

„A bátorság ugrása” Halálszorongás és társadalmi bizalom

Doktori értekezés

Mújdricza Ferenc

Semmelweis Egyetem
Mentális Egészségtudományok Doktori Iskola



Témavezető: Dr. Nagy J. Endre, DSc., professor emeritus

Hivatalos bírálók: Dr. Balázs Zoltán, DSc., egyetemi tanár
Dr. Vingender István, Ph.D., habilitált főiskolai tanár

Szigorlati bizottság elnöke: Dr. Túry Ferenc, Ph.D., egyetemi tanár
Szigorlati bizottság tagjai: Dr. Hidas Zoltán, Ph.D., egyetemi tanár
Dr. Feith Helga Judit, Ph.D.,
habilitált főiskolai tanár

Budapest
2020

Tartalomjegyzék

1. Bevezetés	4
1.1. Gyökértelen bizalom.....	7
1.2. Kognitív megközelítések	13
1.2.1. Korai racionalisták és „beágyazódott érdek”	15
1.2.2. A kognitív megközelítés továbbfejlesztései	20
1.2.3. A fogolydilemma és a „hit ugrása”	26
1.2.4. Bizalom a teljesen idegenekben és a törekenység-paradoxon.....	30
1.2.5. A ráhagyatkozás-probléma és a kognitív felfogások kudarca	32
1.3. Nemkognitív megközelítések	39
1.3.1. A nemkognitív iskola kialakulása és általános jellegzetességei	40
1.3.2. Baier kritikája és szerepe	44
1.3.3. A bizalom háttérjellege és robusztusságának magyarázata	48
1.3.4. A bizalom pozicionalitása.....	49
1.3.5. A bizalom el(ő)tűnése és a nemkognitív elméletek kritikái	50
1.4. Bizalom mint viszonyulás és a bizalom „eredete”	54
2. Célkitűzések.....	57
3. Módszerek.....	61
4. Eredmények	63
4.1. A szorongás mint háttér	65
4.2. Bizalom és (lét)bátorság	73
4.2.1. A bátorság feltűnése	74
4.2.2. Bizalom „annak ellenére”	76
4.2.3. Strukturális összefüggések.....	78
4.2.4. A létbátorságról	79
4.2.5. A <i>létbizalom</i> fogalma.....	87

4.2.6. Ateista létbátorság	96
4.2.7. A remény helye.....	98
4.2.8. Ösdöntés és a bizalom fogalma	101
5. Megbeszélés.....	106
5.1. A bátor bizalom	106
5.1.1. Létbizalom-alapú bizalom és a bizalom felfüggesztése	106
5.1.2. Bátor bizalom létbizalom nélkül.....	108
5.1.3. Érzelmek, ráhagyatkozás és a tudatosodó bizalom.....	109
5.1.4. Tudatos bizalmdöntések és a bizalom disszonanciája	114
5.2. Ha nincs bátorság.....	119
5.2.1. „Bátortalan” (látszat)bizalom	121
5.2.2. Vakhit és naivitás.....	122
5.2.3. Bizalmatlanság.....	124
5.2.4. „Bizalomtalanság”, apátia és a nemlét aktív igenlése	127
5.3. A korai tapasztalatok szerepe és a bizalom fluktuációja	127
6. Következtetések	130
6.1. Fukuyama és a „túlzott” családi bizalom értékelése.....	131
6.2. Bizalom, társadalmi tőke és a kapcsolathálózati szempont	132
7. Összefoglalás	134
8. Summary.....	135
9. Irodalomjegyzék	136
10. Saját publikációk jegyzéke	148
11. Köszönetnyilvánítás.....	150
Mellékletek	151

1. Bevezetés

Visszahúzódik, s egy nap máshol ébred,
ilyen a bizalom.

A helyére betolul valaki más.
Kezedben zavaros víz az arca,
zúg a fülben az alámerülés izgalma,
mintha a bűnben hazaérvél.

Húz magába a hallgatás, hideg iszap.

Csöndre csönd, fehér pelyhek,
napra nap tapad, hónapra hónap,
a pusztítás kéje mindent beragyog.

Mi kellene, mondd, mi, üvöltöd,
a fájdalom, persze, a fájdalom.
Hogy mindez eleven legyen megint.¹

A bizalom kétségkívül az egyéni és társas létezés, integráció és (lelki) egészség alapvető meghatározóinak egyike. Az ember társadalmiságának legfőbb, egyben legkülönlegesebb jellemzői közé sorolhatjuk a tényt, miszerint az ember *bízó lény*. Társadalomtudományos körökben (és talán azon túl is) az egyik legismertebb bizalomelméleti munka Niklas Luhmann 1979-ben közreadott, úttörő jellegű *Trust and Power* című műve, melynek bizalomról szóló fele² megalapozta az elmúlt évtizedekben tapasztalható társadalomtudományos érdeklődést a téma iránt. Bár a bizalom elméleti és empirikus kutatásának népszerűsége töretlenül növekszik, olyannyira, hogy napjainkra igazi szociológiai „hot topic”-ká vált, fogalmi meghatározásának problémája komoly ellentéteket szült a témával foglalkozó szerzők körében. Általánosan elfogadott definíció ezért nem létezik³ – súlyos (ön)ellentmondások és megoldatlan problémák annál inkább.

¹ Ughy Szabina: Hullámok (2015:13.)

² 1979 az angol nyelvű kiadás dátuma, a német eredeti első kiadása 1968-ban jelent meg *Vertrauen* címmel.

³ Az azonban például a wittgensteiniánus Olli Lagerspetz (2015) szerint – aki a bizalomelméletek talán legalaposabb és legigényesebb kritikai áttekintését nyújtja, így a jelen értekezés nagyban támaszkodik rá – nem is szükséges.

E problémák jelentős részéért joggal okolhatjuk a legnépszerűbb konceptualizációs kísérletek kifejezetten zavaros, a bizalom jelenségét nemritkán elvétő, vagy azzal egyenesen ellentétes jelenséget leíró jellegét. Ezek kritikátlan átvétele a rájuk építő minden empirikus munka eredményeinek érvényességét is határozottan megkérdőjelezi. A társadalomelméleti vizsgálódások az elmúlt évtizedekben tapasztalható, fokozódó háttérbe szorulásával párhuzamos „empirikus túlbuzgalom” nem fedheti el a tényt, hogy minden tudományban, így a társadalomtudományokban is alapvető fontosságú, hogy a lehető legbiztosabban tudjuk: *mi* az a jelenség, amire mérésünk vonatkozik. Enélkül az empiria eredményei értelmetlenek, értelmezhetetlenek, rájuk épített következtetéseink a legjobb esetben is megkérdőjelezhető érvényességűek lesznek. Bármely jelenség csak olyan operacionalizációs munka révén lesz valóban mérhető, ami nem bújik ki a megfelelő konceptualizáció felelőssége alól. A „tudományos közmegegyezés”, netán online indexelő szolgáltatások egyszerű idézettségi mutatói alapján csak olyan jelenség esetében választhatnánk ki a kutatás lényegét meghatározó definíciót, mely esetében a közmegegyezés, illetve a leggyakrabban idézett vonatkozó irodalmak egyszersmind a legjobb minőségű, a jelenséget legpontosabban és leghitelesebben leíró koncepciót propagálják. A társadalmi bizalom témája esetében azonban ez nem magától értetődő. Mi több: robusztus operacionalizációhoz szükséges, megfelelő alaposágú konceptuális érdeklődést kielégítő bizalomkonceptió jelenleg nem áll rendelkezésünkre. A lejjebb tárgyalandó szakirodalom gazdagságának, illetve a megoldandó konceptuális problémák mélységének fényében kijelenthető, hogy a bizalomfenomén megfelelő konceptualizálása, csupán a legfontosabb megközelítésekre és problémákra szorítkozva is, messze túlmutat egy doktori értekezés mégoly alapos alfejezetén. Ezért a jelen értekezés tárgyát képező kutatás csak akkor lehetne empirikus jellegű, ha megkerülné a lelkiismeretes konceptualizációt, következésképpen operacionalizációja és alkalmazott mérőeszközei terén esetlegessé válva eredményeiben az érvénytelenség súlyos veszélyét hordozná.

Az értekezés célkitűzéseit a vonatkozó fejezet tárgyalja. A kritikai igényű szakirodalmi áttekintéshez azonban szükséges legalább a legfontosabb cél, és ezáltal az értekezés jellegének előzetes meghatározása. Megfelelő koncepció hiányában a bizalom bármilyen empirikus kutatása legalábbis kétséges eredményekkel kecsegtet. Ezért az értekezés célja nem lehet más, mint a jelenség megfelelő konceptualizálásának törekvéséhez hozzájárulni egy új, ez idáig mások által érdemben nem kifejtett – noha

többek által megsejtett fontosságú – szempont felvetésével és kidolgozásával. A bizalom fogalmi meghatározásának célja és a leküzdendő akadályok, megoldandó problémák nagysága elméleti jellegű kutatás lefolytatását igényli. Minthogy azonban a fő cél egy alternatív, továbbfejlesztett bizalomkonceptió kidolgozása, a kidolgozandó koncepcióra építhető, jövőbeni operacionalizációs munka utat nyithat a jelenséget a meglévőknél érvényesebben, pontosabban és megbízhatóbban mérő empirikus kutatások előtt.

Az értekezés ezt az alternatív bizalomkonceptiót a bizalom jelenségét alapvetően meghatározó, azzal szoros és dinamikus kapcsolatban álló egzisztenciális (halál)szorongás talán legalaposabban kidolgozott koncepciójára, Paul Tillich létbátorság-elméletére építi fel. Bizalom, illetve félelem és szorongás összefüggéseit a legfontosabb bizalomelméleti iskolák tárgyalása és kritikája után az értekezés 4.1. fejezete tárgyalja. A minden félelem és szorongás mögött ott húzódó alapvető halálfélelem és halálszorongás, illetve az azoktól elválaszthatatlan halál és halandóság problémája az emberi gondolkodást mindenkor legmélyebben inspiráló téma volt. Az óbabiloni Adapa-mítosztól a görög–római filozófusok, a korai kereszténység tanatológiai forradalma és nagy gondolkodói, a középkori skolasztika, majd a kereszténység tanatológiai opportunizmusának hatására született vallási, világnézeti és halálfilozófiai reformok, illetve az aufklárista és koramodern gondolkodók, a német idealizmus képviselői, majd az egzisztencialisták vezettek el az egzisztenciális (halál)szorongás és halálfélelem talán legmeggyőzőbb rendszeres meghatározásához és leírásához, amit – Kierkegaard és Heidegger által mélyen inspirálva – Paul Tillich (2000) végzett el. A bizalom és a halálszorongás összefüggésének feltárásában ezért Tillich munkája lehet a legnagyobb segítségünkre, ami azonban fő tárgyára, a „létbátorságra” fókuszálva átfogó tanatológia-történeti áttekintést nem ad. A tanatológiai előzmények halálfélelemre és -szorongásra koncentrált összefoglalása helyezheti ezért azt a megfelelő keretbe, és teheti indokolttá a választás helyességét. Nyilvánvaló azonban, hogy még a tanatológia-történet legfontosabb nézeteinek és folyamatainak vázlatos összefoglalása is messze túlmutat a jelen értekezés terjedelmi korlátain. Mivel – mint azt lejjebb látni fogjuk – Tillich elméletének alkalmazása a konceptualizáció során a bizalom szakirodalmi keretei között maradván is megfelelően indokolható, az értekezés tanatológia-történeti áttekintés nélkül is továbbléphetne a tillichi koncepció bizalomelméleti relevanciáinak tárgyalására. Ennek ellenére a kutatás nem kerülte meg az összefoglalást, csupán – terjedelmi okokból

– nem helyezi el azt az értekezés szövegében. Ehelyett külső forrásként tekint az értekezést kiegészítő, annak szerves részeként kezelendő munkaanyagra (Mújdricza 2020a), illetve a szerző kapcsolódó publikációira (Mújdricza 2015a, 2017, 2020b).

1.1. Gyökértelen bizalom

Habár nyilvánvalóan nem Luhmann volt az első, aki a bizalom témájával mint az emberi lét egy alapvető jelenségével foglalkozott, a jelenség módszeres körüljárását az elmúlt korok gondolkodói kevésbé tartották fontosnak.⁴ Ez különösen meglepő annak fényében, hogy – mint azt később látni fogjuk – a bizalom fogalmát egyáltalán nem tekinthetjük magától értetődőnek. Így, „jobb” híján, a legtöbb, a bizalommal foglalkozó tanulmány és könyv Luhmann munkájánál korábbról jellemzően csak más fókuszú szövegekből az adott témával összefüggésben felmerülő rövidebb megjegyzéseket, sejtéseket, kijelentéseket idéz. Ilyen, gyakran idézett gondolkodó Georg Simmel, aki, bár maga sem dolgozott ki elkülöníthető bizalomkonceptiót, elődei és kortársai többségénél lényegesen nagyobb figyelmet szentelt a bizalom jelenségének. A *pénz filozófiája* (Simmel 1978) bizalommal foglalkozó szövegrészei sokáig komolyabb visszhang nélkül maradtak, és elsősorban azután kerültek az érdeklődés homlokterébe, hogy Luhmann révén a bizalom témája elnyerte máig tartó és egyre növekvő népszerűségét úgy az elméleti, mint az empirikus (társadalom)tudományok művelőinek körében. Korábbi gondolkodóknak a témával kapcsolatos meglátásait csak elvétve lelhetjük fel.

Minekutána Simmel munkája 1900-ban jelent meg első ízben, a bizalom témáját kifejezetten „huszadik századi” gyökerű, és annak utolsó negyedében virágzásnak induló témának tekinthetjük. Bármily meglepő, de a jelenséget rendszeresen és alaposan tárgyaló munkák hiányában ezért csak korlátozottan nyúlhatunk vissza a filozófia nagy klasszikusaihoz. A nyugati gondolkodásban a téma e szokatlan, relatív „gyökértelensége”, újdonsága révén magán viseli e gyökértelenség és újdonság bizonyos jegyeit. Valószínűleg ennek a gyökértelenségnek köszönhető az is, hogy ez idáig nem sikerült általános, a bizalommal foglalkozó kutatások számára, ha nem is megkérdőjelezhetetlen, de legalább lényegében megfelelőnek tekinthető kiindulási pontot jelentő közmegegyezésre jutni a bizalom fogalmának kérdésében. A leggyakrabban hivatkozott, és sokszor egymásra reagáló, egymással vitázó

⁴ Veress Károly (2015:254) így fogalmaz: „A filozófiai hagyomány nem bővelkedik a bizalom kérdéskörének tematizálásával foglalkozó szövegekben.”

szakirodalmak szinte kizárólag egy rendkívül szűk, csupán néhány évtizedes időtartamon belül keletkeztek. Joggal feltételezhető tehát, hogy a téma ezen újszerűsége lehet az egyik fő oka annak, hogy a kifejezetten eklektikusnak nevezhető konceptualizálási kísérletek ellenére máig nem született általánosan elfogadottnak tekinthető definíció. A klasszikus filozófiai háttér relatív hiánya és a megnövekedett érdeklődésből fakadóan egyre újabb és újabb megközelítések megjelenése napjainkra olyan „konceptuális zűrzavarhoz” (Lewis és Weigert 1985, Misztal 1996) vezetett, melyben a különböző definíciós kísérletek jellemzően a szerzők személyes elméleti álláspontjait reprezentálják (Misztal 1996). Mi több, mint azt Duncan (2019) megjegyzi, a kortárs bizalomelméletek jellemzően részleges, megkérdőjelezetlen – és igen gyakran hibás – előfeltevésekre épülnek.

A bizalom témájának bizonyos fokú tárgyalására mindazonáltal Simmel előtt is számos helyen rálelhetünk. A következő áttekintés – a teljesség igénye nélkül – igazolja, hogy a kérdés a kezdetektől jelen volt a nyugati gondolkodás történetében. Már Hésziodosz (2006:372) felhívta a figyelmet a bizalom ellentmondásos jellegére: „bizalom és bizalmatlanság egyaránt megsemmisíti az embert”. Platón az *Államban* (1984a) a bizalmatlanságot (a zsarnokokra jellemző bizalmatlanságot) a teljes idegenséggel, a baráti viszonyok hiányával, implicit módon a közösségből való kiilleszkedéssel és magánnyal, valamint a zsarnokok boldogtalanságának egyik okaként azonosítja. A *Törvények* (1984c) ötödik könyvében már általánosságban nevezi az igaz embereket megbízhatóknak, míg azokat, akik szeretik a szándékos hazugságot, megbízhatatlannak, kiket nem szeret senki. Így öregkoruk magányos és elhagyatott lesz. A *Phaidón* (1984b) Szókratésza a paranoid embergyűlölet kialakulását magyarázza a közeli bizalmas viszonyokban való gyakori csalódással. Arisztotelész (2011) ugyancsak a barátsággal összefüggésben említi többször is a bizalmat a *Nikomakhoszi etika* VIII. könyvében, egyebek mellett kiemelve annak affektív jellegét. Seneca *Nagylelkűségről* (2007) írott munkája I. könyvének 13. levelében emeli ki a megfélemlítéssel szemben a bizalomra alapozó uralkodói politika magasabbrendűségét. Ezzel ő talán a legkorábbi ismert nyugati gondolkodó, aki a félelem, ezen belül is a halálfélelem és a bizalom összefüggését explicit módon felveti. Epiktétosz (2016:94) a nemkognitív bizalomfelfogások talán legkorábbi előfutáraként „arról beszélt, hogy az ember születésénél fogva megbízik embertársaiban, és aki ezt a bizalmat lerombolja, az ember sajátos tulajdonságát rombolja le.” Epiktétosznál (2016) a filozófia célja, hogy az istenivel szemben mutatott határozott bizalommal készüljünk a

halálra és a szenvedésekre. Az epiktétoszi bizalom a határozottsághoz kapcsolódik, de nem választás tárgya, ezért nem is kapcsolható az óvatossághoz. Mint azt lejjebb látni fogjuk, e kijelentések jelentőségét nem lehet túlhangsúlyozni. Egyes keresztény gondolkodók, mint Aquinói Szent Tamás az istenbe vetett bizalomról, modern morál- és politikai filozófusok⁵, mint John Locke pedig a kormányzatokba és hivatalnokokba vetett, vagy éppen a szerződésekhez köthető bizalomról írtak (Baier 1986). Aquinói és Locke fontos hozzájárulást tettek a bizalom fogalmi spektrumához. Aquinói (1947) a reményhez kapcsolja a bizalmat, mikor a reményt a boldogság elérését biztosító isteni segítségbe vetett bizalomként definiálja. Locke (1954) pedig meghatározó erejű megjegyzéseket tesz a természetjog önérdéken alapuló felfogásának cáfolata közben. A bizalom szerinte a társadalom összekötő ereje („bond of society”, Locke 1954:213), melyet másutt (1954:131) kifejezetten szembeállít a tudással.

Locke előtt Thomas Hobbes a *Leviatánban* (1839) – ami a modern nyugati társadalomfilozófiára talán csak Platón *Államához* és Arisztotelész *Politikájához* mérhető hatású (Lagerspetz 2015) – nem fejtette ki mélyebben a bizalom fogalmát. A vallásos hittel (*to have faith in*) és a hiedelemmel (*belief*) azonosította az emberbe vetett bizalmat, ami szerinte nem más, mint az adott ember igazmondásáról alkotott vélemény (Hobbes 1839) – itt nem lehet nem észrevenni az erős platóni hatást. Az emberi természetről írott munkájában (Hobbes 1840) a bizalmat a másikba vetett hitből származó, a másiktól jót váró vagy remélő, kétségtől mentes szenvedélynek tekintette, míg a bizalmatlanságot a kétséggel azonosította. Ezzel az előremutató megjegyzéssel lerakta a mai nemkognitív bizalomértelmezésekben alapmotívumnak számító felfogás alapjait, ami akkor is igaz, ha a *Leviatánban* már látványosan elvetette e fogalommeghatározást, a bizalmatlanságot tekintve az ember alapállapotának (Duncan 2019). A hobbesi definíció továbbá komoly hiányosságokkal is küzd, hiszen a megelőző bekezdésben a reményt a jó várásának tekinti – a bizalom mint „jót váró jóváras” tehát végső soron itt a reménnyel azonosul. E hiba azonban mégis fontos számunkra, mert Hobbes a remény (és így inherens módon a bizalom) ellentétének a félelmet tekinti, amit a „rossz várásaként” definiál. Levonható tehát a következtetés, hogy a bizalmatlanságban nem csupán a kétely, de a félelem, a rossz

⁵ A bizalom témájának megjelenését Thomas Hobbes, John Locke, David Hume, Edmund Burke és John Stewart Mill írásaiban Duncan (2019) kiváló munkája alaposabban is elemzi, de az értekezés konceptualizációs célja miatt rövid áttekintésem a következőkben ismertetett felfogásokra szorítkozik.

várása is megnyilvánul (Hobbes 1840). Bizalom és félelem ellentétpárként való feltüntetése, mint azt lejjebb látni fogjuk, a modern szerzőknél ugyancsak igen gyakori, amit Seneca után Hobbes művéből olvashatunk ki talán elsőként ilyen határozottan, még ha ő maga nem is írja azt le. A félelem – mint az Lagerspetz (2015) és Duncan (2019) vonatkozó elemzéseiből kiderül – Hobbesnál a bízott fél, a bizalom „tárgya” oldaláról jelenik meg expliciten. A hobbesi bizalom ugyanis az ember természetes állapotában legfeljebb kivételként valósulhat meg, a társadalmi állapotban a bízott félnek a vállalt kötelezettségeket kikényszerítő hatalomtól való félelme szükséges hozzá.

A bizalom jelenségét Hegel sem hagyta figyelmen kívül: *A szellem fenomenológiájában* (1977) a bizalmat egy helyütt ő is a hittel azonosította, másutt viszont röviden ki is fejtette a bizalomról alkotott felfogását. Bevezette a „szolid, rendületlen bizalom” (Hegel 1977:214) kifejezést, ami az egyediséggel, az egyedi öntudattal ellentétben egy öntudatlan feloldódás a kollektívban (Hegel 1977, Weiss 2015). Ezzel Hegel a bizalom közösségi jellegét emelte ki. A bizalmat úgy határozta meg, mint a Szellemmel való közvetlen egységet, a Szellemben való létet (Hegel 1977), ezzel egyfajta transzcendens színezetet is adva annak. A bizalom alaposabb társadalomtudományi relevanciáját, a társadalmi integrációban betöltött kulcsszerepét mindenesetre explicit módon Simmel vetette fel elsőként. A bizalommal foglalkozó munkákban sokat idézett sorai így hangzanak:

[a]z emberek egymásba vetett általános bizalma nélkül a társadalom felbomlana, mivel csak nagyon kevés emberi kapcsolat alapul arra, ami a másik emberrel kapcsolatos bizonyosságként ismeretes, és nagyon kevés emberi kapcsolat maradna fenn, ha a bizalom nem volna éppolyan erős, ha nem erősebb, mint a racionális bizonyíték vagy a személyes bizonyosság. (Simmel 1978:178-179)

Simmel határozott szavai, miszerint bizalom nélkül a társadalom és az emberi kapcsolatok többsége felbomlana, érthetővé teszik, miért is vált a téma a szociológia egyik legforróbb témájává.⁶ Luhmann (1979) úgy tartja: bizalom nélkül az együttműködésnek csupán rendkívül egyszerű, elemi formái lennének lehetségesek. Dasgupta (1988) közgazdaságtani jellegű megközelítése mellett Putnam (1993, 2000)

⁶ A kérdés valójában az, miért ilyen – relatív – „késő”?

megfogalmazásában is a bizalom „olajozza” (*lubricate*) a társadalmi kooperációt és a társas lét elkerülhetetlen súrlódásait. Mások a bizalmat egyenesen „áldásnak” tekintik (Uslaner és Badescu 2004). Az mindenesetre kétség nélkül kijelenthető, hogy a bizalom kérdése – más tudományágak, így a közgazdaságtan, a filozófia, a pszichológia vagy éppen a politikatudomány mellett – a szociológia egyik kulcskérdése. Így a fogalom átfogó értelmezése, magyarázata ugyancsak kulcsfontosságú mind az elméleti, mind az empirikus szociológia szemszögéből nézve.

Egyes szerzők, mint Barbara Misztal (1996), illetve a rá hivatkozó Geoffrey Hosking (2014), a weberi cselekvéseméletben és uralomtípusokban, valamint Durkheim szolidaritásfogalmában vélik felfedezni a bizalom implicit tárgyalását. Weber és Durkheim mindazonáltal talán nem véletlenül *nem* a bizalom fogalmát helyezték fókuszba az általuk bemutatott jelenségek elemzése során. Kétségtelen azonban, hogy legalább Weber (1978) célracionális cselekvésfogalma határozott összefüggést mutat a lejjebb tárgyalandó kognitív bizalomformákkal, értékrationális cselekvésfogalma pedig a nemkognitív megközelítések bizalomfenoménjével. Ezen összefüggésnek, illetve Misztal további felvetéseinek tárgyalása mindenesetre túlmutat az értekezés konceptuális célján. Annyi mindazonáltal megjegyezhető, hogy bár Misztal (1996) igen alaposan mutatja be a bizalom relevanciáját a fent említett weberi témák esetében, némiképp eltúlzott mértékben látszik a szövegre projektálni saját értelmezését a Weber által tárgyalt jelenségek közvetlenül a bizalomhoz kapcsolt jellegéről. Weber (1978) explicit módon csak a karizmatikus vezetőbe vetett személyes bizalmat látszik említeni, jóllehet ez a bizalom a karizmatikus uralomnak való engedelmesség alapjaként kitüntetett fontosságú. A bizalom itt mindenesetre elsősorban a vezető karizmájába vetett hit szinonimájaként tűnik fel, minthogy a legitimitás Webernél általában a hit valamely formájára épül. Piotr Sztompka (1999) megoldása elegánsabbnak tűnik Misztalénál. Sztompka nem *belelátja* a bizalmat a weberi uralomtípusok koncepciójába, hanem a legitimitás fogalma mentén az eredeti elmélet egyfajta *kiegészítéseként*, *gazdagításaként* alkalmazza azt. A weberi cselekvésemélet, legitimitásfogalom és uralomtípusok, illetve a bizalom jelenségének összefüggései mindezek mentén fontos jövőbeni kutatási irányok lehetnek a jelen értekezésben kidolgozásra kerülő bizalomkonceptióra építve, ahogy a durkheimi és más szolidaritás- és integrációelméletek, valamint azok ellenpárjai (mint az elidegenedés, dezintegráció stb.) is. Misztal (1996) és Seligman (1997) Durkheimnek (2001) az önző,

racionális, kalkulatív, individuális érdekvezéreltséget meghaladó közös, általános érdekek erkölcsi cselekvésein alapuló társadalomképében, az ehhez kapcsolódó társadalmi szolidaritásfelfogásában és a nemszerződéses viszonyok magyarázatában vélik hangsúlyosan felfedezni a bizalom jelenségét. A (társadalmi) bizalom és a szolidaritás egybemosása kerülendőnek tekinthető, így összefüggésük tisztázása ugyancsak kiemelt jövőbeni kutatási irányként határozható meg. Az itt tárgyalt szerzők mindegyike megegyezik mindenesetre abban, hogy a bizalom elengedhetetlen alapja mindenfajta kooperációnak. Annette Baier (1986:232) frappáns megfogalmazásában:

a kooperatív tevékenység bármely formájához, beleértve a munkamegosztást is, szükség van arra, hogy az együttműködők bízzanak egymásban, abban, hogy mindenki elvégzi a maga dolgát, vagy ahol a kényszerre hagyatkoznak, legalább a felügyelőben, hogy az a korbácsával elvégzi a maga dolgát.

A bizalom konceptualizációs problémáival kapcsolatosan Luhmann 1979-es munkája óta egy jelenleg is tartó – és valószínűleg még hosszan elnyúló –, termékeny tudományos vitának lehetünk szemtanúi. A bizalom hatalmas szakirodalma több különböző módon csoportosítható (például Örkény és Székelyi 2009, Delhey és Newton 2003). A jelen kutatás szempontjainak azonban a két fő irányzatot kijelölő kategorizáció felel meg leginkább, ami kognitív és nemkognitív megközelítéstípusra osztja a bizalommal foglalkozó elméleteket (például Becker 1996, Balázs 2008). Ezek nagyjából az Uslaner (2002) ugyancsak két fő csapásirányt meghatározó tipologizálásában leírt *stratégiai* és *morális* bizalomtípusok alá is besorolhatóak. Ehhez képest szinte mellékesnek tűnik, hogy a társadalmi bizalom fogalmának hatókörével kapcsolatosan sincs egyetértés a téma kutatói között – egyesek, így Balázs Zoltánhoz (2002) csatlakozva magam is, a bizalom *bármely* formáját eleve társadalminak tekintik. Mások, így például Csepeli és munkatársai (2004) a társadalmi bizalmat három szinten tartják mérhetőnek: a rendszert működtető elvek iránti, az intézményekkel szembeni, illetve a társadalom bizonyos szereplői vagy csoportjai felé megnyilvánuló bizalom szintjén.⁷ Ez utóbbi felfogással is szembe megy például Putnam szűkebb megközelítése (2000), aki határozottan kizárja a kormányba,

⁷ Itt megjegyzendő, hogy az angol szövegben a *trust* szó helyett a *confidence* kifejezés szerepel, ami bizalom (*trust*) és bizonyosság (*confidence*) fogalmainak sajnálatos egybemosására, vagy legalábbis – hibásan – szinonimákként kezelésére utal.

intézményekbe, illetve politikai hatóságokba vetett bizalmat (politikai bizalom) a társadalmi bizalom köréből, amit kizárólag az interperszonális bizalommal azonosít.

A következő alfejezetek a bizalomkonceptiók két fő ágának, illetve azok lehetséges kritikáinak áttekintését nyújtják. Ennek révén képet kaphatunk az egyes megközelítések erősségeiről és főbb hiányosságairól, kialakítva azt a háttérrel, melyre felvázolhatók egy olyan bizalomfogalom körvonalai, ami magában hordozza a potenciált ezen erősségek egyesítésére és a hiányosságok kiküszöbölésére. Az értekezés terjedelmi korlátai és a bizalomfogalom szakirodalmának gazdagsága nem teszik lehetővé, hogy e kritikai áttekintés akár csak megközelítőleg is teljes képet nyújthasson, ezért kénytelen vagyok az egyes iskolák legfontosabb szerzőire, téziseire és jellegzetességeire szűkíteni azt. Így a növekvő, számos egyéb tekintetben nem kevésbé figyelemreméltó hazai irodalomból is csupán a nemzetközi szinten is mértékadónak tekinthető konceptuális eredményeket felmutató munkák tárgyalására van módom. Az olvasót segítő, a két fő elméletcsoport legfontosabb irányzatainak főbb állításait, jellegzetességeit, illetve kritikáit, hiányosságait az 1. és 2. mellékletben található táblázatok foglalják össze.

1.2. Kognitív megközelítések

A bizalom jelenségének kognitív (vagy stratégiai) megközelítései – a hiányosságaikat illető súlyos kritikák ellenére – még ma is a társadalomtudományos bizalomkutatások elsődleges vonatkoztatási pontjainak számítanak. Ennek egy lehetséges oka, hogy a nemkognitív (vagy morális) bizalomkonceptiókkal szemben könnyebb operacionalizációt és egyszerűbben felépíthető empirikus vizsgálatokat tűnnek lehetővé tenni. Bár a kognitív elméletek részleteiket és megoldásaikat illetően nagy változatosságot mutatnak, általánosságban kijelenthető, hogy az egyszerű közgazdaságtani, tranzakciócentrál, érdekevezérelt, racionális, de legalábbis racionalizálható emberi viselkedés (tév)képzetere, illetve – legtöbbször kimondatlanul – annak valamilyen korrekciós kísérletére alapulnak, mint a társadalmi csereelméleti megközelítésre vagy a neoklasszikus közgazdaságtani álláspont friedmani frissítésére.

A bizalom kognitív megközelítései ezzel összhangban jellemzően a kockázatvállaláshoz, kalkulatív magatartáshoz kapcsolódnak (Balázs 2002). Becker (1996) szerint akkor tekinthetünk egy bizalomértelmezést kognitívnak, ha az alapvetően a megbízhatósággal, a másik jövőbeli viselkedésével kapcsolatos hiedelmeinkről vagy

elvárásainkról szól. A bizalom itt lényegében egy stratégiai választás, a másokkal való viszonyainkban jelentkező, kockázatokat hordozónak tekintett helyzetekből fakadó bizonytalanság kezelésének egy módja. Uslaner (2002) a kognitív bizalomkonstrukciók által megragadható fenomént *stratégiai bizalom*nak nevezte el, utalva annak célorientált, érdekvezérelt jellegére. A tapasztalaton alapuló bizalom szerinte még akkor is joggal nevezhető stratégiaiának, ha nem tudatos választás eredménye. A kognitív (vagy stratégiai) bizalom a Hardin (2006) által leírt háromvonzatos mintát követi: „A” megbízik „B”-ben „X”-re vonatkozólag, vagy hogy „B” „X”-et tegye. Uslaner (2002) összefoglalása alapján a kognitív megközelítések által leírt bizalom általában bizonytalanságot és kockázatot feltételez, a teljes bizonyossághoz szükséges információk tranzakciós költségeinek csökkentését célozza, tapasztalati és tudásalapú: információkon és konkrét személyekkel kapcsolatos múltbeli tapasztalatokon alapul. Ezen túlmenően jellemzően nem általánosított, hanem egy tárgyszemélyhez kötött, racionális döntésként vagy elvárásként jelenik meg, és rendkívül törekeny, mivel új tapasztalatok megváltoztathatják egy ember megbízhatóságával kapcsolatos nézetünket. A bizalom ezen formáját nehéz megalkotni, de könnyű lerombolni. Az elmúlt évtizedek során mindazonáltal e határokon belül a bizalom kognitív elméletcsoportjában egymást olykor élesen kritizáló, radikális különbségeket mutató felfogások alakultak ki. E jellegzetességük miatt az értekezés a legfontosabb szerzőket és „iskolákat” az 1. mellékletben látható elemzési szempontok mentén csoportosított forma helyett egyenként mutatja be, mivel csak így tárulhat fel, miként építenek és reagálnak egymásra. Az áttekintés nem időrendben, hanem alapvető jellegzetességeik mentén rendezve tárgyalja a főbb megközelítéseket.

A kognitív felfogások többsége amellett érvel, hogy a modern társadalmak megnövekedett komplexitása, a lehetőségek körének soha nem látott kiszélesedése, az interdependens, egyben egyre nagyobb mértékben személytelen és átláthatatlan viszonyok, a tradicionális életkörülmények radikális megváltozása megnövelte a veszélyek és kockázatok mértékét és mennyiségét, mellyel a társadalom tagjai és csoportjai szembesülni kénytelenek. A modern társadalmak ezért a korábbiakhoz képest nagyobb „mértékben” igénylik a bizalom jelenlétét az egészséges működés érdekében (Giddens 1990, 1991, Misztal 1996, Seligman 1997, Sztompka 1999). Ezzel ellentétben Russell Hardin (2006) megkérdőjelezi a feltételezést, miszerint napjainkban nagyobb kockázatoknak volnánk kitéve, mint a megelőző korokban. Ha nem is veti el, de jelzi,

hogy egy ilyen hipotézis bizonyítása rendkívüli nehézségekbe ütközik, és éppúgy érvelhetünk ellene, mint mellette. Példaképpen a háborúk, járványok pusztításának nagyobb múltbeli valószínűségét emeli ki, nem elfelejtve a radikálisan nagyobb szegénységet és rövidebb várható élethosszt. A feltételezést, hogy ma nehezebb volna az élet, mint korábban volt, egyfajta aranykor-téveszmének bélyegzi: szerinte nyilvánvaló, hogy a fejlett társadalmakban ma sokkal jobb, hosszabb és egészségesebb életet élhetünk.

1.2.1. Korai racionalisták és „beágyazódott érdek”

A racionális választások elméletének leegyszerűsítő közgazdaságtani felfogására épített konceptualizáció tekinthető a kognitív megközelítések legelső nagy trendjének, még akkor is, ha egyes később kibontakozó áramlatok előfutárai időben megelőzik őket. Ezekben a kevésbé kidolgozott, „keményvonalas racionalista” koncepciókban (pl. Dasgupta 1988, Good 1988, Coleman 1990, Offe 1999) a bizalom tisztán kognitív, észszerű számítás, racionális választáson alapuló költség–haszon becslés eredménye (Marková 2004), múltbeli tapasztalatokra épülő bizonyosságpótló, a bizonytalanság csökkentésére, kockázatkezelésre szolgáló eszköz (Balázs 2002). A bizalom itt egy tetszőleges másik személy vagy csoport jövőbeni viselkedésére, cselekvésére vonatkozó (pl. Good 1988) észszerű, többé-kevésbé tudatos számítás, ami jellemzően a bizalom „tárgyával” kapcsolatos meglévő ismereteinken, múltbeli tapasztalatainkon alapuló racionális haszonmaximalizáló viselkedés egy bizalmi problémával kapcsolatos döntés meghozatala érdekében (pl. Dasgupta 1988, Yamagishi és Yamagishi 1994, Rousseau és mtsai 1998, Rompf 2015). Offe (1999:56. Kiemelés eltávolítva) határozottan kijelenti: „[a] személyekbe vetett bizalom konkrét személyekkel kapcsolatos múltbeli tapasztalatok eredménye.”

Coleman ismert teóriája (1990) a legjobb példa a racionális választások elméletén alapuló bizalomértelmezésekre: ő a bizalmat akkor látja indokoltnak, ha a bizalom sikerességére és sikertelenségére vonatkozó esélyek aránya nagyobb, mint a lehetséges veszteségek és nyereségek aránya. Mindkét felet saját érdekeinek kielégítése mozgatja a bizalmi viszonyban (Coleman 1990), melyet úgy foghatunk fel, mint fogadni valamire, mint egy szerencsejátékban tétre játszani (*to place a bet*). Ezt a Coleman-féle koncepciót Balázs Zoltán (2002) szavaival úgy interpretálhatjuk, mint ahol a bizalom „nem ellene mond a számításoknak, hanem kiegészíti azokat. Ha nem vagyunk teljesen biztosak valamiben, de mégis »eléggé« azok vagyunk, akkor ésszerű, ha a biztossághoz hiányzó

valószínűségi értékeket bizalommal helyettesítjük.” Piotr Sztompka (1999), aki szerint a bizalom a kockázatos, bizonytalan, kontrollálhatatlan jövő kezelésének stratégiája, bizonyos értelemben ugyancsak a korai racionális felfogások szerzői közé sorolandó. Ez még akkor is igaz, ha őt a kognitív felfogások egy fejlettebb csoportjánál is meg kell említenünk, mivel sajnálatosan könnyedén vette át Coleman szerencsejátékként, fogadásként felfogott bizalomdefinícióját.

A tény, hogy a „keményvonalas” racionalista kognitív bizalomfelfogás legtömörebb kritikája – meglepő módon – *korábban* született, mint e megközelítés lekiemelkedőbb munkái, igazolja az alacsony minőségű elméleti kidolgozottságra tett fenti megjegyzést. Már Luhmann (1979, 1988) rámutatott ugyanis, hogy e definíció pusztán kalkulációt ír le, melyben nincs helye a bizalomnak. Szerinte éppenséggel a bizalom csak akkor releváns és szükséges, ha a lehetséges kár nagyobb is lehet, mint az elérhető eredmény. Vagyis a bizalom szubjektív–individuális racionalitásának hipotézisével szemben csak annak objektív–szociális racionalitását fogadja el. Luhmann (1979) általánosságban is úgy vélte, hogy a bizalom csupán a társadalmi rendszer szintjén észlelhető racionálisként mint a komplexitást rendszerszinten növelő, egyéni szinten azonban csökkentő jelenség.

A racionális választások elméletére épített leegyszerűsítő koncepciók kritikájából született a kalkulatív, érdekvezérelt bizalomfelfogás egy továbbfejlesztett változata. Russell Hardin (1993, 2006) a kognitív irányzat napjainkban különösen népszerű képviselőjének tekinthető, koncepciója – súlyos hibái ellenére – mára széleskörű elfogadottságra tett szert. Ez nem kevésbé köszönhető követői – a legismertebbek Cook és Gerbasi (pl. 2009), illetve Kohn (2008) – „népszerűsítő” munkájának. Számos tanulmány és több fontos, a bizalom fogalmát tárgyaló irodalom, (kézi)könyvfejezet vette át gyakorlatilag változtatás és kritika nélkül az általa kidolgozott definíciót. Cook és Gerbasi például a *The Oxford Handbook of Analytical Sociology* (2009) vonatkozó fejezetében sajnálatosan egyoldalú hardini interpretációban mutatják be a jelenséget. Hardin és követői megkérdőjelezik a bizalmat racionális választásnak tekintő megközelítést, és egy sajátos fókuszathelyezéssel racionális *elvárásként*, *várakozásként* határozzák meg azt. Hardin (2006) definíciójának magja az a feltételezés, hogy nem

csupán a bízó fél (*trustor*), de a bizalmat „kapó”, a „bízott” személy (*trusted, trustee*)⁸ érdeke is a bizalom aktusa, azaz érdekében áll a bizalomra méltónak lenni (*trustworthiness*). Hardin (2006) megfogalmazásában a bizalom jelentése így hangzik: „akkor bízom meg valakiben, ha okom van hinni, hogy neki érdekében áll bizalomra méltónak lenni a releváns módon és időben.” Szerinte a bízó bizalma nem egyszerűen a bízott érdekeire irányul, hanem arra, hogy a bízott legalább részben saját érdekének is tekinti a bízó érdekeit, *mivel* azok a bízó érdekei. A bízó érdekei így beágyazódnak a bízott érdekeibe – ezért nevezi Hardin „beágyazódott érdek” (*encapsulated interest*) koncepciónak az általa felvázolt bizalomfelfogást. Ez nem jelenti azt, hogy a bízott fél teljesen háttérbe szorítaná saját érdekeit a bízó érdekeiért, így állandóan jelen van egy bizonyos kockázat, hogy a bízott érdekei felülírják a bízó érdekeit. A bízó bizalmát tehát korlátozza az, hogy mennyiben véli elegendő súlyúnak saját, a bízottba beágyazódott érdekeit ahhoz, hogy a bízott az ő saját érdekei elé helyezze azokat. A bízott több különböző okból ágyazhatja magába a bízó érdekeit: a társadalmilag legfontosabb ok Hardin (2006) szerint az, hogy a bízottnak érdekében áll fenntartani a bízóval meglévő kapcsolatát, ami arra ösztönzi őt, hogy bizalomra méltó módon viselkedjen. Nem csupán a jelen, de a hosszú távú, jövőbeni interakciók miatt is nagy súllyal esnek latba a bízó érdekei. A második lehetséges ok a bízó érdekeinek önmagunkba ágyazására az, ha legalább bizonyos mértékig értékeljük őt és az ő jóllétét. A harmadik pedig a már Dasgupta (1988) által is leírt reputációigény. Az érdekbeágyazódás legfőbb oka mindenesetre a felek közötti kapcsolat folytatódására irányuló vágy, akár pusztán pénzügyi okokból, akár mélyebb érzelmi kötődésből, akár a más kapcsolatokra tett reputációs hatásokról fakadóan (Hardin 2006).

Noha Hardin (1993, 2006) szembeszállt a bizalmat kockázathelyzetben történő választásként, és általában bármilyen választásként interpretáló felfogásokkal, racionális választás helyett racionális *elvárásnak* tekintve azt, koncepciója „kétes, manipulatív” felhangokkal terhelt (Lagerspetz 2015). A bizalom mint racionális elvárás ugyanis a bízó azon vélekedését megalapozó indokoktól függ, hogy a bízott fél megfelel-e a belé helyezett bizalomnak. A hardini definíció tehát egy kölcsönösen érdekvezérelt, talán még

⁸ Mivel a magyar nyelvben nincs rájuk megfelelő szó, ezért a továbbiakban a „bízó” szót fogom használni a bizalmat adó, a másikba bizalmat helyező személy vonatkozásában, és a „bízott” szót fogom használni a bizalom „célszemélye” vonatkozásában, akibe a bízó bizalmát helyezi.

az általa kritizált korai racionalista felfogásoknál is szélsőségesebben racionális jelenségnek láttatja a bízás aktusát. Philip Pettit (1995) és Olli Lagerspetz (2015) vonatkozó elemzései alapján azonban rosszindulattal határos dörzsöltséget, ravaszságot, alattomos csalafintaságot (*cunning*⁹) fedezhetünk fel a bizalom e formájánál, melyben a bízó a bízott félnek azt az alapvető vágyát *használja ki*, hogy az jó fényben szeretne feltűnni mások előtt. A fent említett Dasgupta-féle (1988) reputációigény mellett a két Yamagishi (1994:138. Kiemelés az eredetiben) megállapítása is alátámasztani látszik Pettit nézetét, miszerint „[a] helytelen viselkedéstől az emberek gyakran *a rossz hírnév kialakulásától való félelmük miatt* tartózkodhatnak.” Bár Pettit nem elsősorban Hardin kritikájának szánta írását, az a bizalom, mely a „beágyazódott érdek”-teória mentén még „csupán” elsősorban érdekvezéreltnek látszik, Pettit meglátásainak szellemében már kifejezetten számító cselekvésnek tűnik. Pettit eszmefuttatása a hardini koncepció szükségyszerűnek tűnő kiegészítéseként, továbbgondolásaként annak árnyoldalaira is rámutat.¹⁰ A hardini koncepció a bizalmi viszony mindkét feléből potenciális áldozatot kreál, mivel nem csak a bízó válhat áldozattá abban az esetben, ha bizalma helytelennek bizonyul – a bízott ugyanis már a megbízás *pillanatában* áldozata a bízó ravasz számításának, mellyel az kihasználja a bízottnak a jó megítélésre vonatkozó vágyakozását (hogy e csalafinta számítás tudatos-e, az végső soron indifferens).

Feltehetjük a kérdést: vajon beszélhetünk-e még bizalomról, ha a bizalom eszerint rideg, furfangos számítás eredménye az egymásnak való kölcsönös kiszolgáltatottság állapotában? Az ember ekkor nem volna más, mint a saját érdekeit ismerő és végletekig kihasználó, a klasszikus értelemben vett *homo oeconomicus* egysíkú emberképének önző lényé. Ha így közelítünk hozzá, a bizalom jelensége kicsúszik a kezeink közül, és csupán ravasz, alattomoságtól sem visszariadó önző érdekviszonyt markolunk, ahol a bizalom mint *befektetés* jelenik meg (Pettit 1995) – az pedig már *valami más*. Lagerspetz (2015:39) szerint a bizalom ilyen felfogása sokkal inkább „gyanús manipulatív viszonynak” tűnik, amit legfeljebb „kölcsönösen bizalmatlan együttműködésnek”

⁹ Nem csupán a véletlennek nehezen tekinthető azonos szóhasználatot, de Lagerspetz könyvének egyedülálló alaposágát tekintve is meglepő, hogy a forrásanyagok között nem szerepel Pettit vonatkozó szövege. Feltételezhetjük tehát, hogy Lagerspetz nem ismeri Pettit e tanulmányát. A tudatos mellőzés lehetőségét kizárhatjuk, hiszen Pettit egy, témánk szempontjából kevésbé fontos könyvét (2008) azonban hivatkozta. A tény azonban, hogy enélkül is ugyanarra a következtetésre jut, amire Pettit szövegét olvasva is juthatunk, megerősíteni látszik a bemutatott kritika helyességét.

¹⁰ Talán nem véletlen, hogy Hardin 2006-os könyvében egyetlen hivatkozást, reakciót sem találhatunk Pettit-re, noha más szerzőket, például Piotr Sztompkát, előszeretettel és élesen kritizált.

nevezhetünk. Kijelenthető, hogy Hardin alapvetően féleértette tárgyát, mikor e manipulatív működésmódot összemosta (összekeverte?) a bizalom fogalmával. Ez még akkor is igaz, ha bizonyos esetekben az effajta önző, üzletszerű ravaszkodás valóban felveheti a bizalom *álcáját*.¹¹ De azokat legjobb esetben is, mint az Jack Barbalet (2009) kritikájából kiderül, a bizalom helyettesítőjeként interpretálhatjuk.

Barbalet (2009) szembeállt a bizalom egyszerű kalkulatív megközelítéseivel éppúgy, mint a bízott önérdekét beemelő hardini koncepcióval.¹² Szerinte a kalkuláció vagy az érdekek nem *magyarazzák* a bizalmat, hanem *helyettesítik* azt. Barbaletnél (2009) a bizalom *érzelmi* alapú, és ehhez van szükség a másik jövőbeni cselekvésére vonatkozó pozitív elvárásérzetre. Mindezek ellenére a bizalom objektív racionalitása mellett érvel. A bizalom szubjektív (egyéni) racionalitásával szemben az objektív (rendszerszintű) racionalitást hirdető luhmanni elvet követve Barbalet (2009) a weberi, értékekre vonatkoztatott szubsztantív racionalitás¹³ értelmében tekinti racionálisnak a bizalmat. Úgy véli, a kalkulációs alapú formális racionalitás értelmében nem tekinthetjük racionálisnak a bizalmat, hiszen az bizonytalan körülmények között nem segíthet hozzá a megfelelő választáshoz. A szubsztantív racionalitás viszont Barbalet szerint a cselekvőt összekapcsolja cselekvése végkimenetelével – az értékekre ő nem helyez hangsúlyt –, és a bizalmat ebben az értelemben tekinti racionálisnak. Az utólag tévesnek, hibásnak bizonyult bizalommal azonban koncepciója sajnálatos módon nem foglalkozik.

Uslaner (2002) kritikája egyaránt érvényes a korai keményvonalas és a hardini bizalomfelfogásra is. Eszerint a stratégiai bizalom esetében nem is annyira a bizalomról van szó, hanem arról, hogy a másik méltó-e a bizalomra. Ebből következően, ha két ember nem ismeri egymást, nincs semmilyen alapjuk megbízni egymásban. Még ha ki is alakul ismeretség, a bizalom akkor is az ismeretség mélységéhez mérten csak korlátozott lehet, az alapján, hogy mit tudnak egymásról. Mi több: mivel csupán egymással ismeretségben lévő emberek közötti együttműködésekhez vezethet, csak kisszámú ember közötti bizalmi viszonyok megteremtésére alkalmas. Mindezek alapján kijelenthető, hogy tudatos vagy

¹¹ Nem állítom, hogy ne lenne fontos a hasonló, bizalomnak álcázott jelenségek behatóbb vizsgálata, már csak azért sem, hogy képesek legyünk a bizalomról való leválasztásukra. Csupán az egymástól nyilvánvalóan különbözőnek tűnő jelenségek egybemosása ellen tiltakozom.

¹² Noha Hardinhoz hasonlóan ő is elvárásnak, még hozzá bizonyos értelemben racionális elvárásnak tekinti a bizalmat.

¹³ Egy cselekvés szubsztantív racionálisként való értékelése nem pusztán a formális kalkulatív célszerűség szempontja, hanem bármilyen aktuális értékszempontok mentén is történik (Weber 1978). Bizonytalansága Webernél az értékelés alapjául szolgáló értékek korlátlan sokféleségéből fakad.

nem tudatos, de valamilyen számításra alapozó, a bizalomnak indokot, racionalizálható okot kereső felfogások összegződnek végül Hardin groteszk, önmagából kifordult bizalomfogalmában (amit Pettit oly szemléletesen tár elénk). Így jogosnak tűnik a bizalom fogalmi meghatározásának útján más ösvényeket is bejárni.

1.2.2. A kognitív megközelítés továbbfejlesztései

A legfontosabb elméletalkotók szinte kivétel nélkül figyelmen kívül hagyták a racionális (közgazdaságtani) csereelmélethez képest jóval kevésbé leegyszerűsítő – ha nem is hibátlan – társadalmi csereelmélet egyes kiemelkedő szerzőinek (Homans 1961, Blau 1964) két rövid, de annál fontosabb megjegyzését. Talán csak a lejjebb tárgyalandó Möllering (2006) tekinthető többé-kevésbé kivételnek. Blau (1964) társadalmi csereelméletében a bizalom jelensége kulcsszerepet kap. A bizalom és a reciprocitás, a társadalmi csere, valamint a stabil társas kapcsolatok létrejöttét és fennmaradását interdependens módon alakuló folyamatnak tekinti. A bizalmat a társadalmi csereviszonyokban megnyilvánuló kockázatvállaláshoz kapcsolja, és úgy írja le, mint ami a legtisztább önérdékből, a (társadalmi) csereszituációkban folyton ismétlődő költség–haszon kalkulációk során fokozatosan jön létre. E felfogásra önmagában akár a korai kognitív elméletek előfutáraként is tekinthetnénk, még ha azok nyilvánvalóan nem is ismerték (legalábbis nem hivatkozták) Blau munkáját. Ha azonban hozzátesszük, hogy Blau (1964) határozottan megkülönböztette a társadalmi cserét a racionális, közgazdaságtani cserétől, minthogy a társadalmi csereszituációkban felmerülő költségek és jutalmak nem mérhetők egzakt módon, jóval árnyaltabb képet kapunk. Újabb szövegek, így például Bijlsma-Frankema és Klein Woolthuis (2005) összefoglalása is megáll (jóllehet Blau hivatkozása nélkül) ezen a ponton, miszerint a tranzakcionális, stratégiai módon felfogott bizalom kiépüléséhez jellemzően közeli, ismétlődő interakciók szükségesek, melynek megfigyelésével a felek kiismerik egymás kompetenciáit és szándékait. Blau (1964) azonban továbbment: a bizalom alapja és egyben következménye, a társadalmi csere ugyan nála is kalkulatív, de nem az elérhető előnyök tiszta számítására épül. Ehelyett, nem kevésbé ködös módon, valahol a szeretet és számítás között félúton helyezte el azt. Ez az átmenetiség, közbenső jelleg témánk szempontjából a társadalmi csereelmélet egyik legfontosabb feltételezése, mivel megnyitja az utat az irracionális, de legalábbis nem teljesen racionális bizalomkoncepciók irányába. Homans (1961) pedig még ennél is tovább ment, minthogy a bizalmat igazi,

valódi hitként határozta meg: abban való hitként, hogy mások nem – vagy legalábbis nem mindig – fognak rövidtávú hasznok fejében cserbenhagyni minket. Mi több, a homansi bizalmat a társadalmi tőke egy sajátos formája, egyfajta erkölcsi normarendszer támogatja. Ez a kijelentés pedig már messze túllép a kognitív meghatározások szűkös korlátain, Fukuyama (1995), illetve Uslaner (2002) morális bizalomkonceptióját vetítve előre, akik mindazonáltal – hivatkozásaik alapján – nem ismerik Homans e kijelentését.¹⁴

A „puha kognitivisták”, így Putnam (1993, 2000), Giddens (1990), Sztompka (1999) és Möllering (2006), érzékelve a bizalomfogalom eltúlzott racionalitásának, illetve érdekvezéreltségének problémás jellegét, leváltak a keményvonalas racionalista, illetve érdekalapú, ökológiai szemszögű kognitív bizalomelméletek fősodráról. A problémákat kiküszöbölendő, a kognitív gyökerek elvetése nélkül új megközelítések kidolgozására tettek kísérletet. Előfutáruk Luhmann (1979, 1988) volt, aki maga is szembehelyezkedett a bizalom egyszerű érdekviszonyként való felfogásával. Noha koncepciója számos ellentmondással terhelt,¹⁵ szemszöge alapvetően kognitív jellegű. A bizalom szubjektív irracionalitásának és csupán a rendszerszinten érvényes racionalitásának felfogásával mindazonáltal jóval „puhább” álláspontot foglalt el, mint a racionális választások leegyszerűsítő elméletére alapozó korai elméletek. A bizalmat „kockázatos vállalkozás”-ként (Luhmann 1979:26) fogja fel, olyan elvárásként, ami mentes a kalkulációtól és az önérdektől. Szerinte, mint azt fent említettem, akkor beszélhetünk bizalomról, ha a lehetséges kár nagyobb, mint a bizalom révén elérhető eredmény. Úgy vélte, a bizalom nem csupán a múltból eredő következtetés, túl van a megszerezhető információkon és a jövőt befolyásoló kockázatokon. A bizalmat a társadalmi rendszerek komplexitását növelő, az egyén számára azonban e komplexitást kezelhető mértékűre csökkentő jelenségként írta le, de a bizalmi aktusok, bizalmi döntések nála nem tekinthetők racionálisnak a bízó szemszögéből. A bizalommal kapcsolatosan szerinte bármilyen racionalitásról beszélni csupán annak a társadalmi komplexitással való megküzdést segítő funkcióját tekintve van értelme. A bizalom

¹⁴ Effajta ignorancia a bizalom elméletalkotói körében már-már gyanúsán gyakran fordul elő (Mújdricza 2019a). A leg(él)ismertebb szerzőket is érintő, súlyos hivatkozásbeli hiányosságokat korábbi munkák kísértetiesen hasonló koncepcióira, megoldásaira Giddens-től Williamsen, Mayeren és munkatársain, Rousseau-n és munkatársain át Putnamig számtalan kutatónál megtalálhatjuk. Az így leggyakrabban „negligált” (plagizált?) szerzők között sorolhatjuk fel Blaun és Homanson túl Milton Friedmant és Annette Baiert. Mindazonáltal itt kell megjegyezni, hogy tanulmányomban (Mújdricza 2019a) Gouldner hivatkozását tévesen hiányoltam Putnam esetében.

¹⁵ A kognitív vagy nemkognitív jelleg szempontjából talán a legfontosabb, hogy egyhelyütt a bizalom veleszületett képességjellegét, másutt viszont annak gyerekkori tanulás során elsajátítható készségjellegét állítja (Mújdricza 2019a).

rendszerszintű racionalitása és funkcionalitása önmagában vett irracionalitásából fakad (Luhmann 1979). A bizalom azonban a komplexitás csökkentésének eszközeként valójában a komplexitás kezeléséhez szükséges ismeretek helyettesítőjeként tűnik fel itt is, és így maga is legalább részben kognitív elemmé válik.

Robert D. Putnam, aki a bizalmat a társadalmi tőke egy fajtájának tekinti, ugyancsak a bizalom kognitív megközelítése mellett teszi le voksát. Tapasztalati alapúnak, önérdekvezéreltnek írja le azt (Putnam 1993, 2000), ami egy független cselekvő viselkedésének egyfajta predikciója (Putnam 1993). Ez elegendő volna Putnam felfogásának a kognitív felfogások közé sorolására. De mivel a szimpla ökonómiai tranzakciók, a legegyszerűbb érdekkapcsolatok helyett az „általánosított reciprocitás” (Putnam 1993:172, 2000:134) fogalmára épül, ami a reciprocitás Gouldner-féle (1960) általánosított erkölcsi normájára vezethető vissza,¹⁶ ez a megközelítés jóval érzékenyebb a bizalom társas jellegére a keményvonalas, túlracionalizáló kognitív megközelítésekénél. E koncepció kifejezetten összhangban van a Blau-féle (1964) társadalmi csereelméleti bizalomfelfogással. Putnam (1993, 2000) ugyanis az általánosított reciprocitást olyan, folytonos cserekapcsolatnak tartja, ahol az egyének az *azonnali* viszonzás igénye nélkül tesznek másokért, akár ismeretlenekért is, abbéli bizonyosságuk talaján, hogy valaki, valamilyen formában a *visszaadja* majd a szívességet. A putnami koncepció legfontosabb hibája is azonos Blauéval. Ez az általánosított reciprocitás ugyanis nem más, mint rövid távú altruizmus és hosszú távú önzés kombinációja (Putnam 2000). Mint azt már Gouldner (1960) meghatározta, a reciprok viszony nem feltétel nélküli: a másoknak nyújtott szívesség a viszonzás *kötelezettségével* jár, a cselekvő a szívesség visszakapására *számít*. Ez, a társadalmi cseresituációhoz hasonló aktus csak annyiban különbözik a közgazdaságtani cserétől hogy a viszonzás forrása, jellege és ideje általánosított. Vagyis nem egy konkrét másiktól, hanem az általános „másoktól”, illetve nem meghatározott időben, módon vagy formában követeli meg a viszonzást. De az általánosított másoktól való általánosított viszonzásra *számításból* fakadóan a tranzakcionális jelleg megmarad. Ezért az általánosított reciprocitás csereaktusa is érdekezérelt, kalkulatív, kognitív (ha normakövetés esetén nem is feltétlenül tudatos) működésmód, mivel a későbbi viszonzás *érdekében* történik, az motiválja, a cselekvő arra *számít*. Az a szívességet, amit *azért* adunk,

¹⁶ Gouldner pedig, mások mellett, Malinowski primitív társadalmakban tett megfigyeléseiből indult ki.

mert a reciprocitás társadalmi normája alapján számíthatunk valamilyen viszonzásra, manipulációba hajló gyakorlatnak tűnik, ahol a manipuláció áldozata nem bizonyos személyek, hanem a társadalom általában. Az általánosított reciprocitás „rövidtávú altruizmusa” legfeljebb az érdekeztettség tudatos vagy objektív felismerésének hiányát, esetleg szándékos elleplezését azonosítja, ami a tényleges altruizmussal összeegyeztethetetlen. Ez a látszólagos altruizmus legfeljebb látszatbizalmat eredményezhet, bármilyen általánosított legyen is az. Bizalom és bizalmatlanság robusztusságának, illetve önerősítő, kumulatív jellegének lejjebb tárgyalandó – Good (1988), Gambetta (1988) és Dasgupta (1988) által leírt, de meggyőzően nem magyarázott – problémája is érvényes rá. A bizalom (ön)érdekeztettsége tehát nem tűnik el e koncepcióból, bár a közvetlen érdekeztettségből fakadó, közgazdaságtani hatást mutató teóriákra jellemző súlyos leegyszerűsítés csapdáját elkerüli. Putnamé azoknál kifinomultabb, a bizalom társadalmi kontextusára legalábbis érzékenyebb megoldás.

Barbalet (2009) korábban idézett tanulmányának irodalomjegyzékében hiába keressük az ugyancsak nem tisztán stratégiai felfogást kidolgozó Martin Hollist, akinek könyve (1998) hasonló hiányosságtól szenved, csak éppen Luhmann tekintetében. Hollis ugyanis, akárcsak korábban Luhmann és később Barbalet, az individuum szemszögéből nehezen indokolható bizalmi viszonyulások észszerűségét a közösség szintjéről nézve tekinti igazoltnak. Megközelítését a Gouldner- (1960) és Putnam-féle (1993, 2000) általánosított reciprocitás elvére építi. Hollis szerint az általánosított reciprocitás lényege, hogy egy adott közösségben az egyén számára észszerű cselekedésnek tűnik azért segíteni egy másik személyen, mert valamikor (korábban vagy éppen később, ez itt indifferens) egy harmadik, akár ismeretlen személy egy ugyancsak ismeretlen negyediken segített (vagy segíteni fog). Egyszerűbben kifejezve: „C” azért segít „D”-nek, mert „A” segített „B”-nek, illetve ha „A” segített „B”-nek (vagy akár bántotta „B”-t), „C” tartozik „D”-nek (Hollis 1998). A reciprocitás így elszakad az egyéntől és közösségi szintre emelkedik. Ami tehát pusztán individuális–egoista szemszögéből nézve észszerűtlen cselekvésnek tűnhet, a direkt, közvetlen reciprocitás helyett a közösséget bevonó indirekt, általánosított reciprocitás elve mentén racionalizálható. Hollis tehát Luhmann-tól függetlenül egy Luhmann-néhoz hasonló megoldásra jut, annyi kiegészítéssel, hogy nála nem csupán a közösségi szintet (Luhmann-nál: a társadalmi rendszert) nézve racionális „stratégia” a bizalom, de az egyének is képesek az általánosított racionalitás elve mentén igazoltnak

látni bizonyos, másképp nem igazolható cselekvéseiket, így bizalmas vagy éppen altruista aktusaikat is. Hollis azonban nem áll meg ezen a ponton: a „rövidtávú altruizmust” maga is hosszú távú önzéssel köti össze. Az egyén ugyanis a *viszonzás* reményében vagy éppen a kiérdemeltség által látja „indokoltnak” bizalmi viszonyulását. Hollis (1998) példájában a véradás „altruista” cselekvését a donor azzal az indokkal teszi észszerűvé, hogy szükség esetén maga is bízhat abban, hogy megkapja a szükséges vérkészítményt (még ha nem is azt a konkrét véradagot, amit ő maga adott). Itt tehát a szívesség következményhez kötött, e következmény kiváltását célzóan értelmezhető cselekvés, ezért e koncepció „bizalma” is inkább számítás (ha nem is annak direkt formája): kalkulatív, stratégiai működésmód. A donáció racionalizálása ugyanis azon a bizonytalan „reményen” alapul, hogy az adomány által támogatott rendszer egy napon a donort is segíteni fogja. E látszólagos altruizmus alapja a közösségi *mi-tudat* megléte, melyben olyan, *relatív idegenek*nek adományozunk akár vért, akár bizalmat, akik közösségünk hálózatának *ismeretlen* tagjai ugyan, de a *mi közösségünk* hálózatának tagjai. Hollis (1998:153) szerint ez a mi-tudat az én érzelmi alapú kiterjesztésének eredménye: „[a]z olyan reciprok viszonyok, mint a szerelem, barátság, becsület és patriotizmus, kiterjesztik a selfet egy szélesebb közösségre”. A bizalmat pedig „észszerű emberek közötti kölcsönös tisztelet és általánosított reciprocitás által” (Hollis 1998:159) határozza meg. Hollis (1998) figyelmeztet arra, hogy az eszközjellegű, gazdasági értelemben vett racionalitás destruktív hatással van a bizalomra, és az egoisztikus észszerűségekre nem alapulhatnak az ismeretlenek közötti bizalmi viszonyok. Ugyan Putnammal ellentétben azt is kijelenti, hogy az általánosított reciprocitást nem tekinthetjük önzésjellegűnek, ez csupán megalapozatlan kijelentés marad. A bizalom jelenségét, melynek alapos magyarázatára művében nem vállalkozik, e kijelentése ellenére sem sikerül kivezetnie a számítás és az önző érdekviszonyulás csapdájából. Az általánosított reciprocitás szellemében cselekvők racionális bizalomaktusai árnyaltabb, konkretizált helyett általánosított módon, de továbbra is számító, kalkulatív, önérdelvezérelt magatartásként, a mi-tudaton alapuló ködös stratégiai viselkedésként foghatók fel. Altruizmusuk itt is csupán látszólagos, mivel a valamilyen viszonzásra *számítás* motiváló szerepe e koncepciónak is kulcseleme.

Hollis (1998) konklúziója: egy bizonyos *gyakorlati bölcsesség* megléte észszerű emberek között egyetemes alapot biztosít a bizalomnak, ahol a gyakorlati bölcsesség a szabad cselekvés és a közjó konstruktivista értelmezésére támaszkodik. Ugyan a

szélsőségesen önérdék-érvényesítő és az extrém közösségelvű bizalomfelfogást is elveti¹⁷, de ő sem ad választ a kérdésre: mitől különbözik a bizalom jelensége más, az általánosított reciprocitás révén racionalizálható cselekvésektől vagy viselkedésektől? Ehelyett a kooperatív magatartás egy lehetséges magyarázó modelljének derivátumaként kezeli azt, a bizalomfogalmat szem elől tévesztve. Az általánosított reciprocitás „gyakorlati bölcsessége” a hosszú távú önzés, számító, stratégiai viselkedés eufemisztikus eltagadásaként hat. Következésképpen Hollis talán nem is a bizalom jelenségéről beszél, hanem valamilyen bizalomnak *tűnő*, hibásan bizalomnak címkézett jelenségről (például a lejjebb tárgyalandó ráhagyatkozásról).

Ezek mentén feltehető a kérdés: nevezhetjük-e bizalomnak azokat az aktusokat, melyek a Hollis (1998) által vélt módon indokolhatók? Ha igen, úgy az ilyen indoklás vajon nem csupán valamiféle *ésszerűsítési kényszer* eredménye-e, ami nem a konkrét bizalmi aktus előtt és közben, hanem utólag, a bizalom okára való rákérdezéskor konstruálódik? A *valóban* bizalmi, az aktus pillanatában sem tudatos, sem tudattalan szinten nemszámító viszonyulás utólag, az ésszerű cselekvést megkövetelő társadalmi normáknak való engedelmességből fakadó kényszerésszerűsítés miatt válthatja ki az általánosított reciprocitás kézenfekvő magyarázatát. Ez súlyos módszertani kétségeket vethet fel: szabad-e, lehet-e a bizalomra közvetlenül, explicit módon rákérdezni, mint az a legtöbb empirikus kutatásban szokás? E kérdés megválaszolása túl van a jelen értekezés keretein, így itt csupán felvetem azt, esetleges későbbi megválaszolásának reményében.

Noha Anthony Giddens (1990, 1991) kifejezetten tapasztalati alapúnak tekinti, és a kockázatos körülmények tudatosodásához kapcsolja a bizalmat (szerinte utóbbi hiányában legfeljebb bizonyosságról beszélhetünk), határozottan elmozdul a nemkognitív felfogások irányába azzal, hogy nagyrészt emocionális, öntudatlan, és csak bizonyos mértékig kognitív jelenségeként kezeli azt. A bizalom ugyanis zárójelbe teszi, felfüggeszti a kockázatokat Giddens (1990) és az e téren őt követő Sztompka (1999) megközelítéseiben.¹⁸ A zárójelbe tétel jellegzetességét a bizalommal kapcsolatban Giddens (1990) veti fel, akinél a bizalomban a negatív végkimenetek lehetőségét és az

¹⁷ Hollis művében a közösségi szabályoknak való megfelelésből fakadó kötelességteljesítés-szerű, szélsőségesen normatív bizalom- és megbízhatóság-fogalom veszélyének éleslátó cáfolatát is olvashatjuk.

¹⁸ Sztompkát, sajátos módon a korai racionalista, és a puhább kognitív irányzatokba is besorolhatjuk. Előbbit a colemani szerencsejáték-jellegű bizalomfogalom kritikátlan átvétele, utóbbit a kockázatokat felfüggesztő „mintha”-jellegű elméleti álláspontja indokolja. Sztompka (1999) így tán következtelen, de fontos átmenetet képez a két irányzat között.

ismeretek hiányát tesszük zárójelbe. Amikor megbízunk valakiben, úgy viselkedünk, „mintha” tudnánk a jövőt (Sztompka 1999). Eszerint a bizalomban valójában *nem számolunk* a kockázattal, hanem felfüggesztjük, úgymond „zárójelbe tesszük” azt: úgy teszünk, *mintha* a kockázat maga nem is létezne (Sztompka 1999). Habár a bizalom feltételezett „mintha”-jellegét – amolyan mellékes jellegzetességként – már Hardin (1993) beépítette elméletébe, azt Giddens (1990) és Sztompka (1999) állították kifejezetten fókuszba, noha Sztompka esetében komoly visszalépésként értékelhetjük a Coleman-féle (1990) szerencsejáték-hasonlat alkalmazását, amit pedig már Hardin (1993) is határozottan visszautasított. Sztompka (1999) tehát – elsősorban Luhmannt és Giddens követve – maga mögött hagyja a racionális választások elméletét. Kijelenti, hogy a bizalom „független minden racionális megfontolástól, néha támogathatja a racionális becsléseket, máskor viszont minden racionális bizonyítékkal szembemegy” (Sztompka 1999:66). A kockázat zárójelbe tételének következményeként úgy viselkedünk, *mintha* a bízott bizalomra méltó volna. A bizalom itt a másik jövőbeni viselkedésére vonatkozó elvárás. A kockázat előfeltételezése mindenesetre Sztompka elméletében is megjelenik, és a bizalom végső soron nála is a tudáshiány kezelésének eszköze, a bizonyossághoz szükséges tudás helyettesítője marad.

Megjegyzendő, hogy a „mintha”-jelleg feltételezése, a bizalomelméletek határain belül maradván, Lewis és Weigert (1985) – akik szerint a bizalom valahol tudatlanság és tudás között található – és Bernard Williams (1988) munkáiig követhető vissza. Hardin csupán – tévesen Gambettára (1988) hivatkozva – felhasználta azt, a beágyazódott érdek koncepciójával némiképp inkohereus módon. Ha azonban kissé távolabbra tekintünk, legalábbis meglepő, hogy az érintett szerzők *egyike sem* említi Milton Friedmant. Nehezen elképzelhető ugyanis, hogy Friedman (1953) ismert „mintha”-felfogása, amivel a racionális választások elméletére alapozott neoklasszikus közgazdaságtan egyes hibáit igyekezett „kijavítani”, ne lett volna hatással a – nem meglepő módon – ugyancsak a racionális választások elméletére épülő korai, leegyszerűsítő kognitív bizalomelméletek egyes hibáinak kiküszöbölési kísérletére (Mújdricza 2019a).

1.2.3. A foglydilemma és a „hit ugrása”

A „mintha-bizalom” koncepciója mindazonáltal (akárcsak a többi kognitív felfogás) eltéveszteni látszik tárgyát, minthogy nem valódi bizalmat, csupán annak *imitációját* írja le. Erre jó példa Möllering (2005) kijelentése, aki szerint minden bizalmi

aktus leglényegéhez tartozik a felfüggesztés, a „csak tegyünk úgy, mintha”. A bizalmat tehát eszerint „csak tenni” kellene (*just do it*), mint azt már Axelrod (1984) is javasolta sokat idézett, az ismert fogolydilemmán alapuló játékelméleti kísérleteinek eredményeire építve. Megjegyzendő, hogy Axelrod nem állította a bizalom inherensen „mintha”-jellegét, csupán a megjátszott bizalom – más tényezők hiányában – valódi bizalommal alakulásának lehetőségét feltételezte, ezért nem tekinthető a bizalomban a kockázatok, veszélyek ignorálására vonatkozó „mintha”-jelleget sejtő irányzat „előfutárának”.

A racionalizáló kognitív felfogások és a „mintha”-bizalom rendszeres és átfogó kritikáját Olli Lagerspetz (1998, 2015) végezte el a legalaposabban. A számos, kognitív bizalomfelfogást alkalmazó munkában megtalálható, a bizalom jelenségének tanulmányozására (is) alkalmazott játékelméleti megközelítés, illetve annak egy speciális változata, a közismert fogolydilemmán alapuló kísérletek bizalommal kapcsolatos alkalmazhatóságát is kétségbe vonja (Lagerspetz 2015). Így az Axelrod (1984) által végzett ismételt fogolydilemma relevanciáját is megkérdőjelezi, amelynek háttéréül szolgáló képzeletbeli szituációt egyenesen *kezdetlegesnek* nevezi (Lagerspetz 2015). Megkérdőjelezi a fogolydilemma mint eszköz értelmességét és egyértelműségét is, mert nem kapunk magyarázatot arra, vajon a résztvevők *miért* is értékelnék magasabbra egyik lehetséges végkifejletet a másikonál – a kooperáció ugyanis önmagában nem tekinthető jónak vagy rossznak. Kizárólag az egyén, és nem pedig valamilyen normatív rendszer értékelhetné így vagy úgy. Kontextus nélkül (kik a „foglyok”, hogyan kerültek a fogolyszituációba stb.) a modell kidolgozatlan, kezdetleges, tisztázatlan forgatókönyv marad – részletekbe bocsátkozva azonban megszűnne az általánosíthatósága (Lagerspetz 2015). A bizalom szerepe a játékelméleti modellben másodlagos – mivel a racionalitás együttműködésre kész, „a bizalom egyfajta mentális és emocionális melléktermékként jelenik meg.” (Lagerspetz 2015:35) Ez a modell nem nyújt tehát racionális magyarázatot a bizalom mint pszichológiai jelenség problematikájára, csupán azt mutatja ki, hogy létrejötte racionálisan kompatibilis a stratégiai jellegű megfontolásokkal (Lagerspetz 2015). A játék ráadásul nem alkalmas önmaga magyarázatára – „előfeltételezi a kooperációt ahelyett, hogy megmagyarázná” (Lagerspetz 2015:35). Nem ad választ a kérdésre, hogy a játékban szükséges racionalitás hogyan viszonyul a résztvevőknek a játékon kívüli valóságában értelmezhető racionalitásához (például a játékon kívüli család mint lehetséges döntési szempont a játékon belüli együttműködés–cserbenhagyás között).

Axelrod (1984) hipotézisének érvényessége, miszerint hosszú távon a legkifizetődőbb stratégia volna úgy viselkednünk, *mintha* megbíznánk a másokban, és ez a *megjátzott* bizalom később aztán valós bizalommá érne, Lagerspetz meglátása alapján megkérdőjelezhető. Hiszen a kooperatív viselkedés sokszor már eleve meglévő szolidaritásmintáinkon alapul, a játék maga pedig hallgatólagosan olyan keretrendszerrel feltételez, mely túl van annak magyarázóerején (Lagerspetz 2015). Ugyanez érvényes a kockázatok zárójelbe tételével, ignorálásával kialakuló látszatbizalomra, Lewis és Weigert, Williams, Giddens, Sztompka és Möllering „*mintha*”-bizalmára, valamint – a fenti kritikák mellett – a hardini „beágyazódott érdek”-elmélettel szemben is felvethető. Bár a modell Lagerspetz (2015) szerint a társadalmi bizalom keretrendszerében az együttműködés bizonyos formáinak illusztrálására alkalmas lehet, a keretrendszert, így a bizalmat sem képes magyarázni. Összességében kimondható, hogy a „bizalomra való hajlam a stratégiai viszonyok kialakulása előtt adottnak feltételezendő” (Lagerspetz 2015:41). McGeer (2008) ugyancsak kritika alá vonja a „*mintha*-bizalom” tézist, a bizalmat határozottan leválasztva a megjátzott bizalomról.

A bizalmat valamiféle észszerűsítő módon megközelítő felfogások kudarcra a jelenség megragadására e ponton válik igazán plasztikussá. A kognitív súlypontú, de a bizalmat mérő kalkulációnak, racionális döntésnek tekintő nézetek alapvető hiányosságait felismerő felfogások elsősorban Giddens által inspirált ága (pl. Sztompka 1999, Möllering 2006) Putnam és Hollis „lágýabb”, közösségi–stratégiai bizalomformája helyett az Ábrahám és Izsák történetének kierkegaard-i (1986) elemzéséből eredeztethető „hit ugrását” (*leap of faith*) hívta segítségül – ezzel nem mellesleg nagymértékben megközelítve a nemkognitív elméletek terepnumát. Már Luhmann (1979) is azonosította a bizalomban a bizonytalanságba való ugrás elemét, melynek csak „ugródeszkája” a korábban megszerzett információk összessége, rá hivatkozva pedig Lewis és Weigert (1985:970) is leírták, hogy a bizalmat egyfajta „kognitív »ugrás« jellemzi, túl az elvárásokon, melyeket az észszerűség és a tapasztalat önmagukban indokolnának – azok csupán az ugrás alapjául szolgálnak.” A hit ugrását Giddens (1991:244) emelte be leghatározottabban a bizalom meghatározásába¹⁹: nála a bizalom alapja egy olyan „»ugrás a hitbe«, mely zárójelbe teszi a tudatlanságot vagy információhiányt.”²⁰ Giddens

¹⁹ Itt is elmulasztva a hivatkozást Luhmann (1979), illetve Lewis és Weigert (1985) vonatkozó munkáira.

²⁰ Ő még nem a „*leap of faith*”, hanem a „*leap into faith*” formában fogalmazza ezt meg.

(1991:19) a hit minőségét a bizalomban az „elkötelezettséghez való ugrásként” definiálja, ami valójában „ugrás az ismeretlenbe” (1991:41). Guido Möllering (2006:191) végkövetkeztetését éppen Giddensre alapozza: „a bizalom fogalmának lényege a bizonytalanság és sérülékenység felfüggesztése (a hit ugrása), ami lehetővé teszi a cselekvőknek a másokkal kapcsolatos pozitív elvárásokat.” Megjegyzendő, hogy egyesek, például Li szembehelyezkednek Möllering a hit ugrását központba állító megoldásával. Li a bizalmat választásnak tekintő felfogásra alapozva a kognitív felfogások „fekete dobozának”, kritikus pontjának nem a hit, hanem a „remény ugrását” tekinti. E cserével azonban nem oldja meg a konceptuális problémát. Elemzése kifejezetten hiányos: sem a hit, sem a remény fogalmát nem definiálja kellőképpen, ezek egymáshoz való viszonya ugyancsak homályban marad (Li 2015). Így az általa javasolt csere sem megalapozott.

A kockázatok, sérülékenység felfüggesztésével vagy zárójelbe tételével a pusztá kalkuláció tehát eltűnik, és a bizalom alapja egyfajta, a másik viselkedésével kapcsolatos hit – Linél a remény – lesz. A bizalom lényegi aktusa végső soron itt a hittel azonosul, ami visszaidézi Hegel fentebb idézett kijelentését. A hit viszont, mint Tillich elemzéséből (2009) kitűnik, nem lehet a hiányos tudás kiegészítője. Így nehezen tűnik összeegyeztethetőnek a hitet a bizalom fontos elemeként beemlíteni a korábbi tapasztalatokon, ismereteken nyugvó kognitív bizalomértelmezésekbe, különösen, ha figyelembe vesszük Tillich érvelését (2009), mely a bizalmat a hit egy elemének tekinti, a hitet nagyobbak, többnek tartva a bizalmonál. További probléma a bizalmat szimplán a hitre visszavezető megoldással, hogy a nemkognitív elméletekhez hasonlóan (1.3.5 fejezet) nem lehetséges általa megkülönböztetni, szétválasztani a bizalmat a naivitástól. Lagerspetz (2015) Giddens-értelmezése szerint az így felfogott bizalom a lehetséges veszélyek *ignorálását* teszi lehetővé, ami erősíti e kritikát. A két jelenség összemosódik, alapvető különbségük kivehetetlenné válik. Ezt csak súlyosbítja a tény, hogy a hit ugrásának kulcsszerepet juttató megközelítések kivétel nélkül a kockázatok, veszélyek stb. felfüggesztésének, ignorálásának feltételezésére épülnek, ami már önmagában sokkal inkább emlékeztet a naivitás jelenségére, mintsem a bizalomra. A modell, ami azt feltételezi, hogy a bizalomban „úgy teszünk, mintha” nem léteznének a nyilvánvalóan jelenlévő kockázatok,

veszélyek stb., sokkal közelebb kerül tehát a naivitás jelenségéhez, mint a bizalomhoz.²¹

Ezekon túlmenően a „hit ugrása” egyfajta „fekete doboznak” tekinthető, ami – kevésbé meglepő módon – nagyon hasonló ahhoz a zsákutcához, ahová a Friedman (1953) „mintha-eltérése” épített viselkedési közgazdaságtan jutott (Berg és Gigerenzer 2010). Fontos kiemelni, hogy a kognitív megközelítések legkidolgozottabb (már így is gyanúsán irracionális) konceptualizációs kísérleteként a fekete doboz-probléma rámutat e kései kognitív iskola alapvető hibájára. Azt feltételezi ugyanis, hogy bizonyos inputok: a különböző ismeretek, tapasztalatok, veszélyek, kockázatok, sérülékenységek stb. a hit ugrásának fekete dobozába való „betáplálásával” outputként a bizalmat és csak a bizalmat kapjuk. De hogy e „transzmutáció” miként megy végbe, az homályban marad. Tudvalevő, hogy effajta fekete dobozok alkalmazása kifejezetten ellenjavallt, ha kielégítő konceptualizációra törekszünk (Bunge 1979). Itt a jelenség koherens magyarázatára való képtelenség beismerésének jeleként értelmezhetjük azt. Az elméletalkotás folyamatában nem elfogadhatók az ilyen „lyukak” vagy „ugrások”, legalábbis olyankor semmiképpen, amikor egyszerűbb, a magyarázatba fekete doboz beépítését nem igénylő megoldás is lehetséges. A bizalomban feltételezett hit ugrásának inputjai révén létrejövő jelenség pedig éppenséggel jóval egyszerűbb módon is magyarázható. Ha ugyanis kilépünk a kognitív elméletek paradigmatis kereteiből, kifejezetten önkényesnek tűnik egy ilyen fekete doboz outputjaként éppen a bizalmat megjelölni a feltételezett inputokra alapozva. Mielőtt azonban továbblépnénk, a kognitív álláspont további problémáit kell azonosítanunk, melyek a hit ugrásának fekete dobozával egyazon irányba mutatnak.

1.2.4. Bizalom a teljesen idegenekben és a törékenység-paradoxon

Egyrészt a kognitív megközelítések általában képtelenek magyarázni az idegenekkel szemben megnyilvánuló bizalmat. Térjünk itt röviden vissza Hollishoz (1998), hiszen koncepciójának érdeme, hogy bizonyos mértékig (a saját közösségnek a mi-tudat által kijelölt határaiig) képes magyarázni az idegenekkel szembeni bizalmi viszonyulásokat is. A kognitív/stratégiai bizalomfelfogások többsége ugyanis e ponton az adott személlyel kapcsolatos, korábbról származó információk hiánya okán jellemzően kudarcot vall. Az olyan, *teljesen* idegenekkel szemben megnyilvánuló, mégis igen

²¹ Itt megjegyzendő, hogy a dolgozatban tárgyalt, a bizalom konceptualizációjával foglalkozó legfontosabb szerzők jellemzően egyáltalán nem tárgyalják a naivitás viszonyát a bizalomhoz, ami legalábbis meglepő hiányosságnak tűnik.

gyakran előforduló bizalmi aktusokra viszont már Hollis elmélete is csak komoly fenntartásokkal lenne alkalmazható, ahol a mi-tudat és így az általánosított reciprocitás nem, vagy csak rendkívül kismértékben játszhat szerepet. Ilyen például egy másik országban turistaként egy tetszőleges helybélitől útbaigazítást kérni és elfogadni – és ezzel gyakorlatilag rábízni akár az életünket is (Baier 1986).

Másrészt a kognitív, racionális jelenségként kezelt bizalom koncepciójának újabb látványos problémája a stratégiai bizalom Uslaner (2002) által megadott kritériumainak utolsó, az ily módon felfogott bizalom törekenységére vonatkozó megállapítás alaposabb vizsgálatokor kerül felszínre. Noha, mint azt Uslaner helyesen írja le, a kognitív bizalomfelfogások premisszáiból logikusan következik a törekenység jellegzetessége, még a kognitív bizalomdefiníciókkal dolgozó egyes szerzők is felismerik a bizalom e szempontból legalábbis paradox jellegét. E paradoxon a kognitív felfogások talaján hatékonyan nem kezelhető, így az általuk megalkotott definíciós térből kifelé mutat. Példaképpen megemlíthető többek között David Good (1988), aki tanulmánya zárásaként a bizalom nyilvánvaló sérülékenysége ellenére annak bizonyos társadalmakban tapasztalható „rendkívüli robusztusságára” hívja fel a figyelmet, de a komputációs–racionalizáló modell elhagyását ennek ellenére nem javasolja, csupán továbbfejlesztésre szorulóan állítja be. Mások, így Gambetta (1988), Dasgupta (1988) és Putnam (1993, 2000) is, Albert Hirschmanra hivatkozva megállapítják, hogy a bizalom a tapasztalatokkal szemben rendkívül ellenálló lehet. Hirschman (1984) ugyanis a bizalmat „morális erőforrásnak” tekinti, mely a használat révén gyarapodik és fordítva. E szerzők belátják, hogy a bizalom jellemzően önmegerősítő és kumulatív. A bizalom önmegerősítő, öngerjesztő jellegével (*virtuous circle*) analóg módon a bizalmatlanság ugyancsak önfenntartó és önmegerősítő, ami ördögi körré alakulva nem csupán tartósíthatja, de tovább is fokozhatja a bizalmatlanságot (Putnam 1993, 2000). Gambetta megerősíti e meglátást a bizalmatlanság vonatkozásában, melyet a bizalomhoz hasonlóan ugyancsak rendkívül nehezen lehet tapasztalatok révén érvényteleníteni (Putnam 1993). Gambetta (1988) és Dasgupta (1988) is egyfajta önbeteljesítő tulajdonságnak tekintik bizalom és bizalmatlanság e meglepő stabilitását. Ezzel végső soron azt sugallják, hogy a tapasztalati alapú bizalom képes elszakadni forrásától, a közvetlen tapasztalattól, és önálló stabilitásra tesz szert. Ezt Dasgupta (1988) a reputációigénnyel igyekszik magyarázni. Végső soron azonban kijelenthető, hogy e szerzők kiinduló

előfeltételezéseiknek ellentmondó jellegzetességet is tulajdonítanak a bizalomnak a bizalom (és a bizalmatlanság) szükségszerű stabilitásának, bizonyos mértékű információrezisztanciájának felismerésével. A jelenség magyarázata és a paradoxon feloldása azonban nem valósul meg a kognitív felfogások zárt, túlracionalizált világában.

A kognitív módon felfogott bizalom sérülékenységének–robusztusságának paradoxája megerősíti a nyugtalanító sejtést, miszerint e megközelítések több, különböző jelenséget vonnak be a bizalom fogalma alá, azt – meglepően reflektálatlan módon – mintegy „ernyőfogalomként” kezelve. Ennek szükségszerű következménye az ellentmondásosság, hiszen egymástól esszenciálisan, vagy akár csak bizonyos mértékben különböző fogalmak, jelenségek összemosása ritkán vezet logikailag kielégítő, ellentmondásmentes eredményre. Itt a teljesség igénye nélkül említhető a már ismertetett naivitás és a – magyarul kevésbé nyilvánvaló értelmű – *ráhagyatkozás* problémája. Ezeknek a bizalomtól való megfelelő elkülönítését a kognitív megközelítésű munkákban jellemzően nem találjuk meg. A naivitás és a bizalom egybemosódásának problémáját az előző fejezet érintette, a következő fejezet így a ráhagyatkozás-problematikát fejt ki.

1.2.5. A ráhagyatkozás-probléma és a kognitív felfogások kudarca

Balázs Zoltán (2002) szerint a kognitív bizalomfelfogások főárama a bizalmat a biztossághoz hiányzó valószínűségi érték helyettesítőjeként kezeli. Eszerint „bízni nem valami dacára, hanem valamilyen okból ésszerű csak” (Balázs 2002) – a bizalom végső soron ésszerűen vállalt kockázat. Ha azonban a kockázat maga teszi indokolttá a bizalmat, a bizalom mint olyan indokolatlanná válik, és legfeljebb ráhagyatkozásnak (*reliance*) tekinthető (Balázs 2002).²² A kognitív megközelítések tehát, úgy tűnik, tévesen nevezik bizalomnak az általuk leírt jelenséget.

Bizalom és ráhagyatkozás különbségtételét elsőként Annette Baier vetette fel (1986), a bizalomnak adva elsőbbséget – eszerint ahol már nem bízunk, még mindig

²²A bizalom angol nyelvű szakirodalmában gyakran használt *reliance* szó a magyar bizalomelméleti vizsgálódásokban *ráhagyatkozás*ként való rögzítését Balázs Zoltánnak köszönhetjük. Bár az angol *trust* és *reliance* szavak hétköznapi nyelvben használt jelentése részben átfedő, szemben a magyarban ritkábban használt ráhagyatkozással a bizalom vonatkozásában, magam is ezt a kifejezést használom a továbbiakban mindenütt, ahol az angol szakirodalomban a *rely*, *rely on* vagy *reliance* kifejezések szerepelnek. A bizalomfogalom hétköznapi használatának átfedő jellege az angolban nem melleleg a hit (*faith*) és a bizonyosság, biztosság (*confidence*) szavakkal is fennáll, ami a magyarban ugyancsak jóval kisebb egybemosódást mutat. Nem ritka, hogy legalább részben az angol e sajátosságából fakad az adott munkákban megragadható konceptualizációs probléma, az egymástól nem megfelelően elkülönített fogalmak, jelenségek tautologikus használata miatt.

lehetünk „ráhagyatkozók”. Baiernál (1986) és a rá hivatkozó Bernsteinnél (2011) mindkettő függőségi viszonyként jelenik meg. Lényegi különbség azonban, hogy míg a bízó személyt bizalmában el lehet árulni (*betray*), de legalábbis cserben lehet hagyni (*let down*), addig a ráhagyatkozásnak való meg nem felelés legfeljebb csalódottá (*disappointed*) teheti a valakire vagy valamire ráhagyatkozó személyt. Mint azt Lagerspetz (2015:15) megjegyzi, a csalódottság oka mindig a ráhagyatkozásban keresendő. Az ő *számítása* az, ami nem vált be – szemben a bizalommal, mely „bír egy morális jelleggel, ami hiányzik a ráhagyatkozásból.”

Lars Hertzberg (2010) ugyancsak megerősíti ezt az önmagunkra-irányultságot a ráhagyatkozásban, de ráhagyatkozás-fogalma némiképp különbözik Baierétól, amennyiben ő úgy fogalmazza meg azt, mint olyasvalamit, ami bizonyos cél elérése érdekében történik, szemben a bizalommal. Hertzberg ráhagyatkozás-fogalma nagyjából a racionális választások elméletének bizalomfogalmát fedi le. Ráhagyatkozni valakire szerinte annyi, mint a ráhagyatkozó egyén a ráhagyatkozottal kapcsolatos korábbi tapasztalatai alapján kialakult ismereteinek vagy hiedelmeinek mentén alkotott ítélet gyakorlása (Hertzberg 2010). Lagerspetz (2015:16) úgy írja le mentora, Hertzberg egy különbségtételét a bizalom/ráhagyatkozás kérdésében, hogy míg a ráhagyatkozás egy háromvonzatos viszony – „A ráhagyatkozik B-re φ -ért” –, a bizalom csupán kétvonzatos – „A bízik B-ben”.²³ Tehát „[m]íg a ráhagyatkozás függ a teljesítménytől, a bizalom nem” (Lagerspetz 2015:16). Bár a bizalmat Baier (1986) még háromvonzatos jelenségnek tartotta, a bizalom célra irányultságának feltételezését, ami a kognitív elméletekben axiomatikus szereppel bír, ő kérdőjelezte meg és iktatta ki először bizalom fogalmából.²⁴

Felmerülhetne, hogy ha a bizalom valóban olyan viszony, mely ki van téve az elárulhatóság veszélyének, akkor meghatározható volna az is, hogy milyen elvárásokat lehet elárulni, „vagyis milyen cselekvéstípusok számíthatnak a bizalom elárulásának” (Lagerspetz 2015:16). De Lagerspetz szerint, noha a különbség nem az elvárás-jelleg hiányában rejlik, a bizalom mégsem azonosítható a ráhagyatkozással, ahol a másikat kizárólag valamilyen végcél érdekében alkalmazott *eszközként* kezeljük. Ehelyett a bizalomban, bár előfordulhat, hogy az elvárásaink nem teljesülnek, mégis elfogadjuk,

²³ Uslaner (2002:21. Kiemelés az eredetiben) pedig a morális bizalmat egyvonzatosként formalizálta: „A bízik”.

²⁴ Ezt a célirányultság helyett a valamely értékkel bíró dolog a másakra bízásának aktusát a bizalomfogalom centrumába helyezésével tette meg. E megoldást később Jones (1996) vonta alapos kritika alá.

hogy a másik cselekvése a legjobb szándékot fejezte ki. Elárulni valakit tehát egyenértékű a bízó szándékos cserbenhagyásával, aminek előfeltétele, hogy a bízott fél is felismerje a bizalmi viszonyt, és így e viszony kölcsönössé váljék (Lagerspetz 2015, Hertzberg 2010).

Lagerspetz (2015:134) éles, de hibátlannak tűnő kritikával illeti a bizalom mögött észszerűséget kimutatni próbáló magyarázatkísérleteket: „[a]mennyiben elkezdek okot keresni a bízásra, a játék már véget is ért.” Alapgondolata, hogy a bizalmat mint bármilyen módon észszerűsíthető, valamilyen kognitív, racionális okra visszavezethető jelenséget bemutatni szándékozó kísérletek eleve, inherens módon kudarcra vannak ítélve, hiszen a bizalom éppen a *bizonytalanság által* válik szükségessé. Így törvényszerű, hogy a bizalmat magyarázni kívánó bármely észérv elégtelennek fog bizonyulni a bizalom indoklására (Lagerspetz 2015). Ha tehát a bizalom valamilyen kockázatvállalás volna a bizonytalanság állapotában, a bizalom éppenséggel *ellenjavallt* kellene legyen, és nem is lenne lehetséges egészen addig, amíg a bizonytalanság fennáll. A bizalom, mint azt Lagerspetz (2015) szellemesen kifejti, racionális szemszögből nézve vagy felesleges (ha már az adott szituációval kapcsolatosan bizonyosság van bennünk) vagy meggondolatlan és elhibázott lépés (ha bizonytalanság uralkodik). Nehezen cáfolható kijelentése így szól: „[k]önnyen belátható, hogy a szervezett társas élet lehetetlen volna a bizalom valamely robusztusabb formája hiányában” (Lagerspetz 2015:29). A bízásra okot kereső „vizsgálódás önmagában biztosítja, hogy attitűdöm legfeljebb ráhagyatkozáshoz vezethet” (Lagerspetz 2015:134). Eszerint az emberek, „[h]a hihetünk a »racionális bizalom« elméleteinek, minél biztosabbak ellenfelük manipulálására való képességükben, látszólag annál *bizalomtelibbek* lennének” (Lagerspetz 2015:40. Kiemelés az eredetiben). Az ehelyütt Lagerspetz által idézett Hertzberg (2010) szerint tehát egy viszony minél jobban megfelel a racionális bizalom koncepciójának, annál inkább elveszíti bizalomszerűségét. A ráhagyatkozás fogalma tehát lényegében azonosítható a kognitív megközelítések kalkulatív, racionalizáló, stratégiai jellegű bizalomfogalmával, következésképpen nem csupán a hit ugrására építő, de *minden* kognitív bizalomkoncepció összetéveszti azt a bizalommal (Mújdricza 2019a).

Úgy tűnik, egyetérthetünk Becker (1996), Hertzberg (2010) és Lagerspetz (2015) azon meglátásával, hogy a racionális, kognitív bizalomfelfogások valójában *nem is a bizalomról* szólnak, hiszen azzal, hogy egy bizalminak tekintett kooperatív szituáció mögött észszerű okokat feltételeznek, a szituációból eltűntetik a bizalom szükségességét.

Az érdekalapú, racionálisan igazolható együttműködés nem csupán a Hardin által leírt formájában, de általánosságban is sokkal inkább manipulatív, vagy akár gyanakvó kereteket feltételez, ami éppenséggel a bizalom szöges ellentéte (Lagerspetz 2015). Fontos megemlíteni, hogy a kalkulatív, kockázatvállaláshoz kapcsolt közgazdaságtani bizalomfelfogások súlyos ellentmondásosságát és az általuk okozott, egyre növekvő zavart a közgazdaságtanon belül is észlelték, még hozzá meglehetősen korán. Bár a probléma megoldására nem tesz kísérletet, a Nobel-díjas E. Williamson (1993) kifejezetten nemkalkulatív bizalomkonceptiók kidolgozását sürgette, jelezve, hogy a kalkulatív, kockázati viszonyok nem azonosítják a bizalom fogalmát, amit ezért helytelen alkalmazni rájuk. A problémát a bizalomjátékok révén a bizalom empirikus mérhetőségét firtató munkák is felfedezték, újabban (Chetty és mtsai 2020) arra a következtetésre jutva, hogy a bizalomjátékok nem alkalmazhatók a bizalom mérésére, mivel a játékhelyzetben összemosódik a kockázatvállaló és a bizalmi viselkedés. Ennek következtében a bizalomjátékok nem, de legalábbis nem *csak* a bizalmat mérik. Ezek az eredmények empirikus szemszögből erősítik meg a bizalomjátékok fent bemutatott elvi kritikáját.

Lagerspetz kritikája (2015) a bizalom korábbi információkra alapozottságának feltételezésére is kiterjed, ami ugyancsak a kognitív megközelítések közös elemének tekinthető. A bízott fél múltbéli teljesítményének értékelését ugyanis nem kezelhetjük külön attól, vajon „készen állunk-e” arra, hogy bízzunk benne. Mint írja (Lagerspetz 2015:79. Kiemelés tőlem), „[a] tény, hogy valaki legutóbb hibázott, éppúgy okot adhat arra, hogy bizalmatlan legyek vele, mint hogy arra gondoljak, ezúttal nagyon lelkiismeretes lesz majd, *éppen* a korábbi kudarcra miatt”. A bizalom mint olyan tehát nem alapulhat meglévő tapasztalatokra, amennyiben e tapasztalatok értékelése mindig a Lagerspetz által említett, „bizalomra való készenlétől” függene.²⁵ Felmerülhet persze az ellenvetés, hogy ezt a készenlétet korábbi, valamilyen módon feldolgozott és értékelt információk, tapasztalatok alkotnák, miszerint minden esetben, amikor a bízott nem felelt meg a belé helyezett bizalomnak, utólag törekedett lelkiismeretesen kijavítani hibáját. Azonban, mint Lagerspetz (2015) írja, ha nem lennénk eleve nyitottak arra a lehetőségre, hogy a másik megbízható, egyáltalán nem is keresnénk a bizalomra okot adó minőségeket a másik általunk tapasztalt viselkedésében. A bizalom tehát kihagyhatatlan eleme az

²⁵ Már Simmel (1978:179) kijelentése megragadta lényegét, amikor a bizalmat – a vallásos hithez hasonlítva – olyan tudatállapotként írja le, aminek semmi köze a tudáshoz: annál egyszerre kevesebb és több is.

információk interpretációjának, ami ugyancsak szükségszerű eleme a mások megbízhatóságáról alkotott esetleges becsléseinknek. A bizalom a tapasztalt tények interpretációjának *háttereként* kezdettől fogva jelen van, hiszen a nem interpretált tény valójában *figyelmen kívül hagyott* tény (Lagerspetz 2015). A bizalom háttérjellegére Garfinkel (1967) etnometodológiai kísérletei irányították rá a figyelmet. Garfinkel a bizalmat egy olyan, eleve adott háttérelvárásnak találta, ami a hétköznapi társas interakcióink és cselekvéseink mögött észrevétlenül húzódik meg. Lagerspetz (2015) is Garfinkel eredményeiből indul ki, de az konkrét, célorientált implicit bizalmi háttérelvárások feltételezésével szembeszáll. Szerinte ugyanis nem valamilyen konkretizálható, célirányos, bizalomszerű elvárás, hanem éppen az elvárások, itt: a bizalmatlanság és óvatosság *hiánya* az, ami a háttérbizalmat jellemzi. A bizalom, de legalábbis a bizalmatlanság hiánya, illetve a bizalomra való készenlét, hajlam tehát logikailag meg kell, hogy előzze a primitív, gépies információelemzést (mely a fentiek mentén, bizalom nélkül, manipulációs szándékot vagy éppen gyanakvást jelez). Így a kalkulatív vagy bármilyen más – például heurisztikus (pl. Nooteboom és Six 2003) –, információalapú döntést súlyos logikai hibának tűnik a bizalom bármilyen magyarázójaként feltüntetni, és a bizalom fogalmát arra alapozni.

A racionalitás, észszerűség feltételezése tehát éppenséggel nemhogy közelebb, de egyre távolabb visz a bizalom lényegének megértésétől. Balázs Zoltán egy lépéssel még tovább megy a kognitív felfogások kritikájában, mely Hollis fent bemutatott teóriája esetében ugyan csak kevésbé, de bizonyos mértékig mégis jelen van. A kockázatvállalással vagy érdekviszonyokkal összekapcsolt, bármilyen szempontból racionalizált bizalmi szándék ugyanis szerinte éppenséggel nemhogy bizalmat nem hoz létre, de egyenesen annak megrendüléséhez vezet, a bizonytalanságot mélyíti el (mint azt Hollis (1998) is megjegyzi, de ő csupán az egoista, ökonómiai racionalitással kapcsolatosan). Mivel egy ember – vagy Hollisnál (1998): közösség – cselekvésének biztos előrejelzése nem lehetséges, nem csupán azért, mert minden információ megszerzése gyakorlatilag lehetetlen, de az emberi cselekvés alapvető szabadsága okán sem,²⁶ a helyzet racionális kezelését célzó minden kognitív tudati folyamat – legyen bár tudatosodó vagy nem tudatosodó –, végső soron a kockázatra és az információhiányra összpontosul. Ezzel

²⁶ A szabad akarat kérdésével, az „én” és a „mi” között húzódó feszültséggel Hollis (1998) is hosszasan foglalkozik a Rousseau-féle általános akarat tárgyalása során.

pedig elsősorban bizonytalanságot gerjeszt, a bizonyossághoz szükséges információhiány és a kockázat nagyságától függő mértékben.

A különböző jelenségek, mint a ráhagyatkozás és a naivitás összemosódása a bizalommal az önkényes és/vagy felületes elméletalkotás árulkodó jelei, hiszen a hit (vagy éppen a remény) ugrásának fekete doboza után éppolyan jogosan állíthatjuk outputként a naivitást vagy a ráhagyatkozást, mint a bizalmat. Sőt, mint azt láthattuk, a ráhagyatkozás outputjához még fekete dobozra sincs szükség. A hit ugrásával jellemzett bizalomfogalom eszerint hibás koncepciónak minősíthető, mivel a ráhagyatkozás-fogalmat egészíti ki egy imaginárius elemmel. Nem mellesleg, mint azt Duncan (2019) kifejti, a bizalmat a hitre alapozó koncepciók közös hibája, hogy az egymást nagyban átfedő fogalmak (*trust* és *faith*) használatával valódi megértéshez nem, csupán tautologikus definíciókhoz jutnak. Bár a bizalom meghatározásának problémáját áthelyezik a hit nem kevésbé problematikus – és általuk nem definiált – koncepciójába, ez nem jelent valódi megoldást a problémára.

Mindent összevetve kijelenthető: bármilyen „észszerű”, racionális, kalkulatív vagy érdekalapú „bizalomdefiníció” félreérti és eltéveszti tárgyát, és sokkal inkább egy bizalmatlan, manipulatív viszonyulásról, vagy a legjobb esetben is ráhagyatkozásról beszél. A „mintha-bizalom” – a bizalom pusztá imitációjaként – megjátszott, blöffszerű, vagy éppen naiv attitűdöt ír le. Következésképpen, ha követjük a legkidolgozottabb kognitív megközelítést, a hit ugrására alapozott bizalomparadigmát, és érintetlenül hagyjuk a hit fekete dobozát, a kockázatok és sérülékenység felfüggesztését, zárójelbe tételét, abból legfeljebb a naivitás fogalma emelkedhet ki. Ha pedig Occam borotvájával kivágjuk a fekete dobozt, úgy csupán a ráhagyatkozás egy kidolgozott leírására lelünk. Ez pedig nem sokkal több, mint amit bármely más kognitív megközelítés nyújthat.

E kritikák bemutatásával bizonyos mértékig már a nemkognitív elméletek terepére léptünk. Mielőtt azonban továbblépnénk azok tárgyalására, meg kell jegyezni, hogy a „hit ugrásának” beemeléseivel a kognitív bizalomelméleti irányzat saját magyarázóerejének kudarcát is beismerte. A bizalom kognitív felfogásai e fekete dobozzal akaratlanul is olyan elemet kényszerültek felvenni elméleteik nyilvánvaló hiányosságainak elfedésére törekedvén, mely szinte a klasszikus alkímia mágikus megoldásait idézi. Hiszen a hit mint olyan e megközelítésben kívül esik az észszerűség hatókörén, és észszerűtlen elemként,

még hozzá *kulcselemként* lép be a bizalom „genezisének” folyamatleírásába. Mint az ólom az alkimista kohójában, a tapasztalatok, információk, ismeretek, sérülékenység, kockázatok éppoly varázslatosan rejtélyes módon transzmutálódnak a bizalom aranyává, ahol a „Prima Materia”, az Elixír, az átlényegülés kulcsa és katalizátora volna a hit ugrása. Habár az eredeti cél a bizalom kognitív alapokon történő, racionális magyarázata volt, semmivel sem kerülhettek volna távolabb attól, még akkor sem, ha az egyik legalaposabb kognitív szerző, Möllering (2006) legalább annyit beismer: a bizalmat tekinthetjük akár irracionálisnak is. Ezzel egy olyan problémához jutott el, amit Blau (1964) megjegyzése majd’ fél évszázaddal korábban előre jelzett. Úgy tűnik tehát, hogy a kognitív felfogások hibás alapállásból szinte misztikus, és súlyos kérdőjelekkel tarkított végpontra jutottak. Bár kudarca nyilvánvaló, a „hit ugrásának” feltételezése komoly elmozdulást mutat a nemkognitív elméletek irányába, melyek kiindulópontja hasonló e felfogáshoz.

Mielőtt továbblépnénk, a teljesség kedvéért meg kell említenünk az „elfogadott sérülékenység”-hipotézist, ami a bizalmi szituációban észlelt *sérülékenység* elfogadását tekinti a bizalom kulcselemének. E hipotézis egy változata a kockázatvállalási problémát a bizalomban a sérülékenységre való hajlandóságot feltételező definícióval megoldani kísérő Mayer és munkatársai (1995), illetve Rousseau és munkatársai (1998) révén vált máig hatóan – lásd például egy Möllering közreműködésével készült újabb cikket (Svare és mtsai 2020) – népszerűvé a valamilyen kognitív bizalomfogalommal dolgozó kutatásokban. A sejtést azonban Baier e szerzők, illetve – szinte kivétel nélkül – a rájuk hivatkozók által sem említett 1986-os tanulmánya fogalmazta meg először. Mayer és munkatársai látszólag más úton jutnak el a sérülékenység akarásának hipotéziséhez, mivel azonban a sérülékenységre való bármilyen *hajlandóságot* logikailag meg kell, hogy előzze annak *elfogadása*, a két koncepció elvi magjának hasonlósága megkérdőjelezhetetlen. Mi több, eszerint Baier az időbeni elsőbbség mellett a logikai elsőbbséget is magáénak tudhatja. E hasonlóság pedig legalábbis az ötlet Baier általi inspiráltságának gyanújára ad okot.²⁷ Minthogy Baier jelentősége az e sejtésére épülő megközelítés népszerűsége, illetve a kognitív és nemkognitív elemeket egyaránt hordozó felfogásának „átmenetisége” ellenére a nemkognitív elméletek alapjainak lerakása miatt igazán kiemelkedő, az elfogadott sérülékenység-hipotézist és annak kritikáit részletesebben a

²⁷ De legalább a nem megfelelő szakirodalom-ismeretre, mert Baier cikke a prominens *Ethics* folyóiratban jelent meg.

nemkognitív elméleteket tárgyaló fejezet elején, kontextusában tárgyalom.²⁸

1.3. Nemkognitív megközelítések

A bizalomfogalom problémája a racionalitás²⁹ tágabb elvi problémaköréhez is kapcsolható. Bár a kognitív elméletek jellemzően normatív, instrumentális racionalitást (Bronner és Di Ioro 2018), illetve célracionális értelmezést alkalmaznak (Weber 1978), Möllering már eljutott az irracionális bizalom sejtéséig. A bizalom erkölcsfilozófiai gyökerekkel rendelkező nemkognitív megközelítései (Baier 1986, Govier 1993, Becker 1996, Jones 1996, Bernstein 2011, Lagerspetz 1998, 2015) a kezdetektől vitába szálltak a kognitív felfogásokkal, és a bizalom meghatározásában annak racionalitását is feláldozták³⁰. Ezt a két fő megközelítésmód közötti kibékíthetetlen ellentétek okának és következményének is tekinthetjük. Míg a kognitív irányzat jellemzően a „hétköznapi” bizalom *tapasztalatának* konceptuális megragadására törekedett, mélyebb filozófiai, fenomenológiai vizsgálódások nélkül, a nemkognitív elméletalkotók a bizalom fogalmának lényegére vonatkozó általánosabb és mélyebb, filozófiai meghatározásra törekedtek – eltekintve Lagerspetztől és a wittgensteiniánus iskolától, akik (legalábbis *kimondottan*) elutasítják az esszencialista törekvést. Intuíciónkkal azonban ellentétesnek tűnik, hogy egy jelenség bármilyen általános, lényegi fogalma ennyire különböző lehetne annak hétköznapi formájától (Mújdricza 2019a). Roach (2010:32) sejtését idézve: „a bizalom mögött húzódó alapvető feltételek vagy mechanizmusok lényegében azonosak: ugyanazon változatlan és egyetemes jellemzők szolgálnak a jelenség alapjául, bármilyen szűrtek legyenek is kifejeződésük különböző tartalmi és összetettségi szintjein.” Jelen értekezés e sejtés igazságtartalmának ered a nyomába: ha a kognitív bizalomdefiníciókat kénytelenek is voltunk elvetni, a hétköznapi, kognitív szinten *is* megnyilvánuló, racionálisan *is* funkcióval telíthető bizalomnak legalább levezethetőnek kell lennie a bizalom általános (nemkognitív) elvéből. Ezzel szemben azonban a nemkognitív teóriák végpontja még a kognitív vagy racionális bizalom *lehetőségének* is a visszautasítása. A bizalom nemkognitív elméletein belül is megkülönböztethetők különböző iskolák. A változatosabb kognitív elméletekkel szemben mindazonáltal ezeket helyesebb együtt

²⁸ Ellentétben az említett, a sérülékenység-hipotézist hivatkozás nélkül felhasználó, a kognitív megközelítésekhez sorolható szerzőkkel, akik Baier munkájával együtt e kontextust is jellemzően ignorálják.

²⁹ Aminek ugyancsak nincs általánosan elfogadott definíciója (Bronner és Di Ioro 2018).

³⁰ Itt megjegyzendő, hogy a neminstrumentális- (Bronner és Di Ioro 2018) vagy értékracionalitás (Weber 1978) nem tűnik relevánsnak a nemkognitív elméletekkel kapcsolatban.

tárgyalni a jelentősen kevesebb eltérés és több közös elem okán.

1.3.1. A nemkognitív iskola kialakulása és általános jellegzetességei

A nemkognitív bizalomelméleti irányzat kialakulását elsősorban Annette Baier (1986) ellentmondásos értékelésű, de megkerülhetetlen jelentőségű tanulmányának köszönhetjük (Mújdricza 2019a). Habár a nemkognitív szempont kifejezetten korán, számos kognitív elméletet megelőzve megjelent, a bizalomkutatások fősodra által máig ignorálva csupán az elmúlt évekre nyerte el kidolgozott formáját. A Baier úttörő munkáját inspiráló Sisela Bok (1978) vonatkozó meglátásaitól hosszú út vezetett napjaink Jay M. Bernstein (2011), illetve még inkább Olli Lagerspetz (1998, 2015) fémjelezte, a nemkognitív álláspontot teljes körűen és szisztematikusan érvényesítő irányzataiig. Trudi Govier (1993) és Karen Jones (1996), akik a bizalmat affektív attitűdnek tekintették, maguk is inkább tekinthetők a nemkognitív megközelítés előfutárainak, mintsem kiteljesedett „nemkognitivistáknak”. Ennek oka, hogy – Baierhez hasonlóan – a bizalom egyes nemkognitív jellegzetességeinek nagy jelentőségű meghatározása mellett nyilvánvalóan kognitív elemekre is támaszkodtak a jelenség megragadásában. Lawrence C. Becker (1996) az első kulcsszerző, aki egyértelműen és kétségtelenül nemkognitív bizalomkonceptiót alkotott. A nemkognitív bizalomelméletek fontosabb közös elemeit és eltéréseit a következőkben tárgyalom, a 2. melléklet táblázata pedig összefoglalja azokat.

Az összefoglalás néhány ismertebb szerzőt, így például Dunnt, Hertzberget, a két Yamagishit, Fukuyamát vagy éppen Uslanert nem sorolja a kulcsszerzők közé. Ennek oka, hogy e szerzők nem annyira elméletalkotási, inkább inspiratív, vagy éppen összegző szerepet játszottak a nemkognitív bizalomelméletek fejlődésében (Mújdricza 2019a). Dunn (1988) a bizalmat szenvedélyként felfogó megközelítése felveti annak egy szabad cselekvő jóindulatú szándékaira vonatkozó, öntudatlan, nemstratégiai és nemkalkulatív, magabiztos elvárásként való meghatározását, ami sokakat inspirált. Álláspontja mindazonáltal ellentmondásos, minthogy a bizalmat kétoldalú jelenséggként fogta fel: az szerinte mások szabadságának kezelésére alkalmazott stratégiai, tudatosan választott eljárás is lehet. Hertzberg (1988, 2010) a hozzá hasonlóan wittgensteini iskolát követő Lagerspetz számára fektette le azokat az alapvetéseket, melyekre utóbbi bizalomfelfogása épül. Bár a wittgensteini filozófiára általában nem jellemző a filozófiai elméletalkotás, Simone Weil által ihletett lényegi meglátásai Lagerspetzet túllendítették wittgensteiniánus etikai alapállása határain (Mújdricza 2019a). Duncan (2019) Hertzberg

és Lagerspetz eredményeit alkalmazza és egészíti ki a politikai bizalomfelfogás történeti igényű áttekintésében, de konceptuális szempontból eredeti adalékok nélkül. Toshio és Midori Yamagishi (1994) minden bizonnyal Baier és Dunn eredményeinek felhasználásával jutottak arra korai bizalomdefiníciójukban, hogy az általános bizalomban „jóakarát és jószándék várása” nyilvánul meg, mi több, a bizalom mások értékelésében megnyilvánuló (lejjebb bővebben tárgyalandó) kognitív torzításáról is említést tettek.³¹ Fukuyama (1995) ismert munkája ugyan nem alkotott kidolgozott bizalomkonceptiót, de nyilvánvalóan nemkognitív álláspontra helyezkedett, amikor az ellen érvelt, hogy a bizalmat lehetővé tévő morális közösség létrehozható volna racionális befektetési döntések révén. Szerinte „[a] bizalmat nem redukálhatjuk információra” (Fukuyama 1995:25), és általános szabálynak tekinti, hogy „bizalom akkor jön létre, amikor egy közösség oly módon osztozik egy bizonyos morális értékrenden, hogy elvárásokat alkot a szabályos és becsületes viselkedésről” (Fukuyama 1995:153). Fontos hatása, hogy – feltehetően homansi (1961) hatásra – a bizalom társas jellegére, illetve az általa a bizalom alapjának tekintett közös erkölcsi normákra és etikai magatartásra helyezte a hangsúlyt. Minthogy azonban sem a két Yamagishi (1994), sem Fukuyama nem mélyedtek el a bizalom fenomenológiájában, nem szerepeltethetők a nemkognitív elméletek kulcsszerzői között. Uslaner számára mindenesetre kifejezetten jó szolgálatot tett Fukuyama e lépése. Uslaner összegző munkája (2002) a két bizalomelméleti iskola eredményeit legmeggyőzőbben összefoglaló szövegek egyike, meghatározva a stratégiai és morális (melyek lényegileg analógak a kognitív és nemkognitív koncepciókkal), illetve az általánosított és partikularizált bizalom fogalmait. Munkája azonban csupán kevés eredeti feltevést fogalmaz meg – ezek közül talán a legfontosabb a morális bizalom csupán egyvonzatos „viszonyként” való formalizálása, ami nélkülözi a tárgy(személy) vagy intenció bármilyen inherens igényét. Eszerint „A bízik” (Uslaner 2002:21. Kiemelés az eredetiben). E forma túlmutat a legfejlettebb nemkognitív elméleteken is, minthogy azok jellemzően kétvonzatos bizalomfogalmat dolgoztak ki (Lagerspetz 2015).

Uslaner a bizalomfenomén nemkognitív megközelítését tehát *morális bizalom*

³¹ Toshio Yamagishi (2011) mindazonáltal később egy információ-alapú, komplex információfeldolgozásként felfogott bizalomfogalom mellett foglalt állást, ezzel kognitív szempontra cserélve korai, nemkognitív színezetű beállítódását.

elnevezés alatt tárgyalja,³² ami a nemkognitív értelmezések egyfajta rendezett összefoglalása, ahogy a stratégiai bizalom a kognitív bizalomkoncepciók összegzése. Legfontosabb újítása tehát abban áll, hogy a háromvonzatos stratégiai bizalomtól eltérően – „A” megbízik „B”-ben, hogy az „X”-et teszi – a morális bizalmat egyvonzatosként formalizálja (Uslaner 2002). A bizalom itt nem valamilyen „X” esemény vagy érték megvalósulása, megszerzése *érdekében alkalmazott* közbülső eszközjellegű cselekvés, hanem önérték. A bizalom „B”-hez kötöttségével továbbá „B” tranzitjellege és a bizalom „B”-től függő jellege is eltűnik. Így „B” jelenléte a bizalmi viszonyban nem degradálódik az „X” megszerzéséhez bejárando képzeletbeli út egy „állomására”.

Uslaner szerint a morális bizalom alapvetően *nem* személyes tapasztalatokra vagy mások megbízhatóságára vonatkozó feltételezésre épül, hanem a másik jóindulatába vetett hiten alapszik. Ez a bizalom egy olyan optimista világnézeten alapuló érték, amit egy morális parancsként írhatunk le, mely arra szólít fel minket, hogy az embereket általánosságban úgy kezeljük, *mintha* bizalomra méltók volnának, illetve jól bánjunk másokkal, még akkor is, ha hiányzik a kölcsönösség. Fontos megjegyezni, hogy ezen a ponton az uslaneri koncepció ismét ellentmond és továbbmegy más nemkognitív elméletek kölcsönös viszonyt feltételező bizalomfogalmának (például Baier 1986, Becker 1996), vagy éppen Fukuyama nézetének, aki úgy látja: „a közösségek a kölcsönös bizalomtól függenek” (Fukuyama 1995:25). A morális bizalom központi eleme továbbá a hit, hogy a legtöbb ember osztozik alapvető értékeinken, a stratégiai (kognitív) bizalommal szemben nem törekeny, hanem kifejezetten stabil és ellenálló a rossz tapasztalatokkal szemben, valamint teljesen idegenekkel szemben is megnyilvánulhat. Lényege a másokkal való összekapcsolódás érzete, akikre közösségünk tagjaiként tekintünk. A morális „szempontból” bizalomteli emberek jellemzően alulbecsülik a kockázatokat. A morális bizalom, szemben a stratégiaival, nem mások jövőbeni viselkedésének előrejelzésére tett kísérlet, hiszen az ilyen bizalom alapját jelentő morális értékek még akkor is megkívánják az egyéntől, hogy úgy viselkedjen, mintha akkor is meg lehetne bízni a másokban, ha ki is derül, hogy azok megbízhatatlanok (Uslaner 2002). Nem elsősorban a bízott fél valamilyen értékeléséről szól tehát, hanem kizárólag

³² Bár Uslaner (2002) a Putnam által kidolgozott általánosított reciprocitásra épülő bizalomfelfogást is a morális bizalomértelmezések közé sorolja, ezt a fent bemutatott kritika mentén tévesnek kell ítélnünk, mivel az általánosított reciprocitás elve is számító, érdekelvű, a manipulációnak is teret engedő bizalomfelfogást tételez.

a bízóról magáról. Ez a jellegzetesség az alapja a lejjebb bővebben tárgyalandó, Karen Jones (1996) által felismert jelenségnek, ami még az *okkal* gyanakvó személyben is lehetségesnek mutatja a *racionális ok nélküli* bizalom, még ha csak rövid ideig, a bízás felismeréséig, és annak *megokolt, tudatos leküzdéséig* tartó megjelenését.

Uslaner (2002) általánosított és partikuláris bizalomfogalma egészíti ki morális és stratégiai bizalom dichotómiáját. Az általánosított bizalom a morális bizalmon alapszik, stabil, de a hétköznapokban lehet erősebb vagy gyengébb, szemben a morális bizalommal, mely egy sokkal „tartósabb” érték. A partikuláris bizalom sem azonosítható a stratégiai bizalommal. Bár „hordozói” az általánosított hiányában jóval hajlamosabbak az idegenekkel szembeni bizalmatlanságra, saját közösségükkel szemben éppolyan aktív morális bizalmat táplálhatnak, mint az általánosított bizalommal bírók. Nem a bizalom minősége, hanem kiterjedése tehát az, ami különböző. Uslaner (2002) azon, bővebben nem indokolt kijelentése azonban, miszerint a partikuláris bizalom és a morális bizalom is összefügg a tapasztalattal – előbbit a személyes, utóbbit a kollektív tapasztalat alakítja szerinte – a stratégiai és morális bizalomformák kognitív alapú összeméréséhez vezet, ami az uslaneri koncepció legsúlyosabb kritikájaként azonosíthatunk. Ez a probléma a bizalom „eredetével” kapcsolatos felfogásában is megjelenik (Mújdricza 2019a).

E rövid általános bevezetés után térjünk rá az egyes nemkognitív megközelítések jellegzetességeire. A bizalom rideg számításként való kognitív felfogásával szemben a nemkognitív elméletalkotók többsége (Baier 1986, Becker 1996, Jones 1996, Bernstein 2011) a bizalmat eleinte egyfajta érzelmi melegséggel átítatott állapotnak tekintette. Ez az alapvető bizalmi állapot egészen addig fennáll, amíg a bizalom meg nem rendül (Baier 1986, Rompf 2015). A wittgensteiniánus Hertzberg és Lagerspetz révén pedig a nemkognitivisták álláspont túllépett a bizalom emocionális jellegű feltételezésén is, és kibővítette az értelmezését, elvetve annak bármilyen konkrét lelkiállapokra való szűkítését. Amint azt Duncan (2019) összefoglalja, szűkre szabott konceptualizációs törekvések helyett Hertzberg és Lagerspetz a bizalomnak az emberi interakciókban játszott általános szerepét tanulmányozták. Fő céljuk megragadni azt, hogy hogyan használjuk a bizalomfogalmat egy etikailag értelmezett világban (Mújdricza 2019a). Wittgensteint parafrázálva Lagerspetz (2015:95) a bizalom mindenütt jelenvalósága mellett érvelt: úgy vélte, az „minta az élet szövedékében”. Mindezek mentén két fő nemkognitív bizalomelméleti irányzat rajzolódik ki: a hangsúlyt annak érzelmi

megjelenésére,³³ illetve irreflektív, öntudatlan jellegére helyező iskola. Fontos azonban megjegyezni, hogy ezek csupán hangsúlykülönbségek, nem törésvonalak. Mindkét álláspont képviselői fel- és elismerik egymás hangsúlyos elemeit, így a bizalmat érzelmi attitűdnek tekintő szerzők maguk is úgy tartják, hogy a bízók jellemzően nincsenek tudatában e bizalomnak. A wittgensteiniánusok pedig nem visszautasítják az emocionális bizalomértelmezést, csupán szándékosan nem korlátozzák a jelenséget érzésekre, emóciókra, vagy bármilyen pszichológiai állapotra. Akkor sem, ha Lagerspetz (2015:157) maga is elismeri könyve zárófejezetében, hogy a bizalom fogalma „szorosán kapcsolódik a barátságához és szeretetéhez”, melyek teljesítik az érzelmi melegség kritériumát.

1.3.2. Baier kritikája és szerepe

Annette Baier koncepciója óriási hatással volt a bizalomkutatásra – Lars Hertzberg szerint (2010:200. Kiemelés tőlem) egyenesen „az első kortárs filozófus volt, aki *komoly* figyelmet szentelt a bizalom témájának.” Nem véletlen, hogy Lagerspetz (2015) is egy egész fejezetet szentel kizárólag Baier kritikájára és korrekciójára. Mesterére, Hertzbergre (2010) hivatkozva, aki egyenesen a kognitív bizalomértelmezések közé sorolja a baieri elméletet, Lagerspetz (2015) homályosnak, bizonytalanak, kétértelműnek tekinti Baier racionalizmus-kritikáját. Ezzel nem melleleg igazolni látszik a kognitív és nemkognitív bizalomfelfogások között húzódó határvonal Becker (1996) által ugyancsak említett homályosságát, elmosódottságát, aki azonban Baier elméletének éppenséggel a nemkognitív jellegét emeli ki (1996). Hertzberg (2010) viszont éppen Becker által a kognitív bizalomelméletek kritériumaként említett észszerűség okán sorolja Baier koncepcióját a kognitív felfogások közé. A kétértelműség oka egyrésztől, hogy Baier (1986) a bizalom fent említett észlelhetetlenségén túl a másik jóakarátára vonatkoztatott viszonyulásra (de ettől a jóakarattól való függőségként), és – a játékelméletre alapozó bizalomteoretikusokkal szemben – a bizalom intim, „meleg”, emocionális oldalára helyezi a hangsúlyt (Baier 1986, Lagerspetz 2015). Másrésztől viszont definíciójában „elfogadott sérülékenységgént” (*accepted vulnerability*) határozza meg a jelenséget, ahol a sérülékenység „a másinak az egyénnel szembeni lehetséges, de nem várt rosszakarata (vagy jóakarátának hiánya)” (Baier 1986:235). A sérülékenység eleme Baier e szövege óta rendkívül népszerűvé vált a bizalmat akár egészen különböző

³³ Megjegyzendő, hogy a bizalom érzelemként való felfogása a giddensi (1991) kognitív megközelítésben is szerepelt, illetve újabban Engdahl és Lidskog (2014) is érzelmi élményként: anticipatórikus érzelemként határozták meg azt.

szemszögből tanulmányozó munkák által használt, de elsősorban kognitív jellegű bizalomdefiníciókban.³⁴ Itt a teljesség igénye nélkül megemlítendő a két talán legfontosabb: Mayer és munkatársai kognitív megközelítésű definíciója (1995), amit számtalan kutató vett át, valamint Rousseau és munkatársai (1998) részben az előbbire alapozó megfogalmazása, ami talán annál is népszerűbb hivatkozási alap.³⁵ Noha mindkét koncepció a sérülékenységre való hajlandóságként (*willingness to be vulnerable*): a másik tetteiben rejlő kockázatnak való kiszolgáltatottság miatti sebezhetőségre való aktív hajlandóságként tekint a bizalomra. Amint azt fent kifejtettem, a sérülékenység passzívabb *elfogadása* szükségszerű előzménye az arra való hajlandóságnak.

Karen Jones és Olli Lagerspetz mindazonáltal kétségbe vonja a sérülékenység elemének létjogosultságát a bizalom fogalmában. Kritikájuk rámutat, miért a kognitív bizalomelméletekben vált igazán népszerűvé az elfogadott sérülékenység, vagy éppen az arra való hajlandóság jellegzetességének tézise. Jones (1996) szerint Baier bizalom-konceptiója nincs „kellően megkülönböztetve” a ráhagyatkozástól. Lagerspetz (2015) alaposan utánajár e kételynek. Úgy véli, a sérülékenység (mely Baiernél az árulás logikus lehetőségét takarja) és a másik jó- vagy rosszakaratának való kiszolgáltatottság beemelése révén a bízó bizalmában jelen van annak kockázata, hogy a bízott szándékosan cserbenhagyhatja őt. Márpedig, ha a bízó úgy hiszi, hogy a cserbenhagyás kockázata jelen van, valójában nem bizalomnak, sokkal inkább gyanakvásnak nevezhetjük viszonyulását. Baier tehát, Lagerspetz (2015) szerint, nem eredeti érdeklődésének tárgyát, a bensőséges emberi viszonyokban jelen lévő bizalmat írja le, csupán egyfajta, a másik jó szándékú viselkedésére való óvatos ráhagyatkozást. Ennek alapján a sérülékenységre alapozó definíciók mindegyike célt tévesztetni látszik: bizalom helyett legfeljebb ráhagyatkozást azonosítanak. Egyetérthetünk Lagerspetzcel (2015), hogy egy bizalomteli viszonyban nemhogy sérülékenyebbnek, de inkább kevésbé sérülékenynek érezhetjük magunkat, mint a bizalmat nélkülöző viszonyainkban. Ezzel szemben Baier (1986) és a többi, a sérülékenységet kihangsúlyozó bizalomfogalommal operáló kutató felfogása mentén azt, akiben megbízunk, olyasvalakinek fognánk fel, akinek hatalmában áll ártani nekünk. Lényegében kockázatként fogjuk fel őt (Lagerspetz 2015), habár bizonyosak vagyunk abban, hogy ez a kockázat nem fog megvalósulni, hogy a másik nem fogja „használni” e

³⁴ Ez – legalábbis közvetetten – megerősíti Hertzberg gyanúját Baier koncepciójának kognitív színezetéről.

³⁵ Egyikük sem említi azonban Baiert: látszólag tőle függetlenül jutottak e téren hozzá gyanúsán hasonló eredményre.

hatalmát. Helytállónak tűnik Lagerspetz (2015) következtetése, mely szerint a bizalom gyanakvással való illetén összekapcsolása valójában nem bizalmat, hanem éppenséggel bizalmatlanságot fejez ki. Az elfogadott sérülékenység koncepciója tehát Baier szándéka ellenére is beemeli a kockázatosság és veszély tényezőit a bizalom jelenségébe, amivel a játékelméleti logika és a racionális választások elméletének árnyéka vetül a koncepcióra, még akkor is, ha álláspontja általában igencsak távol áll a bizalmat racionalizálni igyekvő kognitív iskoláktól (Mújdricza 2019a).

Bár Lagerspetz (2015) súlyos kritikával illette Baier felfogását a bizalom elfogadott sérülékenységeként való azonosításáról, nem veti el egészében a sérülékenység fontosságát a bizalmi viszonyokkal összefüggésben. A kockázatvállaláshoz, veszélytudathoz kapcsolt sérülékenység eleme által a bizalmat ráhagyatkozással egyszerűsítő felfogásoktól eltérően egészen új szemszögből tekint a sérülékenységre. Míg amazok magától értetődőnek veszik, hogy a sérülékenység csak elkerülendő lehet, Lagerspetz amellet érvel, hogy létezésünk egy bizonyos szintjén aktívan *keressük* a sérülékenységet. Méghozzá azért, mert csak akkor lelhetünk valódi közösségre egymásban, ha „szabadon felajánljuk magunkat egymásnak” (Lagerspetz 2015:64). A bensőséges, intim bizalmi viszonyokban rejlő sérülékenység tehát nem olyasvalami, amit vonakodva fogadnánk el az így „megszerezhető” értékek „áraként”. Az ilyen viszonyokban rejlő, szabad önfelajánlás által létrejövő *megosztott sérülékenység* éppenséggel önmagában is talán a legnagyobb értéknek tekinthető, amire csak szert tehetünk (Lagerspetz 2015). Lagerspetz (2015) szerint azt kell feltárni, mi az oka a nyitottságnak vagy éppen a nyitottság hiányának – mint azt az általa hivatkozott Joel Bäckström írja, „normális állapotunk egyfajta *feszültség* a nyitottságra való vágy és e nyitottság félelemteli visszautasítása között” (Lagerspetz 2015:67). A nyitottság okát Lagerspetz már nem tárja fel – ezért jelen értekezés elkövetkező fejezeteinek egyik fő céljaként tűzhető ki e nyitottság mibenlétének, illetve jelenlétének vagy hiányának megértése.

A bizalom jelenségének leírásában tehát Baier (1986) egyszerre alkalmazott nemkognitív és kognitív elemeket, továbbá a bizalmat a kognitív elméletek többségéhez hasonlóan szándékoltnak – noha nem céltudatosnak – tekintette. A nemkognitív elméletek ugyanis visszautasítják a bizalom akaratlagosságának lehetőségét,³⁶ ezzel az

³⁶ Megjegyzendő, hogy Jones (1996) némiképp bizonytalan a kérdésben, tanulmányának 13. lábjegyzete alapján.

elfogadott sérülékenység – vagy éppen az arra való hajlandóság – hipotézisét ismét megkérdőjelezve. Ezért Baier koncepciója valójában egyfajta átmenetet képez a bizalom kognitív és nemkognitív elméletei között, mi több: mindkét irányzatra megtermékenyítő hatással bírt. Ami miatt talán mégis a nemkognitív elméletek úttörőjeként, és nem a kognitív elméletek sajátos, azok többségét időben megelőző lezárásaképpen említendő Baier munkája, hogy ő szólalt fel elsőként a bizalom és a ráhagyatkozás összemosása ellen. Ez az álláspont a nemkognitív elméletek általános jellegzetességévé lett még akkor is, ha a fenti kritika értelmében Baier koncepciója sem volt mentes e hibától.

Ugyancsak ő vetette fel elsőként komolyan a jóakaratra való irányultság szerepét, ezzel is megágyazva a nemkognitív elméletek kibontakozásának. A nemkognitív bizalomfelfogások újabb visszatérő eleme ugyanis a jó szándék, jóindulat, jóakarát feltételezése a bízott félben. A jóindulat feltételezésének közös bázisa mellett az egyes szerzők különböző elemeket emelnek be a bizalmat konstituáló tényezők közé. Becker a bizalommal együtt járó biztonságérzet alkotóelemeként még a lelkiismeretességet és a kölcsönösséget, viszonyosságot (reciprocitás) említi, feltéve a kérdést: „Miért ne soroljuk a listához például az őszinteséget vagy éppen a lojalitást, mértékletességet, netán a bátorságot?” (Becker 1996:53) A jelen kutatás szempontjából az utolsó felvetése igazán fontos, ő azonban a bízott bátorságáról beszél, figyelmen kívül hagyva a bízó esetleges bátorságát. Erre vonatkozólag így elfogadhatjuk válaszát, hogy egy tudatlan, erőtlen, kiszolgáltatott állapotban mások őszintesége, kompetenciája és bátorsága csak annak fényében releváns, hogy egyáltalán biztonságosnak érezzük-e velük kooperálni (Becker 1996). Azaz e jellemzők csupán a bizalmi viszonyulás létrejötte *után* kerülnek képbe, így nem lehetnek annak *megalkotói*, konstitutív elemei között.

Karen Jonesnál (1996) a bizalom központi eleme egy bizonyos optimista attitűd, melyben a jó szándék mellett a kompetencia az a jellegzetesség, amit a bízó fél feltételez arról, akibe bizalmát veti. Az optimizmus fogalma alatt Jones (1996) nem az általában a dolgok jó oldalára összpontosító általános hajlamot érti, csupán annak egy aspektusát, mely a kedvező végkimenetel anticipálásaként ragadható meg.³⁷ Beckerrel (1996) szemben Jones (1996:7) a kompetencia feltételezését ugyancsak a bizalom alapvető

³⁷ Noha nem zárja ki az általános optimizmus jelenlétét a bízóban, a bizalom optimizmushoz kötése könnyen megkérdőjelezhetővé tehetné volna elméletét, mivel a pesszimista is számtalan bizalmi aktust valósít meg mindennapi életében.

elemének tartja: szerinte „az inkompetens éppolyan kevésbé érdemi meg bizalmunkat, mint a rosszindulatú.” Definíciója ezek mentén így hangzik: „a bizalom a másik jóakarására és *kompetenciájára* vonatkozó optimizmus” (Jones 1996:7. Kiemelés az eredetiben), ahol az optimizmus egy affektív attitűd. A bízó tehát a bizalom érzelmi lencséjén keresztül szemléli a bízottat (Jones 1996). Jones (1996) továbbá a bizalom elemének tartja azt is, hogy úgy véljük: az sarkallja megfelelő cselekvésre azt, akiben bízunk, hogy számítunk rá. Megjegyzendő, hogy Jones ezzel vészesen közel kerül a beágyazódott érdek hardini elméletéhez – a hasonlóság mindenesetre figyelemreméltó.

1.3.3. A bizalom háttérjellege és robusztusságának magyarázata

Baier (1986) a bizalmat a levegőhöz hasonlítja: olyan légkörnek tekinti, melyet egészen addig észre sem veszünk, amíg szűkössé vagy szennyezetté nem válik. A Baier koncepciójára építő Bernstein (2011) ugyancsak kiemeli a bizalom „láthatatlanságát”, és Jones is kitér a bizalom „reflektálatlan árnyékszerűségére” (Balázs 2002): a bizalom szerinte önkéntelen módon akkor is megjelenhet, ha a bízónak minden oka megvolna arra, hogy ne bízjon meg valakiben. A bizalmi viszonyulás tudatosodása éppen akkor történik meg, amikor a rendelkezésre álló információk alapján küzdeni próbálunk ellene – egészen addig észrevétlen marad (Jones 1996). Itt tehát az információk és a kognitív folyamatok éppenséggel nemhogy nem *alapjai* a bizalomnak, hanem kifejezetten az öntudatlanul, de tévesen „elhelyezett” bizalom *felszámolói*ként jelennek meg. E felismerés egyben a bizalom robusztusságának és törekenységének paradoxonjára is elegáns megoldást kínál, amire a kognitív megközelítések nem voltak képesek. A nemkognitív álláspont feloldotta a paradoxont azzal, hogy Baier (1986) a tudatosan felismert bizalomra vonatkoztatta a törekenység jellegzetességét, mivel a bizalom e megközelítés szerint ritkán éli túl a tudatosodást. Ezzel párhuzamosan a bizalom affektív jellegét feltételezve Jones (1996) amellet érvelt, hogy a bizalom kifejezetten ellenálló a bizonyítékokkal, a relevanciáját megkérdőjelező információkkal szemben: a bízó bizalma fényében értelmezi – akár teljesen tévesen – azokat, ami a bizalom önigazoló jellegére mutat rá. Ha pedig bizalmunk megrendül, a másik lényét illető érzékelésünk radikális megváltozását tapasztaljuk.

Bernstein és Lagerspetz továbbfejlesztette Jones téziséét. A bizalmat Bernstein (2011) nemhogy nem tudásalapúnak, éppen ellenkezőleg: jelentős mértékben információ-rezisztívnek és – ha nem is önmegalkotónak, de – *önfenntartónak* tünteti fel, ami akár még a bizalomra „veszélyes” információk, bizonyítékok blokkolásához vagy jelentős

torzításához is vezethet. Jonesszal egyetértve a bizalmat olyan interpretációs szűrőnek tekintti, melynek révén értelmezzük a világot, akár az igazsággal szemben is. Ugyanezt a feltételezést implicit módon Beckernél (1996:60) is megtaláljuk, aki kijelentette, hogy a bizalom még a másik felismert hibái vagy akár hazugságai révén sem sérül, „amennyiben azokat jószándékuként vagy ártatlanként értelmezem”. Jones ugyan később (2013) a bizalom kognitív, interpretációs aspektusaira fókuszált, Lagerspetz szerint e hangsúlyváltás (pálfordulás?) ellenére következetes maradt tekintetben, hogy továbbra is úgy tartotta: a bizalom irányítja és meg is változtathatja a tapasztalt tények vagy akár egy szituáció egészének percepcióját és értelmezését. Hajlamosak vagyunk tehát a bízott személy érdekében történő részrehajlásra az információk értelmezésében. Ez azonban Lagerspetz (2015) szerint egy kognitív működésünktől elválaszthatatlan bizalomfogalmat sugall. Úgy véli, a bizalmat a tények interpretációjában kifejeződő attitűdként sosem csupán a tények „kényszerítik” ránk – azok interpretációjához *előbb* bízunk kell (Lagerspetz 2015). Itt tehát Jones szerint a bizalom „eredetproblémájával” szembesülünk: ha ugyanis az interpretációkon alapuló bizalom készítené minket a tények bizonyos módon való interpretációjára, úgy tűnhet, a folyamatnak nincs kezdete: bízunk kell ahhoz, hogy bízassunk (Jones 2013, Lagerspetz 2015).

1.3.4. A bizalom pozicionalitása

Lagerspetz a bizalom általános háttérjellegetek álláspontjáról Jones dilemmáját hamisnak ítéli. Úgy véli (Lagerspetz 2015:86. Kiemelés tőlem), hogy „[a] bizalmat (...) sosem csupán a tények *kényszerítik* ránk. Ahhoz *előbb* bízunk kell, hogy aztán a tényeket úgy értelmezessük, ahogy. (...) [A] bizalom az interpretáció háttereként kezdettől fogva velünk van.” Ezzel eljutottunk a nemkognitív felfogás magjának kiteljesedéséhez: a bizalom ugyanis eszerint *megelőzi* az információk észlelésének és értelmezésének nem feltétlenül tudatos, de mindenképpen kognitív folyamatát.

Lagerspetz a Jones által felvetett eredetprobléma megoldásához egy, az előbbivel szorosan összefüggő felismerést is felhasznál. A bizalom kockázatfüggetlenségével és reflektálatlanságával kapcsolatos vélekedéseket megerősítve ugyanis kijelenti: „aki megbízik valaki másban, nem fogja kockázatvállalást hordozónak tekinteni bizalmát, és akár meg is tagadhatja saját viselkedésének bizalomteliként való jellemzését. Viselkedését mindazonáltal egy *megfigyelő* helyesen értelmezheti akként” (Lagerspetz 1998:2. Kiemelés az eredetiben). Mi több, ha valóban megbízunk valakiben, nem

feltételezzük, hogy elárulhat minket (Lagerspetz 1998). Lagerspetz tehát a bizalmat a kockázatvállaláshoz vagy bármilyen információészleléshez kapcsoló felfogásokkal szemben úgy véli: a kockázat csupán a külső megfigyelő szemszögéből nyilvánvaló, a bízó fél számára nincs jelen, így – a bizalom szempontjából – lényegében irreleváns. Itt nem csupán Jones eredetproblémájának megoldását azonosíthatjuk, de a kognitív elméletek zsákutcába jutásának újabb okát is. Figyelmen kívül hagyták ugyanis azt, amit a bizalom kritikus „pozicionalitásának” nevezhetünk. Nem a bízó – mégoly szubjektív – szemszögéből, hanem a külső megfigyelő objektívnak hitt álláspontjáról kísérlik meg leírni a bizalom jelenségét. Ezzel azonban kritikus távolságba kerültek vizsgálatuk tárgyától, és a bizalom személyességét, személyes pozícióhoz kötöttségét ignorálva olyan elemeket (pl. kockázatok, veszélyek, sérülékenység) emeltek be magyarázatkísérleteikbe, melyek a kívülállónak észlelhetők ugyan, de a bízó számára a valódi bízás aktusában irrelevánsak, mi több: a bizalmat gátló tényezők. A bízó pozíciójából érzékelt jelenlétük nemhogy bizalmat, de éppenséggel a bizalom hiányát, vagy akár bizalmatlanságot eredményezne. A bizalom fogalmi meghatározására, ebből következően pedig bármilyen vizsgálatára törekvő tudományos objektivitást tehát itt kizárólag a szubjektív pozícióba behelyezkedő, azt (és csak azt!) objektív igénnyel feltáró megközelítés jelentheti.

Lagerspetz kitűnő elemzése eleget tesz ennek az elvárásnak. Mindezzel összhangban pedig a bizalmat a kockázatok, a társadalmi bizonytalanság és az azokkal összekapcsolt sérülékenység érzékelésének hiánya jellemzi nem csupán Lagerspetznél (1998, 2015), de már Becker (1996) és Bernstein (2011) megközelítéseiben is. A valódi bizalom Lagerspetz (2015) szerint így a bizalmatlansághoz képest éppenséggel *csökkenti* az egyén sérülékenység-érzetét. A kockázatok észlelését biztonság- és bizonyosságérzet váltja fel. Kétségtelen hasonlóságuk ellenére e megközelítés nem azonosítható a kognitív „hit ugrása” megoldásával, hiszen míg itt a bizonytalanság, kockázatok, és az azokhoz kötött sérülékenység *érezékelésének hiánya*, amott azok *felfüggesztése* jelenik meg. Mint feljebb láthattuk, Lagerspetz ehelyett a megosztott sérülékenység koncepcióját javasolja.

1.3.5. A bizalom el(ö)tűnése és a nemkognitív elméletek kritikái

A korai nemkognitív bizalomelméletek főbb hiányosságait már az utánuk következők is feltárták. Ilyenek Baier bizalomértelmezésének említett, a ráhagyatkozástól való nem megfelelő elválasztása, vagy éppen a bizalom Jones-féle eredetproblémája. Ezeken túlmenően Baier, Govier és Jones háromvonzatos bizalommodellje gyanúsán

ráhagyatkozás-jellegű, továbbá Govier és Jones modellje a kompetencia beemelése okán is kritizálható. Mint azt Becker (1996:57) megjegyzi: „A kompetencia a ráhagyatkozás problémájához kapcsol”. Felvetődik továbbá a kérdés: vajon mi különbözteti meg a Lagerspetz által leírt, a fenyegetéseket egyéni szempontból nem csupán nemtudatosodónak, de egyenesen nemlétezőnek tekintő bizalomfelfogást a *naivitástól*, melynek bizalomtól való elválasztását már a kognitív koncepciók sem tudták kielégítően megoldani? Erre nem kapunk választ. Noha a bizalmat a kalkulatív–kockázatelemző magatartástól elválasztani helyesnek tűnik, mint azt lejjebb látni fogjuk, a bizalom és a naivitás összemosódása a nemkognitív felfogások egy lehetséges kritikájaként említhető.

Az első és harmadik személyű érzékelés különbségének oka a bizalom fent leírt öntudatlansága, „láthatatlansága”. Ezt Lagerspetz (2015) a bizalom el(ő)tűnéseként (*disappearance*) írja le. Az angol szójáték nehezen fordítható le: a bizalom eltűnése a sérült vagy megsemmisült bizalom előtűnése is egyben. Lagerspetz itt a testi egészséghez hasonlóan tekinti a bizalom érzékelését, miszerint a hétköznapi tevékenységeink megkérdőjelezetlen háttérül szolgáló egészséges állapotunknak sem vagyunk tudatában mindaddig, amíg valamilyen betegség, netán sérülés révén az meg nem szűnik. Éppígy, a bizalom is csupán megkérdőjeleződésekor, megsemmisülésekor – az elárultatás vagy az elárultatás lehetőségének felismerése által – tűnik elő, de csak az aktuálisból elmúlttá váló bizalom megsemmisülése, eltűnése tudatosodik, amikor valódi bizalomként már nem funkcionál. Az aktuális bizalomnak a megkérdőjelezetlen háttérbe rejtettségét és e háttérből csupán megsemmisülésekor előtűnő jellegét illusztrálja a „– Bízom benned!” felkiáltás reakciója az elárulásra. Ekkorra azonban a bizalom már „eltörött” (Lagerspetz 2015), csupán a hiányát érzékeljük, ahogy a betegség állapotában az egészség hiányát.³⁸

Az első személyű pozícióból, a bízó szemszögéből tehát Lagerspetz (2015) szerint a bizalmat éppenséggel – Garfinkellel (1967), Baierral (1986) és Bernsteinnel (2011) ellentétben – az jellemzi, hogy kifejezetten *nem* várunk az elárultatásra, *nem* teszünk óvintézkedéseket. Így a bízó, saját szemszögéből, semmilyen kockázatot nem vállal – azt csupán egy megfigyelő hiheti. Bizonyos értelemben tehát az aktuális bizalom csak a külső szemlélő számára tűnik fel: „attitűdömet éppen azért láthatod bizalminak, mert *én* nem

³⁸ E felfogás előzménye Hegelnél (1977) lelhető fel, bár fordított oksági viszonyban. Hegel az alapvetően nemtudatos bizalom megsemmisülésének okaként az öntudattal rendelkező egyéniség megjelenését jelöli meg.

annak jegyében gondolok rá” (Lagerspetz 2015:100. Kiemelés az eredetiben). A bizalom, paradoxnak tűnő módon így magában hordozza ugyan az elárulás lehetőségét, de a bízó nem látja lehetségesnek azt. Lagerspetz (1998) ezért a bizalomban egy hallgatólágos igényt (*tacit demand*) azonosít, ami arra vonatkozik, hogy ne áruljuk el azok elvárásait, akik bíznak bennünk. Lagerspetz e paradoxon feloldására tett kísérlete elegáns ugyan, de nem elég meggyőző. Eszerint a bízó fél részéről a bizalom aktuálisként való kifejezése („– *Bízom* benned!”) valójában már gyanakvást jelez, és így éppen, hogy nem bizalomról, hanem bizalmatlanságról tanúskodik. Szerinte nem írhatjuk le aktuális állapotunkat értelmesen bizalmiként anélkül, hogy egyúttal meg ne cáfolnánk azt. A bizalom utólagos azonosíthatósága („– *Bízta*m benned!”) azt mutatja, hogy viselkedésünk utólagosan bizalmiként való leírásának lehetősége is annak függvénye, hogy mi történik a bizalmi viselkedés után, nem pedig annak, hogy mi is történt a bizalom idejében. A paradoxon Lagerspetz szerint úgy tűnik el, ha egy korábbi állapot utólagosan bizalomként való leírását valójában múltbéli viselkedésünk igazolásaként fogjuk fel. Így volna igazolható szerinte, miért nem voltunk elővigyázatosak az adott szituációban (Lagerspetz 2015).

Ez az érvelés azonban sebből is vérzik. Egyrészt a bizalom belső és külső szemzőgű érzékelése között feltételezett ellentét paradoxonját nem oldja fel, de éppenséggel azt sugallja, hogy a bizalom mint olyan nem is létezik az adott személyben, csupán a külső szemlélő értelmezi helytelenül bizalomként a bízó személy elővigyázatlan, naiv viselkedését (amit később, elővigyázatlanságát *igazolando*, maga is bizalomnak nevez). A bizalom tehát itt, kissé eltúlozva, az elővigyázatlanság, a naivitás *utólagos* álcázására, elfedésére létrehozott önigazoló *eszköz*, melynek a jelenben nincs létjogosultsága. Amennyiben viszont egy jelenség leírásában nincs jelen annak adott időben releváns tartalma és/vagy jellegzetességei, az komolyan megkérdőjelezi a leírás érvényességét. Lagerspetz tehát túllőni látszik a célon: a paradoxon feloldására tett igyekezetében nem csupán a megkérdőjeleztelen háttérben tartja, de totálisan megsemmisíti a bizalmat mint valós, aktuális jelenséget. Mondhatni az önigazoló magyarázkodás eszközévé silányítja azt. Kijelenthető tehát, hogy a gordiuszi csomót nem oldotta meg, csupán átvágta – ezzel azonban olyan károkat okozott, mellyel vizsgálódásának tárgyát is megsemmisítette.

A legerősebb érv Lagerspetz megoldásával szemben, hogy hibásnak tűnik az az állítása, miszerint a bizalommal kapcsolatos aktuális kijelentés kizárólag a bizalom eltűnését jelentheti. Hétköznapi tapasztalataink éppenséggel azt támasztják alá, hogy nem

ritka a „– Bízom benned!” kijelentése anélkül, hogy gyanakvással vagy éppen bizalmatlansággal társulva megsemmisítené az állításban leírt bizalmi viszonyulást. Ezt a problémát az 5.1.3 fejezet tárgyalja bővebben, itt elég annyi, hogy például erős pozitív érzelmi viszonyulás (például szeretet, szerelem) esetén nem tűnik hibásnak és aktualitását veszítettnek a bizalmi viszonyulás kimondása, megosztása a bízottal. Bizonyos esetekben tehát igenis érvényes kijelentés tehető aktuális, meglévő, sértetlen bizalmunkról.

Lagerspetz koncepciójának és általában a nemkognitív bizalomfelfogásoknak legfőbb hiányosságai tehát összegezve az alábbiak. Egyrészt nem adnak kielégítő leírást a hétköznapi bizalomtapasztalat vonatkozásában, talán a bizalom alapvetően öntudatlan jellegének demonstrálására fordított erőfeszítéseik miatt. Másrészt, bár helyesen írják le a bizalom alapvetően nemtudatos háttérjellegét, nem tudnak mit kezdeni a tudatosodó, de a tudatosodás által mégsem torzított vagy megsemmisülő bizalommal. Harmadrészt pedig nem képesek szétválasztani bizalom és naivitás jelenségeit. A kettőt összemossa definícióik éppúgy vonatkoztathatók a naivitásra, mint a bizalomra. Bizalom és ráhagyatkozás kritikus fontosságú szétválasztása ellenére a naivitás problémája tekintetében a nemkognitív elméletek sem nyújtanak többet a kognitív elméleteknél, azokhoz hasonlóan egyáltalán nem szentelnek figyelmet a problémának. A legkidolgozottabb nemkognitív bizalomfelfogás, Hertzberg és Lagerspetz álláspontja értelmében bizalom és naivitás szétválasztása feltehetően a megkülönböztetést végző személy etikai attitűdjén múlhat, vagyis azon, hogy ő kit hibáztat a bizalom kudarcáért.³⁹ A bízó attitűdjét hibásnak ítélve naivitásként, a bízott árulását elítélve pedig megghiúsult bizalomként értelmezhetjük a bízó viszonyulását. Az ilyen ítélet azonban harmadik személyű pozíciót kívánna meg, ami inkonzisztens volna a bizalomértelmezésben Hertzberg és Lagerspetz által javasolt első személyű pozícióval (Mújdricza 2019a).

Mindazonáltal a nemkognitív koncepciók eddig nem tárgyalt, nagy eredményének tűnik, hogy azokra a bizalomaktusokra is magyarázatot képesek adni, amikre a kognitív, tudás- vagy éppen érdekalapú elméletek nem: azokra a gyakori, *teljesen* idegenekkel szembeni bizalmi viszonyulásokra, amiket például egy idegen országban útbaigazítást kérő személy mutat (Baier 1986), minden kognitív, észszerű, racionális szemszögből értelmezhetetlen alap nélkül. Hiszen nem csupán az mondható el, hogy neki semmilyen

³⁹ Ezen értelmezésért köszönet illeti vonatkozó tanulmányom (Mújdricza 2019a) egyik névtelen bírálóját.

ismerete nincs az adott személlyel kapcsolatban, aminek talaján a bizalmat mint a bizonyosságához szükséges kiegészítést felhasználhatná, de az útbaigazítást adónak sem fűződik semmilyen érdeke egy olyan, a mi-tudat által körvonalozott közösségbe sem tartozó személlyel szemben bizalomra méltóként viselkedni, akivel a jövőben nyilvánvalóan semmilyen – közvetlen vagy általánosított – reciprocitásra nem számíthat. Így ezekben a helyzetekben, mint azt fent kifejtettem, úgy a racionális választások elméletén nyugvó koncepciók, mint a beágyazott érdek-típusú megközelítések, vagy éppen a társadalmi csereelméleti gyökerű bizalomfelfogások egyaránt kudarcot vallanak.

1.4. Bizalom mint viszonyulás és a bizalom „eredete”

Mielőtt továbblépnénk, meg kell jegyeznünk, hogy a bizalom, Balázs Zoltán (2002) megközelítésében, nem viszonyként, hanem *viszonyulásként* definiálandó. A viszony ugyanis feltételezi a kölcsönösséget, ami azonban Balázs Zoltán szerint nem feltétele a bizalomnak, legalább két résztvevő azonban igen. Ezért a bizalom nem tekinthető minden esetben viszonynak, de *viszonyulásnak* mindenképpen. Ezen értelmezést látszik támogatni Uslaner (2002) fent bemutatott morális bizalomfogalma is, ami még a két (konkrét) résztvevő meglétét sem igényli szükségszerűen. A bizalom független tehát tárgyától. E feltevés viszont ellentmondani látszik a korábban – a ráhagyatkozás és bizalom különbségével kapcsolatos fejtegetéseknél – bemutatott Hertzberg- és Lagerspetz-féle, kölcsönösséget feltételező bizalomfelfogásnak. Úgy tűnik azonban, hogy utóbbiak helytelenül értékelik kölcsönösségként a bizalom elárulásának lehetőségéhez szükséges (és egyébként helyesnek tűnő), a bízott fél részéről érzékelt, de szándékos cserbenhagyással reagált bízott állapotot. Ez ugyanis, szemben Lagerspetz (2015:16. Kiemelés az eredetiben) nézetével, még nem feltételezi, hogy a bizalmi viszonyban a célok „*közösen* lefektetettek” volnának. Az általa említett közeli hozzátartozók, barátok példája esetén talán megáll ez a feltételezés (egyfajta hallgatólagos megegyezés formájában), de a teljesen ismeretlenek felé, vagy távollévő (ha a bízott nincs jelen a bizalmi viszonyulás létrejöttékor) személyek irányában megnyilvánuló bizalomnál már nem. Ilyenek például a közszereplőkbe vagy éppen az intézményekbe vetett bizalom. Ezek a legkritikább esetben kölcsönösök a szó szoros értelmében. Bár feltételezhetnénk, hogy a bízó szubjektívan észlelhet egyfajta objektívan nemlétező hallgatólagos megegyezést önmaga és a bízott között, így viszont – amennyiben a kölcsönösséget a bizalom inherens elemének tekintjük – a bizalom e

formáját illúzióknak, kvázi hallucinatívnak: súlyos öncsalásnak, azaz lényegében naivitásnak kellene ítélnünk. A bizalom azonban nyilvánvalóan jelen van ezekben az esetekben is, ezért, úgy tűnik, igazat kell adnunk Uslanernek és Balázs Zoltánnak, és el kell hagynunk a kölcsönösséget a bizalmat konstituáló tényezők közül.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne lenne *lehetséges* a kölcsönösség – akár a Lagerspetz által leírt, közösen lefektetett célok formájában is – a bizalomban, de az már plusz elemként léphet be az alapvető bizalmi viszonyulás mellé. A bizalom viszonyulásjegye tehát nyilvánvalóan nem zárja ki a bizalom viszonzósságát. A kölcsönösség megléte ráadásul általánosságban kedvezőbbnek tűnik az egyoldalú bizalmi viszonyuláshoz. Az elárulás fogalmával azonban nem határozhatjuk meg a bizalmat, már amennyiben a bizalom elárulását a bízó szándékos cserbenhagyásaként értelmezzük.

A dolgozat célkitűzéseinek ismertetése előtt megemlítendő Möllering (2006:191) programadó kijelentése: „Hacsaknem közreműködésünkkel annak megértéséhez járulunk hozzá, hogy miként lehetségesek a hit ugrásai, nem értjük meg a bizalom lényegét, és magyarázatunk bármire vonatkozhat, csak a bizalomra nem.” Bár Seligman (1997) úgy véli, az ilyen, a bizalmat a hitbe omlasztó nézetek éppoly kevésbé segítenek a megértésben, mint az azt a bizonyossággal összemosó felfogások, mégis a hit (valamilyen formája) az egyetlen olyan elem, ami a kognitív és a nemkognitív értelmezéseknek közös tartalmat ad. A kognitív felfogások a racionálisan nem magyarázott „hit ugrásának” áthidaló szerepéhez jutottak, a nemkognitív nézeteknek pedig kiindulópontjaként értelmezhetjük a (bízott jóindulatába vetett) hitet. A kétféle hit különbségét Lagerspetz (1998) érzékelteti: szerinte bízni valakiben nem azonos valamilyen róla való tudással, feltételezéssel vagy hittel, mert nem *róla* hiszünk valamit, hanem *benne* hiszünk (előbbi a kognitív, utóbbi a nemkognitív bizalomfelfogásokhoz áll közelebb). Nem alkotunk teóriát arról, mit fog valószínűsíthetően tenni, és ha mégis, a bizalom nem ebben áll.

De nem csak a kognitív értelmezéseknél fedezhetünk fel kritikus „lyukat” a bizalom genezisének folyamatában. Uslaner ugyanis kimutatta, hogy bár az optimizmus és a bizalom nagyon erősen összefüggenek, nyilvánvalóan nem azonosíthatóak egymással, még ha a pozitív világnézet is alkotja a bizalom fundamentumát (pesszimizmus–bizalmatlanság vonatkozásában ugyanígy). Azt azonban, hogy az optimizmus miként függ össze a bizalommal, és honnan is származik a bizalom alapjául

szolgáló optimizmus, sem ő, sem más nem deríti fel. Csak a kettő kölcsönös egymásra hatását fogalmazza meg, az optimizmus „elsőbbségének” hipotézisével (Uslaner 2002).

A bizalom eredetével kapcsolatos vita éles határvonalat képez a kognitív és nemkognitív elméleti álláspontok között, jelen értekezés azonban bővebben nem foglalkozik azzal, mivel a kérdést a vonatkozó tanulmány (Mújdricza 2019a) tárgyalta a kapcsolódó bizalomelméleti, pszichológiai, filozófiai, biológiai–élettudományi stb. szakirodalom fényében. A tanulmány a bizalmat elsősorban Erikson (1977) nyomán főképp kora gyermekkori tanulás által elsajátított készségnek (ez a kognitív álláspont), illetve – a nemkognitív állásponthoz kapcsolható – veleszületett, „beépített” képességnek tekintő megközelítések közötti vitát dönti el. E bizalomspecifikus nevelés–természet probléma a korai tanulás elméletének teljes elutasításával zárul, ami a kognitív koncepciók pozíciójának további kritikus gyengüléséhez vezet. A bizalom az ember veleszületett képessége, amit annak az oxitocinkísért stresszválasszal a neurobiológiai–hormonális működésbe programozott *lehetősége* bizonyít. Bár a tanulmány a bizalom egészében tanult jellegét elvetve a modern bizalomelméleti kutatások kezdete óta eldöntetlen vitát lezárja, a tanulás bizalommal kapcsolatos *hatásának* lehetőségességét fenntartja. Ennek természete azonban – a nemkognitív állásponttal összhangban – nem a bizalmat *megalkotó*, éppen ellenkezőleg: azt elsősorban rombolni képes. Wittgensteini (1969, illetve Lagerspetz 2015) alapokon bizonyítható, hogy kizárólag a bizalomhiány és a bizalmatlanság, vagyis a bízás alapvető képességének leszűkítése, redukciója, netán teljes felszámolása lehet tanult készség. A marginális kontroll és határfeltételek Polányi Mihály (1966) által kidolgozott elvei mentén továbbá minden biológiai és más redukcionista determinizmust visszautasíthatunk, a bizalom képességét lehetőségnek, de nem hormonális vagy más (a tanulás, netán biológiai, szociális, kognitív stb.) folyamatok homályos összjátéka által *meghatározottnak* és meghatározhatónak találva a bizalmat. A tanulmány tehát bizonyítja: az ember *bízó lény*, neurobiológiai felépítésével összhangban, de akár annak ellenére is, túl minden – bármily korai – tapasztalaton vagy annak hiányán.

2. Célkitűzések

Mint azt az értekezés bevezetője kifejtette, a kutatás fő célja a bizalom újszerű meghatározása, ami a jelenség érdemi empirikus kutatását is lehetővé teszi. A megfelelő konceptualizáció hiányában, a jelenség hiányos vagy téves értelmezései okán ugyanis (1) esetleges operacionalizáció, (2) invalid, pontatlan, megbízhatatlan adatok, (3) téves következtetések, valamint (3) a rájuk épített gyakorlatok hatástalanságának, vagy akár szándékolatlan (mellék)hatásainak súlyos veszélye fenyeget. Egy jelenség méréséhez ugyanis, amint azt az OECD (2017) a bizalom mérésének irányelveiben kifejti, a bizalom esetében is tisztáznunk kell a mérendő jelenség koncepcióját. A megfelelő konceptuális keretek minden mérés kritikus előfeltételei, melyek nélkül lehetetlen érvényes, pontos, megbízható mérőeszközt alkotni. E meglátások még akkor is érvényesek és követendők, ha ezen irányelvgyűjtemény bizalomkonceptiója – talán szűk szakirodalmi spektruma miatt? – nem teljesíti a megfogalmazott követelményeket.

Még ha csupán hiányosságaikra, lehetséges kritikáikra tekintünk is, akkor sem nehéz eldönteni, hogy a bizalom kognitív és nemkognitív megközelítései közül melyik a „helyesebbnek” tűnő irány. Bár a nemkognitív elméletek sem mentesek a konceptuális hiányosságoktól, de olyan, alapvető problémákat oldanak meg, melyekre a kognitív megközelítések képtelenek. A témával foglalkozó munkák azonban gyakran meg sem próbálkoznak a döntéshozattal – mintha nem érzékelnék a két megközelítés kibékíthetetlen ellentétét, egymást megkérdőjelező jellegét. A problémák megoldásának hiányában, talán a döntésből fakadó támadhatóságot elkerülendő, mindkét oldal szemszögéből egyszerre próbálnak rátekinteni vizsgálatuk tárgyára, így mutatva a bizalmat kognitív és nemkognitív elemeket egyaránt hordozó jelenségnek. Ezek között régebbi és újabb munkákat egyaránt találhatunk, úgymint Lewis és Weigert (1985), Yamagishi és Yamagishi (1994), Khodyakov (2007), vagy éppen Rompf (2015) tanulmányait, netán az OECD (2017) a bizalom mérését illetően általános irányelvek kidolgozására tett kísérletét. A két Yamagishi (1994) gyakran idézett tanulmányában úgy határozza meg a bizalmat, mint a másik jó szándékának túlbecsülése ahhoz a szinthez képest, amit a rendelkezésre álló információk körültekintő értékelése indokolna. Geoffrey Hosking (2014) a társadalmi normák és elvárások által mélyen befolyásolt egyéni, szándékolt döntésnek tekinti a bizalmat, melynek elemi formája, mint a csecsemő bizalma szülei felé, mégsem tekinthetőek szándékoltak. A bizalmi viszony tudatos

megfigyelésével kapcsolatosan megjegyzi, hogy bár annak túlzott ellenőrzése aláaknázhatja a bizalmat, az ellenőrzés, megfigyelés egy bizonyos mértékig nélkülözhetetlen a hibás, téves bizalom révén létrejövő bizalmatlanság elkerülése érdekében. Mindezek mellett viszont a bizalom érzelmi és affektív jellegét is kiemeli, felhívva a figyelmet a tényre, hogy a bizalom gyakran nem tudatosodik, míg azt valamilyen nem várt esemény által kiváltott bizalmatlanság felszínre nem hozza. Az OECD (2017:42) némiképp zavaros, háromvonzatos, ezért ráhagyatkozás-jellegű, de a bizalmat homályos „hiedelemként” azonosító bizalomfogalma – mely nincs messze a „hit ugrása” körkörös érvelésének csapdájától – pedig így hangzik: „egy személy azon hiedelme, miszerint egy másik személy vagy intézmény az ő pozitív viselkedésükre vonatkozó várakozásaival összhangban fog cselekedni.”

A két megközelítés, a kognitív és nemkognitív szemszögű megfigyelések egyidejű alkalmazásából fakadó ellentétek feloldása az ilyen, szintetizáló igényűnek tűnő elemzésekben jellemzően elmarad. Ehelyett az a benyomás alakul ki az olvasóban, hogy a szerzők az elméleti állásfoglalás nehézségeinek elkerülése, és az azzal járó felelősség háritása okán igyekeztek a kéznél lévő vagy éppen szimpatikus elméleteket és/vagy kanonikusnak számító szerzők nézeteit összefoglalni, de valódi szintézis nélkül. Az ilyen, olykor szinte idézetgyűjtemény-jellegű szövegek jól mutatják a fogalmi elköteleződéssel kapcsolatos bizonytalanság súlyosságát. A tiszta konceptualizáció és megalapozott operacionalizáció szempontjából az effajta, a konceptuális problémák feloldását megkerülő összegzések nem sokkal jobbak, mint az olyan önkényes definícióválasztás, amit még a legújabb munkákban is láthatunk. Hogy csak egy-egy példával éljünk a hazai és nemzetközi „élvonal” szerzői közül, ilyen Füzér Katalin (2015) szövege, vagy éppen Svare és munkatársainak (2020) Möllering közreműködésével készült tanulmánya.⁴⁰

Talán a már eddig is sokat idézett Lagerspetz (2015) megoldása a legmeggyőzőbb,

⁴⁰ Előbbi a Sztompka által leírt, problematikus elméleti kereteket, utóbbiak pedig Mayer és munkatársai (1995) definícióját alkalmazzák munkájukban, érdemi indoklás nélkül. Füzér Katalin (2015:20) mindazonáltal legalább reflektál választása önkényességére, „mert a bizalom szociológiai irodalma meglehetősen szerteágazó” – ezzel beismerni látszik a konceptuális kutatómunka megkerülését (vagy a szükséges ismeretek hiányát?). E tény fényében Füzér címválasztása (*A bizalom társadalomelmélete és a társadalmi tőke szociológiaelmélete*) félrevezetőnek, de legalábbis alaptalanul ambiciózusnak tűnik. Az ehhez hasonló eljárás mindenestre rendkívül gyakori úgy itthon, mint külföldön, ami súlyosan megkérdőjelezi az ilyen elméleti alapokra épített munka értékét. Svare és munkatársai (2020) viszont még csak nem is reflektálnak a konceptuális elköteleződés önkényes választásának tényére, ami legalábbis meglepő, tekintve, hogy Mölleringnek (2006) – aki feltehetőleg konzulensként vett részt a tanulmány megszületésében – köszönhetjük a bizalmat a „hit ugrásával” magyarázó megközelítés talán legalaposabb kifejtését.

aki azonban arra az általános következtetésre jut, hogy a bizalom kontextusfüggő jelenség, így reménytelennek tűnik egy általános, minden lehetséges követelményt teljesítő bizalomdefiníció megalkotása. Ehelyett szerinte arra kell koncentrálni, hogy mit is *jelent* a bizalom a különböző körülmények között. Nem annak felderítését kell megkísérelnünk, mit *takar* a bizalom mint pszichológiai és viselkedésbeli jelenség, hanem azt: mi az, ami a bizalom szó *használatára ösztönöz* bennünket egy adott problematikus szituációval kapcsolatosan, illetve milyen *szerepe* van a bizalomnak az emberi interakcióban. Lagerspetz (2015) tehát itt úgy tűnik, nem tartja tanácsosnak sem kioldani, sem átvágni a bizalom „gordiuszi csomóját”. E szituatív bizalomfelfogás az általános „– Mi a bizalom?” kérdésének elvetésével egy kontextusérzékeny, az egyedi esetek deskripcióján alapuló elemzés programját vázolja fel, melyben jól megférnek egymás mellett a különböző, egymással akár homlokegyenest ellentétes bizalomelméletek mint az adott esetre nézve specifikusan – ha nem is generálisan – a bizalom jelenségét magyarázni képes eszközök. Ezzel harmonizál az a végkövetkeztetése is, hogy a bizalom mélyebb tartalma empirikus módon nem feltárható jelenség (Lagerspetz 2015).

E megoldás mindazonáltal – Lagerspetz munkájának eleganciája és alapossága ellenére – annak beismerése, hogy a jelenleg rendelkezésre álló elméletek révén nem lehetséges *lényegében* megragadni a bizalom jelenségét. A kutatói intuícióval ellentétesnek tűnik, hogy a bizalom mint olyan pusztán kontextusfüggő, egyedi, csak rá jellemző – minden, a bizalmat valóban hordozónak tekinthető szituációban jelenlévő – tartalom és mintázat nélküli jelenség volna. Ha az elemzésben pusztán arra hagyatkoznánk, hogy mely jelenségekre alkalmazza akár a köznyelv, akár egyes kutatók a *bizalom* megnevezést, azaz milyen helyzetekben *tűnik* értelmesnek bizalmat hordozóként tekinteni egy helyzetre, egyetérthetnénk Lagerspetzcel (2015). E hozzáállást azonban két súlyos probléma terheli. Egyrészt – túlzottan tűnő naivitással – feltételezi, hogy a köznyelv, illetve a téma kutatói által bizalmat hordozónak tekintett szituációk *valóban* azok is. Ezzel eleve kizárja, hogy a helyzetet bizalomszerűnek nevezők hibázhatnak is az értelmezés során, mellyel a bizalom címkéjét ragasztják egy jelenségre. Másrészt, részben ebből is következően, annak veszélye fenyeget, hogy így gyakorlatilag *bármit* nevezhetnénk bizalomnak, kizárólag az elnevezés – Lagerspetznél korlátozatlan – „hatalma” révén. Bár az egyes elméleteket kritizálva éleslátóan mutat rá, hogy az adott

elmélet miért nem általánosítható a bizalom jelenségekörének egészére nézve, arra azonban csak ritkán vállalkozik, hogy kijelentse: az adott elmélet vagy elméletcsoport lényegében *tévesen* azonosít valamit bizalomként.

A bizalom lényegi megragadásának lehetetlenségét sugalló megközelítés illetően megengedő hozzáállásához képest a jelen értekezés határozottabb alapállást foglal el. Ezért az értekezés fő célkitűzése a bizalomfenomén mélyére és részben mögé hatolva felvázolni egy olyan, lehetséges bizalomkonceptiót, ami az ismert problémákat kiküszöbölve megfelelően ragadhatja meg és írhatja le a jelenséget. E törekvés során Lagerspetz (2015) és Uslaner (2002) sejtései lehetnek irányadók. Lagerspetz szerint azt kell feltárnunk: mi az oka a megosztott sérülékenységet lehetővé tévő nyitottságnak, illetve e nyitottság azt ellehetetlenítő hiányának. Uslaner pedig egy általános optimista attitűdöt feltételez a bizalom jelensége mögött, amelynek jellegét nem fejt ki bővebben.⁴¹ Az értekezés tehát a nemkognitív álláspontból kiindulva törekszik egy, a meglévőknél jobb magyarázóerejű és érvényesebb koncepció kidolgozására.

A bizalom konceptualizálása mellett az értekezés terjedelmi keretei a fontosabb kísérőjelenségek (naivitás, bizalmatlanság, bizalomhiány stb.) és a hétköznapi bizalomtapasztalat tisztázásának, illetve a koncepció néhány fontosabb társadalomelméleti vonatkozásának tárgyalását teszik lehetővé. Megjegyzendő, hogy az értekezés az elővezetendő bizalomkonceptiót nem tekinti kizárólagosan érvényesnek, azt csupán a jelenség egy, az eddigiektől eltérő szemszögből kidolgozott lehetséges értelmezésként kezeli, melynek célja a kognitív és nemkognitív bizalomelméletek előnyeinek megőrzése és problémáinak kiküszöbölése. Egy esetleges mérőeszköz operacionalizálása nem tartozik a jelen értekezés célkitűzései közé, minthogy az ahhoz szükséges kutatómunka a konceptualizációhoz hasonló erőforrás-befektetést és terjedelmet követelne meg. Az értekezés kimondott célja tehát elsősorban a jövőbeni operacionalizációt lehetővé tévő konceptuális keretek kidolgozása.

⁴¹ Megjegyzendő, hogy az értekezés nem az általános értelemben vett, csupán a bizalom szemszögből releváns optimista attitűd hátterének feltárását kísérli meg. Azaz Karen Jonest (1996) követve nem az általában a dolgok jó oldalára fókuszáló általános hajlamot, csupán annak egy aspektusát keresi, mely a kedvező végkimenetel anticipálásaként ragadható meg, és így speciálisan kötődik a bizalom jelenségéhez.

3. Módszerek

Konceptualizációs fókuszán okán a jelen értekezés elsődleges módszere nem valamilyen empirikus kutatómódszertan, hanem a következő bekezdésben ismertetett konceptuális módszertani kereteken belül a szisztematikus elméleti érvelés, illetve a rendelkezésre álló szakirodalmak kritikai elemzése. Minthogy az értekezés „adatbázisát” a kapcsolódó szakirodalmak jelentik, azok megfelelő összegyűjtése és leválogatása – az érdemi „adatforrások” feltárása és a kutatási „adatbázis” összeállítása – kritikus fontosságú volt. Az értekezésben felhasznált irodalom gyűjtése ezért Greenhalgh és Peacock (2005), illetve Randolph (2009) javaslatait követve „vegyes” módszerrel történt, az „offline” irodalomgyűjtést priorizálva az online szolgáltatásokkal szemben. A téma szakértőinek szóbeli ajánlása, illetve fizikai könyvtárakban való kutatás révén állt elő a szakirodalmi mag, majd ezek vizsgálata, releváns hivatkozott irodalmaik áttekintése történt. Internetes adatbázisok (Web of Science, Scopus, Google Scholar) biztosították a kulcsirodalmakat kiegészítő szövegeket. Esetenként fontosabb, de jellemzően másodlagos, vagy az értekezésben végül nem hivatkozott források kerültek így a kutatási adatbázisba. Egy szöveg nem ajánlása, hivatkozottsága vagy találati pozíciója, hanem relevanciája és minősége mentén kerülhetett a tárgyalt szövegek közé. A szakirodalmi adatbázis kutatása és bővítése iteratív, a kutatás teljes ideje alatt zajló folyamat volt, törekedve a „telítettségre”⁴². Az adatbázis kiterjedtségéről bármilyen bontásban számszerű adatot közölni félrevezető volna, minthogy az értekezés a fellelt és vizsgált szövegállománynak csupán a releváns töredékét tárgyalja, összhangban Jaakkola (2020) megállapításaival a konceptuális munkák szakirodalmi áttekintésének jellegéről.

A kutatás módszertani keretét a Jaakkola (2020) konceptuális módszertani összefoglalójában tárgyalt négy fő módszer közül elsősorban az ún. *elmélet-adaptáció* módszere biztosította, a *tipologizálás* és az *elmélet-szintézis* módszereivel kiegészítve. Az elmélet-adaptáció létező elméletek revízióját más elméletekre épített nézőpontváltás révén végzi el. A meglévő koncepciók, elméletek problémáinak, hiányosságainak, inkonzisztenciáinak azonosítása és újszerű megoldása mellett a vizsgált jelenség új dimenziói is feltárhatók e módszerrel, amint azt az 5. fejezetben láthatjuk a bizalom vonatkozásában. Az elmélet-adaptáció kiindulópontját a tárgykörhöz tartozó elméletek

⁴² Az a pont, mely után további adatgyűjtés már nem juttat újabb bizonyítékokhoz vagy mélyebb megértéshez (bár ténylegesen aligha érhető el).

jelentik, melyek vizsgálatával igazolható a nézőpontváltás szükségessége. E vizsgálatot a jelen értekezés bevezető fejezete fejt ki, mely egyben a releváns tipológia bizonyos kibővítését is elvégezte. A nézőpontváltást lehetővé tevő elméletek (mint eszközök) biztosítják azt a vonatkoztatási keretet, mely a konceptuális megértés bővítését, revízióját lehetővé teszi. A jelen értekezésben elsősorban Tillich létbátorság-elmélete játssza ezt a szerepet. Az elméletválasztás önkényességének látszatát elkerülendő, az elmélet-adaptáció során demonstrálni szükséges, miért a választott elméletek jelentik a lehető legjobb opciót a felvetett elméleti problémák megoldására. Ezt az értekezés a bizalom szakirodalmában és a halálfélelem és halálszorongás irodalmában is elvégezte, utóbbit a téma rendkívüli kiterjedtsége és a disszertáció terjedelmi keretei okán egy külső munkaanyagban (Mújdricza 2020a). Az új elméleti alapokon revizionált bizalomkoncepció pedig a meglévő elméletek részleges szintézisét is lehetővé tette.

4. Eredmények

A bizalom integrált, a kognitív és nemkognitív bizalomfelfogások előnyeit egyesítő, hiányosságait pedig kiküszöbölő modelljéhez olyan, újszerű aspektusra van tehát szükség, melyre az áttekintett elméletek nem, vagy nem eléggé helyeznek hangsúlyt. A koncepció újraépítését így az alapoktól kell megkezdeni, amiben csak az emberi létezésben a bizalomhoz hasonlóan alapvető szerepet betöltő jelenség a bizalommal való viszonyának vizsgálata segíthet. Apró, homályos, de a kutató szem számára egyre élesebben kirajzolódó nyomok mutatnak utat a szakirodalomban. Amint azt vonatkozó tanulmányom (Mújdricza 2019a) kifejti, a bizalom jelenségéhez *társuló*⁴³ neurobiológiai sajátosságok megvilágosító erejűek. Az az élettudományos szakirodalom által a bizalom jelenségéhez kapcsolt oxitocinkísért stresszválasz ugyanis egyrészt a kortizolkísért stresszválasz alternatívája, amihez a félelmet, szorongást és antiszociális viselkedést társíthatjuk. Másrészt pedig maga is *stresszválasz*, vagyis az előreláthatatlanságra és kontrollálhatatlanságra adott metabolikus, neurohormonális válasz, ami az akut fenyegetettség állapotára készíti fel az organizmust (Buchanan és Preston 2014). Taylor (2006:273) sorai alapján az oxitocinkísért „stresszválasz egyik legmeglepőbb jellegzetessége a kapcsolatteremtésre való hajlam – azaz a csoportalkotás annak érdekében, hogy közös védelmet nyújtsunk és kapjunk fenyegető időkben.” A fenyegetettség, a stressz tehát éppen azokban a helyzetekben jelentkezik biológiailag, amelyek szociálisan a bizalom esetében is jelen vannak, sőt, bizalmat *igényelnek*! Az oxitocinkísért, bizalomteli működésmód moderálja a stresszhelyzet jellemző szorongást és félelmet, továbbá „gondoskodó és barátkozó” attitűd, illetve kooperatív, proszociális viselkedés kíséri (Taylor és mtsai 2000, Kirsch és mtsai 2005, Kosfeld és mtsai 2005, Zak és mtsai 2005, Taylor 2006, Krueger és mtsai 2007, Baumgartner és mtsai 2008, Varga 2009, Buchanan és Preston 2014, McGonigal 2015 stb.). E tény elegendő okot biztosít egy sejtés megfogalmazására: a bizalom létrejöttének (ontikus) *előzménye*, előfeltétele a félelem, szorongás állapota lehet.

A bizalomelméletek szakirodalmának alaposabb vizsgálata pedig, ha önmagában nem is igazolja, de legalábbis megerősíti e sejtést, ami nyomán megfogalmazhatjuk a bizalom és félelem, szorongás összefüggésének hipotézisét. De nem csupán annak

⁴³ És nem azt *megalapozó*, mint az a tanulmány biológiai determinizmust elvető konklúziójából következik. A szaknyelvben *oxitocinalapú* stresszválaszt ezért talán helyesebb volna *oxitocinkísért* stresszválasznak nevezni.

közismert, evidenciába hajló értelmében, miszerint a félelem/szorongás a bizalmat megsemmisítő állapotok volnának, hanem annál újszerűbb és ambiciózusabb formában: a félelem/szorongás állapota *a bizalmat lehetővé tévő* egzisztenciális állapot. Lássuk tehát bizalom és félelem/szorongás összefüggésének tárgyalását a bizalom fontosabb elméleti irodalmaiban, de nem a bevezetőben említett hobbesi megközelítésben, mely a bízott fél félelmét tartja elengedhetetlennek a bizalommal kapcsolatosan, hanem a bizalmat adó, a bízó fél oldaláról – vagyis a félelemnek a bizalommal való közvetlen kapcsolatában.

A fent bemutatott bizalomelméleti vonatkozású munkák számos ponton explicit vagy implicit módon felvetik a bizalom és a félelem kapcsolatát. Ezek a felvetések azonban jellemzően megmaradnak a felszínes, kidolgozatlanul odavetett megjegyzések vagy félig-meddig kidolgozott ötletek szintjén, és mint ilyenek, sporadikusak, felületesek, a sugallt kapcsolatot nem elemzik mélységében. Erikson (1977) szerint a csecsemő az ösbizalom révén képes szorongás vagy düh nélkül viselni anyja jelenlétének átmeneti hiányát – ebből nyilvánvalónak tűnik, hogy a bizalom Erikson által tárgyalt elemi formája is szoros összefüggésben áll a szorongással. Kijelenti továbbá, hogy szerinte az egészséges gyermek nem fog félni az élettől, ha a szülei nem félnek a haláltól (Erikson 1977). Good (1988) kifejti, hogy egy bizonyos bizalomszint akkor alakulhat ki, ha a résztvevők számára adott kondíciókban – egyebek mellett – nincs jelen a fenyegetettség, veszély lehetősége. Dunn (1988) a tévesen elhelyezett bizalom szorongás- vagy éppen paranoiaokozó hatására hívja fel a figyelmet. A két Yamagishi (1994) a bízó fél kihasználástól való félelmét említi a másokkal szembeni óvatossággal kapcsolatosan. Azt is megjegyzik, hogy a hit, miszerint másokkal szemben óvatosságra van szükségünk, éppenséggel nem bizalom. A félelem tehát náluk is a bizalommal ellentétes eredményt szül. Layard (2007) szerint az ijesztő, félelemkeltő társadalmi környezet összefüggésben van az ott tapasztalható bizalom vagy éppen bizalomhiány szintjével, Marková és munkatársai (2007) pedig kijelentik, hogy az általánosított bizalmatlanság Franciaországban tapasztalható új formája összefügg egyebek mellett a félelemmel és a paranoiával. Marková (2004) az európai posztkommunista országok bizalmi helyzetével foglalkozó tanulmánykötethez írott bevezetőjében ugyancsak a félelem bizalomromboló, bizalmatlanságot gerjesztő hatását sugallja, a bizalmat és a félelmet egymás antinómiáinak nevezve. Bár Günter Figal, üdítő módon egy egész – bár a téma súlyához képest rövidke – tanulmányt szentel bizalom és a szorongás kapcsolatának tárgyalására,

sajnálatos módon mindkét fogalmat meglehetősen felületesen kezeli. Legfontosabb meglátása, hogy az önbizalommal teli, valamint másokkal és a világgal szemben általában is bizalommal viseltető személy otthon érzi magát a világban, szemben a heideggeri értelemben vett szorongás állapotában létező emberrel, akinek a világ külsővé válik, és elveszti magától értetődő valóságát (Figal 2010). Figal végkövetkeztetése mindenesetre nem túl eredeti: a szorongást az elvesztett bizalommal azonosítja. A magyar munkák közül Kopp Mária és Skrabski Árpád (2009) tanulmánya úttörő jellegű, mivel határozott párhuzamot von félelem/megfélemlítés és bizalmatlan társadalmi légkör között.

Talán Zygmunt Bauman (2006) a bizalom modern krízisét bemutató látomásszerű analízise a leghatásosabb kifejtése félelem, szorongás és bizalom összefüggésének, még akkor is, ha a szorongást ő is a bizalom hiányával azonosítja. Bár a bizalom fogalmát nem definiálja, a ráhagyatkozó, kalkulatív, stratégiai bizalomformát oly módon választja le arról, hogy az a kognitív–stratégiai bizalomelméletek legkifejezőbb kritikája is egyben. Azt az elvesztett bizalom állapotában lévő ember kétségbeesett reakciójának tekinti, melynek révén szorongása nemhogy csökkenne, éppen ellenkezőleg: az ilyen működésmódra alapuló emberi viszonyok „a szorongás termékeny forrásává válnak. A mohón vágyott nyugalom biztosítása helyett örökös szorongást (...) ígérnek” (Bauman 2006:69-70). A vészjelek szűnni nem akaró fény- és hangjeleit a biztonság hajszolása: a kockázatok „okos” kezelése, a „téték biztosítása” nem szüntetheti meg. A talaj minden lépéssel csak bizonytalanabbá válik. Az ilyen „bizalom” nem erősíti a viszonyokat, nem oszlatja el a félelmeket – Bauman (2006) szerint éppenséggel a félelem átláthatatlan, felderíthetetlen, áthatolhatatlan párját sűrűsíti, melynek köde gonoszástól bűzlik.

4.1. A szorongás mint háttér

Egyes elemzések továbblépnek az „a félelem/szorongás a bizalom ellentéte”, „a félelem/szorongás bizalmatlanságot szül” stb. -típusú egydimenziós megközelítések szűk horizontján, és – az élettudományos eredményekre alapozott sejtéssel összhangban – az egzisztenciális szorongás mögöttes háttérjelleget sugallják a bizalom viszonylatában. Amint Giddens (1990:97) megjegyzi az eriksoni ösbizalommal kapcsolatosan,

A bizalom (...) zárójelbe teszi tér és idő távolságait, és ezáltal blokkolja az egzisztenciális szorongásokat, melyek, ha hagynák őket megnyilvánulni, az egész életen át tartó folyamatos érzelmi és

viselkedésbeli gyötrelmekké válhatnak. (...) A másokba vetett bizalom állandó és folyton visszatérő pszichológiai szükséglet.

Sztompka (1999:13) a modern társadalmi környezet átláthatatlanságával kapcsolatosan jut az alábbi következtetésekre: „[g]yakrabban, mint korábban bármikor, a sötétben kell cselekednünk (...). (...) Bizalom nélkül megbénulnánk, és képtelenek volnánk a cselekvésre.” Luhmann bevezető gondolatai ugyancsak a bizalom és a félelem összefüggésére hívják fel figyelmünket. Szerinte a bizalom teljes hiányában még arra is képtelenek volnánk, hogy reggel kikeljünk az ágyunkból, mivel áldozatul esnénk a bénító félelmeknek és a rettegés homályos érzetének (Luhmann 1979). Bár sem Giddens, sem Sztompka, sem Luhmann nem észlelik, kijelentéseikben benne rejlik egy, témánk szempontjából rendkívüli fontosságú felvetés: a bizalom a szorongás, sötétség, átláthatatlanság, bénultság által meghatározott (társadalmi) közegben, vagy legalábbis ilyen közeg érzékelése esetén *igazán* releváns. Az egzisztenciális szorongás említése Giddensnél, vagy a félelem és rettegés Luhmann-nál önmagáért beszél, a Sztompka által felhozott sötétséggel is a legnyilvánvalóbban társítható érzet a félelem, a szorongás, melyek az átláthatatlansághoz is vitán kívül kapcsolhatók, és megindokolják a Sztompka által leírt, bizalom hiányában paralizált állapotot. Ha ehhez hozzátesszük, hogy Giddensnél a bizalom az egzisztenciális szorongások blokkolására (is) szolgáló pszichológiai szükséglet, adódik a feltételezés, hogy a félelem, szorongás nem csupán lerombolója, de sajátos háttere, alapja is lehet a bizalomnak. Ez legalábbis árnyalja azokat az egydimenziós felvetéseket, melyek a félelemnek csupán destruktív hatásait emelik ki a bizalom vonatkozásában. Itt meg kell jegyezni, hogy Luhmann egy ponton egészen közel jut a szorongás háttérjellegének felfedezéséhez. Azonban ő általában az érzelmekkel (mint a szeretet és gyűlölet), és nem a bizalommal kapcsolatosan jelenti ki, hogy „[a] szorongás ott ólálkodik a háttérben, és a kapcsolat fenntartására motivál” (Luhmann 1979:81). Ezután ugyan kifejti, hogy a pozitív érzelmi kapcsolatok nem tarthatók fenn bizalom nélkül (Luhmann 1979:81), de a szorongás és bizalom nyilvánvalónak tűnő összekapcsolását nem végzi el.

Az előző bekezdésben idézett meglátásai mentén Giddens (1990) kijelenti: ha az eriksoni ösbizalom hiányzik, az eredmény az állandó egzisztenciális szorongás – ebből pedig arra a következtetésre jut, hogy a bizalom „antitézise” az egzisztenciális szorongás vagy rettegés tudatállapota. Maga is beállni látszik tehát a bizalmat és szorongást egymást

kizáró tényezőknek tekintő szerzők sorába, azonban a fentiek mentén ez az antitézis-jelleg a szimpla szembeállításnál gazdagabb, árnyaltabb következtetés eredménye. Bizalom és szorongás mindenesetre elkerülhetetlenül összekapcsoltnak tűnek. Következő könyvében (Giddens 1991) pedig már – bár a bizalmat és szorongást továbbra is antitézisekként írja le – az eriksoni ösbizalom kialakulásának „arénajaként” tekint a szorongásra.⁴⁴ Noha nála sem a bizalom, sem a szorongás nem velünk született, eleve belénk rejtett jelenségek – a kialakult énnel, Selffel nem rendelkező, és így szerinte valójában nem is létező, csupán a *létezés felé tartó* csecsemő szorongásának magja a félelem az elsődleges gondozótól való szeparációtól (Giddens 1991:39) –, itt már határozottan kijelenti, hogy azok szorosan egymáshoz kötött jelenségek.⁴⁵

A gyermeki ösbizalom Giddens (1991) szerint az egzisztenciális szorongások ellen szolgáló „emocionális védőoltás”, amely a minden normális emberre jellemző védőpáncél, avagy „protektív gubó” fő támasza. Ez a gubó teszi lehetővé a mindennapi élet veszélyeivel és kockázataival való megküzdést, és képezi azt a sérthetlenség-, illetve valótlanságérzet, ami a negatív lehetőségek fent érintett zárójelbe tételét, és a (bizalom)teremtő „ugrást az ismeretlenbe” eredményezi. A fentiek mentén mindazonáltal e felfogás inkább tűnik a naivitás, mintsem a bizalom jelenségét leírni.

De a hibás úton megragadott bizalom nem csupán az ignoranciával (is) jellemezhető naivitásra cserélődik fel Giddens koncepciójában. A megkérdőjelezhető irodalmi értékű, de kétségkívül nagyhatású *Harry Potter*-könyvek szerzője, J. K. Rowling által teremtett fikciós világ egyik (mű)meséje (2008) révén feltárhatjuk a giddensi gubóhasonlat valódi tartalmát. A történet három testvéréről szól, akik egy alkalommal túljárnak a Halál eszén: mágikus tudásukkal hidat varázsolnak az útjukat keresztező veszélyes folyam fölé, melybe a hétköznapi utazók általában belefulladnak. A Halál azonban ravaszul – látszólag teljesítményük elismeréseképpen – mindhármukat megjutalmazza, választásuk szerint. De csak a harmadik testvér választ helyesen; ő ugyanis *nem bízik* a Halálban. Ezért annak láthatatlanná tévő köpenyét kéri el, ami lehetetlenné teszi, hogy a Halál kövesse őt. A giddensi protektív gubó látszólag megfeleltethető a *Három*

⁴⁴ Ez még akkor is rendkívüli fontosságú kijelentés, ha Giddens itt csupán a gondozó hiányából eredő szorongásról, és az abból fakadó, veszteségtől való félelemről beszél, amit viszont a bizalom negatív oldalaként ír le, és az ellenségeskedéssel kapcsol össze.

⁴⁵ Meglepő logikai hibának tűnik, hogy Giddens a tárggyal bíró *félelem* tapasztalatára vezeti vissza az általa is elismerten *tárgy nélküli* szorongást, a bizalomhoz hasonlóan korai csecsemőkori tanult „készségként” tüntetve fel azt.

testvér meséjében említett köpenynek, mely elrejtí a használóját a Halál (itt: a veszélyek és kockázatok) „szemei” elől. Minthogy a halál, a megsemmisülés fenyegető lehetősége húzódik minden veszélyérzetünk mögött, a sérthetlenségérzetet adó giddensi gubó éppúgy elbújás a mindennapi élet veszélyei mélyén is ott rejlő halál fenyegetése elől, ahogy a mese érzékelteti azt a láthatatlanná tévő köpeny szimbólumával. E köpeny azonban a bizalmatlanság következménye és hordozója, bizalmatlanság révén került a harmadik testvérhez. A hasonlóság mellett azonban egy fontos különbséget is felfedezhetünk, ami lehetővé teszi a bizalomban a begubózást látni vélő giddensi álláspont helyes értékelését. A láthatatlanná tévő köpeny ugyanis elrejtí a külső fenyegetés (a Halál) elől, de azokat nem rejtí el a mesehős elől. A giddensi protektív gubó viszont inkább a kisgyermek infantilis–mágikus viselkedésével analóg, aki a takarót fejére húzva képzele: ha nem látja a fenyegető külvilágot, maga is láthatatlanná válik annak. Míg tehát a harmadik testvér *érett* bizalmatlanságot mutatva bújki el a fenyegetettség elől, addig Giddens emberét a begubózás infantilis öncsalásban tartja, ami súlyosan önvészélyes, minthogy a gubó valójában nem rejtí el őt a fenyegetések elől, csak azokat rejtí el előle.

Giddens érvelésének problematikusságára Lagerspetz (2015) is rámutat, szelleme gyengeségként és öncsalásként azonosítva az így leírt „ösbizalmat”, ami egyfajta „rejtettségre”: a függőség, sérülékenység ignorálására vagy éppen elfojtására vezethető vissza. Ezzel szemben Lagerspetz elképzelhetetlennek tartja, hogy *bármely* gyermek felnőhetne a szüleitől való függése bizonyos fokú felismerése nélkül. Véggkövetkeztetésében ő is csupán a függőség negatív felfogásából fakadó bizalmatlanságra lel a Giddens által eredetileg a bizalom jelenségének magyarázatára szánt érvelés alapos elemzése végén. A külső fenyegetéssel szemben ugyan eszerint hatástalan, a belső szorongással szemben működik a gubó mágiája. A „protektív gubó” tehát – mely éppúgy rejtí el minket a megsemmisülés lehetősége okozta szorongásaink elől, mint a láthatatlanná tévő köpeny a harmadik testvért a Haláltól – a bizalmatlanság vagy legalábbis a bizalomhiány, és az ebben az állapotban létrejövő naiv öncsalás velejárója. Így – Giddens kritikus pontokon hibás és hiányos megközelítésével ellentétben – az nem származhat valódi bizalmi viszonyulásból vagy bármilyen módon értelmezett ösbizalomból. Bauman (2006) szuggesztív sorai a modern bizalomválságról ugyancsak aláhúzzák Giddens tévedését. Baumannál (2006) a bizalom az a „tisztás”, ahol az egyén levetethi a giddensi gubóval analóg nehéz páncélokot és maszkokat, melyeket a külvilág durva, versengő vadonjában

kénytelen viselni. Ezzel ráleltünk bizalom és a naivitás különbségének legalapvetőbb jellegzetességére: a bizalom ugyanis éppenséggel a páncélokból, a gubóból való *kilépéssel*, a láthatatlanná tévő köpeny *levételével* válik lehetségessé. Mint a Rowling meséjének (2008:93 Kiemelés tőlem) zárómondataiban olvasható: „a legifjabb testvér végül levetette a láthatatlanná tévő köpenyt, (...) majd *régi barátként* üdvözölte a Halált, örömmel tartott vele, és, egyenlőkként, távoztak ez életből”. A bizalom és a „régi barátság” összefüggése talán nem igényel bővebb kifejtést: a kezdetben bizalmatlan⁴⁶ testvér egy életen át hordta köpenyét, míg végül, letéve azt, immáron bizalommal, barátként tudta kezelni a Halált. A haláltól, szorongástól való menekülés, elzárkózás, valótlanságérzetbe való begubózás tehát *nem* a bizalmat írja le. Amit tehát Giddens leír, nem más, mint egy álvalóság felépítése a szorongás, és annak alapját képező egzisztenciális fenyegetettség állapotának ignorálásával. A giddensi begubózó attitűd ezért a bizalom hiányában létrejövő naiv működésmódot azonosítja, ami az aktuális valóságtól elszakító álvalóság felépítése okán veszélyessé válhat. A halálnak és a halandóság tényéből fakadó szorongásnak való önfeltárás nélkül nincs bizalom – addig csak a bizalom hiánya vagy a bizalom valamilyen alternatívája lehetséges.⁴⁷ A bizalomhoz szükséges önfeltárás egyben a halált *is* hordozó valósággal való megbékélés.⁴⁸

Sztompka (1999) – megannyi más elem mellett – átvette Giddens-től bizalom és szorongás szembeállításának tézisé. A giddensi szorongást és rettegést a bizalom hiányában létrejövő funkcionális helyettesítők leírásánál idézi, azok egyes formáinak kialakulását segítő tényezőkként, úgymint a *providencializmus*, azaz a gondviselésbe, sorsba, szerencsébe vetett hit és a *paternalizáció*, vagyis egy erős, karizmatikus „apafigura” (mint a Führer vagy éppen a Duce) iránti társadalmi igény megjelenése. A gondolatmenet problémája, hogy bár érzékletes leírást ad a funkcionális helyettesítőkről, azt nem magyarázza, miért is ezek, és nem a bizalom jönnek létre. A bizalom kialakulásának lehetetlenségét e helyzetekben ugyanis adottnak tekinti. Logikusnak tűnik a következtetés: ha a szorongással és rettegéssel teli állapot bizalom hiányában a bizalmat

⁴⁶ Megjegyzendő, hogy ez a bizalmatlanság eredményezi a harmadik testvér megmenekülését is. Itt tehát rálelhetünk a bizalmatlanság, továbbá a bizalom – lejjebb tárgyalandó – „felfüggesztésének” pozitív funkciójára.

⁴⁷ Ez Giddensnél és a hit ugrására alapozott „puha” kognitív koncepciókban a naivitás, másol (például a hardini koncepcióban) a manipuláció, megint másutt a ráhagyatkozás, bizalmatlan számítás stb.

⁴⁸ Megjegyzendő, hogy az ilyen műmese vagy bármilyen más, mégoly minőségi irodalmi mű sem lehet esetünkben *önmagában*, mint művészeti alkotás, perdőntő. Mindazonáltal a bizalom és kapcsolódó jelenségeinek bizonyos, az elemző elme számára rejtőzködő vonásaira érzékenyen vezethetnek rá, mint esetünkben is. A teljes önfeltárás és halállal való megbékélés talán legnagyobb hatású példáját pedig a nyugati történelemben Szókratész mutatta (Mújdricza 2017).

helyettesítő – bizonyos esetekben akár egy közösség vagy társadalom egészére nézve diszfunkcionális, patológikus – társadalmi jelenségek kialakulásához vezet, akkor *akár* a bizalom kialakulásához is vezethetne, mivel nem a szorongás és rettegés a bizalomhiányos állapot *oka*. Sztompka soraiból viszont kiviláglik egy, általa nem észlelt jellegzetesség. Törvényszerűnek tűnik ugyanis, hogy a szorongás és rettegés állapotában az emberi közösségek a bizalom *felé* törekszenek, vagy legalábbis olyasmi irányába, ami *elég közel* van a bizalomhoz, hogy azt ideig-óráig, jól-rosszul, de annak helyettesítőjeként lehessen értelmezni, ha maga a bizalom – Sztompkánál meg nem nevezett okokból, esetleg valaminek a *hiányában* – nem valósulhat meg.

Uslaner (2002) ugyancsak a bizalmatlanoknál találja meg a félelmet: a két Yamagishihez (1994) hasonlóan a kihasználástól való félelemről beszél. Uslaner (2002) azonban a pesszimisták balsorstól, idegenektől és kihasználástól való félelmét és ebből fakadó bizalmatlanságát összekapcsolja a befelé fordulással, a szűk családi körbe vetett bizalom megerősítésével. Ezt az összefüggést más szempontok mentén Fukuyama (1995) is megerősítette. A magas bizalomszintű társadalmakat az alacsony bizalomszintűekkel összehasonlítva azt találta, hogy míg az előbbieknél kialakulhattak a modern, privát nagyvállalatok, utóbbiak gazdasága jellemzően családi vállalkozásokon alapul. Az alacsony bizalomszintű társadalmak nagyvállalatiban általában állami szerepvállalásra van szükség. Az alacsony általános társadalmi bizalomszint tehát a családba vetett bizalom megnövekedését eredményezi. Fukuyama (1995) megjegyzi: ahol még a családok is gyengék (mint Oroszországban és egyes volt kommunista országokban), ott a legerősebb szervezetek gyakran a bűnbandák. És ha Uslaner (2002) meglátása alapján az alacsony általános bizalomszintet a valamitől (balsorstól, idegenektől, kihasználástól stb.) való félelemmel kapcsoljuk össze, akkor e félelem egyben a közeli viszonyokba, családba vetett bizalom sajátos „ösztönzőjeként” tűnik fel. A félelem, szorongás tehát – akár a Sztompka-féle funkcionális helyettesítők esetében – a bizalmat nem felszámolja, „csupán” más *irányba* téríti. Ez természetes reakciónak tűnik, ha elfogadjuk Giddens, ez esetben megalapozottnak tűnő kijelentését, miszerint a bizalom alapvető pszichológiai szükségletünk. Ha a tágabb környezetben ugyanis a veszélyeztetettség érzete dominál, a psziché „megkeresi” azt a kört, amelyben „bizalomszükséglete” ténylegesen kielégíthető. E folyamatban nehezen határozható meg, honnantól tekinthető a patológikus társadalmi működés a kisebb közösségek, egyének szintjén is patológiásnak. Vajon még

egészséges csoport- vagy énvédő mechanizmusnak tarthatjuk-e a bizalomigény-kielégítést jellemzően a szűk családi körre korlátozó működést, és csak a mindennel és mindenkivel szemben paranoiásan viselkedőket tekinthetjük a bizalomigényük kielégítésére képteleneknek? Későbbi megválaszolásának reményében e kérdés itt nyitva marad.

Marek Kohn (2008), bár a fenyegetettség és a bizalom kapcsolatának magyarázatát és egységes rendszerbe foglalását elmulasztja,⁴⁹ témánk szempontjából ugyancsak figyelemre méltó kijelentést tesz. Eszerint minél súlyosabb egy csoportot kívülről érő nyílt fenyegetés, annál nagyobb az esély a bizalom megjelenésére a csoporton belül. Ezzel, bár a pánik és agresszió megjelenésének hasonlóan növekvő esélyét ignorálni látszik, alátámasztja azt a feltételezést, hogy a szorongás, félelem, rettegés nem csupán rombolhatja, de elő is segítheti a bizalom kialakulását, megerősödését.

A félelem és a szorongás összefüggése a bizalommal ezek alapján egyértelműnek tűnik, de arra, hogy ez az összefüggés *milyen*, a tárgyalt szerzők nem adnak választ. Első lépésként fontos tisztázni, hogy az egyéb félelmek mértéke is részben vagy jórészt összefüggésbe hozható a gyakran kevésbé nyilvánvaló halálfélelem, halálszorongás szintjével. Yalom (1980) a szorongás elsődleges forrásának tekinti a halált és a tőle való félelmet, amit Kübler-Ross „egyetemes félelemnek” (1988:31) nevez. Az alapvető halálszorongással, ami a maga tiszta formájában ritkán jelenik meg tudatos szinten,⁵⁰ a psziché az úgynevezett „eltolás” segítségével küzd meg: áthelyezi a semmiről valamire, azaz más, konkrét félelmekre vetíti rá (Yalom 1980). Paul Tillich (2000:47) kijelentése alapján – „[a] halálfélelem minden más félelemben meghatározza a szorongás elemét” – minden félelem visszavezethető az elsődleges egzisztenciális halálszorongásra. Így érthetővé válik Ernest Becker (1973), valamint az ő elméletére épülő *Terror Management Theory* képviselőinek kijelentése, mely szerint az elemi rettegés a halál tudatából fakad (Solomon és mtsai 1998), és „minden szorongásunk a haláltól való félelemben gyökerezik” (Békés 2004:oldalszám nélkül). Becker (1973) ennél is tovább ment, minden normális emberi működésmód háttérében a halálfélelmet sejtve. Bár e tétel esetleges

⁴⁹ Ennek oka az lehet, hogy a szerző a hardini beágyazódott érdek-definíció használata mellett dönt, ami nyilvánvaló teoretikus kötöttségekkel jár. Ezen túlmenően jellemzően szinonimaként kezeli, így összekeveri, egybemossa a bizalmat olyan, attól egyértelműen különböző fogalmakkal, mint a ráhagyatkozás vagy éppen a bizonyosság.

⁵⁰ Ez összhangban van Tillich meglátásaival, aki, majd’ harminc évvel Yalom előtt, a *Létbátorságban* (2000:65) így írt: „nem vagyunk mindig teljesen tudatában annak, hogy meg kell halnunk, de annak a tapasztalatnak a fényében, hogy meg kell halnunk, egész életünket másképp tapasztaljuk meg”. A szorongás így nincs mindig jelen a felszínen: „[e]gy véges lény képtelen arra, hogy a csupasz szorongást egy villantásnyi időnél tovább elhordozza” (Tillich 2000:48).

igazságának kimutatása – ami nem célja a jelen értekezésnek – önmagában igazolhatná kutatásom hipotézisét, a pontos működésmódot még így is szükséges volna feltárni.

Félelem és szorongás fogalmai tehát nem azonosak. Kierkegaard-nál (2014:318) „a szorongás a szabadságnak mint a lehetőség lehetőségének a valósága”, ami a félelemmel ellentétben nem valami meghatározott dologra, hanem a semmire vonatkozik. Tillich (2000) Kierkegaard-ból táplálkozó nézete szerint is különböznek egymástól, de nem válnak szét. A félelemnek a szorongással szemben van tárgya, halálfélelem esetén például az, hogy egy betegség vagy baleset végez velünk. A szorongásnak nála sincs meghatározható tárgya, az egyetlen objektum maga a fenyegetés, melynek forrása a „semmi”. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a szorongás az ismeretlentől való félelem volna. Tillich (2000) szerint a szorongás „tárgya” a halál utáni abszolút ismeretlen, a nemlét, melyben a félelem korábbi objektumai megszűnnek és meghatározhatatlanná válnak. Tillichnél (2000:46), akárcsak Yalomnál,⁵¹ a szorongás a félelem forrása: „a félelem fullánkja a szorongás, a szorongás a félelem felé törekszik.” Minden félelem és sajátos helyzetűtől való szorongás mögött a végső nemlét szorongása áll, ami nem szüntethető meg (Tillich 2000:48): „[h]ozzá tartozik a létezéshez.” A nemléttől való szorongás, a halálszorongás tehát alapvető emberi tulajdonságnak tűnik. Yalom (1980) is amellet érvel, hogy a halálfélelem, halálszorongás már egészen korai gyermekkorban jelen van. Becker (1973) ugyancsak a halandóságról való tudást fokozatosan végbemenő gyermekkori tanulás eredményének tekintő felfogással szemben (ami a biztonságérzetet tekintette eredendőnek) fogalmazta meg a halálfélelem alapvetőségének tételét.

Mint azt a *Bevezetés* kifejtette, a bizalom és a halálszorongás összefüggésének feltárásában Tillich munkája lehet a legnagyobb segítségünkre. Bár Tillich szorongás- és arra épülő létbátorság-elméletének relevanciája a bizalomelméleti kereteken belül is igazolható (lásd lejjebb), a kutatás nem kerülte meg a tillichi (halál)szorongás-konceptió történeti–szakirodalmi előzményeinek feldolgozását. Mivel még a legfontosabb vonatkozó eszmék és társadalomtörténeti folyamatok bemutatása is meghaladná az értekezés terjedelmi korlátait, feldolgozásuk eredménye több tanulmányban (Mújdricza 2015a, 2017, 2020b) és egy kiegészítő munkaanyagban (Mújdricza 2020a) került közzétételre. E munkaanyag a kutatás szerves részét képezi, így az értekezés a benne foglaltak ismeretét

⁵¹ Yalom maga is több helyen idézi Tillichet, és úgy tűnik, halálfélelem-konceptiójának kulcselemeit tőle vette át.

feltételezve lép tovább a bizalom és a bátorság összefüggéseinek tárgyalására.

4.2. Bizalom és (lét)bátorság

Mint azt vonatkozó tanulmányom (Mújdricza 2019a) bővebben, az értekezés 1.4 fejezete pedig dióhéjban kifejtette, a bizalom az ember veleszületett, eleve adott képessége, lehetősége, ami nem tűr semmilyen redukcionista determinizmust. A bizalom ontológiai elsődlegessége így nyilvánvalónak tűnik a bizalmatlansággal, bizalomhiánnyal szemben. Ezt írja le Lagerspetz (2015) a bizalom és bizalmatlanság közötti, az ember fejlődésében megnyilvánuló aszimmetriaként. Lagerspetz (1998, 2015) okfejtésének lényege és végpontja Simone Weil (2005:71, 2009:88, 1957:13)⁵² szavai köré épül:

Minden emberi lény szívének legmélyén ott van valami, a legkorábbi csecsemőkortól egészen a sírig, ami legyőzhetetlenül, a bűn minden tapasztalata ellenére, melyet elkövetett, elszenvedett, vagy melynek tanúja volt, azt várja, hogy jól és nem rosszul fognak bánni vele. Ez az, ami mindenkifelett szent minden emberi lényben.

Ez az idézet adja a lagerspetzi bizalomkoncepció alapját: a Weil által leírt jót váró beállítottság a bizalom magja. Lagerspetz (1998, 2015) e jót váró attitűdöt azonosítja Løgstrup (1997) radikális *a priori* bizalmának „hallgatóságos igénye” (*tacit demand*) háttérében. Lagerspetz saját hallgatóságos bizalomértelmezését Weil és Løgstrup tételeinek kombinálásával dolgozza ki. Hallgatóságosságát egyrészt rejtett, tapasztalati úton, empirikusan nem megfigyelhető jellege adja, másrészt az a jellegzetesség, hogy azt az egyén jellemzően nem fejezi ki, akár nincs is tudatában (ez összecseng a bizalom nemérezékelt jellegének feltételezésével). A bizalom hallgatóságos igénye Lagerspetz szerint csupán a szeretet által válik érzékelhetővé. A bizalom eszerint nem választás eredménye, hiszen akkor Lagerspetz értelmezésében nem lehetne igénynek nevezni. Mint arról Løgstrup (1997) vonatkozó sorai – Lagerspetz (2015) saját, a „hivatalos” angol fordításnál kifejezőbb és pontosabb fordításában – tanúskodnak: a bizalom elkerülhetetlen

⁵² A magyar fordítást az angol fordítás (2005), Pilinszky János magyar fordítása (2009) és a francia eredeti (1957) felhasználásával készítettem. Pilinszky fordítása néhány részletében szabadabban fejezi ki Weil eredeti szavait. Az elemzés céljainak a jelen fordítás megfelelőbb, noha kevésbé irodalmi. Az angol fordítás struktúrájában pontosabb, ezért megfelelő franciatudás hiányában ez a fordítás alapja, de az *indomitably* szó, ami rettenthetetlenséget és hajthatatlanságot jelent, nem egyezik meg a francia eredetiben olvasható *invinciblement*-nal, vagyis legyőzhetetlenséggel (Pilinszky itt a még gyengébb kifejezőerejű *változatlanult* alkalmazta). Az angol fordításban ugyancsak félrevezető a bűnök tapasztalatával kapcsolatosan az eredeti *malgré* (valami ellenére) szó fordítása *in the teeth of*-ra, ami a számunkra fontos annak ellenére-jelleg helyett sokkal inkább e tapasztalatok súlyosságára helyezi a hangsúlyt (itt Pilinszky szóhasználata helyesnek bizonyult).

és eleve adott, tartalma nem valamiféle önkényes vagy szeszélyes választás kérdése.

A jó feltételezésére való képességet – az optimista attitűdöt, amit Uslaner (2002) a bizalom alapjának, és Eriksonra (1977) hivatkozva csecsemőkori tanult készségnek tekint – Simone Weil, valamint Weil és Løgstrup nyomán Lagerspetz az „emberi szív legmélyén”, eleve bennünk rejlő jelenségnek tartják, amit semmilyen tapasztalat nem írthat ki onnan, mi több: azok *ellenére* van jelen. Nem tanulás vagy bármilyen életkorban történő elsajátítás kérdése: nem elpusztítható („legyőzhetetlen”) „szentség” az, méghozzá *minden* emberi lényben jelenlévő, mindenekfeletti szentség – a *jó várása*. Weil kijelentésének központi szerepe alapján a bizalom nem tanult, tapasztalati alapú készség, hanem az emberi személyiség természetes, eleve adott, elkerülhetetlen, megszüntethetetlen része. E hipotézis az oxitocinkísért stresszválasz lehetőségének vizsgálata alapján bizonyítottnak tekinthető (Mújdricza 2019a). Alapvetőségében továbbá hasonlít a tillichi végesség miatti halálszorongáshoz, ami ugyancsak az emberi lét természetes része (Tillich 2000). Fontos megjegyezni, hogy a wittgensteiniánus álláspontot magáénak valló Lagerspetz, antiesszencialista–etikai álláspontja ellenére esszenciális bizalommeghatározást ad Weil állításának beépítésével. A minden emberi szívben jelenlévő, alapvető, jót váró viszonyulás antroponológiai állítása az emberi élet pre- vagy szubanalitikai valóságát reprezentálja, így benne Van és Legyen, egzisztencia és etikai érték még nem válnak szét.⁵³ Ez az ontoetikai állítás sejthető a bizalom nemválasztható jellegzetessége mögött is (Mújdricza 2019a). Finch (1971, 1999) vonatkozó elemzései alapján Weil e kijelentése összeegyeztethetetlen Wittgenstein etikai álláspontjával. Lagerspetz tehát azzal, hogy a weili jót váró attitűdöt helyezi bizalomfelfogásának centrumába, túllép a wittgensteini etika keretein, és akaratlanul is a jelenség lényegére vonatkozó állítást tett. Ezzel rögzítette annak alapvető jellegét, egyben pedig meghazudtolta saját, a bizalom szituatív és kontextusfüggő jellegére vonatkozó alapállását is (Mújdricza 2019a).

4.2.1. A bátorság feltűnése

Az eddigiek alapján tehát felvázolhatjuk a bizalom genezisének lépéseit: a minden félelem, szorongás, fenyegetettség mögött meghúzódó halálszorongás pánikot és menekülést, illetve agresszív, támadó viselkedést válthat ki. Ezzel bizalomromboló, bizalmatlanságot gerjesztő hatása *is* van, de emellett éppúgy okozója lehet a bizalomnak

⁵³ Erre témavezetőm – Weil legnagyobb tudású hazai szakértőinek egyike –, Nagy J. Endre hívta fel a figyelmemet.

és a társas közeledésnek. Ami pedig ezt a bizalmat lehetővé teszi, az a *bátorság*, melynek a bizalommal való összefüggését Kohn (2008) korábban említett munkájából is kiolvashatjuk. Fejtegetéseiben mintegy mellékesen, több helyen is alkalmazza a bizalommal szoros összefüggésben a bátorítás (*encourage*) vagy éppen az elbátortalanítás (*discourage*) kifejezéseket. Khodyakov (2007), aki a kognitív és nemkognitív, kalkulatív és nemkalkulatív felfogások némelyikét igyekezett összhangba hozni egymással – sajnálatos módon csupán „összegyúrva” azokat, a köztük feszülő ellentmondások tisztázása és feloldása nélkül –, a morális bizalomban véli felfedezni a bátorítás elemét. Helyenként Lagerspetz (2015) is összekapcsolja bizalom és bátorság, bátorítás jelenségeit. A beszéden alapuló emberi kommunikáció alapvető bizalomba-ágyazottságának⁵⁴ magyarázatában Løgstrupot (1997) idézi,⁵⁵ aki úgy véli, a beszélő a beszélgetés révén feltárja önmagát, „előremerészkedik” önmagából a hallgató felé abban a hitében, hogy az mondandóját szándékolt jelentésének megfelelően fogja fogadni (Lagerspetz 2015). A hallgató pedig bátoríthatja vagy visszautasíthatja azt a közelséget, ami a kimerészkedés révén létrejön, ezzel segítve vagy gátolva a két fél közötti kapcsolat elmélyedését. Lagerspetz (2015) szerint ez, a kommunikáció révén a másikkal való találkozást lehetővé tévő előremerészkedés együtt jár a bizalommal. Félreérthetetlenül sugallja tehát bizalom és bátorság összefüggését legalább a kommunikáció alapjául szolgáló bizalmi háttér tekintetében, nem csupán a beszélő, de a hallgató oldaláról is (előremerészkedés⁵⁶, illetve bátorítás). Annak részleteit azonban homályban hagyja.

Bizalom, szorongás és bátorság összefüggésének leghatározottabb – bár ebben is igencsak kiforratlan – képviselője ismét Anthony Giddens (1991). Ő ugyanis talán az egyetlen fontosabb szerző, aki a bizalommal egyértelműen összefüggő jelenségként említi – a remény mellett – a bátorságot, még hozzá annak Tillich-féle meghatározását. Állítása szerint az ösbizalom volna a reményfogalom magja, és onnan származtatható, ahonnan a tillichi létbátorság is. E kijelentésének fényében válik egyértelművé, miért látja a szorongást a bizalom kialakulásának arénájaként, egyben viszont megkérdőjelezi a bizalom protektív, elzárkózó, hamis valóság- és biztonságérzetet teremtő gubóként való értelmezését. A fent említett, az egzisztenciális szorongásokkal szembeni „emocionális

⁵⁴ Antal Éva (2015) pedig az írott szöveg megértésének aktusával kapcsolatban állítja az alapvetően bizalmi jelleget.

⁵⁵ Lagerspetz saját fordítása a dán eredetiből itt is kifejezőbbnek tűnik a hivatalos angol fordításhoz képest.

⁵⁶ Noha a merésztség, előre/kimerészkedés (*venture forward/out*) nem kezelhető a bátorság egyszerű szinonimájaként, de annyi talán minden további nélkül kijelenthető, hogy a merésztség is hordoz egy bizonyos bátorságelemet.

védőoltás” teremti meg nála azt a védelmet, ami révén az egyén képes fenntartani reményét és bátorságát bármilyen veszélyhelyzettel szemben (Giddens 1991). Ehelyütt már érezhető, hogy a bizalmat tekinti elsődlegesnek; a bátorságot, reményt csupán a bizalom egy következményének látja. Ezt néhány oldallal később explicitté teszi, mikor kijelenti, hogy a szeretet és a bizalom érzetei hozzák létre a reményt és a bátorságot.

Bár a bizalom a bátorsággal és a tillichi létbátorság-koncepcióval rendkívüli fontosságú, Giddensnél (1991) érdemi kifejtés nélkül marad. A kifejtés, és így a Tillich-féle bátorságfogalom lényegi megértésének hiánya pedig rávilágít a bizalom és bátorság (valamint a remény) Giddens által feltételezett sorrendiségében rejlő hibára. E sorrendiség alapvető tarthatatlanságának igazolásához az értekezés a következőkben röviden bemutatja a létbátorság-elmélet alapvetéseit. Megjegyzendő, hogy McGonigal (2015) neurobiológiai szemszögű állítása – súlyos redukcionista determinizmusával együtt – alátámasztja a giddensi sorrendiség kritikáját. Eszerint a bizalommal együtt járó oxitocin „a társas kapcsolatoknál többről szól. Egyben a bátorság vegyszere is. (...) Ez a hormon nem csupán ölelésre készítet; bátorra is tesz” (McGonigal 2015:72), méghozzá ahhoz szolgáltat bátorságot, hogy kapcsolódni tudjunk másokkal (McGonigal 2015). Tillich munkájának a bizalom jelenségével való összevetéséből is a bátorság elsődlegessége tűnik megfelelő következtetésnek. Noha Giddens kijelentése hordoz némi igazságot, amennyiben a már felépült bizalom *további* bátorság kialakulásának lehet a táptalaja, de a tillichi létbátorság nem épülhet meglévő bizalomra. A felületesség mellett Giddens hibájának forrásául a bizalom mechanisztikus, korai tapasztalatokra alapozott felfogását jelölhetjük meg. A tapasztalati alapú bizalomkoncepciók – a tapasztalatok legyenek akár korai csecsemőkorból származók – védtelenül állnak a feljebb bemutatott kritikákkal szemben. Bár Giddens konceptualizációs próbálkozása is – szükségszerűen – kudarcot vallott, jelentősége nem vitatható el. Ő ugyanis az a szerző, aki a bizalmat a szorongással, bátorsággal és szeretettel való összefüggésben tudatosan tárgyalja.⁵⁷

4.2.2. Bizalom „annak ellenére”

Bakonyi Eszter (2011) doktori értekezése a bizonyosság és a bizalom megkülönböztetése során felveti, hogy a bizalom a kiábrándulás, vagyis a bízott az elvárttól eltérő viselkedésének lehetősége *ellenére* jelenik meg. Möllering (2013) pedig

⁵⁷ Meglepő viszont, hogy Lagerspetz (2015) nem szentel figyelmet e jelenségeknek, noha idézi Giddens e munkáját.

Hardin kormányzati bizalomfelfogásának kritikájában észrevételezi, hogy sokan ismereteik korlátozottsága ellenére mutatnak bizalmat, majd a simmeli bizalomkoncepció esszenciális részének nevezi az elképzelést, hogy a bizalom az ismeretek hiánya ellenére lehetséges. Bár Bakonyi és Möllering felvetései a kognitív iskola keretein belül sajnálatosan – szükségszerűen? – kidolgozatlanul maradnak, a bizalomfenomén olyan, kulcsfontosságú elemére mutatnak rá, aminek egyrészt igen kevesen szenteltek figyelmet, másrészt egy új, a kognitív és nemkognitív bizalomelméletek hibáit kiküszöbölni képes koncepció felépítésének reményével kecsegtet. Möllering (2006:191) ismert programját eszerint újrafogalmazva: „[h]acsaknem annak (...) megértéséhez járulunk hozzá, hogy miként lehetséges [a bizalom »annak ellenére«-jellege], nem értjük meg a bizalom lényegét, és magyarázatunk bármire vonatkozhat, csak a bizalomra nem.”

A „puha” kognitív elméletek – korábban Möllering (2005, 2006) által is képviselt – megoldási kísérleteivel szemben a fenti kritikák fényében is egyértelmű, hogy a bízásban nem csupán „úgy teszünk, mintha” a másik bizalomra méltó volna. Nem csupán megjártsszuk a bizalmat, nem csupán zárójelbe tesszük a kockázatot vagy éppen szorongást hordozó, fenyegető valóságot, nemcsak a hit valamiféle obskúrus ugrását hajtjuk végre – hanem éppen *annak ellenére* bízunk meg valakiben, hogy semmi nem indokolja azt! Mi több, e jellegzetesség a nemkognitív bizalomelméletekkel is kifejezett összhangot mutat: a weili jót váró attitűd minden rossz tapasztalata *ellenére* legyőzhetetlen jellege Lagerspetz nemkognitív bizalomkoncepciójában is azonosíthatóvá teszi azt. A bizalom továbbá nem, de legalábbis nem *kizárólag* tanult viselkedésforma, legkevésbé a tudatosan szerzett információkon alapul – az ilyen információk inkább a bizalom felszámolásában segédkeznek (Mújdricza 2019a). A bizalom a semmiben áll, és erre a semmire adott bátor reakció révén jön létre – ha nem is tudatos, racionális *döntés* eredményeképpen. A nemlét elemi rettenetét hordozó fenyegető semmi *ellenére*, *annak ellenére* bízunk, hogy erre nincs szubjektív szemszögből meghatározható okunk. Ez a „nincs” hordozza az ürességet, nemlétet, a semmit – a (halál)szorongást, ami, paradoxnak tűnő módon, a bizalom egyik bázisává alakul, amennyiben a *bátorság* „annak ellenére”-jellegével párosul. A bátorság ugyanis nem a félelem hiánya – akkor ugyanis már nem lehetne bátorságnak nevezni. Giddens fent bemutatott állításra reflektálva: a bizalom gubójából valódi bátorság nem jöhetne létre, hiszen a bátorság, hétköznapi módon fogalmazva: cselekvés a félelem *jelenlétében* a félelem *ellenére* (Pury és Woodard 2009).

Az „annak ellenére”-jelleg tehát nemcsak a bizalom, hanem a bátorság sajátja is, és úgy tűnik, a bátorság elsőbbsége miatt annak révén vonódik be a bizalom jelenségébe. A hit ugrása, az „ismeretlen” naiv felfüggesztése helyett a bizalomban a bátorság elemét azonosíthatjuk, e bátorságelemre építve pedig lehetséges a nemkognitív elméletek talaján maradvá azok legfontosabb hiányosságainak kiküszöbölése.⁵⁸ És hogy miben áll ez a bátorság, hogyan is függ össze a szorongással, mindenekelőtt a halálszorongással, és végül miként teremti meg a bizalomhoz szükséges weili jót váró, jóindulatot feltételező, optimista attitűdöt, annak felderítéséhez Tillich (2000) *Létbátorság* című munkáját kell témánk szempontjából, Giddensnél alaposabban szemügyre vennünk. Bár Tillich elsősorban teológusként közismert, e műve nem csupán teológiai szempontból fontos, sőt: pszichológia- és szociológiaelméleti vonatkozásai még nagyobb jelentőségűek. Nem csupán nagy ívű konceptuális elemzést végez, de átfogó történeti keretbe is helyezi azt, következtetései jeleit kimutatva a nyugati társadalmak távolabbi és közeli múltjában, a könyv írásának időpontjában értelmezhető jelenében, illetve közeljövőjében. Utóbbira vonatkozó előrejelzései több ponton is helyesnek bizonyultak azóta, ami sajátos „makroempirikus” alapon igazolja koncepcióját – ez társadalomelméleti munkák esetében igencsak ritka érték.⁵⁹

4.2.3. Strukturális összefüggések

Mielőtt továbblépnénk, nem kerülhetjük meg a három vizsgálandó kulcsfogalom bizonyos, első ránézésre is magától értetődő strukturális hasonlóságainak áttekintését. Miben állnak tehát a (halál)szorongás, a bizalom és a bátorság hasonlóságai? Egyrészt egyik sem racionális döntéstől, elhatározástól függő „dolog”. Mint azt Luhmann megjegyzi, bizalmat kérés vagy követelés révén nem kaphatunk. A bizalmat csak adni, felajánlani és elfogadni lehet (Luhmann 1979). Annette Baier (1986) még ennél is tovább megy, mikor egy lábjegyzetben kijelenti, hogy a bizalmat szándékolt cselekvésként még felajánlani és elfogadni is lehetetlenség. Tillich (2000:93) a bátorsággal kapcsolatban fogalmazza meg ugyanezt (és ez értelemszerűen a félelemre, szorongásra is áll): „[b]átorságot követelni nem lehet, és azzal sem tehetünk rá szert, hogy engedelmesskedünk egy parancsnak.”

⁵⁸ Itt megjegyzendő, hogy a bátorság a túlélésért vívott harc és a hatékony alkalmazkodás eszközeként is értelmezhető (a felvetést Hidas Zoltánnak köszönhetem). Ez mindenesetre az eddigieket inkább kiegészíteni, mintsem cáfolni látszik.

⁵⁹ Az értekezés tárgya terjedelmi korlátai nem engedik, hogy e figyelemre méltó témában elmélyedjünk.

Másrészt a (halál)szorongás és a bizalom orientációja, irányultsága is nagyfokú hasonlóságot mutat. A (halál)szorongásnak nincsen tárgya, azaz tárgya a nemlét – a nemlétre irányul, méghozzá az egyén számára biztos, de a jelenhez képest bizonytalan jövőbe foglalt nemlétre, a nagybetűs „Semmire”. A bizalom ugyancsak a jövőre és az ismeretlenre, bizonytalanra irányul. A jövő, még ha a bizalomban *létezőnek* tételeződik is, a jelenben *még nincs*, így a bizalom nem csupán a bizonyossághoz szükséges információk hiánya, az eredendő bizonytalanság miatt hordozza a semmire, a nemlétezőre való irányultságot, de a jelenben még nem létező jövőre vonatkozó jellege okán is. Ráadásul a bizalom nem csak általában irányul a jövőre, hanem *egy bizonyos jellegű* jövőre irányul, ami bizonytalan jellegénél fogva magában hordozza azt is, hogy esetleg nem aktualizálódik. Így egyrészt bizonyos mértékig mindig hordozza a biztos nemlétet (a bizalom „kudarca” esetén), másrészt viszont a biztos megvalósulást is („sikeres” bizalom esetén), avagy a lét győzelmét a nemlét felett. Ennyiben mindenképpen különbözik a szorongástól, ami kizárólag a biztos nemlétre irányul, hiszen a halál végső soron elkerülhetetlen, a bizonytalanság csupán az időpontját illetően áll fenn. A lét nemlét fölötti diadala a létbátorságban érhető tetten, ami a „lét önigenlése a nemlét ellenére” (Tillich 2000:179) – ez valósul meg a bizalom aktusában is. Ne tévesszük össze azonban a bizalomban *megnyilvánuló* létbátorságra vonatkozó következtetést a két jelenség egyszerű *ekvivalenciájának* esetleges téves feltételezésével.

A harmadik hasonlóság bizalom és (halál)szorongás között, hogy utóbbi öntudatlan háttérjellege analóg az előbbi háttérjellegével (Lagerspetz 2015) vagy éppen „reflektálatlan árnyékjellegével” (Balázs 2002). A giddensi felvetéseken túl e rövid kitérő is indokolja, hogy a bizalmat a szorongással, a bátorsággal, mindenekelőtt a halál-szorongással és a tillichi létbátorsággal való összefüggéseiben alaposabban tárgyaljuk.

4.2.4. A létbátorságról

Művének bevezető passzusaiban Tillich (2000) a bátorság fogalmi meghatározásának szókratészi kudarcából kiindulva sajátos következtetésre jut: a bátorság nem csupán az élet egy részeleme, nem sorolható be szimplán az erények közé. Megértése az emberi lét egészének megértése által valósulhat meg, és fordítva: ha megértjük a bátorságot, megérthetjük a létezését magát is: „[a] bátorság megmutathatja nekünk, hogy mi a lét, és a lét megmutathatja, mi a bátorság” (Tillich 2000:12). Bár a lét *egészének* megértésére vonatkozó küldetés eleve kudarcra ítélt jellegét maga is beismeri,

ismernünk kell a bátorság mindent átható, univerzális jellegét hangsúlyozó alapállását ahhoz, hogy belássuk, miért nem szorítkozik a tárgyalt jelenség szűken vett határaitra, hanem egyebek mellett a lehető legtávolabbról közelítve, a lét–nemlét alapvető dichotómiájából indul ki. Ez az alapállás teszi érthetővé azt is, hogy elemzésében miért dolgozza ki korszakalkotó szorongáselméletét, tekinti át a nyugati civilizáció „létbátorságtörténelmét”, és alkotja meg a modern világ kihívásainak megfelelő hitkoncepcióját.

Tillich (2000) a bátorság kétféle értelmezését különbözteti meg: az etikai és az ontológiai, azaz a hétköznapi, értékelhető emberi aktust és az „egyetemes lényegi létigenlést” (Tillich 2000:13). A tillichi bátorságfogalom ontológiai–etikai kettősségével analóg a lagerspetzi bizalomfogalom ugyanezen, fent részletezett kettőssége. A létbátorság szűkebb fogalmát – „a lét önigenlése a nemlét ellenére” (Tillich 2000:179) – annak bővebb meghatározása alapozza meg. Eszerint „[a] létbátorság az az etikai aktus, mely által az ember igent mond önmaga létére, létezése mindazon elemének dacára, melyek konfliktusban állnak lényegi önigenlésével” (Tillich 2000:13). A definíció kulcselemei a korábban említett „annak ellenére”-jelleg mellett az önigenlés és az azzal konfliktusban álló elemek. Itt fontos megemlíteni, hogy az angol eredetiben használt *affirmation* szó nem csupán a némiképp homályos *igenlést*, de *állítást*, *megegyesítést* is jelent. Azaz a bátorság egy önmegerősítési folyamat, ami összhangban áll azzal, hogy relevanciája valamilyen veszélyhelyzetben van. A bátorság hétköznapi partikularitása abban áll, hogy – patológikus esetektől, helyzetektől eltekintve – a veszélyeztetettség-érzet jellemzően nem állandó, hanem időről időre, hol erősebben, hol gyengébben jelenik meg. Hétköznapi értelemben tehát a veszélyeztetettség- és biztonságérzet állandó fluktuációjában létezünk. Tillich létbátorság-fogalma akkor nyer értelmet, amikor a partikularitás szűk horizontjából kilépve a létezés egyetemes konfliktusára fordítjuk a figyelmünket, aminek mentén a *nemlét* fogalmához jutunk.

Lét és nemlét viszonyának tillichi értelmezése a bátorság (és a bizalom) kulcselemének tekinthető „annak ellenére”-jelleg tisztázásában is segítenek. Tillich szerint a nemlétet nem lehet szimplán a lét ellentétéként meghatározni. A nemlétfogalom filozófiai problematikusságát abban látja, hogy az, minden más fogalom tagadásaként, egyetlen más fogalomhoz sem hasonlítható. A nemlétet paradox módon a lét *részeként* határozza meg: a lét „»átfogja«, magába öleli önmagát és a nemlétet” (Tillich 2000:43).

Ez hasonlatos ahhoz, ahogy Sartre (1978) a lét és a semmi viszonyát tárgyalja⁶⁰ (Mújdricza 2020a). A lét kreatív, teremtő, állandó és örökkévaló módon győzedelmeskedik saját nemléte fölött. Tillich (2000) tehát, akárcsak Sartre, a lét elsőbbségét hirdeti a nemléttel szemben, a létet tekintve még a nemlét alapjának, forrásának is. A „van” tehát nem a „nincs” ellentétéként, a „semmiből születik”, épp ellenkezőleg: a „semmi” fogalma születik a „valamiből” – a „nincs” a „van” tagadásaként annak *derivátuma*. A léten belül tehát a tagadás „hordozza” a nemlétet, és amennyiben ez a tagadás a lét ellenére történik, a létbátorság pedig önigenlés a lét tagadásaként létrejött nemlét ellenére, akkor itt dupla tagadással, a tagadás tagadásával állunk szemben; mondhatni a lét saját fegyverével győzi le a nemlétet. Létbe foglaltsága okán a nemlét szüli azt az „annak ellenére”-jellegűt is, mely a dinamikus önigenlés, ezen keresztül pedig a bátorság – és a bizalom – alapvető jellemzője. A lét önigenlése ugyanis a nemlét nélkül nem lehetne önigenlés: „mozdulatlan önazonosság lenne. De a nemlét arra kényszeríti a létet, hogy kilépjen a maga elzártóságából, és dinamikusan mondjon igent önmagára” (Tillich 2000:186). A nemlét tehát az önigenlés, önmege erősítés megnyilvánulásának elengedhetetlen feltétele is.

A létbátorság-koncepció megfelelő keretbe helyezéséhez elkerülhetetlen ontológiai kitérő után rátérhetünk Tillich szorongáselméletének rövid áttekintésére. A létbe foglalt nemlét legfontosabb következménye az emberre nézve a *szorongás*, melynek tillichi meghatározását fent érintettem. Tillich (2000:48) a szorongás alapvető jellegét hangsúlyozza: „a véges létező szorongása a nemlét fenyegetése miatt nem szüntethető meg. Hozzá tartozik a létezéshez.” A szorongás tehát, még ha nem is tudatosodik, mindig jelenlévő, állandó háttérrel képez, akárcsak a nemkognitív módon felfogott bizalom. A nemlét lehetősége a megsemmisülés *lehetősége*. A halálszorongás lényege az a lehetőség, hogy az élő ember nem képes a saját létét megőrizni. Elkerülhetetlen halálának ténye hordozza a megsemmisülés lehetőségét. Ez a lehetőség a szorongás forrása. Noha az elsődleges a lét egészének elvesztése, a halál képviselte ontikus megsemmisülés, két további, az ember önigenlését fenyegető szorongás határozható meg: a spirituális és az erkölcsi megsemmisülés réme (Tillich 2000). Az ontikussal szemben azonban a spirituális és az erkölcsi megsemmisülés elkerülhető, vagy legalábbis elképzelhető olyan

⁶⁰ A két nézet alapvető különbségét a nemlét tillichi funkciójában ragadhatjuk meg: míg Sartre (1978) szerint a Semmi, a nemlét fogalma nélkül is megismerhető a lét, addig Tillich (2000) szerint a nemlét nélkül a lét minden, számunkra érvényes jellemzőjét elveszteni, és csak mozdulatlan, önmagába záródott önazonosság lenne.

élet, melyben e fenyegetések nem manifesztálódnak. A totális megsemmisülés rémét hordozó halálról azonban talán az egyetlen biztos tudásunk annak elkerülhetetlensége.

Tillich (2000) a megsemmisülés e három fenyegetéstípusa (ontikus, spirituális/lelki és erkölcsi/morális) mentén három szorongástípust, illetve abszolút és relatív fenyegetésen alapuló szorongáspárt különböztet meg. Az első a *szorongás a végzet (relatív) és a halál (abszolút) miatt*, ami „a legalapvetőbb, a legáltalánosabb és elkerülhetetlen” (Tillich 2000:51): a nemlét fenyegetése az ember ontikus önigenlésével szemben. A végzettől való szorongás oka a létezés esetlegessége. E *relatív* fenyegetés mentes minden végső meghatározottságtól: kiszámíthatatlanság, irracionalitás, „átláthatatlan sötétség” jellemzi, de a halál abszolút fenyegetése nélkül nem válhatna ki szorongást. A halál ugyanis jelen van a létezés minden pillanatában, és csak a létbátorság révén küzdhetünk meg vele. A nemlét fenyegetése az ember spirituális önigenlésével szemben a *szorongás az üresség (relatív) és az értelmetlenség (abszolút) miatt*. Ez az élet értelmes, teremtő, céllal és tartalommal rendelkező formáját érintő totális kételkedés fenyegetéséből fakad. A totális kétely eredménye az egzisztenciális reménytelenség, a spirituális központ elvesztése: az értelmetlenség abszolút fenyegetése. A spirituális központ elvesztése pedig a spirituális élet tartalmi kiüresedésének relatív fenyegetéséhez vezet. Mivel Tillich az embert alapvetően spirituális lényként fogta fel, a spirituális léttel szembeni fenyegetés egész létünket is érinti. A valóság kreatív formálásának és értelemmel való megtöltésének lehetőségétől megfosztott, így lényegi emberi jellegében megsemmisülő egyén inkább lemond egész (ontikus) létéről, mint hogy ürességben és értelmetlenségben éljen. Az ontikus önigenlés meggyengülése pedig spirituális közönyhöz és ürességhez vezet. A nemlét tehát, „ha az egyik oldalról fenyeget, fenyeget a másiktól is” (Tillich 2000:60). A nemlét fenyegetése az ember erkölcsi önigenlésével szemben a *szorongás a véték (relatív) és a kárhoztatás (abszolút) miatt*. Cselekvéseink, döntéseink a jó és rossz fogalmi mentén történő, önmagunk általi elbírálása a totális önelutasítás, a kárhozottság abszolút érzete felé űz bennünket. Ez „nem valami külső büntetés, hanem sorsvesztésünk miatt érzett kétségbeesés” (Tillich 2000:61). Itt a nemlét a jó és a rossz kétértelműségében fenyeget: e „kétértelműségnek a tudata a vétkekesség érzete” (Tillich 2000:61). A vétkekesség relatív fenyegetése minden erkölcsi aktusban (a legnagyobb tettekben is) jelen van. A büntudat, véték és kárhoztatás szorongása is egybefonódik az ontikus és a spirituális fenyegetés szorongásaival. A három

szorongástípusból konkrét helyzetben általában az egyik a meghatározó, a másik kettő pedig kiegészíti azt, vagy következményként jelenik meg.

A szorongás három típusa a *reménytelenség* végső határhelyzetében teljesebbé válik. Bár a nemlétet ebben az állapotban abszolút győztesnek érezzük, győzelmének még itt is van egy utolsó korlátja: mivel *érezzük*, létet feltételez (Tillich 2000). A reménytelenség fájdalma, annak tudata, hogy a nemlét hatalma miatt képtelenség igent mondani önmagunkra, a reménytelenségtől való szabadulásra: öngyilkosságra ösztönözne. A „nem-léthez való bátorság” (Tillich 2000:64 Kiemelés az eredetiben) a létbátorság sztoikus bátorságában nyilvánul meg. Seneca, és példaképe, Szókratész, önként választották a halált, a szenvedés fölé emelkedve, legyőzve a halálfélelmet (Tillich 2000). Seneca Tillich által is idézett felfogása szerint „a legnagyobb bátorság a legmélyebb reménytelenségből születik” (Tillich 2000:27, Seneca 2007:201). De a sztoikus bátorság nem teljes. A szorongás jelenségét ugyanis nem csupán a végzet és halál miatti szorongás konstituálja, hanem az üresség és értelmetlenség, valamint a vétek és kárhozzátás miatti szorongás is. Ezek elkerülésére pedig nincs mód az öngyilkosság, az „ontikus öntagadás” révén. Az öngyilkosság sem a bűnösség érzetéből, sem az erkölcsi széthullásból nem jelent kiutat, ezért hiábavaló. Tillich ezek mentén az egész emberi életet jellemzi mint folytonos, de jellemzően nem, vagy nem teljesen tudatos menekülést a reménytelenség elől. A reménytelenség szorongása tehát nincs mindig jelen, de amikor mégis megtapasztaljuk, és teljes tudatára ébredünk annak, hogy meg kell halnunk, az az egész létezés értelmezését radikálisan megváltoztatja (Tillich 2000).

A lét–nemlét feloldhatatlan feszültségéből keletkező szorongás tehát elkerülhetetlen velejárója létezésünknek. Tillich ezért megkülönbözteti az egzisztenciális és a patológiás szorongást. Az egzisztenciális szorongás a bátorság felé fordít minket, hiszen a másik lehetőség a reménytelenség. E tekintetben a fenti Seneca-idézet mutat iránymutatást: azaz a reménytelenség, de legalábbis a reménytelenség *lehetősége* szüli a bátorságot. Ezzel szemben a *patológiás szorongás* az elkerülhetetlen egzisztenciális szorongás egy sajátos állapota, mikor valaki nem tudja bátran magára vállalni önmaga szorongását. A kiút a neuroziszba menekülés, „a nemlét elkerülése a lét elkerülése által” (Tillich 2000:74 Kiemelés az eredetiben). Mivel a neurotikus személyiség sokkal érzékenyebb a nemlét fenyegetésére és az emiatt ható mélyebb szorongásra, erődszerűen rögzített, korlátozott, irreális önigenlést épít fel, melynek összeomlása esetén vagy egy

másik neurózisba, vagy végtelen reménytelenségbe zuhan (Tillich 2000). Ez az irreális önigenlés nagyban emlékeztet a giddensi protektív gubóra – a fenti kritikák megerősítéseként tehát kijelenthető, hogy Giddens egy neurotikus, patológiás reakciót írt le egészséges bizalmi viszonyulás helyett. Továbbá, ha helytálló a giddensi megoldást naivitásként azonosítani, akkor itt ráleltünk a naivítás káros, önveszélyes jellegének eredetére, és a bizalomtól való alapvető különbségének okára. Tillich szerint az átlagember ugyancsak töredékes önigenlése abban különbözik a neurotikusétól, hogy az nem rögzített (bizalom esetén: nem gubójellegű), és sokkal több szálon kapcsolódik a valósághoz. Kapcsolatainak kiterjedésében múlja felül a neurotikust, aki viszont szűkös kapcsolatait sokkal jobban elmélyíti, intenzívebbé teszi. E nagy elmélyüléssel járó intenzitás és a korlátozott extenzitás révén a neurotikus jóval kreatívabb lehet. Az egészséges átlagember azonban nem kényszerül képzeletbeli világok megteremtésére, egységben marad a valósággal, legalábbis annak azon részeivel, amikkel kapcsolódik (Tillich 2000).

A bátorság tehát „a lét önigenlése a nemlét ellenére” (Tillich 2000:179). A lét ilyen, a nemlét ellenére történő önigenlésének a „lét hatalma” elnevezést adja, ami a bátorság valamennyi aktusában hat. A hit pedig ennek a hatalomnak, azaz a lét nemlét ellenére történő önigenlésének, önmegerősítésének a megtapasztalása (Tillich 2000). A hit tehát nála nem valami bizonytalan, hihetetlen dolog elfogadása, nem valamiféle vélekedés vagy hiedelem, hanem állapot. Méghozzá az a létállapot, melyet megragadott a lét hatalma. A hitben így ugyancsak jelen van az „annak ellenére”-jelleg. Ez az annak ellenére-jelleg pedig abban áll, hogy a véges lét és az azt végtelenül meghaladó önmagaként-lét (ilyen az ember–Isten találkozás is) közötti szakadék ellenére a lét hatalma jelen van, és a hit ennek *elfogadásával* hidalja át a szakadékot. Ebből következően a hit „annak ellenére”-jellegéből fakad a bátorság „annak ellenére”-jellege is. Ha pedig a bátorságot a bizalom alapvető elemének tekintjük, úgy tűnik, legalább részben megtaláltuk a nemkognitív elméletek közös eleme, a másik jóindulatába vetett hit jellegét, egyben választ adhatunk a Mölleringet (2006) kínzó – bár téves alapállásból feltett – kérdésre: miben áll a bizalomban a „hit ugrása”? A kulcsszó Tillichnél az *elfogadás*: a végtelen önigenlés elfogadása. És mivel a tillichi hit nem vélekedés, hanem állapot, ezért csak nemkognitív bizalomelméleti állásponttal lehet koherens.

Tillich (2000) a hit és a bátorság meghatározása után eljut az *abszolút hit* és a *létbátorság* fogalmaihoz. Az abszolút hit irányítatlan, nem rendelkezik sajátos

tartalommal. A radikális kétség, kétségbeesés és reménytelenség problémájával való szembenézéshez, mely nem csupán a halál, de az értelmetlenség és a büntudat szorongását is magában hordozza, ez a *tartalom nélküli* – de mégsem üres! – abszolút hit teremti meg a létbátorságot. Az abszolút hit, noha maga meghatározhatatlan, három alapvető elemből áll. Az első elem a lét hatalmának megtapasztalása, ami mindig jelen van, még a nemlét legradikálisabb megnyilatkozásakor is. A lét hatalma a halálban vagy az „értelmetlenség ösmélységében” (Tillich 2000:177) is töretlen. Az abszolút hit ezen elemének kulcsa e hatalom *megtapasztalása: a ráébredés a létezésre* a halálban, vagy éppen az értelemre az értelmetlenségbe taszítva. A halál *tapasztalata* így éppen a halál megsemmisülés-jellegét törli el, az értelmetlenség tapasztalata pedig az értelmetlenséget. Hiszen a halál vagy az értelmetlenség tapasztalatáról lehetetlen volna létnélküliként, értelemnélküliként beszélni. Az első elem lényege tehát a tapasztalat. A második elem az elsőre épül, annak kiegészítése: a nemlét megtapasztalásának *függése* az értelem megtapasztalásától. A harmadik, és talán legfontosabb elem pedig az *elfogadás*, méghozzá egy dupla elfogadás: az elfogadtatás elfogadása. Itt Tillich (2000) egy újabb hatalomfogalmat vezet be: az „elfogadás hatalmát”. Az elfogadás hatalmának fogalmát nem fejt ki, de a vonatkozó szövegrészekből rekonstruálható. Eszerint a bátor önigenlés a végzet és a bűn ellenére még nem szünteti meg a továbbra is fenyegető, gyötrő végzetet és a bűnt. A lét hatalma azonban „elfogadja” a létezőt, aki ezen elfogadtatás által juthat ahhoz a bátorsághoz, hogy elviselje a szorongás terhét. Az elfogadás hatalma tehát a lét hatalmának megnyilvánulása a létező irányába. Az abszolút hit harmadik elemének dupla elfogadása ugyancsak tapasztalatra épül, méghozzá az elfogadás hatalmának tapasztalatára. E tapasztalat önmagában még nem elég a bátorsághoz, de alapja annak: az elfogadtatás elfogadásának tapasztalata az abszolút hit legfontosabb elemeként a létbátorság közvetett forrása is. Az abszolút hit Tillich (2000) szerint lehet ugyan vallásos hit, de nem a hagyományos értelemben vett vallásos hittel egyenlő. Minden konkrét, kétely alá vonható tartalomtól megfosztott, mégis hit: „a létbátorság legparadoxabb megnyilatkozásának forrása” (Tillich 2000:184). Ez a hit minden más hitfajtaét egyesít és meghalad. ⁶¹

Itt rálehetünk Lagerspetz (2015) koncepciójának kritikus hiányosságára, ami miatt nem juthatott el a bizalom mélyebb fenomenológiai összefüggésrendszerének

⁶¹ Így a misztikus megtapasztalást és a személyes isteni–emberi találkozáson alapuló hitet is, mert egyiket az értelmetlenség, másikat pedig a kétely söpörheti el (Tillich 2000).

feltárásához. Ő ugyanis az életben lehetséges veszélyekre való reagálásra két, rendkívül egyszerűen felfogott lehetőséget lát, miszerint az egyik ember „könnyedén lerázná magáról az egészet, míg a másik szorongással reagálna” (Lagerspetz 2015:139). Tillich (2000) munkájával összehasonlítva láthatjuk e megoldás egyszerűségét. A szorongás jelenségéhez való leegyszerűsítő lagerspetzi hozzáállás nem magyarázza, miért képes az egyik ember „könnyedén lerázni” magáról a fenyegetések lehetőségét, míg a másik nem. Erre az általa ignorált létbátorság-koncepció adhat meggyőző választ, melyből kitűnik, hogy a szorongás nem csupán a Lagerspetz (2015) által paranoiának tekintett reakció, de a – Tillich koncepciója mentén (lét)bátorságot mutató – „könnyed”, egészséges mentális állapotú ember számára is eleve adott és megkerülhetetlen.

Tillich elméletét az alábbi módon foglalhatjuk össze: létünk tényéből fakad nemlétünk lehetősége, ami szorongást szül, e szorongás állandó fenyegetése pedig kétségbeesésbe és reménytelenségbe taszít. A lét azonban, éppen létjellegéből fakadóan nem lehet nemlét; a nemlét fogalma is csak a „lét léte” miatt lehetséges. Ezért a lét mindig elsőbbséget élvez a nemléttel szemben, ennek az elsőbbségnek a hit, méghozzá az abszolút hit révén történő elfogadása pedig – noha a nemlét fogalma és fenyegetése nem szűnik meg, így a szorongás sem – megeremti azt a bátorságot, ami, részesedve a lét hatalmában, lehetővé teszi a szorongással való szembenézést: a létbátorságot.

Felmerülhet a kérdés: tudatában vagyunk-e a létbátorságnak, illetve szükségszerűen kognitív jelenségnek kell-e tekintenünk? Az abszolút hit tapasztalati eleme legalábbis gyanúra adhat okot. Tillich (2009) azon felfogása azonban megkérdőjelezi a kognitív megalapozottságot, miszerint a hit (mint a létbátorság alapja) nem vélekedés, hanem állapot. Ez az állapotjelleg a bátorságot is meghatározza annak hitbe gyökerezettsége okán. A hit feltételezett „hiányos tudás”-jellegének, és általában bármilyen tudásra való redukálásának cáfolata, mi több, minden tudás alapvető hitre alapozottsága (Tillich 2009) ugyancsak a kognitív megalapozottság ellen szól. A hit Tillich (2009:1) meghatározása szerint „a végsőkkel való elteltség állapotában létel”⁶². Ennek általa hangsúlyozott kognitív eleme *affirmatív*, megerősítő, és nem *szubsztantív*. A hit *forrása* nem a tapasztalás, de a „végső”, a „legfelsőbb” tapasztalásának kognitív funkciója nélkül nem aktualizálódhatna – ennyiben áll a kognitív elem affirmatív jellege.

⁶² Prof. Dr. Nagy J. Endre fordítása (szóbeli közlés).

E tapasztalat megszerzéséhez azonban szükséges egy alapvető, eleve adott, akaratfüggetlen *nyitottság*, ami a vallási kegyelem állapotával analóg (Tillich 2009). Ebben a nyitottságban azonosíthatjuk a hitet lehetővé tévő tapasztalás előfeltételének szubsztantív elemét. A hit eszerint nem más, mint a kegyelmi állapot felismerése, így, bár szükséges hozzá a kognitív működés, lényegileg nemkognitív (*prekognitív?*) megalapozottságú. Ahogy Tillich (2009:146) összegez: a hit „az ember személyes életének központi jelensége, manifeszt és rejtett egyszerre. Vallási és vallást meghaladó, egyetemes és konkrét, végtelenül változó és mindig ugyanaz. A hit az ember esszenciális lehetősége, ezért létezése szükségszerű és univerzális.” A hit ezen esszenciális, univerzális, szükségszerű lehetősége nem lehet pusztán kognitív *megalapozottságú*, ahogy a bizalom – immár érthető okból – hasonlóan esszenciális lehetősége sem az.

Mindezzel összhangban a létbátorság és forrása, a hit sem szükségszerűen tudatos vagy tudatosodó jelenség: noha *válhat* kognitív szinten észleltté, nem *igényli* azt: megismerhető, de nem megismerési. De mikor tudatosodik a létbátorság forrása, és ezen keresztül a létbátorság? Tillich (2000) szerint a misztikus, a személyes és az abszolút hit aktusainak kivételes állapotaiban. A bátorság lényegében nemkognitív jellege hasonlóan tűnik a bizalom nemkognitív jellegéhez. Ha viszont a bizalmat a bátorsággal összefüggő jelenségnek fogadjuk el, abból az következik, hogy a bátorsághoz hasonlóan, kivételes esetekben, az aktuális bizalom is tudatosodhat. Ez ellentmondani látszik a bizalom alapvetően nemtudatos jellegét feltételező nemkognitív álláspontnak. E különleges, mégis hétköznapi helyzeteket, melyekben a bizalom „kiállja a tudatosodás próbáját”, és az nem vezet a bizalom lagerspetzi „el(ö)tűnéséhez”, az 5.1.3–5.1.4 fejezet tárgyalja.

4.2.5. A létbizalom fogalma

Tillich (2000, 2009) nem sokat beszél a bizalomról, azt mindössze a hit egy elemének tartja, a hitet annál nagyobbnak, többnek tekintve. A Luther-féle, isteni–emberi személyes találkozásra építő hit bátorságát nevezi a bizalom (protestáns) bátorságának, ami az abszolút hit által lehetővé tett totális létbátorságnál kisebb hatóerejű. A bizalom bátorságának relatív hiányossága (az abszolút hiten alapuló létbátorsággal szemben), hogy bár a végzet és a bűn miatti szorongást magára veszi, a kétely, az értelemvesztés fenyegetésével nem tud mit kezdeni (Tillich 2000). Noha mondhatnánk, hogy a hétköznapi bizalomra is jellemző az értelmetlenség, ez az értelmetlenség azonban nem az értelmetlenség fenyegető rettenete, mely legyőzi és megsemmisíti a bizalmat. Az

értelemmel *megokolhatatlanság* az, aminek ellenére megjelenik a bizalom, tehát le kell, hogy győzze az értelmetlenséget, a spirituális önigenlést fenyegető szorongást is. De *milyen* bizalomról beszél Tillich? Ehhez az alábbi mondat adja meg a kulcsot: „Luther bizakodó bátorsága személyes bizalom, mely az Istennel való személyes találkozásból fakad” (Tillich 2000:168). Ez tehát *tapasztalati alapú*, sőt, *tapasztalatfüggő* bizalom, mely, még ha oly erős is, mint Lutheré, nem más, mint stratégiai/ráhagyatkozás-jellegű bizalom, habár annak spirituális, transzcendensre irányuló formája. Spiritualitása, az ember helyett Istenre irányultsága, az Istentapasztalatra alapozottsága miatt válhatott „megtévesztően” stabillá. Az eredendő, független (abszolút) bizalmat azonban nem itt kell keresnünk, éppúgy, ahogy Tillich sem e hitformában találja meg a valódi (abszolút) hitet.⁶³ Az ilyen értelemben felfogott bizalomra valóban érvényes lehet, hogy „mindössze” a hit affirmatív tapasztalatához kapcsolódó elem.

A nemtapasztalati alapú bizalom eredetét illetően Tillich helyett a fenti Simone Weil-idézetben találjuk meg a választ. Az abszolút hit és létbátorság koncepciójának kiegészítéseként ennek mentén lehetséges az *abszolút bizalom* vagy *létbizalom* fogalmának felvetése és meghatározása. A létbizalom kifejezés használata még akkor is szerencsésebbnek tűnik, ha az „egzisztenciális bizalom” fogalmát az azt helytel-közzel Løgstrup és Lagerspetz korai bizalomkoncepciójára alkalmazó Kalman (1999) már „lefoglalta”. Az abszolút bizalom kifejezés ugyanis sok alternatív konnotációval rendelkezhet, és a bizalom alapvető jellege helyett annak erejére asszociálhatnánk róla. Így a Tillichet követő fogalomképzés jobban megfelel az elemzés céljainak.

Uslaner (2002:23) szerint „[a] morális bizalom alapja egy olyan világnézet, mely szerint a világ egy jóindulatú hely jó emberekkel, a dolgok egyre jobbra és jobbra válnak, és mindenki ura saját sorsának.” Ez a pozitív, a világra igent mondó attitűd az alapja a létbizalomnak is, kiegészülve egy végletesen általánosított jelleggel. Uslaner (2002) úgy véli, a partikulárizáltsággal szemben az általánosított bizalom a legtöbb embert: még az idegeneket, csoporton kívülieket is megbízhatóként kezeli. A létbizalom azonban nem áll meg az emberiség határánál: az egész létet beemeli a „bizalom körébe”, az uslaneri idézet

⁶³ Tillich tehát úgy tűnik, a bizalommal kapcsolatban ugyanabba a közkeletű tévedésbe esett, melybe oly sok, a bizalom tapasztalati alapú jellegét hangsúlyozó bizalomteoretikus. L. Scott Smith (2003) – bár egészen más irányból közelítő – kritikája, mely szerint Tillich félreértette a bizalom természetét, helytállóan tűnik. Tillichnek mindazonáltal nem a bizalom áll a fókuszában, annak fogalmi meghatározását meg sem kísérli.

szelleme alapján a világ egészét (és benne saját sorsát is) kezeli jóindulatúként. Idézzük fel újra Simone Weil (2005:71. Kiemelés tőlem) kulcsfontosságú sorait:

„Minden emberi lény szívének legmélyén ott van valami, a legkorábbi csecsemőkortól egészen a sírig, ami legyőzhetetlenül, a bűn minden tapasztalata *ellenére*, melyet elkövetett, elszenvedett, vagy melynek tanúja volt, azt várja, hogy jól és nem rosszul fognak bánni vele. Ez az, ami mindenekfelett szent minden emberi lényben.”

Mint azt Lagerspetz (2015:150) is kifejti, a bizalmi viszonyulás alapja: az emberi szív mélyén rejtőző, jót váró attitűd nem partikuláris, „nem valami személyes és specifikus, (...) [hanem] egyfajta jó felé irányultság, valami, ami ugyanaz marad neked, nekem és mindenkinek.” Uslanerrel ellentétben tehát Weilnél eltűnik minden partikularitás. A jóindulat ilyen, a szó szoros értelmében *univerzális* feltételezésében – amennyiben nem patológikus naivitásról van szó – a létbátorság és forrása, az abszolút hit nyilvánul meg. Ebből fakadhat a rossz tapasztalatával dacoló weili jót várás annak ellenére-jellege is.

A létbizalommal rendelkező, noha nem mentes a szorongástól, mégsem buta önámításba ringatja magát, nem gubózik be. Éppen a szorongás az, ami lehetővé teszi és kiváltja, hogy a szorongásban hordozott fenyegetettség *ellenére* bátran igent mondjon önmagára, saját létére és a lét egészére is, és ez a bátor igenlés nyilvánul meg a létbizalomban. A létbizalom fogalmában azonosíthatjuk az emberi létezésben általános mintaként jelenlévő, cselekvéstől, számítástól, információértékeléstől, döntéstől vagy éppen aktuális állapottól nem függő lagerspetzi (2015) háttérbizalmat is.

De miben különbözik a létbizalom a létbátorságtól? Legalább abban, hogy nem irányulhat csupán önnön létére (ami elvben lehetséges a bátorság esetén). Ehelyett a lét egészére, a tőle függetlenül létező(k)re is kiterjeszti a létbátorság hatalmát. A bizalom, mint korábban már láthattuk, mindig viszonyulás – a létbizalom tehát nem más, mint *a létbátorság viszonyulása a világhoz*, a létbátorság dinamikájának a világ, a lét felé fordulása. A létbátorság: önigenlés a nemlét minden szorongató fenyegetése ellenére, benne az abszolút hit, a lét dupla tagadásának dupla elfogadása nyilvánul meg. Itt a lét dupla tagadása a lét tagadásának (a nemlétnek) *természetes* tagadása; a dupla elfogadás pedig a lét hatalma általi elfogadtatás *bátor* elfogadása a nemlét lehetősége miatti szorongás jelenléte ellenére. Mindezek mentén a létbizalom a létbátorság „hatalmának”

visszaáradása a létező felől a lét felé. Az élő, értelemteli, cselekvő, de haláltól, értelemvesztéstől, vétektől szorongó, szorongásai ellenére bátor létező viszonyulása az őt elfogadó, és önigenlését, a szorongás elviselését lehetővé tévő, a nemlét lehetőségét is hordozó, de azt léte révén mégis folyton meghazudtoló léthez.

A létbizalom tehát a létbátorság *megosztása, kiterjesztése* is. Bár Lagerspetz (2015) súlyos kritikákkal illette Baier (1986) felfogását a bizalom elfogadott sérülékenységeként való azonosításáról, nem vetette el egészében a sérülékenység elemének fontosságát, kidolgozva a *megosztott sérülékenység* tézisét. Ennek kulcsát, a nyitottság vagy éppen a nyitottság hiányának okát a Tillich által leírt „annak ellenére”-bátorságelem jelenlétében vagy hiányában ragadjuk meg. A létbátorság megosztása az az elem, ami lehetővé teszi a sérülékenység Lagerspetz-féle megosztását is, minthogy a bátorság az alapvető egzisztenciális fenyegetettséget hordozza, és e fenyegetettség az oka a sérülés lehetőségének és a sérülékenységnek. A bizalom pedig ezek mentén felfogható egy sajátos *kaland*ként: a veszélyek és sérülékenység aktív, bátor kereséseként a társas helyzetben. A bizalom, akár a kaland, nem valamiféle patológikus kilépés a biztonságból. Nagy J. Endre (2013:88) szavaival élve ugyanis „nemcsak a biztonság, hanem a kaland is hozzátartozik egészséges létezésünkhöz.” A bátorságalapú bizalom mint kaland tehát – a bizalomban megosztott sérülékenységet illető lagerspetzi megállapítással analóg módon – közösségkeresés a léttel, annak a nemlét lehetőségét, a fenyegető szorongást is hordozó *egészével* (általános létbizalom esetén) vagy bizonyos részeivel (partikuláris bizalom esetén). A létbizalom kalandjában így, Lagerspetz tézisét újrafogalmazva, *szabadon felajánljuk magunkat a létnek*. Ha valamiben, ebben lelhetjük fel a bizalom szubjektív, egyéni szempontú racionalitását: a bizalom mindig kaland *is*, melyben a léthez, a létező másikkal „utazunk”, ahelyett, hogy a giddensi protektív gubóval, a meglévő és megszerezhető tapasztalataink szűk terébe zárkózó kalkulációkkal, naivitással, netán hardini, manipulatív érdekviszony-rendszerekkel tartanánk távol magunkat a lét teljességétől és a létezők valóságától.

A bátorság egyéni, egzisztenciális aktus, lehetséges társak nélkül is (noha nem zárja ki a társaságot). A bizalom azonban nem létezhet kizárólag az egyénre vonatkoztatva. Balázs Zoltán (2002:oldalszám nélkül) szerint „[n]em gondolható el (...) olyan társadalom, amelyben az egyéneket semmilyen bizalmi viszony nem fűzi egymáshoz, de olyan bizalmi hálózat sem képzelhető el, amely ne volna egyúttal

társadalom is.” Ezzel összefüggésben kijelenti, hogy a bizalom nem előzheti meg a társadalom létét, és a bizalom teljes hiánya sem lehetséges társadalmi keretek között (Balázs 2002). A bizalom tehát mindig feltételezi a *másikat*, akire vonatkozik – a bizalom mindig *társadalmi*.⁶⁴ Ha pedig a bizalom nem lehetséges közösségiség nélkül, akkor a létbizalomban a létbátorság közösségivé válása fejeződik ki. De a létbizalomban a „másik” nem korlátozódik egy vagy több másik emberre, embercsoportra, intézményre, eszmére vagy társadalomra, hanem az egész létet foglalja magában. Létbizalom tehát akkor jelenik meg, amikor *a létbátorság révén az egyén közösséget vállal a lét egészével*.

Ha a létbizalom a létbátorság megosztása, kiterjesztése, általa a létbátorság önigenlő, önmegerősítő eleme is megosztatik és kiterjesztetik. Ezzel egy fontos megállapításra juthatunk: a bizalom révén a bízó *saját* önigenlése, önmegerősítése is közösségivé válik, és nem csupán önigenlés, de a bízott fél igenlése is megjelenik benne. A jószándék, jóakarat feltételezése, melyet a nemkognitív elméletek közös elemének tekinthetünk, ezen igenlés következménye. A bízó tehát bizalma révén – szemben a pusztá bátorsággal – nem csupán önigenlést, de *a másik igenlését* is megvalósítja. Ez a létet, a másikat igenlő, kiterjesztett bátorság nyilvánul meg a bizalom jót/jóindulatot feltételező optimizmusában. A bízott is részesül a bízó bátor önigenléséből, mely affirmáció (igenlés, megerősítés) – az uslaneri (2002) egyvonzatos, kizárólag a bízóból származó bizalmát felidézve – *feltétel nélküli*. A bízottnak csupán *lennie*, léteznie kell, mint a bízó bizalmának, a bátorság kiterjesztésének potenciális fogadója (de nem tárgya). Hegel (1979:282) is megsejtette a bizalom e végtelenül *személyes* és a bízottat létében igenlő jellegét: „Akiben bízom, annak magában való bizonyossága nekem a magamban való bizonyosság; felismerem benne a magamért-való-létemet, tudom, hogy ő elismeri és hogy számára ez cél és lényeg.”

A bízó kiterjesztett igenlése a bízottat erősíti meg létében, így a bizalom a bízottat fenyegető egzisztenciális szorongásokkal szembeni küzdelemhez kondicionálatlanul adott aktív hozzájárulás is. E jellegzetessége teheti a bizalmat a társas lét mindennél erősebb kötőelemévé, a társas kapcsolatok ragasztójává (Locke 1954) és a kooperáció

⁶⁴ Ebből következően a bizalom témájával való bármilyen tudományos foglalkozás szükségszerűen szociológiai jellegű is, ami azzal jár, hogy akár közgazdaságtani, akár pszichológiai, politológiai, netán élettudományi kötődésű/célkitűzésű az adott bizalom kutatás, az elkerülhetetlenül, legalább részben a szociológia tudományterületére téved. E tény fontos kiemelni a jelen értekezés esetleges besorolási hibáit elkerülendő. A bizalommal való foglalkozás, akár elméleti, akár empirikus igényű, elkerülhetetlenül *szociológiai* munka, minden szubjektív szociológia-értelmezéstől függetlenül. A bizalom, a társadalmiság nélkül nem értelmezhető, meghatározó jelenségének vizsgálata *nem lehet* nem szociológiai, bár más tudományterületekhez *is* tartozhat. A bizalom témája tehát multidiszciplináris, de mindig szociológiai is.

lubrikátumává (Putnam 1993, 2000), az interakciók fundamentumává. A bizalommal ugyanis a nemlét fenyegetéséből fakadó szorongás problémája egyéni, személyes, magányos problémából közössé, közösségivé lesz. Mi több, nem csupán közösen hordozott problémává válik, nem szimpla empátia: a bizalom a benne megnyilvánuló bátorság révén a saját szorongást legyőző önigenlés diadalának megosztásával a bízott számára példát és segítséget adhat az ő saját szorongásaival való bátor szembehelyezkedésre is. A halálszorongás, halálfélelem szocializáló hatása (Mújdricza 2015b) így a bizalom által válik lehetségessé. Peter L. Berger (1969:51) megfogalmazásában „végső soron minden emberi társadalom a halállal szemben egymással társuló emberekből áll”, Irvin D. Yalom (1980:41) Freud-interpretációja szerint pedig „az első emberi csoportot, a társas lét molekuláját (...) a halálfélelem kovácsolta össze (...). Fenntartjuk a csoportot, hogy ezáltal fenntartsuk magunkat”. A halálfélelem mögött húzódó nemléttől való szorongás azonban, alapvetően személyes jelenségként, nem lehet elégséges szocializáló erő. A fenyegetettség önmagában ugyanis éppenséggel szélsőséges bizalmatlanságot, a lehetséges együttműködő társak irányában kortizolkísért harcoló–menekülő (*fight-or-flight*) reakciót is kiválthat, ahogy az egyéni vagy csoportos pánikhelyzetben gyakran megtörténik. A szorongás kizárólag a bizalomba foglalt bátorságelem önaffirmatív hatásának: önigenlésének, önmegerősítésének kiterjesztésével, azaz a bízott igenlésével és megerősítésével együtt válhat valóban proszociális hatású tényezővé. Bizalom pedig szorongás nélkül nem jöhetne létre. E két elem a bátorsággal mint kvázi „katalizátorral” kiegészülve együtt alkotja a szociális jelenség egy fontos bázisát.

A létbátorság tehát a saját szorongás fenyegetésével szemben védelmet nyújthat ugyan, de ahhoz, hogy az ember *homo sociologicus*ként, közösségi lényként létezhesen, önmagában még nem elég. Tovább kell lépnie a létbizalom felé, és közösséget kell vállalnia a léttel, annak önigenlésével és a nemlét lehetőségéből fakadó tragikumával együtt. A létbizalom ezért nem naivitás: nem csupán a *pozitív* lét valamilyen képzetével vállal közösséget, hanem a nemlétet hordozó, paradox léttel, bátran magára vállalva a szorongás fenyegetését, annak ellenére elfogadva a lét önigenlését, hogy az magában hordozza a megsemmisülés kétségbeejtő reménytelenségének rémét. A (lét)bizalom optimizmusa tehát közösségvállalás a lét önigenlésével a nemlét ellenére.

Polányi Mihály *Személyes tudásának* (1994:265) záró sorai megkapóan világítják meg az ember rokonságát az életre ébredő világ minden múlt-, jelen- és jövőbeli, úgy élő

és élettelen létezőjével a végső szabadság felé törekvés közös elkötelezettségének talaján.

„[A] világ ébredésének utolsó stádiumában az emberi értelem megjelenése, s mindaz, ami előtte történt, az élet és hit kockázatát vállaló, milliárdnyi centrum törekvése azt a célt kereste, versengő pályák mentén, amit mi értünk el eddig. Mindannyian hasonlók hozzánk. Mert ezek a centrumok (...) mind a végső felszabadulás egyazon vállalkozásával voltak elfoglalva.”

A lét egészével való bizalmas közösségvállalás tehát a létbe foglalt élő és élettelen létezőkkel való bizalmas közösségvállalásként az emberekkel való bizalmas közösségvállalás ideáltípusa is. A létbizalommal rendelkező *nem tud* nem bizalommal viseltetni embertársai felé (is), hacsaknem aktuális bizalmának felfüggesztésére *kényszerül* bizonyos időre és irányban. De mindig *készen áll* bizalommal viseltetni, úgy generálisan, mint partikulárisan. Ez a „bizalompotenciál” állandó, töretlen és mindenre kiterjedő. A szociális, fizikai (és azon túli) valóság egésze így egyfajta „bizalmi mezőként” fogható fel számára, melynek centruma és forrása önmaga. A bátorságalapú bizalmat hordozó személyek ilyen, egymásra (is) vonatkoztatódó centrális bizalmi mezőinek kombinálódása, „interferenciája” közösségük egészének immár nemcentrált bizalmi mezejeként is felfogható. E közös bizalmi mező erőssége, mintázata, jellege adja meg a közösség egészének bizalompotenciálját, ami a közösséget érő külső vagy belső kihívásokkal való sikeres megküzdés valószínűségének kiemelten fontos tényezője lehet. Ezen túlmenően kimondhatjuk, hogy a valódi önbizalom alapja is e létbizalom lehet, hiszen az egyén maga is a létbe foglalt létező, így létbizalmának hatóköre önmagára is kiterjed.

A bizalom háttérjellegének lagerspetzi tézise hasonló, ha nem is analóg lét és nemlét viszonyának Tillich-féle leírásával. A lét elsőbbsége és állandó jelenléte Tillichnél alapvető, hiszen a lét háttere és forrása a nemlétnek, a nemlét lehetőségének. Éppígy háttere Lagerspetznél (2015) is a bizalom a bizalmatlanságnak, gyanakvásnak: a bizalom eleve adottságát feltételezi, melynek megkérdőjelezetlen háttere előtt, kvázi annak megkérdőjeleződésekor jelenik meg a gyanakvás és a bizalmatlanság, akár az egészség megkérdőjelezéseként a betegség. A bizalmatlanság a bizalom megkérdőjeleződéseként a bizalom derivátuma, de nem akképpen, mint a nemlét a lété. Míg ugyanis a lét nem szűnik meg, nem torzul más formába a nemlét fenyegető lehetősége által, bizalmatlanság

és gyanakvás Lagerspetznél a megkérdőjelezett, eltörött, megszűnt bizalommal egyenlő. Bár a bizalom nélkül, a bizalom széttörése nélkül nem volnának lehetségesek, annak megszűnését tanúsítják. Ahogy az egészség párhuzamos jelenléte nem értelmezhető a betegség állapotában, úgy a bizalom aktuális jelenléte sem a bizalmatlanság állapotában. Noha, mint azt lejjebb látni fogjuk, bizonyos esetekben a létbizalom az aktuális bizalom felfüggesztésével is járhat, az mégsem jelent bizalmatlanságot. A (lét)bizalom ezért *nem azonos* a léttel – ha az „annak ellenére önigenlő” bátorság eleme eltűnik belőle, megszűnik önmaga lenni, más formát vesz fel; ez a forma árad vissza a léthez, és határozza meg az ahhoz való viszonyulást. Mint azt az 5.2 fejezet kifejti, nem csak bizalmatlanság vagy gyanakvás következhet az eltörött, bátorság nélküli bizalomból. A feltételezés, miszerint a bizalom csupán bizonyos érzelmek és gondolatok, mint a gyanakvás és a félelem hiányaként volna jellemezhető (Lagerspetz 2015), a bizalom bátorságalapú megközelítésének fényében legalábbis leegyszerűsítőnek tűnik, még ha az itt Lagerspetz által említett jelenségek kétségkívül nem is tekinthetők jelenlévőknek. A nemlét lehetőségéből fakadó egzisztenciális szorongás viszont igenis jelen van, hiszen csak erre reagálva lehetséges a bátor önigenlés, mely a bizalom alapeleme, és ami megkülönbözteti azt például a naivitástól. Az így létrejövő, „annak ellenére”-jellegű bizalom pedig, Lagerspetz fejtegetéseivel összhangban, háttérül szolgálhat további jelenségeknek, mint a bizalmatlanság és gyanakvás. De nem a bizalmatlanságra és nem a gyanakvásra reagál az önigenlés. Azok csupán lehetséges következményei a bizalomban megnyilvánuló bátorságelem megszűnésének. A bizalmatlanság és gyanakvás tehát nem közvetlenül fakadnak a nemlétből és a nemlét fenyegetése okozta szorongásból, hanem a létbátorságon és a létbizalmon keresztül, az önigenlés megszűnése révén.

A létbizalom fogalma megkérdőjelez egy, a különböző bizalomelméletekben gyakran olvasható, így Sztompkánál (1999) és Hertzbergnél (2010) is kardinális megállapítást. Eszerint a bizalom csak emberekkel vagy az ember által létrehozott tárgyakkal szemben nyilvánulhat meg, a természeti világgal szemben nem. Hertzberg (2010) az elárulásra helyezi a hangsúlyt: szerinte ugyanis csak emberi lény árulhatja el a bizalmat. Sztompka (1999:21) szemléltető példái, mint a „bízom benne, hogy esni fog az eső”, állításával szemben éppenséggel nemhogy helytelenül hangoznak, de kifejezetten helytállóknak tűnnek, ha a létbizalom szemszögéből tekintünk rájuk. Ugyanez áll Hertzberg általánosabb kijelentésére. Velük szemben Bernstein (2011) egészen explicit

módon írja le a nem csupán emberekbe vagy emberek csoportjába, de a világ egészébe vetett bizalmat. Ez a bizalom mindazonáltal nem azonosítható a létbizalom koncepciójával. Bernstein (2011:396) definíciója szerint ugyanis a világba vetett bizalom „[a]nnak érzete, hogy az egyén morális szempontból fontos másoknak, hogy az egyén létezése része a világ morális alakzatának, és hogy ezért a világ morális alakban tűnik fel számára.” Lagerspetz (2015) Bernstein általánosított, világba vetett bizalomkoncepcióját az alapvető bizalommal azonos értelmű kifejezésként kezeli.

A bizalom közösségi jellege tehát a létbátorsághoz kapcsolódó közösségvállalásból fakad. A létbizalom további jellemzője a tartalomnélküliség, aminek oka a létbátorság forrása, az abszolút hit tartalomnélkülisége. Ez azonban, az abszolút hithez hasonlóan, nem jelent ürességet. Nem *konkrét* „jót” vár el a léttől, csupán azt, hogy a lét jót hordoz. De hogy ez a jó milyen formában nyilvánul meg, az meghatározatlan marad. Nem Istenben, a Sorsban, Gondviselésben, a szerencsében vagy általában „az emberben” bízunk (legfeljebb Tillich (2000:192-196) „Istennen túli Istenében”) – ezért sem tekinthető a Sztompka-féle (1999) pusztá providencializmusnak –, és nem is *valamilyen konkrét végkimenetelt* vár. A várt végkimenetel *jellege* a meghatározó, ahogy a lét önigenlése a lét *létjellege*nek megerősítése a *nemlétejelleggel* szemben, a nemlét fenyegető lehetősége ellenére. A nemléttel szemben a lét, a negatívval szemben a pozitív, a rosszal szemben a jó feltételezése jelenik meg a létbizalomban – a nemlét, a negatív, a rossz lehetősége ellenére. A létbizalom optimizmusa tehát meghatározott tartalom nélküli optimizmus. A hétköznapi, emberközi bizalom eltérhet ettől, hiszen irányulhat adott emberre vagy csoportra, alapulhat konkrét elvárást tartalmazó, bizonyosfajta jóindulatot feltételező optimizmuson. De a bizalom legmélyebb formája, a létbizalom, konkrét tartalom nélküli, noha mégsem üres, a léttel való bátor közösségvállaláson alapuló állapot.

Itt kell szólnunk a kereszténység mint pesszimista vallás közkeletű felfogásáról. Ez ugyanis a létbátorság és létbizalom optimizmusának lehetőségét megkérdőjelezné a mélyen, intrinzik módon megélt keresztény hit jelenlétében. Gilson (2000) azonban a keresztény optimizmusról szólva úgy érvel a kereszténység radikális pesszimizmusának bélyege ellen, hogy a világ elutasításában nem a lét elutasítása, hanem a nemlét elutasítása jelenik meg. A rossz fogalma a kereszténységben a nemléttel egyenlő, a jó fogalma pedig a léttel, Istennel – és mivel a kereszténység az „isteni rend, szépség és jóság” mellé áll, ezt a jót, és ezzel a létet kívánja elérni (Gilson 2000:112-122). Ha tehát „az optimizmus

nem a rossz tagadása, sem pedig elfogadása, hanem a vele való szembenézés és küzdelem, jogosan lehet beszélni keresztény optimizmusról.” (Gilson 2000:123) A nemléttel való szembenézés, küzdelem pedig már visszavezet Tillich bátorságfogalmához.

4.2.6. Ateista létbátorság

Noha az abszolút hit és a létbátorság koncepciói vallási töltetűeknek tűnhetnek, egyáltalán nem zárják ki a vallástalan/ateista hit és létbátorság lehetőségét. Ha helyesen értelmezzük Tillich (2009) hitfogalmát, vallásos és valláson túli, konkrét és univerzális stb. jellegét, úgy megérthetjük, miért állítja Tillich (2009:147), hogy azt „nem áshatja alá a modern tudomány vagy bármilyen filozófia. (...) A hit önmagán áll és önmagát igazolja támadóival szemben, mert azok csak egy másik hit nevében támadhatják. Ez a hit dinamikájának győzelme”. Tillich szerint a gyakran a hitetlenséggel azonosított, a hittel szembeállított humanizmus attitűdje maga is hitjellegű. Amennyiben ugyanis a hit a „végsőkkel való elteltség állapotában léte” (Tillich 2009:1), a humanista attitűd olyan hitként fogható fel, „mely az embert teszi saját lelki élete mértékévé művészetben és filozófiában, tudományban és politikában, társas kapcsolatokban és személyes etikában” (Tillich 2009:72). A humanizmus éppen úgy tekint az emberre, mint legvégsőre a véges valóságban – akárcsak a vallás és misztika hite az istenire (Tillich 2009). E humanista hit Kant (2002) felfogására rezonál, aki szerint az ember az egyetlen lény, amely önmagában való cél, és így embersége, emberi személyisége szentséggé válik. Tillich (2009:72) a végsőkkel való humanista elteltséget az emberrel való elteltségként, az emberrel való végsőlegesen törődésként fogalmazta meg: „számára az isteni az emberben nyilvánul meg.” A végsőkkel való elteltség valaminek feltétel nélküli fontosságúként való elfogadása; e feltétlen fontosságnak a jelenlétét pedig a humanista sem tagadja (Tillich 2009).

Így nem tűnik indokolatlannak „vallástalan/ateista hitről” és „vallástalan/ateista létbátorságról” beszélni. Ez a vallástalanokat és az ateistákat a potenciálisan létbizalommal bírók körébe is bevonja. Az ateista létbátorság meghatározásában, a tillichi humanista hit feltétel nélkül elfogadott tartalmának feltárásában Leszek Kolakowski (1992) segíthet. Kolakowski végkövetkeztetése alapján a racionalisták világa a hívő szempontjából végső soron rend, értelem, cél és (végső) törvény nélküli közömbös káosz. A következetes ateisták pedig elismerik e konklúziót, és azt, hogy el kell fogadni: az emberi remények és félelmek, elragadtatás, fájdalom, minden tudományos, művészeti, spirituális vagy éppen műszaki alkotás „nyomtalanul és örökké semmivé lesznek, elmerülnek a véletlenek

oktalan és határtalan tengerében” (Kolakowski 1992:311). A Hume-hoz hasonlók bús beletörődéssel, Nietzsche, Sartre, Kafka vagy éppen Camus pedig ama áthidalhatatlan szakadék fájdalmas tudatában fogadták el ezt, ami a dolgok értelmét kereső tulajdonságunk és a világ ateisták által vallott „milyensége” és változtathatatlansága között tátong. E tragikus konfliktus az egyént teljesen felőrölheti. Az „istentelen világ kopár sivatagát” felismerő, a felszínes, „víg kedélyű ateizmustól” távol álló gondolkodók azonban nem veszítették el minden hitüket. Megőrizték ugyanis annak hitét, hogy egyvalami mégis megmenthető az üres és értelmetlen káoszból: az *emberi méltóság* (Kolakowski 1992), amire Kant (2002) is utalt. Azaz „a képesség, hogy félelem nélkül szembenézzünk szabadságunkkal, és kizárólag önnön akaratunk nyomán rendelkezünk: igenis van értelem, tudván tudva, hogy ez a mi rendelkezésünk” (Kolakowski 1992:312).

Tillich általánosabb megközelítése tehát Kolakowskinál leszűkül, és nem az ember általában, de az emberi méltóság mint egyetlen megőrzésre méltó elem lesz a „feltétel nélkül fontos”, a végsőkkel való elteltség tárgya: a hit tartalma. Mindebből következik, hogy az emberi méltóság igénylése az ateista létbátorság: az értelmetlenség (és vele összefüggésben a nemlét) szorongáskeltő fenyegetése ellenére való kitartó önigenlés alapja. Ez az önigenlés az abszolút lét hitének empirista felszámolása nyomán, és azt lehetővé tévő szabadságból fakad, és egyben azzal való bátor szembenézés, önmege erősítés is. A szabadság, amit az ateista nyer abszolút léthez kötöttségének felszámolásával, felkelti a szorongás fenyegetését, még hozzá közvetlenül és legerősebben az értelmetlenség miatti szorongás fenyegetését. Az ateista, aki nem csupán következetes, de *bátor* is, megerősíti, igenli magát önmaga által megalkotott szabadsága ellenére.

Noha az emberi méltóság sem igazolható, bizonyíthatatlansága ellenére az ateista létbátorság megőrzi az emberi méltóság értékét. Erre támaszkodva mond igent önmagára mint értelmesre, az értelemvesztés rettenete ellenére. De lehet-e ez alapja valamiféle vallástalan/ateista optimizmusnak és létbizalomnak? Kolakowski (1992:314) meglehetősen pesszimista képet fest a következetes ateistáról, aki belátja, hogy a világ nem azért van, hogy az emberek jól érezzék magukat. Ez valóban állhat a végletekig következetes ateistára – de aki következetessége ellenére hajlandó bátran igent mondani az emberi méltóságra, nem csupán önmaga méltóságára, de *mások* méltóságára is, ezzel alapvetően

méltóságteliként feltételezi őket.⁶⁵ A korábban tárgyalt szerzők többsége az emberi méltóság és a bizalom kapcsolatával nem foglalkozik. Sztompka (1999) viszont a méltóságot a bizalommal összefüggő egyik alapvető emberi jellegzetességnek tartja. A többi ember méltóságteliként feltételezése így alapot adhat megbízhatóságuk feltételezésének is, és amennyiben a méltóság igenlése a tapasztalható dolgokra, a természet egészére⁶⁶ is kivetítettik, egyfajta ateista létbizalomhoz is eljuthatunk. Összegezve: a létbátorság ateista formájának kiterjesztése, megosztása is elvezethet az emberek közötti általános bizalomhoz, tágabb értelemben pedig akár a létbizalomhoz is.

4.2.7. A remény helye

A reményt számos gondolkodó társítja a bizalom jelenségéhez,⁶⁷ és a definiálásokra tett kísérletek is sok szempontból hasonlóak. Ezért a jelen értekezés sem kerülheti el a remény tárgyalását és megfelelő elhelyezését. Minthogy az értekezés célja nem a remény definiálása, hanem elhelyezése a bizalomhoz képest, a téma széles szakirodalmát csupán érintőlegesen tárgyalja. A remény fogalmi meghatározása, szemben a bizalommal, tekintélyes keresztény vallásos (például egyes páli levelek és azok hatalmas kommentáriumai) és szerényebb filozófiai tradíciót tudhat magáénak, Voltaire-től Kanton át Kierkegaard-ig és a 20. századi egzisztencialistákig (Camus, Marcel és Sartre) (Swedberg 2007). A német marxista filozófus, Ernst Bloch vonatkozó munkája (1996) kiemelkedő fontosságú. Swedberg (2007) összefoglalása szerint a társadalomtudományos gondolkodók sem hagyták figyelmen kívül a remény jelenségét: Tocqueville, Weber, Durkheim vagy éppen Dahrendorf is érintik azt munkáikban, ha nem is feltétlenül definíciós igénnyel. A remény pszichológiai szakirodalmából pedig C. R. Snyder emelkedik ki. A definíciós kísérletek közös eleme, hogy jövőbeni célok elérésére vonatkozó pozitív mentális állapotként tekintenek a reményre (Edwards 2009).

A remény fogalmi meghatározására számtalan kísérlet történt, melyek ugyancsak feloszthatók kognitív és nemkognitív megközelítésmódú koncepciókra. A kognitív

⁶⁵ Az emberi méltóság értelmeként feltételezése a dekonstruált lét értelmetlen ürességével szemben nem a *van* igenlése: a *legyen* teremtésének aktusa. Ebben áll az ateista létbátorság kreativitása – Istentől, a léttől „megszabadítva” magát, kiemel egy elemet az értelmetlennek nyilvánított létből, és az értelmes dolgok addig zérus elemű halmazát tölti meg vele. Adódhat a kérdés: ha *egy* dolog értelmes, miért ne terjesszük ki ezt *mindenre*? Ez esetben a kreatív szkepszis a konstrukció–dekonstrukció végtelen körforgásába kerülne. Bátorság tehát az is, hogy *megáll egyetlen elemnél*. Paradox, értelmetlen bátorság – hordozza a szorongás fenyegetését, annak ellenére *nem* lép tovább, hogy megtehetné, sőt: ha következetes, meg kéne tennie. Bátorsága mondhatni bátorság a *következtetlenségre*, a passzivitásra is.

⁶⁶ Itt tekintsünk el a *lét* egészétől, hiszen azt a következetes ateista nem tartja értelmesnek tekintetbe venni.

⁶⁷ Például Aquinói Szent Tamás (1947), Giddens (1991), Jones (1996), Hollis (1998), McGeer (2008), Li (2015) stb.

felfogás ma legnépszerűbb képviselője Snyder (2000a:8) pszichológiai elmélete, aki definiálja a reményt, mint „a vágyott célokhoz vezető útvonalak létrehozására vonatkozó észlelt készségek összessége az ezen útvonalak használatára vonatkozó észlelt motivációval együtt”. Szerinte (Snyder 2000a) a remény olyan kognitív készlet, mely egyaránt és kölcsönösen származik a sikeres tevékenységből (célirányult szándék) és útvonalakból (a célok elérésére vonatkozó tervezés). Coleridge (1912) *Munka, remény nélkül* című versét idézve a remény kulcselemének tekinti a célirányultságot, aminek szubjektív értéke és bizonyos mértékű bizonytalansága meghatározó jellemzők. A reményt ez a megközelítés – a kidolgozottabb kognitív bizalomelméletekhez hasonlóan – a kora csecsemőkori hatásokból, tapasztalatokból, tanulásból eredezteti (Snyder 2000b).

Snyder (2000a) széles körben elfogadott, a reményt a célirányult gondolkodás *melléktermékeként* felfogó, kognitív jellegű elmélete nemkognitív megközelítésű kritikákat vont magára. Zygmunt Bauman (2004) megjegyzése is ilyen ellenpontnak tűnik: „a remény érvényes és valós még akkor is, ha alaptalan, (...) nem igényel bizonyítékot. (...) [E]rősebb a valóság minden elképzelhető »bizonyosságánál«. A remény az emberiség végzete, egy olyan jellegzetesség, melyet nem lehet legyőzni.” E megközelítés a jó várásával kapcsolatos weili felfogással kísérteties hasonlóságot mutat. E sorok alapján a remény nem bármilyen életkorban tanult készség, de „az emberiség végzete” – belénk rejtett, legyőzhetetlen alaptulajdonság. Sztompka (1999:24) meghatározásában a remény „passzív, bizonytalan, nem racionálisan indokolt érzése annak, hogy a dolgok jól fognak alakulni”. A reményt multidimenzionális, dinamikus „életerőnek” tekintő Dufault és Martocchio (1985) is kulcselemként emelik ki a jó várását. A remény tevékenységre sarkalló elemét, amit Snyder (2000a) kiemelten fontosnak tart, McGeer (2008) finomabban, a világ felé tevékeny érdeklődéssel fordulás készségének lehetőségeként határozza meg, amire a remény tesz képessé. Szerinte Snyder mechanisztikus, kognitív megközelítésével szemben nem minden reménykedés hordozza a valós cselekvés és tevékenység lehetőségét, így a jó időjárásban való reménykedés sem. A remény így inkább a vágyott cél érdekében történő tevékenységre, aktivitásra való pozitív *készenlétként* fogható fel, ami a Sztompka-féle passzív érzelm-meghatározásnak ellentmondani látszik. A remény passzivitását Bloch (1996) is elutasította.

A felvillantott főbb pontoknál bővebb szakirodalmi áttekintést sem az értekezés terjedelmi korlátai, sem célkitűzései nem teszik lehetővé. A reményfogalom definíciós

problémáinak feltárása és megoldása külön értekezést igényelne. A bátorságalapú bizalom koncepciójában azonban el kell helyezni jelenséget mint a jó kimenetel várását magában foglaló, anticipatív érzelmet. Remény és bizalom bármiféle összemosása súlyos hiba volna – ahogy Balázs Zoltán (2002) megjegyzi: „[a] bizalom nem erős remény”. Szoros összefüggésük azonban tagadhatatlan. A jó várása mellett a jövőre irányultság is közös elem a bizalommal (Rashid 2009) (és a szorongással is), illetve a nondecizionális jelleg is azonos. Vagyis a reménykedést sem lehet döntés, elhatározás révén létrehozni. A McGeer-féle (2008) reményfogalomban foglalt, a tevékenységre való önfelhatalmazás, önmagunkat „képesé tétel” (*self-empowerment*) ugyancsak emlékeztet a bizalomba foglalt bátorság tillichi önigenlésével, önmegerősítésével (*self-affirmation*). Tillich (2000) ugyan a létbátorságot csupán a reménytelenséggel való vonatkozásban tárgyalja, másutt (1990) kiemeli a remény bátor „annak ellenére”-jellegét, valamint a remény függetlenségét a tapasztalatoktól és racionális bizonyítékoktól. E jellemzők ugyancsak a bizalommal való hasonlatosságot húzzák alá. Különbségük tekintetében Balázs Zoltán (2002) megjegyzése lehet irányadó: a remény kevesebb, gyengébb a bizalmonál.

Ahhoz, hogy a bátorságalapú bizalom koncepciójában elhelyezhessük a remény jelenségét, a reményelméletek klasszikusához, Bloch *The Principle of Hope*-jához (1996) kell fordulnunk. Itt a remény olyan érzelem, ami az önmagunkból való kilépést segíti, a félelem bezárkózása helyett nyitottá teszi az embert. Tillich (1990) saját reményfogalmát a kezdetként aposztrofálja, olyasvalami kezdeteként, ami egyszerre van és nincs jelen. Bár még beteljesületlen, és lehet, hogy az is marad, mégis a beteljesülést lehetővé tévő erőként, a kezdet erejeként irányít minket valami felé (Tillich 1990). Mindezek mentén elhelyezhetővé válik a remény a bizalom genezisének folyamatában. A remény a bátorság, a bátorságba foglalt önigenlés kiáradásának kritikus pontján tűnik fel, aminek révén a bátorság kiteljesedik a bizalom irányába. A bátorság és a bizalom között a remény hordozza a nyitás blochi elemét. A reményt a szorongás ellen önigenlő, önmagunkra vonatkozó bátorságból a világ felé fordulás „kapujának” tekinthetjük. Black (2015) megerősíti a reményben a világ felé irányultság jellegzetességét. A remény tehát a bátorságtól a bizalom felé vezető átmenetben található, annak kezdeteként fogható fel. A szorongásra adott bátor, „annak ellenére” önigenlő reakciót hordozva e reakció az egyén önmagára vonatkoztatásából a remény aktusában nyílik és szélesedik ki. A remény tehát a létbátorság a világra vagy annak bizonyos elemeire való kiáradásának kezdőpontját

azonosítja. A kiáradás kiteljesedése pedig maga a bizalom. A remény a befelé irányított önigenlésből a kifelé irányulás fordulataiban, a nyitásban ragadható meg.

A remény azonban nem kizárólag tranzitív jelenség: gyakran megjelenik önmagában, nem a bizalom felé vezető átmenet részeként, a pillanat tört része alatt tovatűnő „köztes állomásként”. De nem tekinthető a szorongás–bátorság–bizalom folyamatában egy köztes ponton való „megrekedésnek” sem. Ha azonban a remény a befelé fordulásból kifelé nyitás inflexiós pontján áll, akkor mindig hordozza a bizalomba való továbbfejlődés lehetőségét. Ha viszont ez a továbblépés nem történik meg, annak egy fő okát azonosíthatjuk: ekkor a szorongásra adott bátor válasz önigenlése eljut ugyan a nyitás pontjáig, a kifelé orientálódásig és ezáltal a reményig, de nincs elég „lendülete” a bizalomban való kiteljesedéshez. A remény tehát „nem *elég* bátor” bizalomnak lenni a megerősítő, igenlő elem relatív hiányában. De hordozza az igenlést, a megerősítést, és így akár más elemek szorongáscsökkentő, megerősítő hatása által, mint a lejjebb bővebben tárgyalandó, bizalmat támogató pozitív érzelmek vagy éppen korlátozott mértékben a stratégiai/ráhagyatkozás-jellegű látszatzabizalom, bizalommá fejlődhet. A bizalom továbbra sem tekinthető erős reménynek, hiszen a remény konstitutív elemei: a szorongás és bátorság azonos mértékű növekedése (erősödése) ugyanazt, a bizalomban nem kiteljesedő egyensúlyt hozza létre. Az erős remény *remény* marad, nem válik bizalommá. Abból a szorongás bármilyen okból történő gyengülésével és/vagy a bátorság, az igenlés erősödésével válhat csak bizalom. A bizalomhoz viszonyított „gyengesége” tehát a bátorságelem relatív gyengeségében ragadható meg.

4.2.8. Ösdöntés és a bizalom fogalma

A bizalmat, akárcsak a bátorságot, nem tekinthetjük pusztán tudatos, racionális döntéstől, szándékolástól függő, kognitív meghatározottságú jelenségnek. Ezt Kierkegaard (2014) meglátása is megerősíti, aki szerint a szorongás fenyegetése nem hárítható el pusztán okosság révén: még a legmagasabb rendű okoskodás is kiszolgáltatott annak. A bizalom az alapvető egzisztenciális szorongásra adott bátor, önmegerősítő–önigenlő reakció kiáradása. Vagyis nem csupán az önmagunkra, saját létünkre, hanem a tőlünk függetlenül is létező lét egészére vonatkoztatott megerősítő, igenlő viszonyulás eleve belénk rejtett, kvázi belénk kódolt lehetősége. E bátor bizalom révén tartjuk magunkat a teljesen hatalmunk és irányításunk alá sosem vonható, végtelen számú létező által (is) konstituált létezésben releváns szorongások végtelen, sötét, fullasztó tengerének

fenyegető felszíne felett. Az e tengerbe való zuhanás lehetőségének szakadatlan jelenlétében, de annak állandóan és minden egyes bizalmi aktussal megújulóan *ellenére*.

A társas létet minden szinten átható, az individuális szorongások okán és ellenére különösen prevalens bizalom dinamikus, permanens felülemelkedettsége, „hétköznapi transzcendenciája” nélkül a szorongó létezők a pillanat törtrésze alatt a mindent elborító reménytelenségbe zuhannának. Bizalom hiányában megszűnne minden társas kapcsolódás, és rezignált cselekvésképtelenség uralkodna. A végletes bizalmatlanság esetén pedig a pánik és rettegés következményei, a „mindenki menekülése mindenki elől”, vagy a „mindenki harca mindenkivel” a két lehetséges önfenntartó alternatíva. Belátható, hogy egy végletekig bizalmatlan létező még különösen sikeres individuális menekülési vagy harci stratégiák esetén is legfeljebb egyetlen generáció erejéig lehetne „életképes”. Az újszülötteiket potenciális veszélyforrásként észlelő csecsemőgyilkos anyák, végtelen rettegésükben, alapvető bizalmatlanságukban még az anyai szoptatást is elutasító „ultra-hobbesi gyermekek” (Baier 1986:241-242) lehetetlenné tennék második generáció felnövekedését. Pedig e disztópikus képben csak az emberek egymáshoz való végtelenül bizalmatlan viszonyulása tételeződött. Ha ez a bizalmatlanság a lét egészére is kivetítődik, az egyének a legalapvetőbb létfenntartásra is képtelenek volnának, ételt és italt elutasítva, a levegővételtől is rettegve. A szorongó létező tehát nem létezhet a szorongásra adott folytonos, adekvát, a létét megőrző, megerősítő, a létfenntartást bármilyen szinten lehetővé tévő válasz nélkül. Sem a szorongás, sem a bátorság, sem pedig ezek kiáradása, a bizalom nem függhet esszenciálisan racionális döntéstől, szándékolástól, elhatározástól. A weili (2005) belénk rejtett, jót váró attitűd, illetve a velnk született, beépített bizalom koncepciói (Baier 1986, Balázs 2002, Rochat 2010, Lagerspetz 2015) ugyancsak amellet tanúskodnak, hogy a bizalom lényegileg nem feltételezi a kognitív, racionális választás vagy döntés elemét. Minthogy a létbizalom koncepciója a létbátorság elméletére alapul, lássuk, mit ír Tillich (2000) e tekintetben.

Egyrészt a létbátorságot nem tekinti szükségszerűen tudatosnak, legalábbis a létbátorság forrásai tekintetében lehetségesnek látja, hogy azok nem tudatosodnak: „a létbátorság aktusában a lét hatalma ténykedik bennünk, akár felismerjük azt, akár nem. A bátorság aktusa a lét alapjának egy-egy megnyilvánulása” (Tillich 2000:187). Másrészt így fogalmaz: „a nemlét arra kényszeríti a létet, hogy kilépjen a maga elzártágából, és dinamikus mondjon igent önmagára” (Tillich 2000:186). Ez a dinamikus önigenlés –

vagyis a létbátorság – tehát nem a lét valamiféle *racionális döntése*, hanem a létbe foglalt nemlét által a létre *kényszerített* önigenlés. Ez összhangban van a bizalom veleszületett jellegét taglaló felfogásokkal is (bővebben lásd Mújdricza 2019a). Lagerspetz (2015) finomabban fogalmaz ugyan, hisz nem tekinti kifejezetten kényszernek a bizalmat, de elkerülhetetlenek, eleve adottnak igen. Mint Smith (2003) írja a Tillich hitfogalmát is elemző tanulmányában az általa „transzcendens bizalomnak” nevezett bizalomformával kapcsolatosan, „[a] bizalom szükségszerűsége megelőz bármilyen döntést, vagy ami azt illeti, bármilyen gondolatot vagy érzelmet”. Az ilyen bizalomban az ember személyisége egészével vesz részt, annak minden képességével és funkciójával (Smith 2003). Mindez a létbizalomra is igaz. A léttel való bátor, jóindulatot feltételező közösségvállalás tehát nem racionális döntés eredménye, hanem a létbátorság természetes következménye. Létbátorság és létbizalom egymástól nem elválasztható mozzanatok, noha a létbátorság elsőbbsége megkérdőjelezhetetlennek tűnik. Nem a bizalom szüli a bátorságot, hanem a bátorság a bizalmat (noha a meglévő bizalom támogathat más bátor cselekvéseket). Valódi létbizalom ezek mentén nem lehet meg létbátorság nélkül, és fordítva: létbe foglalt létező esetében az sem tűnik lehetségesnek, hogy a létbátorság végül ne teljesebben ki a létbizalomban. Ennek oka pedig éppen racionális értelemben nondecizionális jellege. A bizalom nem döntés kérdése – mint Balázs Zoltán fogalmaz, az mintegy „megtörténik” velünk. Sok esetben ez a történet nem is tudatosodik, ha pedig mégis, akkor is a ráतालálás, ráébredés a helyes kifejezés, ami nem tekinthető racionális döntésnek (Balázs 2002).

Mégsem tűnik *teljesen* hibásnak a kognitív felfogások intuíciója a bizalomhoz kapcsolódó döntési aktus lehetőségéről. A bizalommal kapcsolatosan két szinten és két különböző értelemben adhatunk helyt a döntés, választás elemének. Lagerspetz (2015) és Tillich (2000) vonatkozó megállapításaiból ugyanis levonható volna az a következtetés, hogy a lét által ránk kényszerített, determinisztikus szükségszerűség volna a bizalom állapota, ami nyilvánvalóan téves feltételezés volna. Ez esetben ugyanis egyrészt a bizalmatlanság állapota csupán ritka kivétel, elhanyagolható gyakoriságú *hiba* volna. Másrészt, mivel a biológiai és bármilyen determinizmus lehetőségét elvethetjük (Mújdricza 2019a), nyitott marad a kérdés: mi alapján *dől el*, milyen reakció valósul meg, vagy éppen válik uralkodóvá? Ennek feltárása érdekében Jean-Paul Sartre-hoz és Tillich egy másik munkájához kell fordulnunk. Sartre *A lét és a semmiben* (1978) fejti ki sajátos felfogását egy nemkognitív, nem tudásalapú, nemracionális választásról, amit *eredeti*

választásnak (choix originel) nevez. Ez a választás megelőzi a logikát, vagyis logikaelőtti választás, ami a világgal szembeni és a világban való pozíció megválasztása is. Ez alapján dől el a logikával és az elvekkel kapcsolatos attitűd, így a logika nem kérdőjelezheti meg (Sartre 1978). Az eredeti választás nem racionális döntés, minthogy megelőz minden racionalitást is, és nem is szándékolt választás – „nem azért, mert *kevésbé* volna tudatos, vagy *kevésbé* volna explicit, mint a szándékosság, hanem mert ez minden szándékosság alapja” (Sartre 1978:461. Kiemelés az eredetiben). Az eredeti választás nem valamiféle tudatalatti választás tehát, hanem azonos a Sartre-féle (1978:462) nempozicionális tudatossággal: „[a]z ember tudatos kell legyen, hogy választhasson, és választania kell, hogy tudatos lehessen. Választás és tudatosság egy és ugyanazon dolog”. A sartre-i tudatosság a Self azonnali, nemkognitív viszonyulása önmagához, nem tudásalapú, és nem is valamiféle önmagunkról való tudás. Ez a tudatosság a létből származik, és saját létmódjának oka. Akár elfogadjuk Sartre a tudattalant tagadó nézetét, akár nem, az itt általa leírt tudatosság nem azonosítható a hétköznapi értelemben vett tudatossággal. Éppígy az eredeti választás sem azonosítható a hétköznapi választással, döntéssel: az ugyanis a nemkognitív, logikaelőtti, tudáselőtti, és ezért minden tudástól, ismerettől független választás feltételezése, ami a világgal szembeni attitűd választása is. A létbátorság és abból fakadóan a létbizalom aktusainak megvalósulását vagy meg nem valósulását is jól indokolja minden ok, indok és választás „ősokaként”. Megjegyzendő, hogy a Tillich forrásául szolgáló Kierkegaard (1980) Énfogalma, az önmagát önmagához viszonyító viszonyulás, az őt tételező Másikban gyökerezik, így önmagához való viszonyulásában e magasabb hatalommal, Istennel is relációban van. Bár Sartre ezt az isteni relációt kiküszöböli a Kierkegaard által is felvetett, de nyomban el is vetett (Hidas 2016) öntételezés révén (a Self szabadon alakítja magánvalóságát magáért valósággá), eredeti választása, ami Kierkegaard-nál, és így Tillichnél maga is az istenivel való viszonyban gyökerezne, megfelelő a prelogikai, nemkognitív tudati szint megragadására.

Tillich (1951) a cselekvések és döntések paradox voltára hívja fel a figyelmet. Eszerint minden döntés bizonyos értelemben abszolutisztikus: ellenállás a nemítélés és nemcselekvés szkeptikus kísértésének. Ez az ellenállás a létbátorságban gyökerezik, de a kizárt lehetőségek relativizáló hatása állandóan fenyegeti: azok ugyanis akár jobbak vagy igazabbak is lehettek volna, mint a választott lehetőség. Ez a „kizárt döntések bosszúja” (Tillich 1951:153). A döntések és cselekvések abszolutisztikus karaktere és

relativisztikus „sorsa” közötti konfliktust a „végső reveláció” oldja fel, ami feladja igényét arra, hogy *helyes* döntés legyen (Tillich 1951). Az eredeti választást ki kell tehát egészíteni a helyes döntésre való igény feladásával, mert anélkül a bizalom vagy kognitív döntéssé, vagy pusztá naivitássá torzulna. Sartre eredeti választása nyitott a jövőre: minthogy nem tudásra alapozódik, percepció-, tudás-, ráció- és logikaelőtti, nem *vezethetők le* belőle a lehetséges következmények. Tillich (1951) revelatív döntése is nyitott, de nem csupán a jövőre, hanem a jelen (és bizonyos értelemben a múlt) egyéb lehetőségeire is – éppen azért nincs kitéve a kizárt döntések bosszújának, mert e döntés-lehetőségek továbbra is nyitva állnak számára. Minden racionalitás alatt, és egyben azt meghaladva, annak is primer okává válva történik meg ez az alapvető, az általános attitűdöt meghatározó választás, de szabad döntésként. A nemlét által a létre kényszerített dinamikus önigenlés (Tillich 2000) kényszerének *elfogadása* is e döntés mentén valósulhat meg. Ez a döntés nem azonosítható a hétköznapi döntéssel és az eredeti választással sem, mivel az eredeti választás általánosan, minden létmód okát magában foglalja. Hogy az eredeti választástól és a hétköznapi, kognitív döntéstől megkülönböztessük, nevezzük a létbátorság és így a létbizalom megvalósítását célzó nemkognitív, revelatív, a helyes döntésre való igényt nélkülöző, szabad, eredeti elhatározást, kvázi „ősdöntést” *prevolíciónak*. Ennek révén történhet meg a létbátorság önigenlésének, önmegerősítésének a világ, a *másik* felé való megnyitása, miáltal a létbátorság a remény igenlő odafordulásán keresztül a létbizalom a világra igent mondó, attól jót váró attitűdjében kiteljesedik. Ez a nemkognitív, logika-, ismeret- és rációelőtti prevolíció adja a létbizalom rendkívüli stabilitásának bázisát is. Nemkognitív döntés, és nem szimpla szükségszerűség lévén, a Self totális megrendülése és megváltozása esetén ez a prevolíció is megváltozhat, és a döntés feladásának léttel szemben rezignált bizalomhiányára, netán gyáva, patológikus „létbizalmatlanságra” stb. vezethet.

A bizalom jelensége mindezek mentén így határozható meg röviden:

A bizalom a nemkognitív „ősdöntés”, prevolíció folyamányaként, a nemlét lehetőségéből fakadó alapvető egzisztenciális szorongás jelenlétében, de annak ellenére megvalósított bátor, önigenlő és önmegerősítő reakciónak a lét egészével (létbizalom) vagy valamely létezővel (bizalom) közösséget vállaló kiáradása, megosztása, ami alapvető jót váró attitűdben fejeződik ki, és lehetővé teszi a sérülékenység megosztását: a szabad önfelajánlást a létnek.

5. Megbeszélés

E fejezet a fenti bizalomfogalomra építve tárgyalja a bátorságalapú bizalom formáit, a tudatos bizalom lehetőségét és a bátorság hiányában kialakuló jelenségeket.

5.1. A bátor bizalom

Bizalomnak az eddigiek alapján egy olyan állapotot nevezhetünk, melynek forrása és alapja az egzisztenciális (halál)szorongás, legfontosabb eleme pedig a bátorság. Az ember, paradox módon, annak ellenére és így *éppen azért* bízunk, mert arra semmi oka nincsen. A nemlét rettenete, a halálszorongás ott húzódik minden, a bizalmi szituációt objektívan jellemző kiszámíthatatlanság mögött. A bizalom pedig, mint a kognitív felfogások kritikájából kiderült, nem lehet pusztán kalkuláció, heurisztika vagy a veszélyek zárójelbe tétele. A nemlét fenyegetése teszi lehetővé a bizalmat, a bátorság aktusával összekapcsolódva: a rossz lehetősége ellenére jót feltételező, partikulárisan optimista attitűd tehát a nemlétre reagáló bátorság „annak ellenére”-jellegéből fakad.

Bátorságra épülő bizalom nélkül az utcára sem tudnánk kilépni a mindent elborító rettegés miatt – Luhmann (1979) szerint az ágyunkból sem kelnénk ki. Azonban a félelem, szorongás mindennapi életünkben nem csupán negatív, de pozitív szerepet is betölt: önvédő funkciójuk legalább olyan fontos az egyének és közösségek megmaradása szempontjából, mint a bizalom összetartó ereje. Egy félelemnélküli egyén vagy közösség éppoly hamar elpusztulna, mint a végletes szorongás paranoid bizalmatlanságának embere. A fenti példa mentén: félelem hiányában a piros jelzésen átsétálva, a száguldó autók elé lépve életveszélyben volnánk. Bátor bizalmunk tehát diszfunkcionálissá, veszélyessé, akár végzetessé válhat, szélsőséges esetben pedig megszűnhet bizalomnak lenni. Noha e példa a már patológiakusnak tekinthető vakmerőség és naivitás illusztrálására alkalmas, az egészséges bizalom is állandóan magában hordozza szorongáseleme és a félelem túlzott lecsökkentésének esélyét. Így azok önvédő funkciója sem valósulhat meg. Ebben azonosíthatjuk a bizalom *objektív*, külső szemlélő számára releváns kockázatos jellegét, ami első személyű pozícióból irreleváns.

5.1.1. Létbizalom-alapú bizalom és a bizalom felfüggesztése

Térjünk vissza Giddens (1990) fent idézett kijelentésére, mely szerint a bizalom blokkolná az egzisztenciális szorongást. A létbátorság-koncepció alapján arra következtetésre jutottunk, hogy nem a bizalom blokkolja, hanem a bátorság *kezeli* azt. A

bizalom eszerint az egzisztenciális (halál)szorongásra és az azt kezelő, kifelé irányuló bátorságra épül: a kifelé forduló, megosztott bátorság által kezelt halálszorongás szüli. A „hétköznapi” emberközi bizalom magja a létbizalomnak nevezett jelenség egy alelete. Ekkor stabilitásának forrása a lét egészére vonatkozó bizalom. Ez, Lagerspetzcel (2015) szólva, megragadható az egyén gondolkodásának és viselkedésének általános mintázatában. Az ilyen bizalom nem csupán egy pszichológiai állapot, de „minta az élet szövedékében” (Lagerspetz 2015:95). Bár aktuálisan, partikulárisan nem feltétlenül nyilvánul meg mindig és mindennel szemben, a létbizalom mintázata jelen van a világhoz való általános viszonyulásban. A létbizalom általános, a világ és a lét egészével – nem csupán adott emberrel vagy általában az emberekkel – szembeni optimista, jót feltételező, bátor önigenlése ugyanis lehetővé teszi a bizalom aktuális, partikuláris *felfüggesztését*. Az általános létbizalom kifejeződése is lehet ugyanis egyes konkrét létezőkre vetítve diszfunkcionális, mégpedig a bízónak a nemlét potenciális fenyegetésével szembeni bátor önigenlésének a nemlét *aktualitását* megnyilvánító létezők irányába való kiterjesztése esetén. A hibásnak bizonyult, netán helytelennek felismert aktuális bizalom azonban önmagában nem vezet a létbizalom mintázatának felszámolódásához, mivel ahhoz a nemkognitív ösdöntés mélységében ható, az egész személyiséget megrendítő bizalomvesztés szükséges. Ennek bővebb kifejtése az 5.2. fejezetben következik.

Baier (1986), Hertzberg (2010), Bernstein (2011) és Lagerspetz (2015) tézisével ellentétben, ha a bízó a bízott árulását észleli, az nem csupán bizalomvesztést eredményezhet. Ahhoz szükséges a bizalom interpretációs szűrőjét áttörő információk, tapasztalatok fényében a bízott működését szándékos árulásként értékelő kognitív ítélet. De a létbizalom az egzisztenciális fenyegetettséget jelentő bízotthoz az aktuális, partikuláris bizalom felfüggesztésével is viszonyulhat. Ez külső szemlélő – akár a cserbenhagyó – számára bizalmatlanságnak tűnhet, első személyű szemszögből azonban a létbizalom állandó készenléte áll mögötte. Az abban a pillanatban aktualizálódik, amint a bízó a másik viszonyulását újra jó szándékúnak interpretálja. Bár a bizalom nem kognitív, döntésjellegű, tapasztalati alapú vagy tanult készség, felfüggesztése határozottan az. Ez igaz a felfüggesztés abbahagyására, és a bizalom alapvető viszonyulásához való visszatérésre is. Utóbbi azonban nem a bizalmat *megalkotó*, csupán annak tudatos vagy nem tudatos felfüggesztését *megszüntető* tapasztalat vagy döntés. A létbizalom mindvégig ott húzódik a háttérben; rejtetten, látenciában ugyan, de sértetlenül.

A bizalom felfüggesztése tehát egyrészt önvédő, másrészt a bizalmi létviszonyulás-mintázatot megőrző aktus. Az észlelt veszélyhelyzet nemkognitív *ignorálása* vagy kognitív *negligálása* ugyanis a bátorságot vakmerőségbe, a bizalmat pedig naivitásba fordítja. Ez, a bizalom szabad önfelajánlása helyett a naivitás *buta/öntelt önkiszolgáltatásával* jellemzett ön- és/vagy közveszélyes működésmód a bizalom visszaállítását is valószínűtlenné teszi. A vakmerőség így nemhogy megvédene a nemlét okozta halálszorongás fenyegetésétől, de önveszélyessé válva a megsemmisülés lehetőségét erősíti. A lét igénlése helyett tehát a *nemlét igénlését* azonosíthatjuk benne. A létbizalommal rendelkező egyén azért, hogy a diszfunkcionálisnak észlelt partikuláris bizalom fenntartásával ne essen azonnal az öntelt vakmerőség és naivitás csapdájába, a bizalom felfüggesztésével védi meg magát, önigenlését, és önigenlése megosztásának: bizalmának lehetőségét. Bátorsága, a lét önigenlése a nemlét ellenére ekkor aktuálisan és partikulárisan a bizalmi viszonyulás felfüggesztésében áll. A másik alternatíva ugyanis a bátorságot színlelő, de a létbizalommal összeegyeztethetetlen, nemlétet igénlő naivitás.

Ugyanez érvényes a bizalomban hordozott jó várásának való megfelelésre radikálisan *képtelen*, kritikus kudarcokat valló személyek irányába is. Bár a bizalom bátor önigenlése vállalja a sikertelenség lehetőségét is, ezért nem fenyegeti a kizárt döntések bosszúja, a bizalmi szűrőt áttörő súlyos inkompetencia esetén – még ha jó szándékkal társul is – csak a bizalom felfüggesztésével őrizhető meg a bízó és bizalma integritása. Az aktuális, partikuláris bizalom felfüggesztése egyik esetben sem jelenti azonban a bizalom totális felfüggesztését a másik irányába. Az legalább annak *jövőbeni* bizalomra méltóságába, vagyis „megbízhatóság-potenciáljába” vetett bizalomként megőrződik. Ez a jó várását a jövőbe helyezi, így az időben is megvalósítva a bizalom feltétlenségét.

5.1.2. Bátor bizalom létbizalom nélkül

Az emberközi bizalom mindazonáltal nem csupán általános és teljes létbizalmon alapulhat. Ha így volna, akkor a bizalom csak kevesek „kiváltsága” volna, ami ellentmond mindenütt jelenvalóságának. Nem csupán az optimista képes a bizalomra: még egy szélsőségesen pesszimista, de a társadalomból nem kivonult ember is öntudatlan bizalmi viszonyulások sorát valósítja meg nap mint nap. A valódi, bátor bizalmi viszonyulások túlnyomó többsége feltehetően nem teljes, ideáltipikus létbizalmon alapul. Ahogy a bátorság sem csupán a létbátorsággal bíró egyén sajátja (Tillich 2000), a bátor bizalom aktuális megvalósulása is lehetséges kiteljesedett, abszolút hiten alapuló létbátorság és

létbizalom nélkül. A bátorság eleme itt is jelen van, és stabilitást kölcsönöz ennek a bizalomnak. Az aktuális bizonytalanságból fakadó félelmek és szorongások fenyegetése ellenére megnyilvánuló bátorság ez, nem az általános nemléttől való szorongás végtelen fenyegetése ellenére önigenlő létbátorság. Ez a bizalom továbbra sem tapasztalati alapú vagy számító bizalom, hiszen nem végez valószínűségi kalkulációt, nem döntésalapú, haszonelvű vagy megjárt bizalom. A létbe vetett általános bizalomhoz képest azonban partikuláris, és partikularitásában eltérő kiterjedésű lehet. Átfoghatja az egész emberiséget, illetve bármilyen szűkebb csoportra vagy akár egyetlen emberre is redukálódhat. Bármily partikuláris legyen is, amennyiben nem kognitív, nem tapasztalati alapú, hanem a bátorság révén, a rosszindulat, árulás fenyegető lehetősége ellenére feltételezi a jószándékot, jóindulatot, akkor, bizalomnak tekintendő. Ezért annak fontos jellemzői: a stabilitás és bizonyos mértékű információ-rezisztancia is jellemzik. E bizalom az uslaneri (2002) morális bizalom általánosított és partikularizált típusaival analóg módon nem minőségében, hanem kiterjedésében különbözik a létbizalomtól.

5.1.3. Érzelmek, ráhagyatkozás és a tudatosodó bizalom

Noha a szakirodalmi áttekintés éles kritikákkal illetve a bizalom kognitív megközelítéseit, a hétköznapi tapasztalatra alapozva a bizalom kizárólag nemkognitív jellegének állítását sem fogadta el. Vannak ugyanis olyan, nem ritka helyzetek, amikor a bizalom kiállja a tudatosodás próbáját, amikor az nem csupán a már elvesztett bizalomra való ráébredéssel valósul meg. E helyzetekben gyakran felfedezhetünk valamilyen speciális meghatározottságú emberi kapcsolódást. Kézenfekvő példa a szerelmesbe, szeretett családtagba vagy közeli barátba vetett bizalom. Ami közös mindegyikben, az a pozitív érzelmi, affektív komponens. Ebben lelhetjük fel azt az egyedi „adalékot”, mely révén a bizalom felismerése nem vezet a fenyegetettség állapotának tudatosodásához, a szorongás felkorbácsolódásához, ezzel pedig akár bátorságvesztéshez és az önvédelmi mechanizmusok bekapcsolásához, akár naivitáshoz vagy a bizalom felfüggesztéséhez. A „– Szeretlek és bízom benned!” kijelentése nyilvánvalóan tudatosodó, de e tudatosodás által *nem veszélyeztetett* bizalmat feltételez. Ez azonban korántsem a kognitív bizalomfelfogások számító, érdekvezérelt bizalomfogalma. Attól különböző, mi több: tudatosodva is épen még a nemkognitív (háttér)bizalomnál is stabilabbnak tekinthető.

Pozitív érzelmi viszonyulás, például szeretet – de nem pusztán kötődés, bár az is *támogathatja* a bizalmat (pl. Carstensen és mtsai 2003) – révén a bizalom tehát tudatosá

válhat. A szeretet itt nem *helyettesíti* vagy *kiegészíti* a bátorságot, hanem *megegyíti* azt. Noha Lagerspetz (2015) szembehelyezkedik a tudatosodó, és azáltal nem megsemmisülő bizalom gyakoriságának feltételezésével, maga is felismeri, hogy a szeretet megegyítheti a bizalmat. Bár ő a bizottnak a bízó felé irányuló, utóbbi által felismert szeretetét említi (a szülő gyermeke irányában érzett szeretetét), soraiból kiviláglik a szeretet bizalmat megegyítő jellege. Weil sorainak elemzésekor pedig Lagerspetz (2015:150) arra a következtetésre jut, hogy „[a] jó várása, ami minden emberi szívben ott rejtőzik, csak a (...) szeretet által észlelhető”. Ezzel a bizalom alapvető komponense, a jót váró attitűd felismerhetőségének kvázi „katalizátoraként” határozza meg a szeretetet. Noha itt a felénk irányuló jót várás felismeréséről beszél, nincs olyan érv, mely a szeretetnek a bizalom jót váró komponensét, ezzel pedig a bizalmat felismerhetővé – és e felismerés által el nem pusztítottá – tévő hatásának a saját bizalomra való kiterjesztése ellen szólna.

Lagerspetz (2015) a hála és szimpátia érzelmeivel összefüggésben tárgyalja a bizalom tudatosodását, azonban a bizalom el(ö)tűnésével kapcsolatosan. Szerinte a bizalmi viszonyulást a nehézségek és kísértések felismerése tudatosítja, amikkel a bizott szembesül, ha nem akarja cserbenhagyni a bízót. Ekkor, így Lagerspetz (2015), a bizalom eltűnik a bizott felé érzett hálában és szimpátiában, de ez az állítása indoklás nélkül marad. A fentiek mentén azonban a bizalomnak tartalmaznia kell az egzisztenciális (halál)szorongást, mely ellenében megnyilvánuló bátor önigenlés kiáradása a bizalmi viszonyulás. A bízó hálája, szimpátiája ugyan valóban megjelenhet a bizott irányába, de azok nem a bizalom felszámolását, éppen ellenkezőleg: megegyítését valószínűsítik. Ha ugyanis a bizalom feloldódna bennük, akkor alapjának: a szorongásnak és a bátor igenlésnek is el kellene tűnnie a helyzetből. A bizott nehézségeire való ráébredés azonban az ő nehézségekre való kiszolgáltatottságát, ebből fakadó szorongását és e nehézségekkel és szorongással szembeni bátor (és sikeres!) önigenlését is beemeli a bizalmi viszonyulásba. A bátorságnak és a bizalomnak alapot adó egzisztenciális szorongás és igenlés tehát nemhogy kiveszne a helyzetből, de súlyuk éppenséggel megnövekszik a bizottban észlelt, legyőzött fenyegetettség révén. A *kezeletlen* szorongást növelő további faktor hiányában így nem tartható az állítás, hogy a hála és szimpátia feloldaná a bizalmat.

Az érzelmek hatása a bizalomra Lagerspetz (2015) mellett más szerzőknél is megjelenik: Solomon és Flores (2001), illetve Silverman (2010) a szeretet és bizalom elvi összefüggéseit tárgyalták, de empirikus kutatások is említhetők. Dunn és Schweitzer

(2005) a pozitív érzelmek, mint a boldogság és hála bizalomerősítő hatását, valamint a negatív érzelmek, mint a harag káros hatását emelték ki. A büntudat és a büszkeség szerintük nincs hatással a bizalomra. Gino és Schweitzer (2008) a szeretettel összefüggésbe hozott hálát és a haragot vizsgálta, hasonló eredménnyel. Myers és Tingley (2016) a haragot és büntudatot vizsgálva nem találtak egyértelmű összefüggést a bizalommal, míg a szorongás káros hatását tárták fel – gyenge szignifikanciaszinten. Más érzelmekre kifejtett hatására *nem* kontrollálva azonban a szorongás erős pozitív összefüggést mutatott a bizalommal. Az eredmények inkonzisztenciája egyrészt a kognitív–decizionális bizalomdefiníciókra, másrészt a kutatások módszertani hiányosságaira vezethető vissza. Myers és Tingley, cikkük korábbi kéziratában (2011) kritizálták Dunn és Schweitzer kutatását (a bizalomszint önbevallásos mérésének megbízhatatlanságát), saját kísérletük pedig az önbevallásos kérdőív mellett az azt kiegészítő bizalomjátékok⁶⁸ miatt is súlyos érvényességi problémákkal küzd. Legalább az érzelmek és a bizalomhoz kötődő jelenségek összefüggése mindenesetre indokoltan feltételezhető e kutatások alapján.

Szeretetteli viszonyainkban gyakran vagyunk tudatában a másik gyarlóságának, esendőségének, inkompetenciájának, kudarcainak, akár még árulásainak is. És mégis, mindezzel együtt és mindennek ellenére, szeretetünk által megerősítve bátran és tudatosan bízhatunk benne, míg e szeretet kitart. Annak felszámolódása gyakran a bizalom összeomlásával is jár, ami a támogató komponens nélkül már nem viseli el a megismerés fényét. A szeretet mindazonáltal nem vezet szükségszerűen a bizalom erős jelenlétéhez a viszonyban. Felfüggesztett bátor bizalom vagy bátorság nélküli bizalmatlanság szeretetteli viszonyainkban is megjelenhet, noha Luhmann (1979) megjegyzése alapján a bizalom *teljes* hiányában a pozitív érzelmi kapcsolat is lehetetlen. A szeretet tehát nem a bizalom bázisa, de lehet annak megerősítője, és más pozitív érzelmi viszonyulások is a tudatos bizalom támaszaként funkcionálhatnak, úgymint a nagyrabecsülés, a tisztelet stb. Ugyanígy, a negatív érzelmek gyengíthetik a bizalmat. Ezen érzelmek és a bizalom viszonyára és dinamikájára ugyanaz mondható el, ami a szeretet–bizalom vonatkozásában. A szorongás, félelem, bizalom, bátorság, szeretet, nagyrabecsülés, tisztelet, netán harag, gyűlölet, megvetés stb. hasonlók atekintetben, hogy szándékolástól vagy döntéstől függetlenek, nonintencionális és nondecizionális

⁶⁸ A bizalomjátékok gyakorlati „értéke” kimerül a könnyű alkalmazhatóságban. Az 1.2.3 fejezet alapján a bizalom nem modellálható általuk, legfeljebb kognitív, ráhagyatkozás-jellegű viszonyulást tesznek, korlátozottan, mérhetővé.

jellegűek. Ezért nem lehetséges csak parancs, felszólítás, elvárás vagy kérés útján létrehozni azokat. Mindegyik viszonyulásnak tekinthető: a kölcsönösség egyik esetében sem szükségszerű. Lehetséges egyoldalúan gyűlölni, tisztelni, szeretni valakit vagy bízni valakiben anélkül, hogy a másik hasonlóan viseltetne felénk.⁶⁹ Pozitív érzelmi viszonyulások jelenlétében azonban a bátorság nagyobb szorongást, fenyegetettséget képes legyőzni a pozitív érzelmi viszonyulás erősségének függvényében. Szeretet és bizalom Tillich (2000) koncepciója mentén is kapcsolatba hozhatók egymással, aki egy helyütt megjegyzi, hogy önigenlés és szeretet összefüggenek. Bár a létbátorság-fogalom tárgyalásában a szeretet nem jelenik meg, feltételezhető, hogy a létbátorság (és így a létbizalom) is összefügg a lét szeretetével. Ennek fényében a kiteljesedett létbizalom az a bizalomforma, ami a lét szeretetével megerősítve *bármilyen* tudatosodást képes elviselni (bár az nem szükségszerű). Ha a teljes létbizalom mindenre, mindenre kiterjedő végtelen szeretettel, tisztelettel stb. párosul, hatása történelmi léptékben is rendkívüli lehet.

A bizalom, így a létbizalom is, nem függ a bízottól, illetve csak egyetlen egzisztenciális kritérium mentén: a bízottnak a létben kell lennie, léttel kell bírnia. Következésképpen semmiféle, bizalomra méltóságra való törekvés nem *válthatja ki* a bizalmat, csak a bizalomra akár megtévesztően hasonlító stratégiai látszatbizalmat, illetve ráhagyatkozást indukálhat. A bízó alapvető bizalmát azonban *támogathatja*, minthogy a bízóra nehezedő, bátorsága révén legyőzendő fenyegetettség: a szorongás csökkenthető általa. Továbbá minden létező pusztán létezéséből fakadóan rendelkezik egy bizonyos, ha nem is állandó „bizalmi potenciállal”, minthogy „létben léte” okán mások kiáradó bátor bizalmának fogadója lehet. Mondhatni: létezésünk esszenciálisan hordozza bizalomra méltóságunk lehetőségét is. E potenciált a bízott aktualizálhatja vagy látenciában tarthatja a másokra érvényes egzisztenciális fenyegetése növelése vagy csökkentése révén. Ezért *van* értelme bizalomra méltóságra törekedni, akkor is, ha az így csupán támogathatja, de meg nem alkothatja a bizalmat. A bizalmat megerősítő, pozitív érzelmekre való „méltóságra” törekvés szupportív potenciálja mellett kimondható így az is, hogy a ráhagyatkozás is támogathatja a partikulárisan, adott létező felé megnyilvánuló bizalmat, amennyiben a bízó aktuális egzisztenciális fenyegetettségét, szorongását enyhíteni képes. A bízottal kapcsolatos kognitív elemek – információk, kalkulációk,

⁶⁹ Az önbizalom itt is speciális formaként fogható fel: a bízó bizalma ekkor nem más létezőre, hanem önmagára árad „ki”. Az (ön)szeretet, (ön)becsülés, (ön)tisztelet szerepe pedig ugyanaz, mint a más felé forduló bizalomban.

heurisztika stb. – tehát összefüggésbe hozhatók a megnyilvánuló bizalommal, még ha továbbra sem konstituálják azt. Adott személy irányában megnyilvánuló bizalmunk mellett megjelenhet tehát a ráhagyatkozás-jellegű látszatbizalom is. Mi több: a bizalom információértékelést befolyásoló hatása a ráhagyatkozás kialakulását kifejezetten promotálja. Ez azonban nem szükségszerű: bízhatunk valakiben úgy is, hogy közben nem számítunk rá, és számíthatunk valakire úgy, hogy nem bízunk benne.

A bízott irányában meglévő alapvető bizalom (vagy éppen bizalmatlanság) interpretációs szűrője miatt a kognitív elemek nem objektív súlyokkal esnek a latba. Az alapvető bizalmi viszonyulás jellegével harmonizáló információk, tapasztalatok felnagyítódnak, az azzal ellentétesek pedig jelentéktelenné válnak vagy átkereteződnek, a bizalmi viszonyulás bátor (ön)igenlése, és az azt erősítő/gyengítő érzelmi viszonyulások erősségétől függő módon. A „hétköznapi” bizalom tehát így egy alapvető (lét)bizalom-mag és a köré épülő, vele állandó, dinamikus interakcióban lévő tényezők komplex együttthatásából áll össze. A bizalom létrejöttéhez és fennmaradásához, a (lét)bátorság önigenlésének a léttől jót váró kiterjesztéséhez: a léttel való bátor közösségvállaláshoz ezek jelenléte nem szükségszerű. Az egzisztenciális szorongás, az annak ellenére-bátorság önigenlése és ezen önigenlés kiáradása hiányában azonban a bizalom(mag) semmilyen más nemkognitív, pláne kognitív összetevőből nem „állítható elő”. Azok csupán másodlagos, társult jelenségek, bár fontosságuk vitathatatlan. Mi több: egyet kell értenünk a nemkognitív elméletek azon megállapításával, hogy bizalmi aktusaink túlnyomó többsége nemtudatosodó, reflexszerű háttérbizalom. Ugyanis *minden egyes pillanatban* bizalmi viszonyulások sokaságát valósítjuk meg, úgy önmagunk, mint mások, a lét különböző létrészei, azok csoportjai és a lét egésze felé. Enélkül a mindent elborító rettegés prédáivá válva az ágyunkból is képtelenek volnánk kikelni reggelente (Luhmann 1979). Bizalmi viszonyulásaink csupán elenyésző hányadát alkotja a tudatosodó, felismert, „hétköznapi” bizalom. Az csupán a jéghegy csúcsa: speciális, ritka, de *létező* bizalomforma. Talán éppen e ritkasága, szűkössége is teszi oly értékessé.

A bizalmat, különösen a tudatosodó bizalmat, elvben a ráhagyatkozás támogathatja a legcsekélyebb mértékben. E megállapítás egyszerűen indokolható: míg a szeretet, tisztelet, nagyrabecsülés maguk is stabil alapokon állnak, a stratégiai, ráhagyatkozás-jellegű „bizalmi” viszonyulás *önmagában* rendkívül instabil, törékeny. A központi bizalommagot esetlegesen elsöprő folyamatok az azt támogató, vele

kölcsönhatásban lévő érzelmi viszonyulásokat is megrengethetik, akár fel is számolhatják. A legkisebb „bizalomvédő ellenállást” mégis az eleve kizárólag információkra, tapasztalatokra alapozott stratégiai „bizalom”/ráhagyatkozás fejtheti ki. A bizalommag köré felépült ráhagyatkozás-elem „túlélését” a bizalommag felszámolódása után pedig egészen kivételes és ritka helyzetnek tekinthetjük, minthogy a bizalomhiány és a bizalmatlanság módosítja a percepció interpretációs szűrőjét, és így a ráhagyatkozást tápláló tapasztalatok értékelését is. Bizalmat támogató ráhagyatkozás tehát előbbi pusztulásával csekély eséllyel maradhat csak fenn (attól függetlenül kialakuló ráhagyatkozás azonban önállóan is életképes, bár nem stabil). Erős bátor bizalom viszont a ráhagyatkozást megszüntető interpretatív hatás áttörése után és ellenére is fennmaradhat.

Az általánosított és a partikularizált bizalom különbsége a pozitív érzelmi viszonyuláskomplexum kiterjedésén, „összerején” múlik. Ha úgy tetszik: az általánosított bizalom *filantróp* bizalom. Mivel általában szeretettel, nagyrabecsüléssel és/vagy tisztelettel viszonyul az emberekhez, ezek erősségétől függően többé-kevésbé elviseli a tudatosodást és tapasztalatot. A „partikulárisan bízó” azonban ezt csak bizonyos létezőkkel szemben, például személyes viszonyaiban, szűk közösségében képes megvalósítani. Az általánosított bizalom formálisan az uslaneri morális bizalommal azonos: „A” bízik. Ezzel szemben a partikuláris bizalom formálisan így fejezhető ki: „A” bízik „B”-ben (Uslaner 2002). Ugyan utóbbiban sincs jelen a stratégiai bizalom eredmény-, illetve célirányultsága, vagyis a bizalom önmagáért való, de tárgyhoz kötött.

Megemlítendő, hogy a szeretet, a nagyrabecsülés és a tisztelet nem csupán a bizalom tudatosodását segíthetik elő, de adott esetben a bizalomhoz szükséges bátorság *relatív* hiányában hozzásegíthetnek a bizalmi viszony kialakulásához vagy fennmaradásához. A bizalomhoz „szükséges” bátorság mértékét, erősségét mindig a helyzetben jelenlévő szorongás határozza meg. Csontig ható rettegést kiváltó szituációban nem elég „egy kicsit” bátornak lenni: a „gyenge” bátorságot vagy elsöpri a halálszorongás, vagy az „megreked” a remény állapotában, így bizalom nem jöhet létre. A pozitív érzelmek bátorságot megerősítő hatása a bizalom bátorságeleme, az abban foglalt igenlő elem megerősítése révén hozzásegíthet az aktuális bizalom létrejöttéhez.

5.1.4. Tudatos bizalmdöntések és a bizalom disszonanciája

Partikuláris bizalommal kapcsolatban a döntés nem csupán a sartré-i nemkognitív,

de a kognitív szinten is értelmezhető, ha nem is a kognitív bizalomelméletek leegyszerűsítő megoldásainak valamelyikén. A minden pillanatban megszámlálhatatlan „mennysiség”, túlnyomórészt nemkognitív és nemtudatosodó bizalmi aktushoz képest rendkívül ritkának tekinthetjük a tudatos döntés relevanciáját a bizalomban. A tudatosodó bizalom mikrovilágában azonban az nem elhanyagolható jelentőségű. E ponton a bizalmi szituációhoz kapcsolódó kognitív elemek – tapasztalatok, információk a helyzetről, a potenciális bízotról stb. – kerülnek a fókuszba, minthogy a döntés, legalább bizonyos mértékben, feltételezi és igényli azokat. Ne feledjük: a kognitív percepció az adott szituációban jelenlévő alapvető bizalom/bizalmatlanság/naivitás stb. jellegétől, erősségétől függően mindig e szűrő által torzított, szubjektívan interpretált információkhoz juttatja az egyént. Ő azonban sajátos *disszonanciát* élhet meg, amennyiben szubjektív pozíciójából nézve a bizalom még az ily módon szűrt információk értékelésével is inadekvátnak tűnik fel. A disszonancia tehát akkor jelenhet meg, ha egyes tapasztalatok, információk olyan éles kontrasztban állnak a bizalom révén tételezhetővel, hogy az interpretációs szűrő nem képes a bizalommal összehangolni azokat. Ekkor ugyanis a bízó nem a nemlét *lehetőségének* fenyegetését, hanem a nemlét *aktualitását* éli meg. Az aktuális fenyegetést ignorálva vagy negligálva nem születhet meg a bátorság annak ellenére-jellege, így a bizalom sem – csak vakmerőség és naivitás.

A bizalmi disszonancia állapotában az egyén alapvető viszonyulása bizalmi, de az aktuálisan észlelt fenyegetettség információi, e kognitív elemek nem pusztán gyengítik, de kifejezetten inadekvátnak, hibásnak mutatják azt. Ekkor villan fel az egyén számára a kognitív megalapozottságú *döntés* lehetősége. Ez egyrészt megnyilvánulhat a partikuláris bizalom felfüggesztésében, ami analóg a létbizalom felfüggesztésével, illetve a felfüggesztésnél tovább lépő *bátor bizalmatlanságban*. Ekkor, bár attitűdje bizalomteli, mégis szembeszegül annak, és viszonyulásában, cselekvésében – tudatosan vagy sem, de – kognitív megalapozottságú bizalmatlan *stratégiát* követ. Hasonlóan a bizalom felfüggesztéséhez, maga is kognitív, tanult viselkedésmód. Az egyén a szituációban hordozott szorongás ellenére megjelenő bizalma *ellenére* alakít ki bizalmatlan álláspontot. A *kognitív bátorság* bizalmatlansága ez, ami szembeszegül a bizalom (esszenciálisan) nemkognitív bátorságával. A bizalom disszonanciájában tehát dupla annak ellenére-jelleg nyilvánul meg, vagy még inkább: az annak ellenére-jelleg „második hatványa”. A tudatos létező önvédelme ez a lét általános önigenlésének aktuálisan

(ön)destruktív következmény-lehetőségeivel, és az ezek által szükségszerűen kiváltott fenyegető szorongással szemben és e szorongásból fakadóan. A bizalom interpretációs szűrőjét áttörő információk és tapasztalatok által felkorbácsolt szorongás Tillich (2010) és Yalom (1980) felfogása alapján félelemmé transzformálódik: az információk és tapasztalatok által meghatározott konkrét veszélyektől való félelemmé. E kognitív félelemre kognitív, döntésjellegű bátorságreakció szükséges. Tehát a félelem önvédő, protektív funkciója talaján létrejöhet a kognitív bátorság. A félelem e protektív funkcióját Tillich (2000:88) is leírja: az „jelzi a nemlét fenyegetését, és védelmi és ellenállási készítéseket idéz elő.”⁷⁰ Ez a stratégiai cselekvés feszültségben áll az elemi bizalmi viszonyulással. Így olyan belső disszonanciát teremt, ami miatt a bizalmatlan viszonyulás fenntartásához állandó, aktív cselekvés, mondhatni a bizalmatlanság folytonos igénylése, megerősítése szükséges. Ne feledjük azonban: a bátor bizalmatlanság is a bizalom felfüggesztésének eredménye, ezért állandóan készen áll újra bízni, mivel a bizalom ellenére megvalósított kognitív, aktuális önvédelmi stratégia. A bizalom felfüggesztésétől abban különbözik, hogy míg amaz csupán az önigenlés megosztásának passzív felfüggesztése, addig a bátor bizalmatlanság a másokban aktívan kételkedő működésmódot hordoz. Ez a stratégiai bizalmatlanság korlátozottan maga is az észlelést torzító szűrővé válhat. Mivel az alapvető bizalom folytonossága az annak jelenlétében, de annak ellenére megvalósított bátor, tudatos bizalmatlanság révén nem szakad meg, az információk és tapasztalatok továbbra is keresztülhaladnak annak interpretatív szűrőjén is, így az interpretációs hatásban is érvényesül a kettősség disszonanciája. Minthogy kognitív stratégia, az ilyen bizalmatlan vagy bizalmatlanságot az új információkkal szembeni kiszolgáltatottság és instabilitás is jellemzi. A kognitív bátor bizalmatlanság interpretációt torzító hatása így mindig jelentősen elmarad az alapvető bizalom/bizalmatlanság hasonló hatásától.

A kognitív bátor bizalmatlanság két esetben számolódhat fel. Egyrészt, ha bármilyen oknál fogva a figyelem lankad, gyengül, megszakad, ezért a bizalmas alapállás átsejlik, majd áttör rajta. Ha csupán gyengül az óvatos figyelem, de meg nem szakad, a kognitív bizalmatlanság ellenére megjelenhet a – paradoxnak tűnő – reménykedés. Ha pedig a bizalmatlanság, kétely fenntartása – melynek nehézségét Garfinkel (1967)

⁷⁰ A szorongást azonban önmagában nem tekinti protektív hatásúnak, csak az átalakult szorongást, a tárggyal rendelkező félelmet. A szorongás ugyanis szerinte csak önfeladáshoz vezethet.

megfigyelései is alá támasztják – megszakad, a bizalom újra teljes erejével nyilvánulhat meg. Másrészt úgy számolódhat fel a kognitív bátor bizalmatlanság, ha a nemkognitív bizalom és a kognitív bizalmatlanság immár kettős szűrője által torzított észleletek megszűnnek túlzottan szorongás- és félelemkeltők lenni. Így nem indokolják tovább a bizalmatlanság fenntartását. Ahol a bizalom megnyilvánulása észlelhetően önvészélyes volna, így fenntartása naivitásba, bizalomvesztésbe stb. csaphatna át, ott megőrzése csak a kognitív, akár tudatosan vállalt bátor bizalmatlansággal lehetséges. Vagyis az alapvető, általános bizalommal ellentétes, aktuálisan és partikulárisan bizalmatlan aktus révén őrizhető meg az alapvető bizalom. A félelemből fakadó bizalmatlanság ön- és énvédő funkciója így az alapvető bizalmat is protektív mezejébe, védőkörébe vonja. Vannak helyzetek, amikor megbíznánk valakiben, de tettei olyan fenyegetést hordoznak (mint a szülőjétől pénzt kicsaló fiú esete), hogy tudjuk, bizalmunk fenntartása naivitás volna. Ekkor kognitív, mesterséges kételyt, bizalmatlanságot alkothatunk, alapvető bizalmunk *ellenére*. Az alapvető bizalom, mivel e kognitív bizalmatlanság ráépül, látenciában ugyan, de megőrződik. Ha pedig a másik észlelt viselkedése megváltozik, a nemlét ténylegessége ismét lehetőséggé szelődül (vagyis akár újra megpróbálhatna becsapni, de már nem mutatja annak félreérthetetlen jeleit), azt a bátor bizalom kezelni képes. A kognitív bizalmatlanságból így visszaereszkedhetünk a bizalomba.

Az alapvető bizalom jelenlétében felépített kognitív/stratégiai bizalmatlanság az egyén nemkognitív viszonyulása és kognitív alapú döntése között disszonanciát teremt. E disszonancia nem csupán az alapvető bizalom erősebb interpretációs hatása okán, de disszonáns jellegéből fakadóan önmagában is a disszonanciát feloldó dinamikát hordoz. A döntésjellegű bizalmatlanság fenntartása ezért vagy állandó kognitív energiabefektetést, vagy az eredeti szorongáskeltő hatás fennmaradását, illetve új szorongás- és félelemkeltő impulzusokat igényel. Noha kívülről statikusnak tűnhet, a jelenség mélyén ható erők éppolyan állandó feszültségben vannak, mint mikor egy súlyos könyvet nyújtott karral, mozdulatlanul tartunk. A prevolúció relatív ösdöntése által nemkognitív szinten „elhatározott” bizalmi álláspont „gravitációja” állandó, miközben a kognitív kifáradás éppúgy egyre növekvő erő kifejtésre készíti a bizalmatlanság fenntartásához, mint a könyv mozdulatlanul tartása izmaink fáradásával. A stratégiai bizalmatlanság megszűnhet tehát úgy a szorongás- és félelemkeltő hatások elapadásával, mint a kognitív kimerülés okán, vagy ha a fenntartásához szükséges erőforrások

exponenciális növekedése miatt e stratégia tovább már nem „kifizetődő”. Ahogy a könyv lezuhan az erejét vesztett kar lehanyatlásával, úgy zuhanhat az egyén is a bizalom relaxált állapotába. És ha a bizalmatlanságot indokló tényezők eddigre nem szűntek meg maguk is, e bizalom azonnal patológus naivitássá torzul. A (lét)bizalom felfüggesztésének kognitív erőforrás-igénye ezzel szemben radikálisan kisebb. Nem igényel aktivitást, nem kell folyton „résen lenni” hozzá, csupán a passzivitás fenntartására, a bátor önigenlést megosztó reflexszerű bizalom megvonására van hozzá szükség. A bátor bizalmatlansággal szemben ezért nem okoz disszonanciát: „*csendet*” okoz. Annak fenntartása igényel némi kognitív energiát, de ez nem jelenti, hogy minden esetben a felfüggesztés volna a helyesebb stratégia a bízót és bizalmát fenyegető helyzetekben: az aktuálisan helyes viszonyulás mindig szituációfüggő. Az kizárólag az adott helyzet és önmagunk, saját szorongáskezelő, önigenlő potenciálunk bölcs ismerete mentén dönthető el, mélységesen szubjektív pozícióban, hogy tovább kell-e lépni a felfüggesztés fázisán a bizalmatlanság felé. Mindkettő *tanulás*, kognitív érés eredménye, a (lét)bizalomra és az abban foglalt (abszolút) hitre, a jó várására adott bátor, önvédő reakció. Ezért érvényes rájuk Wittgenstein (1969:§160. Kiemelés az eredetiben) álláspontja a gyermeki tanulásról: „A kétely a hit *után* következik”. A totális, aktuális létbizalom és a partikuláris bizalom felfüggesztése mindazonáltal különbözik annyiban, hogy míg az utóbbi tovább léphet a bátor kétely és bizalmatlanság felé, az előbbivel az nem összeegyeztethető.

A nemkognitív bizalom felfüggesztésének lehetőségéből következik, hogy a bármi okból alapvetővé, vagy annak *tűnővé* váló bizalmatlanság is felfüggeszthető. Mi több: ellenében is lehetséges kognitív bátor bizalmat felépíteni. Itt a bizalmatlanság szűrőjét áttörő, a bizalmatlanság radikális érvénytelenségére mutató pozitív, „bizalomgerjesztő” információk, tapasztalatok teszik lehetővé a bátor kognitív bizalom megvalósítását, ami a bizalmatlanság „gyávasága” ellenében lép fel. Ez azonban önmagában, a (lét)bizalmatlanságban hordozott szorongás kezelése, az annak ellenére megnyilvánuló nemkognitív bátor reakció nélkül nem fordulhat át alapvető bizalomba. A bátorság itt csak a bizalmatlansággal szemben érvényes, kognitív megalapozottsága okán a bizalmatlanságot tápláló szorongást nem képes kezelni, legfeljebb a szorongás tárgyulásával meghatározott félelmeket. Miben különbözik a kognitív bizalom a ráhagyatkozástól? Legalább abban, hogy nem az információkra *alapul*, hanem az azok által érvénytelenített bizalmatlanságra, aminek ellenében fellép. Nem a ráhagyatkozás

kalkulatív (lejjebb kifejtendő) „azért, mert”-jellegét, hanem a bizalmatlansággal és félelemmel szembehelyezkedő bátorság „annak ellenére”-jellegét hordozza. A kognitív bizalom aktivitásának fenntartásához továbbá éppúgy folyamatos energiabefektetés, a külső, a bizalmatlanság szűrőjét áttörő, kognitívan észlelhető, a bizalmatlanságot és kételyt érvénytelenítő hatások változatlansága, esetleg újabb ilyen hatás megjelenése szükséges. Ezek hiányában a heroikus, kognitív bizalom összeomlik, és az egyén visszazuhan a bizalmatlan alapállásba. A kognitív, stratégiai bizalom sérülékenysége ezzel is indokolható: hiányzik belőle a logikaelőtti, nyitott, revelatív prevolúció által biztosított stabilitás, a bizalmatlanság gravitációja pedig önmagában is egyre nehezebben fenntarthatóvá teszi a heroikus, kognitív bizalmat. A bizalmatlanság passzivitást hordozó felfüggesztése itt is „takarékosabb”, de nem feltétlenül helyesebb stratégia.

5.2. Ha nincs bátorság

A totális, nemkognitív létbizalomvesztés okának megértéséhez Baier (1986), Bernstein (2011), Hertzberg (2010) és Lagerspetz (2015) a bizalom elárulásának a ráhagyatkozás-problémánál és a bizalom el(ö)tűnésének jelenségénél tárgyalt megközelítéséhez kell fordulnunk. Eszerint a bizalom megsemmisülése az elárultság felismerésével valósul meg. Az áttörő a bizalom interpretációs, a tények és információk értelmezését a bizalmi alapállás mentén torzító szűrőjét (Jones 1996, Becker 1996, Bernstein 2011, Lagerspetz 2015). Az elárultság nem azonos a bízott egyszerű *kudarcával*, amikor cselekvését várakozásunk megghiúsulása ellenére jó szándékúnak feltételezzük – ehelyett abban már a *szándékos* cserbenhagyást látjuk (Lagerspetz 2015). A létbizalom akkor semmisülhet meg, ha a létező azt éli meg, hogy *a lét egésze* árulta el. A „lét árulása” sem azonos a „lét kudarcával”, amikor a lét önigenlése a létező vonatkozásában nem győzi le a nemlétet, hanem engedni kénytelen annak, s a létező ontikus, spirituális és/vagy etikai szinten megsemmisül. A létben bízó létező a meglévő önigenlő létpotenciál feladását élheti meg a lét cserbenhagyásaként. Ennek erős példája a korai, idő előtti halál. A lét általi elárultatás *tapasztalata* az egyén vagy csoport számára érvényes létvalóság egészét, vagy annak a szubjektív valóságra nézve kulcsfontosságú részét érintő esetben releváns.

Ez a *világvesztés* mindent átható állapotában ragadható meg, ami az egyént (vagy csoportot) végletesen traumatizáló hatások révén alakulhat ki. Ilyen, radikális hatás az egyénhez legközelebb álló, szeretett személyek, szignifikáns mások korai, idő előtti, netán értelmetlennek megélt halála. Ez a túlélő egész világának irrelevánsá válását,

értelem- és értékvesztését, megsemmisülését eredményezheti. Ugyanígy, a halálát idő előttinek vagy értelmetlennek megélő haldokló is cserbenhagyva érezheti magát a lét által (leginkább talán a düh és a depresszió Kübler-Ross-féle (1988) fázisaiban). A nemlét győzelme mindenesetre nem tekinthető a lét árulásának, ha a haldokló (éveinek számától függetlenül) úgy érzi, teljes életet élhetett, létpotenciálját kiteljesítette, amiről csak benső(séges), szubjektív (ön)ítélet dönthet. Halála ekkor is megrendítő lehet maga és környezete számára, de nem elfogadhatatlan: a lét kudarca, de nem árulása. Mi több: az aktuális *létezés* terhét viselni bármi okból már képtelen, létpotenciálja végére ért egyén számára a nemlét győzelme aktuális létezése (de nem feltétlenül *léte*) fölött éppenséggel maga is *kegyelem*. A lét dinamikus önigenléséhez ugyanis szükséges a nemlét valós lehetősége. Az csak akkor reális fenyegetés, ha a létet újra meg újra képes legyőzni legalább a létezőben: ha a lét önigenlése partikulárisan (de nem generálisan) újra meg újra vereséget *is* szenved. Enélkül a lét sem győzhetné le önnön nemlét-lehetőségét azáltal, hogy a létező nemlét általi valós fenyegetettsége *ellenére* mégis igenli magát.

A lét túl korai halál miatt érzett árulásának ellentétpárja a túl *késői* halál miatti cserbenhagyottság paradox érzete. A halálra felkészült, azt bátran váró haldokló a nemlétet *halála ellenére is* legyőzi: bátorsága a meghalásban a nemlét feletti legteltesebb győzelmet jelenti. Ha azonban a meghalás bármi okból késlekedik, számára a szükségtelen és értelmetlen szenvedéseket okozó életben maradás hordozza a nemlétet. Nem csupán a szenvedések és a halálba tartó testi állapot szimbolikája által, de azért is, mert a haldoklás folyamata progresszívan felszámolja, megsemmisíti a haldokló számára releváns létezést, szerepeket stb. (Mújdricza 2018) Ez, a *nemlétet hordozó létezésbe kényszerítettség* is megélhető a lét árulásaként. Az elfogadott és várt halált, a nemléttel való bátor szembenézés és győzelem lehetőségét ugyanis éppen az élet késlelteti kínzón, minden egyes életpillanatban megtagadva azt. Ezzel a lét cserbenhagyja, elárulja a halálra felkészült haldoklót a meghalás *közvetlen* nemlétével szembeni önigenlésének szándékában és készségében. A haldoklás során a társas környezet különösen fontos szerepet tölthet be. A lét árulása ugyanis általuk is megvalósulhat, ha a haldokló mint haldokló periferizálódását, kiilleszkedését eredményező módon vesznek részt haldoklásában. A haldoklót e minőségében reintegráló jelenlét (Mújdricza 2018) azonban enyhítheti, akár meg is szüntetheti a lét általi elárultság érzetét. A haldokló, ha módja, ereje, szubjektív viszonyulása és szándéka engedi, ugyancsak hozzájárulhat a lét általi elárultság

enyhítéséhez, feloldásához azokban, akiknek az ő létezése a világot, halála pedig a világvesztést jelenti. Az azonban nem *követelhető* tőle, mivel haldoklása legmélyebben *őt magát* érinti. Ha valakit bevonnak a „halál közösségébe” (Mújdricza 2018:195), az olyan kapcsolódás, melynél tragikusabb, egyben felemelőbb „társasság” nem elképzelhető.

A lét árulásának töredékes vagy hiányzó kezelése mindazonáltal maga után vonhatja a létbizalom, és az abban rejlő bátor igenlés megrendülését. Így az egyén valamely, a létbizalom abszolút hiányában létrejövő állapotba zuhanhat. Bizalomelméleti szempontból a bátorság relatív vagy abszolút hiányában legalább négy alapvető és egy kiegészítő állapotot azonosíthatunk. A bizalomban a nemlét általi fenyegetettségre adott aktív bátorságelemet, annak kiáradását, megosztását azonosítottuk. Ezért a négy alternatív, „bátortalan” állapotot a nemlét fenyegetésével szembeni létviszonyulás aktivitása vagy passzivitása, illetve az „annak ellenére”-jelleg jelenléte, hiánya vagy ellentéte jellemzi. Az alapvető, nemkognitív (lét)bátorsághoz képest továbbá ezek mindegyike – a fenti Wittgenstein-idézet szellemében – *azután* következő működésmód.

5.2.1. „Bátortalan” (látszat)bizalom

Az első bizalomalternatíva a bizalomhelyettesítő, aktív, bátortalan működésmód, melyben az „annak ellenére”-jelleg helyett annak ellentéte, az „azért, mert”-jelleg ragadható meg. Ez, a bátorság abszolút hiányában *kívülről* bizalminak tűnő viszonyulás az Uslaner-féle stratégiai bizalom, illetve a ráhagyatkozás formájában jelenhet meg. A (lét)bátorság helyett a megszereshető tapasztalatokra, netán esélylatolgató számításra, érdekekre próbál alapozni, ezért gyenge, esetleges, instabil, törékeny. Noha nem nevezhetjük *gyávának*, de *bátortalannak* mindenképpen: a bátorság hiányában nem képes valódi bizalomra. Ez a bizalom tehát csupán *látszatzbizalom*. Nem „annak ellenére” bízunk, hogy semmi oka nincs rá, hanem megpróbál okot keresni önnön külső igazolására: bizonyosságra jutni, valami *okán* bízni. Ebben áll alapvető „azért, mert”-jellege. Külső szemlélő számára e racionális bizonyosságtörekvés ugyan a bizalom álcájában tűnhet fel, de valódi tartalmi elemeinek hiányában csupán mímeli, helyettesíti azt, még ha e látszatkeltés jellemzően nem is szándékos. Elegendő bátorság hiányában tehát az egyén menekülhet a csalóka *bizonyosságok világába*: a tapasztalatok, ráció, számítás, érdekek birodalmába. Csalóka volta a bármely szituációt meghatározó tényezők teljes és hiánytalan megismerésének lehetetlenségéből fakadó állandó esetlegességben és instabilitásban rejlik. Az instabilitást pedig felerősíti a belső bátorság helyett *kívülre helyezett* referencia.

Az így létrejövő „bátortalan bizalom” nem valódi bizalom: stratégiai, ráhagyatkozás-jellegű, de egyben függőség és önbecsapás is, hiszen külső információkra épül, melyek teljes megszerzése és elemzése kivitelezhetetlen. A Giddens (1990) által leírt természetes bizalomigény kielégítésének kényszerére az aktuális bizalomhoz szükséges bátorságelem hiányában adott alternatív reakcióként tekinthetünk rá. Bizalomnak nevezni alapvető tévedés, de mivel a szakirodalom tekintélyes része hivatkozik rá akként, a jelen értekezés a ráhagyatkozás mellett stratégiai-, bátortalan- vagy látszatzbizalomnak is nevezi azt.

Az ilyen látszatzbizalom transzcendens tapasztalat bázisán irányulhat a transzcendensre is, mint a bizalom lutheri bátorsága (Tillich 2000). Ez megtévesztő stabilitást kölcsönözhet neki, és olyan „világi” látszatzbizalomhoz vezethet, ami bátor bizalomnak, akár létbizalomnak tűnhet. Tapasztalati alapja miatt azonban bizonytalan és instabil marad, mert az isteni–emberi kapcsolat tapasztalatából való „kizuhanás” veszélye (bár a transzcendens élmény akár életre szóló is lehet) mindig fenyegeti. A (relatív) bátortalansággal jellemezhető – akár a transzcendensre való – ráhagyatkozással szemben a gyávaságot a bizalmatlanság hordozza, ahol még a tapasztalati alapú, számító stb. „bizalom” sem valósul meg. A Tillich-féle (2000) patológiás szorongás lehet az az állapot, ami a gyávaságot és az ebből fakadó bizalmatlanságot indukálja.

5.2.2. Vakhit és naivitás

A bizalmatlanság állapotának jellemzői előtt azonban az aktív, „annak ellenére”-jellegű, de mégsem bátor bizalom-alternatíva, a naivitás diszpozícióját kell tárgyalnunk. Ha ugyanis a bátorság nélküli egyén mégis megteszi a „hit ugrását”, és elrugaskodik a bizonytalansággal, veszélyérzettel, szorongással jellemezhető egzisztenciális állapotának talajáról, akkor nem valódi hit nyilvánul meg, legfeljebb egyfajta önelhomályosító vakhit. Az önelhomályosítás itt abban áll, hogy (bátorság hiányában) kénytelen kizárni mindazt az egzisztenciális bizonytalanságot, nemlét általi fenyegetettséget, ami számára az adott léthelyzetben, vagy pusztán létezéséből fakadóan aktuális. Az „annak ellenére”-jelleg ezért kiüresedik, alapját veszítve és öncéllá válva *hordozója ellen* fordul. Így az egzisztenciális ignorancia vagy negligencia tillichi értelemben a *nemlét akaratlan igenléseivel* analóg, ami bátorság helyett *vakmerőséget* teremt. A hitnek a bizalomban feltételezett „ugrását” helyesebb tehát a „vakhit ugrásának” nevezni, ami nem bátorságon, hanem egzisztenciális vakmerőségen alapul, ami nem bizalmat, hanem naivitást indukál. A bizalomhoz hasonlóan nemkognitív alapú naivitásban ezért nincs jelen a bátorság

önigenlése a nemlét szorongásának fenyegetése ellenére. A naivítás vakhite és öncélú „annak ellenére-jellegének” nemlétet igénylő vakmerősége a nemlét lehetőségének ignorálásából vagy negligálásából fakad. Ennek kiáradása *gátlástalan optimizmust*, szabad önfelajánlás helyett *buta önkiszolgáló generál* – ezért (is) ön- és akár közveszélyes.

A léttel szemben naiv alapbeállítottság is magára veheti a létbizalom álcáját, attól azonban az eddigiek mellett megkülönbözteti a gátlástalan optimizmusból fakadó, valamilyen *meghatározott* jó végkimenetel várása is. A naivitással szemben a bizalom bátran elfogadja a sikertelenség lehetőségét: azt, hogy bizalma *aktuálisan* és *partikulárisan* hibás, téves is lehet. Ignoranciája vagy negligenciája miatt a naivitásból ez hiányzik, noha változatlanul biztonságos közegben talán sosem derül fény a naivítás ön- és közveszélyes jellegére. Attól függően, hogy *ignorancia*, vagyis a nemlét fenyegetésének passzív, nemkognitív figyelmen kívül hagyása, vagy *negligencia*, aktív figyelmen kívül hagyás jellemzi, a naivítás két fő típusát határozhatjuk meg. Az első az aktív létező *ártatlan, gyermeki naivitása*, mely a létet (benne önmaga létét) úgy éli meg abszolútnak, hogy annak nemlét-lehetőségével (még) nem szembesült. Kierkegaard (2014) halált nem ismerő paradicsomi embere kapcsolható e formához, akinél a szorongást a tudatlanság békéje és nyugalma képviselte semmi szüli. A nemkognitív, gyermeki naivítás talán a legnehezebben megkülönböztethető alternatíva. A második naivitástípus a saját létezését a nemlét hatalma fölé emelő, szorongását önnön „isteni” mindenekfelettségének képzeletén elfojtó létező *öntelt naivitása*, akinek vakhite ezért (vak) önhittséggé tűnik fel.

A naivítás a bizalom több alapvető jellegzetességét hordozza. Köré is beléphetnek azt erősítő affektív és kognitív elemek, és „magként” rendezheti maga köré e támogató vagy gyengítő jelenségeket. Interpretációt befolyásoló hatásában is hasonlósága a bizalomhoz: a kognitív észleléseket, tapasztalatokat, információkat erősen torzíthatja. Különbség azonban, hogy míg a bizalom szűrője a *potenciális* nemlét fenyegetését, a szorongást, vagyis a bizalom kockázatait szűri ki és alakítja jóindulatot feltételezővé, a naivítás az *aktuális* nemlét fenyegetését hagyja figyelmen kívül. E pozitív előítélete miatt kifejezetten stabil lehet. Mindez a bízó szubjektív szemszögéből érvényes, vagyis a számára eleve észlelhetetlen aktuális veszély figyelembe nem vétele nem teszi őt naivvá. A naivitást összefüggésbe hozhatjuk továbbá a reménnyel is. Bár külön szavunk nincs rá (legfeljebb a „naiv remény”), az egzisztenciális ignoranciát/negligenciát hordozó vakmerőség nyitási pontja, a kiáradás kezdete egyfajta naiv reménykedést jelöl meg a

vakmerőség és naivitás folyamata közötti inflexiós pontként. A naivitás felfüggesztése azonban nem lehetséges, ahhoz ugyanis szükség volna a *bátorságra*, ami itt hiányzik. A biztonságos közegben veszélytelennek tűnő naivitás így a körülmények radikális változásával vagy összeomlik, és vakmerősége aktív, gyáva bizalmatlanságba vagy éppen passzív apátiába csaphat át, vagy egyre újabb és súlyosabb sérüléseket kénytelen elszenvedni. Utóbbiak a naiv személyt akár végveszélybe is sodorhatják. A naivitás forrása, a vakhit és egzisztenciális ignorancia/negligencia vakmerőséggel párosulva így patológikus jelenségnek tekinthető. A szorongás a bátorságelem hiányában patológiás, neurotikus szorongássá fejlődik, ami a vakhit és vakmerőség – az abszolút hit és létbátorság imitációi – révén nem győzetik le, csupán ellepleződik. E leplek lehullása végletes szorongást enged szabadjára, ami azonban nem csupán a bizalmatlanság vagy apátia, de a szorongásra adható bátor önigenlés és a valódi bizalom létrejöttének lehetőségét is jelenti. A legmélyebb reménytelenség senecai állapota tehát maga a nagy lehetőség a szorongás ignorálásának/negligálásának ellehetetlenülésével a bátor önigenlés felépítésére, majd annak megosztására: a valós bizalomra. A megszokott minták talaján azonban újraépülhet a naivitás is, új, a korábitól esetleg eltérő tartalmú és erejű, de struktúrájában azonos egzisztenciális ignorancia vagy negligencia, vakhit és vakmerőség talaján.

5.2.3. Bizalmatlanság

Ha a bátorság jelenségét alapvetőnek feltételezzük a bizalomban, akkor a bizalmatlanság az az állapot, melyben nem pusztán a bátorság hiánya, de kifejezetten annak ellentéte, az aktív gyávaság nyilvánul meg. Hiányzik belőle a bátorság „annak ellenére”-jellege – ebből fakadó gyávasága a kortizolkísért stresszválasz menekülő és harcoló, agresszív működéseiben nyilvánul meg. Menekülése a közösségvállalástól, a másiktól való elzárkózás, agressziója pedig a pusztító kétely elemeiben van jelen. Itt is meg kell különböztetnünk a totális bizalmatlanságot a partikuláris bizalmatlanságtól. Ha a nemlét szorongásának fenyegetése elborítja az egyént, és ez végletes gyávasággal társul, annak következménye a gyanakvás, a mindenben és mindenkiben kételkedő, mindenütt veszélyt szimatoló, magába zárkózó, totális bizalmatlanság, paranoia uralma. A gyáva nem képes az önigenlésre: a nemlét hatalmának veti alá magát. Nem egyszerűen a nemlét (akaratlan) igenlésében nyilvánul meg, hiszen az vakmerő naivtáshoz vezetne, hanem képtelen *bármilyen* igenlésre és megerősítésre. Tillich (2000) értelemben elvesz a reménytelenség mélységében, a szorongás kiteljesedésével a végső határhelyzet

állapotában. A bizalmatlanság lényege ebben a gyávaságban, és az abból eredő agresszív gyanakvó attitűdben ragadható meg, ami lehet kognitív és nemkognitív, akár a bizalom.

Jones (1996:7) a bizalmatlanságot a másik jóakaratával kapcsolatos pesszimizmusnak, „óvatos gyanakvásnak” nevezi, míg az Bernsteinnél (2011:403) a „kétség a másik jóakaratában”. Utóbbi éppoly információ-rezisztívnek, háttérjellegűnek tartja, mint a bizalmat: a megfigyelt tények, megszerzhető információk, tapasztalatok interpretációját úgy torzítja, hogy az alátámassza a bizalmatlanságot. Bernstein (2011) szerint bizalom és bizalmatlanság különböznek abban, hogy míg előbbi csupán összeomlásakor válik észlelhetővé a bízónak, utóbbi kifejezetten tudatos interpretációs szűrőként működik mint az éberség, szorongás egy formája. Bernstein a két jelenség egyszerű szembeállításából következtet arra, hogy a bizalmatlanság minden esetben és erősen tudatos – de mivel lehetséges a bizalom tudatosodása is, e kijelentés megkérdőjelezhető. A bizalmatlanság mint általános „primitív orientáció” (Bernstein 2011:402) a világ felé, éppúgy lehet öntudatlan háttérattitűd, mint a bizalom. Bernstein továbbá állítja: a bizalmatlanság a szorongás egy formája, de nem félelem. Azon túl, hogy összemossa a két fogalmat, a szorongás – lásd a 4.1. fejezetet – csupán egészen ritka esetekben tudatosodik, jellemzően konkrét tárggyal rendelkező félelemmé alakul. Így a bizalmatlanság esetében is inkább kivételként, mintsem szabályként értelmezhető a tudatos észlelés. Ha a bizalmatlanság a világot értelmező interpretációs jellegének feltételezése helytálló, akkor – általános bizalmatlanság esetén – a minden pillanatban, a világ és a lét egészében foglalt minden tárgy, jelenség és lény irányába történő megszámlálhatatlan mennyiségű bizalmatlan odaforduláshoz képest elenyésző a valóban tudatosodó bizalmatlan viszonyulások száma. A bizalmatlanság tudatosodását is „segíthetik” bizonyos társult érzelmek, melyek révén a bizalmatlanságban foglalt szorongás adott létezőtől való félelemmé alakul. Önmagában azonban a bizalmatlanság nem hordozza a szorongást félelemmé alakító elemet.

A bizalomhoz hasonlóan a bizalmatlanság is lehet partikuláris és általános, létezőkhöz vagy a lét egészéhez való rosszat váró viszonyulás. A szélsőségesen bizalmatlan, paranoid attitűd velejárója a mizantrópia személyiségjegye. A totális- vagy létbizalmatlanság Lagerspetz (2015) fejtegetései alapján éppúgy általános cselekvési, gondolkodási és viszonyulási mintaként fogható fel, mint a létbizalom.⁷¹ A bizalmatlan-

⁷¹ Bár ő a *gyanakvást* látja a bizalom ellentétéként „mintaszerűnek”, indokoltnak tűnik azt a *bizalmatlanságra* cserélni.

ság sem zárja ki azonban a bizalom (újra)megjelenését. A kiteljesedett szorongás végső határhelyzete lehet ugyan hosszan, akár élethosszig tartó, de amint a fenti Seneca-idézet állítja, a legmélyebb reménytelenségből is megszülethet a legnagyobb bátorság. Ennek oka pedig az ember alapvető bizalomra való képessége, a jó várásának Weil (2005) által kifejtett, eleve belénk rejtett volta, a bizalom Lagerspetz (2015) által leírt háttérjellege, vagy éppen Rochat (2010) beépített bizalomról szóló felfogása alapján. Amint a létnek ontológiai elsőbbsége van a nemléttel szemben, úgy a bizalomnak is a bizalmatlansággal, gyanakvással szemben. Ezt igazolja Lagerspetz (2015) is a kommunikációs folyamatokban hordozott bizalmatlanság és bizalom összefüggésével kapcsolatosan.

A totális (lét)bizalmatlansággal szemben a pusztán partikuláris bizalmatlanság a magas szorongás-/félelemszint révén bekapcsolódó önvédő funkciók megnyilvánulása. Ezt sem jellemzi bátorság (azt a felfüggesztett bizalomban, illetve a bátor bizalmatlanságban lelhetjük meg), azonban itt a gyáva reakció életmentő is lehet. Abban különbözik a totális bizalmatlanságtól, hogy itt a gyávaság nem általános személyiségjegy, ami mindennel és mindenkivel szemben megnyilvánulva a lét egészére kiterjeszteni a bizalmatlanság légkörét. Ehelyett kizárólag az adott, a bátor reakciót és bizalmat lehetetlenné tévő fenyegetettség vélt vagy valós hordozójával kapcsolatosan jelenik meg. Ekkor betöltheti önvédő funkcióját, mert a bátorság hiányában képtelenek volnánk megküzdeni a fenyegetettséggel. Létbizalom hiányában tehát a partikuláris bizalmatlanság funkcionálisnak is tekinthető. Megment a tévesen vagy „felkészületlenül” (megfelelő bátorság hiányában) elhelyezett bizalom, netán látszatbizalom vagy naivítás esetleges káros következményeitől. A nempatologikus bizalmatlanságban a szorongás önvédő hatása nyilvánul meg, de az egészséges személyiség mindig magában hordozza a bátor reakció lehetőségét, azzal a bizalomra való készséget is. Ebben különbözik a patologikus, paranoiás bizalmatlanságot hordozó, szélsőségesen gyáva személyiségtől. A tillich (2000) neurotikus vagy irreális önigenlést épít fel, vagy végtelen reménytelenségbe zuhan. Előbbi naivitáshoz, utóbbi paranoid bizalmatlansághoz vagy apátiához vezet.

Az érzelmi viszonyulások a bizalmatlanság esetében is járulékos hatásokkal bírhatnak, akárcsak a bizalom esetében. A negatív érzelmek mint a harag, gyűlölet, megvetés stb. – intenzitásuk függvényében – a bizalmat gyengíthetik, a bizalmatlanságot pedig erősíthetik. Ezen érzelmeket azonban a megfelelő erősségű fenyegetettségből, egzisztenciális szorongásból és az arra adott ugyancsak erős, közösségvállaló, jót váró

bátorságból születő bizalom legyőzheti. Ez történt, mint arról Allport (1954) beszámolt, a II. világháború során erős előítéllettel kezelt, üldözött amerikai japán populációval, ami korábban két, egymással szembenálló táborra szakadt. Az üldöztetés, a külső fenyegettség hatására megszűnt a viszály, és erős kooperatív–protektív egység alakult ki. Ez feltételezi az erős bizalmat, amit a közös fenyegetettség érzete tett lehetővé (Allport 1954). Ahhoz azonban, hogy ne a pánik vagy agresszió (kortizol)reakciója, hanem a proszociális (oxitocinkísért) viselkedés kerekedjen felül, a bátorságelem elengedhetetlen.

5.2.4. „Bizalomtalanság”, apátia és a nemlét aktív igenlése

A bizalom, bizalmatlanság, ráhagyatkozás és naivitás hiányát a *bizalomtalanság*⁷² állapotaként határozhatjuk meg. Ennek aktív formája a korábban tárgyalt felfüggesztés, amit a potenciális bizalommal (vagy bizalmatlansággal) szemben annak aktuális hiánya jellemez. Passzív formája azonban a bátorság „annak ellenére”-jellegét is nélkülözi. Ezért a szorongás hűvös rettenete, a nemlét hatalma által paralizált, mozdulatlaná dermedt, inaktív, passzív létállapot ez, a reakció teljes hiánya. A létezőt megbénítja a rettegés: sem bizalmatlan, harcoló–menekülő, sem bizonyosságkereső, sem naiv működést nem mutat, ami szélsőséges esetben teljes apátiába süllyedést eredményezhet. Ez az apatikus potenciált hordozó passzív bizalomtalanság a bátor bizalom negyedik alternatívája.

A bátor bizalom és a hiányában legalább négy alternatíva mellett egy „kiegészítő” állapotot is azonosíthatunk: a *nemlét aktív, szándékos igenlését*, avagy az öndestruktív, szuicid, akár közveszélyes viselkedésmódot. A szándékosság eleme különbözteti meg a naivitástól: itt a szorongásban hordozott nemlét fenyegetésének hatalma az egyén fölé kerekedik, aki aláveti magát annak. Így nem a nemlét, hanem a lét ellenére cselekszik. A bizalom bátorsága és a naivítás vakmerősége helyett *elvetemültséggel*, a jót váró, naivítás esetén gátlástalan optimizmus helyett *gátlástalan rosszindulattal* és *rosszhiszeműséggel* jellemezhető. Az elvetemültség „megosztása”, kiárasztása révén válik a bizalom valódi, közveszélyes ellentétévé, antitézisévé. Bár maga is az egzisztenciális halálszorongáson alapul, a bizalom antitézise így nem a bizalmatlanság és nem is a szorongás.

5.3. A korai tapasztalatok szerepe és a bizalom fluktuációja

A nevelés, korai tapasztalatok a bizalom jelenségét *megalkotó* hatását ugyan

⁷² Sztompka (1999) a bizalom hiányára alkalmazza az angolban a bizalmatlansággal átfedő jelentésű *mistrust* kifejezést. Ez a koncepció – kidolgozatlansága ellenére – leginkább az itt bizalomtalanságnak nevezett állapottal azonosítható.

elvettem (Mújdricza 2019a), hatásuk a megnyilvánuló bizalomban és az egyént jellemző bizalmi, bizalmatlan stb. attitűdben nem tagadható. Az értekezés fő célját, a bizalom konceptualizációját teljesítette, e pszichológiai relevanciájú téma bővebb kifejtése pedig nem célja. Ezért itt csupán a bátorságalapú bizalom koncepciójával összefüggésben megkerülhetetlen, legszűkebben vett alapvetéseket tárgyalom, kiemelve, hogy a koncepció tárgyalása elsősorban a pszichológiai kötődésemleletek fényében (pl. Bowlby 1982, 1973, 1980) fontos jövőbeni kutatási irányt jelent. Baier (1986) szerint a veleszületett bizalom minden olyan lény esetében szükségszerű, akit kezdetben egy másik lény táplál, mivel annak végletesen kiszolgáltatott. E bizalom Baier által is említett törekvénysége relatívnak tűnik. Öntudatlan bátorságának rendkívüli ereje ugyanis a hasonlóképpen rendkívüli mértékű fenyegetettség és kiszolgáltatottság fényében, objektívan tűnik csak törekvőnek. Baiertől eltérően Lagerspetz (2015) úgy véli: ha nem is feltétlenül tekinthetjük bizalomtelinek a csecsemő viszonyulását szülei felé, annyi bizonyos, hogy *nem bizalmatlan* velük. Ha a szorongás fenyegetése aktualizálódik a hiányos vagy hibás gondoskodás révén, úgy a bizalom veleszületett lehetősége mellett a szorongás és a bátortalan *is* eluralkodik a gyermekben a csecsemő egzisztenciális szorongását patológiássá torzíthatja.⁷³ Ez bizonyos mértékben felszámolhatja, megtörheti az immanens, ösztönös bizalmat, szélsőséges esetben akár alapvető bizalmatlanságot, vagy a fenti alternatív formák egyikét is teremthet. A következmények nyilvánvalók: az egyén későbbi életében hajlamossá válhat a bizalmatlanságra, naivitásra, passzív bezárkózásra, vagy a bátortalan, stratégiai bizalom előnyben részesítésére a bátor bizalom helyett. Ezek a kora gyermekkori bizonytalanságot, sérülékenységet tartósítják. A helyes gondoskodás és nevelés, a személyiségfejlődés során szerzett tapasztalatok azonban *nem kialakítják*, hanem egyrészt *nem törik meg* az ösztönös bátorságot és bizalmat. Másrészt pedig – a stratégiai/ráhagyatkozás-jellegű bizalom valódi bizalmat támogató hatásához hasonlóan – a korai tapasztalatok korlátozott mértékben *támogathatják* az általános bizakodó attitűd és akár a létbizalom megvalósulásának esélyét, az eleve belénk rejtett bátor, közösségvállaló, jót feltételező viszonyulás aktualizálódását és generalizálódását.

Feltételezhető, hogy a hétköznapi életben a bizalom minden formája megnyilvánul. Úgy a bátor, a bizonytalanság és a lehetséges veszélyek ellenére bízó

⁷³ Tillich (2000) és Yalom (1980) szerint a halálszorongás hozzátartozik a létezéshez, így egészen korai gyermekkorban jelen van.

bizalom, mint a veszély, szorongás erejétől elbátortalanodó, stratégiai bizalom, az önvédő bizalmatlanság, vagy éppen a számító, rideg, haszonelvű kalkuláció, mely csupán bizalomnak álcázza magát. A végső határhelyzetek dinamikája akár a létbizalomig vagy éppen a paranoid bizalmatlanság állapotáig is eljuttathatja az egyént, e két végpont között számtalan lehetséges kombinációval. A bizalom és az azzal összefüggő jelenségek nondecizionális jellege azonban, bátorsághoz kötöttségük okán mindvégig megmarad. Csak a stratégiai (látszat)bizalom lehet döntésjellegű, ez azonban kívül esik a bizalom lényegi fogalmán. Amint Tillich (2000:93) megfogalmazza: „[b]átorságot követelni nem lehet, és azzal sem tehetünk rá szert, hogy engedelmessé válik egy parancsnak”. Éppen ez áll a bizalomra is. Nem lehet erőszakkal bizalmat teremteni, senki sem manipulálható vagy kényszeríthető bele pusztán kívülről. A hétköznapiakban gyakori felszólítás („– Bíz bennem!”) ezért eleve kudarcra ítéltnek tűnhet, hiszen jellemzően a bizalom hiányát érzékelve születik. Ez a felszólítás azonban nem követelés és nem is parancs: *kérés*, esetleg *elváras*. Mindkettő bizalomra épül, szemben a paranccsal és követelőzéssel.⁷⁴ Így a „– Bíz bennem!”, ha valós *kérés* és nem manipuláció, egyben a másik igenlését és megerősítését is jelenti: bízom abban, hogy van bátorságod rám bízni magad. A bizalomban való bizalom megerősítő jellege pedig, mint a 6.2 fejezet kifejti, hozzásegíthet a másik önigenlésének megerősödéséhez, így bizalmának megjelenéséhez.

Erikson (1977) – aki az ösbizalmat társadalmi szinten a vallás intézményével kapcsolta össze – szerint a hitet ápoló intézmények megerősítése segíthet a bizalom társadalmi szintű előmozdításában is. Fontos, hogy nem csupán a hagyományos értelemben vett vallásos, de az ateista meggyőződés is tartalmaz olyan elköteleződés-komponenst, ami bátorságot, és ezáltal bizalmat teremthet. E „hitetlen elköteleződés” – amit az értekezés az emberi méltóság tiszteletében azonosított – ápolása, a vallást az ateisták esetében helyettesítő intézmény megerősítéseként tehát hasonlóan fontos lehet minden társadalom számára.

⁷⁴ Ahogy a *kérés* nem azonos a *paranccsal*, úgy az *elváras* sem a *követeléssel*. A követelés bizalmatlanságra épül: kétségbe vonja másoknak a követelt cél teljesítésére vonatkozó alkalmasságát, képességeit, szándékát stb. A követelőzés erőszakos beavatkozás a feltételezett hiányosságok miatt és azok „kiegészítése” érdekében. Agresszív, behatoló lévén nem fogadja el a kudarcot: az saját kudarcát is jelentené. Az elváras viszont nem obtruzív, benne a bizalom megerősítése nyilvánul meg: bízunk a másik jószándékában, alkalmasságában stb. Megerősítő, de nem kizárólagos: képes elfogadni, ha az elvárt célt nem teljesíti a másik, mivel *hatalmaskodás* nélkül meghagyja a másik szabadságát. Bizalmi alapú lévén elfogadja a meg-nem-valósulás lehetőségét, töretlenül megőrizve a másikkal a bizalomban vállalt közösséget.

6. Következtetések

A bizalom bátorságalapú koncepciója minden kutatási területen, ahol a jelenség kiemelt szerepet kap, újszerű következtetésekhez vezethet. A vonatkozó pszichológiai és szociológiai elméletek revíziója, a bizalom és kapcsolódó jelenségeinek jobb empirikus mérését biztosító mérőeszköz operacionalizálása, de akár a kérdőíves adatfelvételek válaszadási hajlandóságának kutatása és javítása is profitálhat az új koncepcióból. Utóbbi téma a lakossági adatfelvételek válaszadási hajlandóságának világszerte tapasztalható radikális romlása miatt aktuálisabb, mint valaha. A terület kutatói Blau (1964) elavult társadalmi csereelméleti bizalomfogalmára építve tekintik a kérdezettek bizalmát (egyébként helyesen) a válaszadás egyik fő kritériumának (Dillman 1978, 2007, Saßenroth 2013, Dillman és mtsai 2014 stb.). A válaszadási hajlandóságot javítandó, egyebek mellett különböző inszentívák révén kísérlik meg a bizalom előidézését. A kiterjedt elméleti és empirikus–kísérletes irodalom azonban ignorálja a bizalom elavult koncepciójában rejlő súlyos problémákat (Mújdricza 2019b, 2020c). Eleanor Singer (2018) kíméletlen őszinteséggel állítja: a nem kellően megalapozott gyakorlat nagyban hozzájárulhat az egyre romló általános válaszadási hajlandósághoz, így több elméleti munkára volna szükség. A társadalmi csereelméletre építő ösztönző-alkalmazás és -kutatás esetében ez égetőnek tűnik, mivel *nem is a bizalmat* írja le (lásd az 1.2 fejezetet). Ha tehát bizalomépítéssel kívánjuk a válaszadási hajlandóságot tartósan javítani, annak ilyen alapokra épített gyakorlata kudarcra ítélt (Mújdricza 2020c).

Bizalomépítés ugyanis – a bátor bizalom koncepciójának keretei között maradva – kívülről nem lehetséges. Ami azonban igen, az a bizalmi viszonyulás megvalósulásának elősegítése, támogatása. Ez két fő úton képzelhető el. Az egyik a külső, közös fenyegetettség, vagy ilyen érzet gerjesztésével az egzisztenciális szorongást felkorbácsoló, és az arra adható bátor bizalmi reakciót kiváltani szándékozó megoldás, ami, mint láttuk, nem példa nélküli. Ez azonban rendkívül veszélyes, kétélű fegyver: bár a halálfélelem, halálszorongás kifejthet integratív hatást egy közösségben, dezintegráló is lehet (pl. Mújdricza 2015, 2018). A különbség oka a bátorságalapú bizalom megjelenésében vagy hiányában azonosítható. E súlyosan manipulatív úton tehát nem biztosítható a bizalomnövelés, minthogy az radikális bizalmatlanságot és szétzilálódást is gerjeszthet, a közösséget akár súlyosan traumatizálva. A másik út a bátor bizalomban kifejeződő, a másikat megerősítő jellegzetességre építve a *bizalom megelőlegezése*, ahogy

Kierkegaard-nál (2014) a végtelent megelőlegező belső bizonyosság győzi le a szorongást. Itt a *valódi* bizalmat mutató bízó bizalma segíti a bízott bizalmának kialakulását (bővebben a 6.2 fejezetben). Megjegyzendő, hogy a bizalom manipulatív előidézésének szándéka a bizalom *megjátszásával* ugyancsak rendkívül veszélyes. Tényleges bizalmat nem, vagy csak ideig-óráig lehet képes „előidézni”. A bizalomteremtéshez először *nekünk* kell bízunk. E bizalom pedig, minthogy elvárás és nem követelés, a sikertelenség lehetőségét is „megengedi”, vagyis tiszteletben tartja a másik *szabadságát* a bizalomra, bizalmatlanságra stb., szemben bármilyen, a bizalmat „kiváltani”, „előidézni” igyekvő, leegyszerűsítő, és a másikat saját céljainak eszközévé degradáló felfogással.

A következőkben az értekezés a számtalan lehetőségből csupán két fontosabb példát kiragadva mutatja be röviden a kidolgozott koncepcióban rejlő potenciált.

6.1. Fukuyama és a „túlzott” családi bizalom értékelése

A bátor bizalom koncepciója megoldást kínál a 4.1 fejezetben említett, az általános társadalmi bizalom gyengülésével a családba vetett bizalom megerősödésének (Fukuyama 1995) értékelésére. Eszerint a társadalomhoz való bizalmatlan viszonyulás az általános emberközi bizalmat radikálisan gyengítheti. Ezzel párhuzamosan a pozitív érzelmi viszonyulásokat hordozó kapcsolatok által megerősített, és a pozitív tapasztalatokból fakadó ráhagyatkozás révén támogatott, családba (illetve a közeli barátokba) vetett bizalom intakt maradhat. Az ezeken a viszonyokon kívül elhelyezkedő (társadalmi) kapcsolatvilágban megélt bizalomvákuum okán az akár fel is értékelődhet. Ez azonban sajátos ördögi körré alakulhat. Megtapasztalt, a pozitív érzelmi viszonyulások révén a kognitivitást „elviselő” bizalmi viszonyok talaján hamis elvárásrendszer épülhet ki, ami e viszonyokon túl is a kognitív megalapozottságúnak *tűnő* bizalmat preferálja. Az azonban szeretet, nagyrabecsülés stb. és ráhagyatkozást képző tapasztalatok relatív vagy abszolút hiányában a közvetlen családi–baráti körön túl nem képes fennmaradni. Vagy sosem jön létre, és passzív bizalomhiány, netán bizalmatlanság alakul ki, vagy számításba, törekeny, érdekvezérelt stratégiai „bizalomba”, bizalommag nélküli, instabil ráhagyatkozásba fordul, esetleg naivitássá torzul. A természetes bizalomigénynek az erős pozitív érzelmi viszonyokat és „ráhagyatkozhatóságot” feltételező közeli családi–baráti viszonyokra redukálása a társadalmi bizalomhiány rögzüléséhez vezethet. Az pedig a bizalmatlanságba való társadalmi szintű belemerevedés, a stabilan bizalmatlan társadalmi légkör patológikus állapotának rémképét vetíti elénk (bár az nem szükségszerű).

További indok a Fukuyama által leírt folyamat patológikusként értelmezéséhez Tillich (2000) azon meglátása, miszerint az egészséges embert az különbözteti meg a neurotikustól, hogy a világgal való kapcsolatai kiterjedtségükben beszűkülnek, a megmaradt kapcsolatok azonban intenzitásukban megerősödnek. Az általános társadalmi bizalom meggyengülésével a családi körbe vetett bizalom megerősödése kísértetiesen emlékeztet a neurózis beszűkült önigenléséhez. A kiterjedés lecsökkenését és a megmaradt bizalmi kapcsolódások megerősödését mutatja, ezért a társadalmi szintű neurózis sajátos tüneteként fogható fel. Így, még ha a családba vetett erős bizalom valós, bátor bizalom is, ezt a bizalmat szociális neurózis szüli. Vagyis legalább a társadalom egésze, de akár a családok vagy az egyének szintjén is patológikusnak tekinthető.

6.2. Bizalom, társadalmi tőke és a kapcsolathálózati szempont

Joggal feltételezhető, hogy a bizalomban a bízottak felé megnyilvánuló affirmatív hatás teszi a bizalmat a társadalmi tőke meghatározó, központi elemévé (Coleman 1988, 1990, Portes és Sensenbrenner 1993, Putnam 1993, 2000, Fukuyama 1995, Sztompka 1998, Paxton 1999, Arrow 1999, Orbán és Szántó 2005, Sik 2005, Albert és Dávid 2005, Sunderland 2007, Ahn és Ostrom 2008, Skrabski és Kopp 2008). Mivel a társadalmi tőkével foglalkozó munkák rendszerint kognitív megközelítésű, így invalid bizalom-definíciót alkalmaznak, a két jelenség összefüggése is alternatív irányból értelmezendő. Ha tehát a bizalomnak kulcsszerepe van a társadalmi tőkében, akkor a bátor bizalom új elve a társadalmi tőke konceptualizációs vitájára (Castiglione 2008) is hatással lehet.

Esser (2008) a bizalmat mint a „bizalmi tőkét” a bizalomra méltóság által mozgósítható erőforrások és hasznok összességét határozza meg. Ezzel szemben a bizalom nem csupán közvetetten, a bizalomra méltóság révén jelenhet meg a társadalmi tőke jelenség- és jelentéskörében. Miközben egyetérthetünk a társadalmi tőke „tőkejellegét” megkérdőjelező felfogásokkal (Arrow 1999, Solow 1999), úgy tűnhet, annak „befektetésjellege” (pl. Lin 2008) a bizalomban a bízottat igenlő elemre is érvényes. Azonban legfeljebb külső szemszögből értelmezhető befektetésként, máskülönben stratégiai vagy manipulatív viselkedést azonosítana, ami nem valódi bizalom. A „bizalmi befektetés” csak metaforikusan értelmezhető: egyrészt nem szándékosan vállalt áldozat, másrészt a bizalom nem elidegeníthető (Arrow 1999), harmadrészt pedig várható haszna sem kalkulálható (Solow 1999). A bizalmat nem lehet gazdasági értelemben vett erőforrásként, befektetésként felfogni (Grøn 2010): a nemkognitív bátorság kiterjesztése

nem racionális döntésen alapul, így nem tekinthető befektetésnek. A bizalom tehát nem befektetés, legfeljebb kívülről, metaforikusan ítéltető annak. Ehelyett egyfajta immateriális, nem gazdasági jellegű „erőmegosztásként” interpretálhatjuk, a bízott oldalán „erőforrásként” megjelenve, annak immateriális, minőségi értelmében. Ez közvetetten a materiális jellegű kihívásokkal való megküzdésben is segíthet. Bár ezen „erőmegosztás” a bízó számára is előnyös lehet, befektetésként értelmezni tévedés volna.

A közösségre hálózatszinten tekintve a bizalom mint nemgazdasági–nembefektetési erőforrás a „társadalmi tőkeakkumuláció” kulcselemeként tűnhet fel. Affirmatív hatása ugyanis a bízott önigenlését, egzisztenciális szorongással szembeni bátorságát erősíti. Az egyén a hozzá közelálló személyekre, illetve egész bizalmi hálójára – bizalmának intenzitásától függően inhomogén módon – terjeszti ki a megerősítő hatást. Ennek révén az egész kapcsolathálózat nagyobb erővel veszi fel a harcot az elemeit egyénenként, vagy a hálózatot részben vagy egészben fenyegető nemlét lehetőségével: a szorongással. Az afirmáció kiterjesztése nagy horderejű következményekkel jár, mivel a bizalom kondicionálatlan megerősítése a bízottat a számára releváns szorongásokkal szembeni önigenlésben erősíti meg, megnövelve annak esélyét, hogy ő is bátor bizalmat mutasson a bízó vagy akár mások felé. A bizalmi hálózatból visszaáramló bátor bizalom megerősítése pedig a bízó bizalmát, optimista attitűdjét, bátorságát és annak megosztására való képességét erősítheti tovább. Így válik a szorongás, Kierkegaard-ral (2014:425) szólva, az ember „szolgáló szellem”-évé. Ezzel magyarázható vált a bizalom öngerjesztő jellege és a bizalmatlanság „ördögi köre” (Putnam 1993, 2000) is. Aki *valóban* bízik, önigenlése megosztásával, kiterjesztésével a bízottak saját szorongásaival szembeni önigenlését erősítheti, támogatja. Ez lehetőséget (de nem kényszert vagy szükségszerűséget) jelent arra, hogy ők is kiterjessék rá önigenlésüket. A bátor bizalom szüli tehát a bizalmat és a „társadalmi tőkét” (bár azt ezután „tőkének” nevezni hibásnak tűnik). A megsemmisülés alapvető lehetősége által okozott (halál)szorongás rettenetével szemben együttesen, bátorságukkal önmagukat, annak a bizalomban való megosztásával egymást megerősítve szembenező létezők közösségében pedig a „bizalmi tőke” sem pusztán individuális erőforrás: mindig szükségszerűen közösségi, akár a bizalom. Jövőbeni kutatási célként pedig meghatározható a kidolgozott koncepció alapján a granovetteri (1973) „gyenge kötések” erejének mélyebb megértése, és a kapcsolathálózati szempontú bizalomfelosztás („sűrű” és „laza” bizalom, Putnam 2000) korrekciója is.

7. Összefoglalás

Az értekezés elérte kitűzött céljait a halálszorongásra épülő, az objektív fenyegetettség, sérülékenység, kockázatok *ellenére* megvalósuló bizalom új koncepciójának kidolgozásával. A bizalom bátorságalapú, jót váró, optimista létviszonyulását e bátorság önmegerősítő jellegének kiterjesztése, megosztása teszi lehetővé. Az így felfogott bizalom alapvetően nemkognitív, velünk született lehetőség. A kudarc által nem fenyegetett logika- és rációelőtti ösdöntés folyamánya aktualizálja, ami lehetővé teszi a megosztott sérülékenység szabad önfelajánlását a létnek. A bizalom egészséges, integrált, szociális és individuális létkalandjában találunk egymásra. A tragikus, szorongó létállapot a bizalmi közösségben pedig hatványozódó igenlést, megerősítést indukálhat.

Az értekezésben elővezetett új, alternatív bizalomkonceptió nem érvényteleníteni és lecserélni, csupán kiegészíteni kívánja a meglévő bizalomelméleteket. Az azok által leírt jelenségeket magyarázni képes, hiányosságaira pedig hatékony megoldást ad. Az értekezés definiálta a létbizalom új, alapvetően nemkognitív fogalmát és legfontosabb alkotóelemeinek jellemzőit. A létbizalom megrendülésének okain és folyamatán túl pedig meghatározta a remény szerepét, a tudatosodó bizalom jellegzetességeit és a tudatos bizalmdöntés révén létrejövő kognitív bizalmat is. A koncepció alapján magyarázhatóvá és a bizalomfenoméntól megfelelően szétválaszthatóvá vált a naivitás jelensége, amire sem a kognitív, sem a nemkognitív iskolák nem voltak képesek. Ezekon kívül az értekezés a bizalmatlanság újszerű meghatározása mellett elhelyezte a koncepcióban a nemkognitív elméletekben már megfelelően kidolgozott ráhagyatkozás fogalmát. Leírta a bizalom és a bizalmatlanság felfüggesztésének jelenségét és jelentőségét, illetve a bizalomtalan, passzív apátiát. Néhány fontosabb következtetés mellett az értekezés felvázolta a (társadalmi) bizalom előmozdításának lehetőségeit is.

Zárásképpen kijelenthető: noha a hit ugrását mint a tapasztalati alapú bizalom egyszerű korrekciós elemét elvetettük, a bátorság által a hit valóban bevonódik a bizalom jelenségébe. Az ugrás dinamikáját a bátorság irracionális „*annak ellenére*”-jellege hordozza, amit a hit paradoxiója tesz lehetővé. Bár megkísérelhetjük megközelíteni, e paradox ugrás túl van az ész elérhetőségi horizontján: a halálszorongás talaján, bármely tapasztalat és indok *ellenére* valósul meg, jelentősége azonban óriási. A bátorság dinamikus ugrása ugyanis a magányos, rettegő, szorongó individuumból a szociális, optimista emberré: a *bízó lényé* válás radikális aktusa.

8. Summary

The thesis has reached its goals by devising a novel concept of trust, which is based on death anxiety, and is actualised *in spite of* the objective threats, vulnerabilities, and risks. The extension and sharing of the self-affirming character of courage enables the courage-based, good-expecting relationing to being in trust. Conceived as such, trust is understood as our fundamentally non-cognitive, innate potential. It is actualised by the outcome of a prelogical and prerational ur-choice, which is not threatened by failure, and which enables offering ourselves up freely to being in shared vulnerability. We find each other in the sound, integrated, social, and individual existential adventure of trust. The tragic, anxious existential condition may engender the multiplication of the affirmation in a trusting community.

The novel, alternative trust concept proposed in the thesis is not intended to invalidate and replace, only to supplement extant theories on trust. It is able to explain the phenomena described by those, and it can efficiently fix their shortcomings. The thesis defined the novel, fundamentally non-cognitive notion of the trust to be, and the specifics of its most important constituents. In addition, it defined the role of hope, described the characteristics of the awareness of trust, and explained cognitive trust established by a conscious trusting decision. The phenomenon of naïveté can be explained and discerned from the trust phenomenon that neither the cognitive nor the non-cognitive schools were able to achieve. Apart from these, the thesis gave a new definition on distrust, and placed in the concept the notion of reliance, which was already properly elaborated by the non-cognitive theories. It also delineated the meaning and significance of the suspension of trust and distrust as well as of ‘trustless’, mistrusting, passive apathy. Besides a few important inferences, the thesis outlined the possibilities of promoting (social) trust.

In conclusion, whereas the leap of faith was rejected as a simple corrective element of experience-based trust, courage actually draws it in the phenomenon of trust. The dynamics of the leap is in the irrational ‘in spite of’ characteristic of courage, which is enabled by the paradoxicality of faith. Although we can attempt to get close to it, this paradoxical leap is beyond the reach of reason: it happens in spite of any experience and reason on the basis of death anxiety. Nonetheless, it is of ultimate importance, for the dynamic leap of courage is the radical, transformative act of the lonesome, terrified, anxious individual into the social, optimistic human: the *trusting being*.

9. Irodalomjegyzék

- Ahn TK, Ostrom E. Social Capital and Collective Action. In: Castiglione D, Deth JWv, Wolleb G (szerk.), *The Handbook of Social Capital*. Oxford University Press, New York, 2008: 70–100.
- Albert F, Dávid B. Mobilitás, kapcsolati környezet és általánosított bizalom. In: Medgyesi M, Tóth IGY (szerk.), *Kockázat, bizalom és részvétel a magyar gazdaságban és társadalomban*. TÁRKI, Budapest, 2005: 38–53.
- Allport GW. *The Nature of Prejudice*. Abridged. Doubleday Anchor Books, New York, 1954.
- Antal É. A bizalom körei: a jóindulat hermeneutikája és a dekonstruktív ironia. In: Laczkó S (szerk.), *Lábjegyzetek Platónhoz 13. A bizalom*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, Szeged, 2015: 243–253.
- Aquinas T. *Summa Theologica*. Cristian Classics Ethereal Library, 1947. (Letöltve: 2016. 02. 12.) <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.pdf>
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. In: *Aristotle's Nicomachean Ethics*. The University of Chicago Press, Chicago & London, 2011: 1–235.
- Arrow KJ. Observations on Social Capital. In: Dasgupta P, Serageldin I (szerk.), *Social Capital. A Multifaceted Perspective*. The World Bank, Washington, D.C., 1999: 3–5.
- Axelrod R. *The Evolution of Cooperation*. Basic Books, New York, 1984.
- Baier A. (1986) Trust and Antitrust. *Ethics*, 96(2): 231–260.
- Bakonyi E. To Trust or Not to Trust? Trust Towards Democratic Institutions in Central and Eastern Europe after the Regime Change in 1989–1990 – with a Special Focus on Hungary. Doktori értekezés, 2011. (Letöltve: 2018. 10. 22.) http://phd.lib.uni-corvinus.hu/619/1/Bakonyi_Eszter.pdf
- Balázs Z. (2002) A bizalom fogalma. *Századvég*, 7(24): 27–48. (Letöltve: 2015. 11. 15.) <http://www.c3.hu/scripta/szazadveg/24/balazs.htm#fnB8>
- Balázs Z. (2008) Politikai bizalmi válság. *Politikatudományi Szemle*, 17(1): 113–129.
- Barbalet J. (2009) A Characterization of Trust, and its Consequences. *Theory Soc*, 38(4): 367–382.
- Bauman Z. (2004) To Hope is Human. *Tikkun*, 19(6): 64–67. (Letöltve: 2017. 01. 11.) <http://www.tikkun.org/article.php/Bauman-to-hope-is-human>
- Bauman Z. *Liquid Fear*. Polity Press, Cambridge, 2006.

- Baumgartner T, Heinrichs M, Vonlanthen A, Fischbacher U, Fehr E. (2008) Oxytocin Shapes the Neural Circuitry of Trust and Trust Adaptation in Humans. *Neuron* 58: 639–650.
- Becker LC. (1996) Trust as Noncognitive Security about Motives. *Ethics*, 107(1): 43–61.
- Becker E. *The Denial of Death*. Free Press, New York, 1973.
- Berg N, Gigerenzer G. (2010) As-If Behavioral Economics: Neoclassical Economics in Disguise? *History of Economic Ideas*, (18)1: 133–165.
- Berger PL. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday Anchor Press, New York, 1969.
- Bernstein JM. (2011) Trust: On the Real but Almost Always Unnoticed, Ever-Changing Foundation of Ethical Life. *Metaphilosophy*, 42(4): 395–416.
- Békés VA. (2004) A félelem megszelídítése – A Rettégéskezelés elmélete. *Kharón*, 8(1-2): 136–150. (Letöltve: 2012. 05. 16.) http://www.kharon.hu/docu/2004-1-2_bekes-felelem.pdf
- Bijlsma-Frankema K, Klein Woolthuis R. Trust under Pressure: Trust and Trust Building in Uncertain Circumstances. In: Bijlsma-Frankema K, Klein Woolthuis R (szerk.), *Trust Under Pressure. Empirical Investigations of Trust and Trust Building in Uncertain Circumstances*. Edward Elgar, Cheltenham, UK & Northampton, MA, USA, 2005: 1–16.
- Black L. (2015) Blind Pessimism and the Sociology of Hope. *Discover Society*, 27. (Letöltve: 2017. 11. 01.) <http://discoversociety.org/2015/12/01/blind-pessimism-and-the-sociology-of-hope/>
- Blau PM. *Exchange and Power in Social Life*. Wiley, New York, 1964.
- Bloch E. *The Principle of Hope*. The MIT Press, Cambridge MA, 1996.
- Bok S. *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*. Pantheon, New York, 1978.
- Bowlby J. *Attachment and Loss. Vol. I. Attachment*. (2nd ed.) Basic Books, New York, 1982.
- Bowlby J. *Attachment and Loss. Vol. II. Separation: Anxiety and Anger*. Basic Books, New York, 1973.
- Bowlby J. *Attachment and Loss. Vol. III. Loss: Sadness and Depression*. Basic Books, New York, 1980.
- Bronner G., Di Iorio F. Introduction: Rationality as an Enigmatic Concept. In: Bronner

- G., Di Ioro F (szerk.), *The Mystery of Rationality. Mind, Beliefs and the Social Sciences*. Springer, Cham, 2018: 1–5.
- Buchanan TW, Preston SD. (2014) Stress Leads to Prosocial Actions in Immediate Need Situations. *Front Behav Neurosci*, 8(5): 1–6.
- Bunge M. *Treatise on Basic Philosophy Vol. 4. Ontology II: A World of Systems*. D. Reidel, Dordrecht, 1979.
- Carstensen LE, Charles ST, Isaacowitz DM, Kennedy Q. Emotion and Life-Span Personality Development. In: Davidson, RJ, Scherer KR, Goldsmith HH (szerk.), *Handbook of Affective Sciences*. Oxford University Press, New York, 2003: 726–744.
- Castiglione D. Introduction: Conceptual Issues in Social Capital Theory. In: Castiglione D, Deth JWv, Wolleb G (szerk.), *The Handbook of Social Capital*. Oxford University Press, New York, 2008: 13–21.
- Chetty R, Hofmeyr A, Kincaid H, Monroe, B. (2020) The Trust Game Does Not (Only) Measure Trust: The Risk-Trust Confound Revisited. *J Behav Exp Econ*, in press.
- Coleman JS. (1988) Social Capital in the Creation of Human Capital. *The American Journal of Sociology*. Supplement: Organizations and Institutions: Sociological and Economical Approaches to the Analysis of Social Structure. 94: S95–S120.
- Coleman JS. *Foundations of Social Theory*. Harvard University Press, Cambridge, MA & London, 1990.
- Coleridge ST. *The Complete Poetical Works of Samuel Taylor Coleridge*. Vol. I. Clarendon Press, Oxford, 1912. (Letöltve: 2017. 11. 14.)
<http://www.gutenberg.org/files/29090/29090-h/29090-h.htm>
- Cook KS, Gerbasi A. Trust. In: Hedstrom P, Bearman P (szerk.), *The Oxford Handbook of Analytical Sociology*. Oxford University Press, Oxford. 2009: 218–241.
- Csepeli Gy, Örkény A, Székelyi M, Barna I. Blindness to Success: Social Psychological Objectives Along the Way to a Market Economy in Eastern Europe. In: Rothstein B, Kornai J, Rose-Ackerman S (szerk.), *Creating Social Trust in Post-Socialist Transition*. Plagrove Macmillan, New York, 2004b: 213–240.
- Dasgupta P. Trust as a Commodity. In: Gambetta D (szerk.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*. Basil Blackwell, Oxford, 1988: 49–72.
- Delhey J, Newton K. (2003) Who Trusts? The Origins of Social Trust in Seven Societies. *European Societies*, 5(2): 93–137.
- Dillman DA. *Mail and Telephone Surveys. The Total Design Method*. John Wiley &

- Sons, New York, 1978.
- Dillman DA. Mail and Internet Surveys. The Tailored Design Method. Second Edition. 2007 Update with New Internet, Visual, and Mixed-Mode Guide. John Wiley & Sons, Hoboken, NJ, 2007.
- Dillman DA, Smyth JD, Christian LM. Internet, Phone, Mail, and Mixed-Mode Surveys. The Tailored Design Method. John Wiley & Sons, Hoboken, NJ, 2014.
- Dufault K, Martocchio BC. (1985) Symposium on compassionate care and the dying experience. Hope: its spheres and dimensions. Nurs Clin North Am, 20(2): 379–391.
- Duncan G. The Problem of Political Trust: A Conceptual Reformulation. Routledge, New York, 2019.
- Dunn JR, Schweitzer ME. (2005) Feeling and Believing: The Influence of Emotion on Trust. J Pers Soc Psychol, 88(5): 736–748.
- Dunn J. Trust and Political Agency. In: Gambetta D (szerk.), Trust. Making and Breaking Cooperative Relations. Basil Blackwell, Oxford, 1988: 73–93.
- Durkheim É. A társadalmi munkamegosztásról. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- Edwards LM. Hope. In: Lopez SJ (szerk.) The Encyclopaedia of Positive Psychology. Wiley-Blackwell, Oxford, 2009: 487–491.
- Engdahl E, Lidskog R. (2014) Risk, Communication and Trust: Towards an Emotional Understanding of Trust. Public Underst Sci, 23(6): 703–717.
- Epiktétosz. Beszélgetések. In: Epiktétosz összes művei. Gondolat Kiadó, Budapest, 2016: 9–281.
- Erikson EH. Childhood and Society. Paladin Grafton Books, London, 1977.
- Esser H. The Two Meanings of Social Capital. In: Castiglione D, Deth JW, Wolleb G (szerk.), The Handbook of Social Capital. Oxford University Press, New York, 2008: 22–49.
- Figal G. Trusting in Persons and Things. In: Grøn A, Welz C (szerk.), Trust, Sociality, Selfhood. Mohr Siebeck, Tübingen, 2010: 103–112.
- Finch HL. Wittgenstein – The Early Philosophy: An Exposition of the “Tractatus”. Humanities Press, Atlantic Highlands, 1971.
- Finch HL. Simone Weil and the Intellect of Grace. Continuum, New York, 1999.
- Friedman M. Essays in Positive Economics. The University of Chicago Press, Chicago, 1953.

- Fukuyama F. *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Free Press, New York, 1995.
- Füzér K. (2015) A bizalom társadalomelmélete és a társadalmi tőke szociológiaelmélete. *Századvég*, 78: 5–16.
- Gambetta D. Can We Trust Trust? In: Gambetta D (szerk.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*. Basil Blackwell, Oxford, 1988: 213–238.
- Garfinkel H. *Studies in Ethnomethodology*. Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, 1967.
- Giddens A. *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press, Stanford, 1990.
- Giddens A. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press, Cambridge, 1991.
- Gilson É. *A középkori filozófia szelleme*. Paulus Hungarus / Kairosz, Martonvásár, 2000.
- Gino F, Schweitzer ME. (2008) Blinded by Anger or Feeling the Love: How Emotions Influence Advice Taking. *J Appl Psychol*, 93(5): 1165–1173.
- Good D. Individuals, Interpersonal Relations, and Trust. In: Gambetta D (szerk.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*. Basil Blackwell, Oxford, 1988: 31–48.
- Gouldner AW. (1960) The Norm of Reciprocity. A Preliminary Statement. *Am Sociol Rev*, 25(2): 161–178.
- Govier T. (1993) Self-Trust, Autonomy, and Self-Esteem. *Hypatia*, 8(1): 99–120.
- Granovetter, MS. (1973) The Strength of Weak Ties. *AJS*, 78(6): 1360–1380.
- Greenhalgh T, Peacock R. (2005) Effectiveness and Efficiency of Search Methods in Systematic Reviews of Complex Evidence: Audit of Primary Sources. *BMJ (Int Ed)*, 331: 1064–1065.
- Grøn A. Trust, Sociality, Selfhood. In: Grøn A, Welz C (szerk.), *Trust, Sociality, Selfhood*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2010: 13–30.
- Hardin R. (1993) The Street-Level Epistemology of Trust. *Politics Society*, 21(4): 505–529.
- Hardin R. *Trust*. Polity Press, Cambridge, 2006.
- Hegel GWF. *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.
- Hegel GWF. *Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press, New York, 1977.
- Hertzberg L. On Being Trusted. In: Grøn A, Welz C (szerk.), *Trust, Sociality, Selfhood*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2010: 193–204.
- Hertzberg L. (1988) On the Attitude of Trust. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 31(3): 307–322.

- Hesiod. Works and Days. In: Most GW (szerk.), Hesiod. Theogony, Works and Days, Testimonia. Harvard University Press, Cambridge, MA & London, 2006: 86–153.
- Hidas Z. (2016) Az önmagához viszonyuló viszony és viszonyai. Søren Kierkegaard identitásfogalmáról. Magyar Filozófiai Szemle, 60(1): 135–151.
- Hirschman AO. (1984) Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse. Am Econ Rev, 74(2): 88–96.
- Hobbes T. Leviathan: or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil. In: Molesworth W (szerk.), The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol. III. John Bohn, London, 1839.
- Hobbes T. Human Nature. In: Molesworth W (szerk.), The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol. IV. John Bohn, London, 1840: 1–76.
- Homans GC. Social Behavior: Its Elementary Forms. Harcourt, Brace & World, New York, 1961.
- Hosking G. Trust. A History. Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Hollis M. Trust Within Reason. Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Jaakkola E. (2020) Designing conceptual articles: four approaches. AMS Review, 10: 18–26.
- Jones K. (1996) Trust as an Affective Attitude. Ethics, 107(1): 4–25.
- Jones K. Trusting Interpretations. In: Mäkelä P, Townley C (szerk.), Trust: Analytic and Applied Perspectives. Rodopi, Amsterdam, 2013: 15–29.
- Kalman H. The Structure of Knowing. Existential Trust as an Epistemological Category. Swedish Science Press, Uppsala, 1999.
- Kant I. Critique of Practical Reason. Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2002.
- Khodyakov D. (2007) Trust as Process: A Three-Dimensional Approach. Sociology, 41(1): 115–132.
- Kierkegaard S. A szorongás fogalma. In: Kierkegaard S. Az ismétlés. Félelem és reszketés. Filozófiai morzsák. A szorongás fogalma. Előszó. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2014: 281–428.
- Kierkegaard S. Félelem és reszketés. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986.
- Kierkegaard S. The Sickness Unto Death. A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening. Princeton University Press, Princeton, 1980.
- Kirsch P, Esslinger C, Chen Q, Mier D, Lis S, Siddhanti S, Gruppe H, Mattay VS,

- Gallhofer B, Meyer-Lindenberg, A. (2005) Oxytocin Modulates Neural Circuitry for Social Cognition and Fear in Humans. *J Neurosci*, 25(49): 11489–11493.
- Kohn M. *Trust. Self-Interest and the Common Good*. Oxford University Press, New York, 2008.
- Kolakowski L. *Ha nincsen Isten... avagy a vallásról, az Istenről, az ördögről, a bűnről és egyéb nyugtalanító vallásbölcseleti kérdésekről*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992.
- Kopp M, Skrabski Á. (2009) Magyar lelkiállapot az ezredforduló után. *Távlatok*, 19(4): 32–52.
- Kosfeld M, Heinrichs M, Zak PJ, Fischbacher U, Fehr E. (2005) Oxytocin Increases Trust in Humans. *Nature* 435: 673–676.
- Krueger F, McCabe K, Moll J, Kriegeskorte N, Zahn R, Strenziok M, Heinecke A, Grafman J. (2007) Neural Correlates of Trust. *Proc Natl Acad Sci USA*, 104(50): 20084–20089
- Kübler-Ross E. *A halál és a hozzá vezető út*. Gondolat, Budapest, 1988.
- Lagerspetz O. *Trust: The Tacit Demand*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1998.
- Lagerspetz O. *Trust, Ethics and Human Reason*. Bloomsbury Academic, London, 2015.
- Layard R. *Boldogság – Fejezetek egy új tudományból*. Lexecon Kiadó, Győr, 2007.
- Lewis DJ, Weigert A. (1985) Trust as a Social Reality. *Soc Forces*, 63(4): 967–985.
- Li PP. Trust as a Leap of Hope for Transaction Value: A Two-Way Street Above and Beyond Trust Propensity and Expected Trustworthiness. In: Bornstein BH, Tomkins AJ (szerk.), *Motivating Cooperation and Compliance with Authority. The Role of Institutional Trust*. Nebraska Symposium on Motivation, Vol. 62. Springer, New York, 2015: 37–53.
- Lin N. A Network Theory of Social Capital. In: Castiglione D, Deth JWv, Wolleb G (szerk.), *The Handbook of Social Capital*. Oxford University Press, New York, 2008: 50–69.
- Locke J. *Essays on the Law of Nature*. Oxford University Press, New York, 1954.
- Løgstrup KE. *The Ethical Demand*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1997.
- Luhmann N. *Trust and Power*. John Wiley and Sons, Chichester, 1979.
- Luhmann N. Familiarity, Confidence, Trust. In: Gambetta D (szerk.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*. Basil Blackwell, Oxford, 1988: 94–107.
- Marková I. Introduction: Trust/Risk and Trust/Fear. In: Marková I (szerk.), *Trust and Democratic Transition in Post-Communist Europe*. Oxford University Press, Oxford,

2004: 1–23.

Marková I, Linell P, Gillespie A. Trust and Distrust in Society. In: Marková I, Gillespie A (szerk.), Trust and distrust: Sociocultural perspectives. Information Age Publishing Inc., Charlotte NC, 2007: 3–27.

Mayer RC, Davis JH, Schoorman FD. (1995) An Integrative Model of Organizational Trust. *Acad Manage Rev*, 20(3): 709–734.

McGeer V. (2008) Trust, Hope and Empowerment. *Australasian Journal of Philosophy*, 86(2): 237–254.

McGonigal K. The Upside of Stress. Why Stress is Good for You, and How to Get Good at It. Avery, New York, 2015.

Misztal B. Trust in Modern Societies. Polity Press, Cambridge, 1996.

Möllering G. Rational, Institutional and Active Trust: Just Do It!? In: Bijlsma-Frankema K, Klein Woolthuis R (szerk.), Trust Under Pressure. Empirical Investigations of Trust and Trust Building in Uncertain Circumstances. Edward Elgar Publishing, Cheltenham UK & Northampton, MA, USA, 2005: 17–36.

Möllering G. Trust: Reason, Routine, Reflexivity. Elsevier, Oxford, 2006.

Möllering G. (2013) Trust Without Knowledge? Comment on Hardin, ‘Government without Trust.’ *Journal of Trust Research*, 3(1): 53–58.

Myers CD, Tingley D. (2016) The Influence of Emotion on Trust. *Political Analysis*, 24(4): 492–500.

Myers CD, Tingley D. The Influence of Emotion on Trust. Kézirat, 2011. (Letöltve: 2017. 01. 20.) <http://scholar.harvard.edu/dtingley/files/emotionmanipulationm11.pdf>

Nagy JE. Polányi kitörés (breaking out) fogalmának magyarázata. Adalék a mentálhigiéné elméletéhez. In: Ittész G (szerk.), Cura mentis – salus populi: Mentálhigiéné a társadalom szolgálatában. Ünnepi kötet Tomcsányi Teodóra 70. születésnapjára. Semmelweis Egyetem Egészségügyi Közszolgálati Kar Mentálhigiéné Intézet, Budapest, 2013: 81–102.

Nooteboom B, Six F. The Trust Process in Organizations. Empirical Studies of the Determinants and the Process of Trust Development. Edward Elgar, Cheltenham, UK & Northampton, USA, 2003.

OECD. OECD Guidelines on Measuring Trust. OECD Publishing, Paris, 2017.

Offe C. How Can We Trust Our Fellow Citizens? In: Warren ME (szerk.), Democracy

- and Trust. Cambridge University Press, Cambridge, 1999: 42–87.
- Orbán A, Szántó Z. (2005) Társadalmi tőke. Erdélyi Társadalom, 3(2): 55–70.
- Örkény A, Székelyi M. (2009) The Role of Trust in the Social Integration of Immigrants. Demográfia, 52(5): 124–147.
- Paxton P (1999) Is Social Capital Declining in the United States? A Multiple Indicator Assessment. American Journal of Sociology, 105(1): 88–127.
- Platón. Állam. In: Platón összes művei. I. kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984a: 5–710.
- Platón. Phaidón. In: Platón összes művei. Második kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984b: 1019–1119.
- Platón. Törvények. In: Platón összes művei. Harmadik kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984c: 433–1012.
- Pettit P. (1995) The Cunning of Trust. Philosophy and Public Affairs, 24(3): 202–225.
- Pettit P. Made with Words. Hobbes on Language, Mind, and Politics. Princeton University Press, Princeton, 2008.
- Polanyi M. The Tacit Dimension. The University of Chicago Press, Chicago & London, 1966.
- Polányi M. Személyes tudás. II. kötet. Atlantisz, Budapest, 1994.
- Portes A, Sensenbrenner J. (1993) Notes on the Social Determinants of Economic Action. The American Journal of Sociology, 98(6): 1320–1350.
- Pury CLS, Woodard C. Courage. In: Lopez SJ (szerk.), The Encyclopedia of Positive Psychology. Vol. 1. Wiley-Blackwell, Oxford, 2009: 247–254.
- Putnam RD. Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy. Princeton University Press, Princeton, NY, 1993.
- Putnam RD. Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community. Simon & Schuster, New York, 2000.
- Randolph JJ. (2009) A Guide to Writing the Dissertation Literature Review. Practical Assessment, Research & Evaluation, 14(13). (Letöltve: 2016. 06. 12.) <http://pareonline.net/getvn.asp?v=14&n=13>
- Rashid T. Authentic Happiness. In: Lopez, SJ (szerk.), The Encyclopaedia of Positive Psychology. Wiley-Blackwell, Oxford, 2009: 71–75.
- Rochat P. Trust in Early Development. In: Grøn A, Welz C (szerk.), Trust, Sociality,

- Selfhood. Mohr Siebeck. Tübingen, 2010: 31–43.
- Rompf SA. Trust and Rationality. An Integrative Framework for Trust Research. Springer VS., Wiesbaden, 2015.
- Rowling JK. The Tale of the Three Brothers. In: Rowling JK, The Tales of Beedle the Bard. Children's High Level Group & Bloomsbury Publishing Plc, London, 2008: 87–93.
- Rousseau DM, Sitkin SB, Burt RS, Camerer C. (1998) Not So Different After All: A Cross-Discipline View of Trust. *Academy Management Review*, 23(3): 393–404.
- Saßenroth D. The Impact of Personality on Participation Decisions in Surveys. A Contribution to the Discussion on Unit Nonresponse. Springer VS, Wiesbaden, 2013.
- Sartre JP. Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology. Pocket Books, New York, 1978.
- Seligman AB. The Problem of Trust. Princeton University Press, New Jersey, 1997.
- Seneca. On Mercy. In: Seneca, Dialogues and Essays. Oxford University Press, New York, 2007: 188–218.
- Sik E. A társadalmi tőke és a bizalom. In: Medgyesi M, Tóth IGY (szerk.), Kockázat, bizalom és részvétel a magyar gazdaságban és társadalomban. TÁRKI, Budapest, 2005: 24–37.
- Silverman EJ. The Prudence of Love. How Possessing the Virtue of Love Benefits the Lover. Lexington Books, Plymouth, 2010.
- Simmel G. The Philosophy of Money. Routledge, London & New York, 1978.
- Singer E. Survey Incentives. In: Vannette DL, Krosnick JA (szerk.), The Palgrave Handbook of Survey Research. Palgrave Macmillan, Cham, 2018: 405–415.
- Skrabski Á, Kopp M. (2008) A bizalom mint a társadalmi tőke központi jellemzője. *Vigilia*, 73(10): 722–730.
- Smith LS. (2003) What Is Faith?: An Analysis of Tillich's 'Ultimate Concern'. *Quodlibet Journal*, 5(4). (Letöltve: 2016. 02. 26.) <http://www.quodlibet.net/articles/smith-tillich.shtml>
- Snyder CR. Hypothesis: There is Hope. In: Snyder CR (szerk.), Handbook of Hope. Theory, Measures, & Applications. Academic Press, San Diego, CA, 2000a: 3–21.
- Snyder CR. Genesis: The Birth and Growth of Hope. In: Snyder CR (szerk.), Handbook of Hope. Theory, Measures, & Applications. Academic Press, San Diego, CA, 2000b:

25–38.

- Solomon RC, Flores F. *Building Trust in Business, Politics, Relationships, and Life*. Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Solomon S, Greenberg J, Pyszczynski T. (1998) Tales from the Crypt: On the Role of Death in Life. *Zygon*, 33(1): 9–43.
- Solow RM. Notes on Social Capital and Economic Performance. In: Dasgupta P, Serageldin I (szerk.), *Social Capital. A Multifaceted Perspective*. The World Bank, Washington, D. C., 1999: 6–10.
- Sunderland D. *Social Capital, Trust and the Industrial Revolution, 1780–1880*. Routledge, New York, 2007.
- Svare H, Gausdal AH, Möllering G. (2020) The function of ability, benevolence, and integrity-based trust in innovation networks. *Ind Innov*, 27(6): 585–604.
- Swedberg R. (2007) The Sociological Study of Hope and the Economy: Introductory Remarks. Konferencia-előadás, Hope Studies Conference, Tokyo. (Letöltve: 2017. 01. 11.) <http://people.soc.cornell.edu/swedberg/Hope%20Japan%202007.pdf>
- Sztompka P. *Trust. A Sociological Theory*. Cambridge University Press, New York, 1999.
- Taylor SE. (2006) Tend and Befriend. *Biobehavioral Bases of Affiliation Under Stress*. *Curr Dir Psychol Sci*, 15(6): 273–277.
- Taylor SE, Klein LC, Lewis BP, Gruenewald TL, Gurung RAR, Updegraff JA. (2000) Biobehavioral Responses to Stress in Females: Tend-and-Befriend, Not Fight-or-Flight. *Psychological Review*, (107)3: 411–29.
- Tillich P. *Dynamics of Faith*. HarperOne, New York, 2009.
- Tillich P. *Létbátorság*. Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest, 2000.
- Tillich P. *Systematic Theology*. Vol. I. The University of Chicago Press, Chicago, 1951.
- Tillich P. (1990) The Right to Hope. *Christ Century*, 107(33): 1064–1067.
- Ughy Sz. *Séták peremvidéken*. Orpheusz Kiadó, Budapest, 2015.
- Uslaner EM. *The Moral Foundations of Trust*. Cambridge University Press, New York, 2002.
- Uslaner EM, Badescu G. Honesty, Trust and Legal Norms in the Transition to Democracy: Why Bo Rothstein is Better Able to Explain Sweden than Romania. In: Rothstein B, Kornai J, Rose-Ackerman S (szerk.), *Creating Social Trust in Post-*

- Socialist Transition. Palgrave Macmillan, New York, 2004: 31–51.
- Varga K. Szexualitás, szülés, kötődés: az oxitocin pszichoemotív hatásai. In: Bagdy E, Demetrovics Zs, Pilling J (szerk.), Polihistória. Köszöntők és tanulmányok Buda Béla 70. születésnapja alkalmából. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2009: 447–474.
- Veress K. A bizalom közege. In: Laczkó S (szerk.), Lábjegyzetek Platónhoz 13. A bizalom. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, Szeged, 2015: 254–264.
- Weber M. Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology. University of California Press, Berkeley, 1978.
- Weil S. La Personne et le Sacré. In: Weil S, Écrits de Londres et dernières lettres. Éditions Gallimard, Paris, 1957: 11–44.
- Weil S. Human Personality. In: Miles S (szerk.), Simone Weil. An Anthology. Penguin Books, London, 2005: 69–98.
- Weil S. Ami személyes, és ami szent. In: Weil S, Ami személyes, és ami szent. Válogatott írások. Magyar Máltai Szeretetszolgálat, Budapest, 2009: 86–128.
- Weiss J. A „bizalom” fogalma A szellem fenomenológiájában. In: Laczkó S (szerk.), Lábjegyzetek Platónhoz 13. A bizalom. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, Szeged, 2015: 181–190.
- Williams B. Formal Structures and Social Reality. In Gambetta D (szerk.), Trust: Making and Breaking Cooperative Relations. Basil Blackwell, Oxford, 1988: 3–13.
- Williamson OE. (1993) Calculativeness, Trust, and Economic Organization. Journal of Law and Economics, 36: 453–486.
- Wittgenstein L. On Certainty. Basil Blackwell, Oxford, 1969.
- Yalom ID. Existential Psychotherapy. Basic Books, New York, 1980.
- Yamagishi T. Trust: The Evolutionary Game of Mind and Society. Springer, New York, 2011.
- Yamagishi T, Yamagishi M. (1994) Trust and Commitment in the United States and Japan. Motiv Emot, 18(2): 129–166.
- Zak PJ, Kurzban R, Matzner WT. (2005) Oxytocin is associated with human trustworthiness. Horm Behav, 48: 522–527.

10. Saját publikációk jegyzéke

Az értekezéshez kapcsolódó közlemények

- Mújdricza F.** (2015a) Mitikus összhangzattan. Vallástudományi Szemle 11(2): 23–34.
- Mújdricza F.** The Wearing of Death. Fear of Death and Social Deviance. In: Colmenero-Chilberg L, Mújdricza F (szerk.), Facing Our Darkness: Manifestations of Fear, Horror and Terror. Inter-Disciplinary Press, Oxford, 2015b: 183–191.
- Mújdricza F.** (2017) Socrates' Daimon 'In the Mirror of Death'. Appraisal 11(2): 5–13.
- Mújdricza F.** (2018) A halál „helye” a családban: A haldoklás mint szerep. Lege Artis Med, 28(4-5):187–196.
- Mújdricza F.** (2019a) The Roots of Trust. European Journal of Mental Health, 14(1): 109–142.
- Mújdricza F.** Válaszadói ösztönzők a survey típusú adatfelvételekben. Elméleti háttér és nemzetközi tapasztalatok. KSH belső használatú dokumentum. Kézirat, Budapest, 2019b.
- Mújdricza F.** Halálfélelem és halálszorongás történeti megközelítésben. Doktori értekezést kiegészítő munkaanyag. Kézirat, Budapest, 2020a.
- https://www.researchgate.net/publication/342550745_Halalfelelem_es_halalszorongas_torteneti_megkozelitesben
- Mújdricza F.** (2020b) Kortalan rettegés: a nyugati halálattitűdök arièsi modelljének felülvizsgálata. Kharón, 24(4): 21–44.
- Mújdricza F.** (2020c) 'Doubt Comes After Belief'. Survey Incentives and Recent Advances in Trust Theory. Online konferencia-előadás, International Workshop on Household Survey Nonresponse 2020.
- https://www.researchgate.net/publication/344669088_'Doubt_Comes_After_Belief'_Survey_Incentives_and_Recent_Advances_in_Trust_Theory

Az értekezés témájától független közlemények

- Mújdricza F.** (2010): A halál viselete: Halálfélelem és társadalmi deviancia. Valóság: Társadalomtudományi Közlöny, 53(10): 55–82.
- Morauszki A, **Mújdricza F.** (2011) A vallásosság megjelenési formái Mikházán: egy

erdélyi falu hitélete interjúk tükrében. *Embertárs*, 9(3): 266–279.

Colmenero-Chilberg L, **Mújdricza F.** Preliminary Material. In: Colmenero-Chilberg L, **Mújdricza F** (szerk.), *Facing Our Darkness: Manifestations of Fear, Horror and Terror*. Inter-Disciplinary Press, Oxford, 2015.

Mújdricza F. (2018): A kognitív kérdőívtesztelés módszertana: mintaválasztás és toborzás. *Szociológiai Szemle*, 28(2):4–27.

Földvári M, **Mújdricza F.** (2018) A kognitív kérdőívtesztelés módszertana: a kognitív interjúfelvétel. *Stat Szle*, 96(5): 449–467.

Mújdricza F, Földvári M. (2018) A kognitív kérdőívtesztelés módszertana: a kognitív interjúk elemzése. *Stat Szle*, 96(6): 545–574.

11. Köszönetnyilvánítás

Doktori kutatásom kezdeteitől fogva kivételes támogatást élvezhettem témavezetőmtől, Prof. Dr. Nagy J. Endrétől. A kutatás évei során mindvégig mellettem állt, és végtelen bizalommal támogatta a felvételre beadott témavázlatban megfogalmazott sejtés kidolgozásában. Mentorálása, állandó, áldozatos segítsége és kulcsfontosságú szakmai javaslatai, iránymutatásai nélkül az értekezés talán sosem készült volna el. Mindezekért itt is köszönetet szeretnék mondani, és csak remélni tudom, hogy az értekezés méltó a bizalmához, amit a kutatás évei alatt élvezhettem.

Köszönetet szeretnék továbbá mondani a Semmelweis Egyetem *Egyének és közösségek erőforrásainak szociológiai és mentálhigiénés megközelítése* doktori programja minden korábbi és jelenlegi oktatójának, hallgatótársaimnak, illetve Dr. Pethesné Dr. Dávid Beáta programvezetőnek, akik különlegesen támogató és inspiráló szakmai és emberi közeget teremtettek. Kritikusaimnak is köszönettel tartozom: kritikáik emberileg motivációt, szakmailag kihívást biztosítottak, olyan szempontok vizsgálatát is lehetővé téve, amik – reményeim szerint – javították az értekezés minőségét.

Hálás vagyok továbbá családomnak és barátaimnak, akik átsegítettek a legnehezebb időszakokon is. Külön ki kell emelnem Tóth Attilát, aki őszinte barátságával a legmélyebb reménytelenség pillanataiban is velem volt, és Schwartz Antóniát, aki támogatta az értekezés végső formába öntésének időszaka alatt, és a kézirat tisztázásában is nagy segítséget nyújtott.

Végül köszönöm annak, aki a kezdet, a vég és az állandóság

Ildának.

~ ω ~

Mellékletek

1. melléklet: a kognitív bizalomelméletek összefoglaló táblázata

	Korai ("keményvonalas") racionalisták	Beágyazódott érdek	"Puha" kognitivisták		
Rövid jellemzés	Egyszerű, nyers koncepciók, főként a racionális választások közgazdaságtani megközelítésére alapozva.	Továbbfejlesztett ökonomiai jellegű megközelítés.	Átmenetet vagy közvetítést jelentenek a kognitív és a nemkognitív felfogások között		
Kulcsszerzők	Dasgupta, Good, Coleman, Sztompka	Hardin és követői (Cook, Gerbasi, Kohn)	Luhmann	Putnam, Hollis	Giddens, Sztompka, Möllering
Eredet	Racionális választások elmélete, játékelmélet, Axelrod kísérletei	A leegyszerűsítő racionális választások elméletére alapozó korai kognitivisták kritikája.	Saját rendszerelmélete, valamint Simmel, Parsons stb.	Blau társadalmi cselelmélete, a reciprocitás Gouldner-féle általánosított erkölcsi normája (Malinowskira alapul)	Luhmann, Friedman (<i>mintha</i>) Lewis & Weigert (<i>mintha & ugrás</i>), Williams (<i>mintha</i>), Hardin (<i>mintha</i>), Kierkegaard (<i>hit ugrása</i>)
Koncepció	Kockázatvállaló, racionális, stratégiai választás/döntés , a a bizonyosság számító helyettesítője: a viszonyokban jelentkező bizonytalanság kezelésének eszköze, költség-haszon becslés révén.	Racionális elvárás: okom van hinni, hogy a bízottnak érdekében áll bizalomra méltónak lenni a releváns módon és időben – a bízó érdekei "beágyazódnak" a bízott érdekeibe	<ul style="list-style-type: none"> • "kockázatos vállalkozás", elvárás, de nem kalkulatív és/vagy önérdekalapú kapcsolatok: a komplexitást csökkentik. • Az egyén szintjén irracionális, a társadalmi rendszer szintjén racionális. 	<ul style="list-style-type: none"> • A (laza [<i>thin</i>]) bizalom az általánosított reciprocitáson, egy folytonos cserekapcsolaton alapul: rövidtávú altruizmus/szolidaritás és hosszútávú önérdék kombinációja. • Az egyén szintjén irracionális, a társadalom szintjén racionális. 	<ul style="list-style-type: none"> • Kalkulációmentes, a kockázatok/veszélyek/bizonytalanság zárójelbe tétele/felfüggesztése (úgy teszünk, <i>mintha</i> nem léteznének). • A bizalom a "hit ugrását" implikálja: a bizonytalanságba/ismeretlenbe való ugrás. A tapasztalatokat bizalommal "transzmutálja".
A bizalom forrása: fő feltételezések	A bizalom egyénekekkel vagy csoportokkal való ismétlődő interakciók során gyűjtött korábbi tapasztalatokban gyökerezik.	<ul style="list-style-type: none"> • Tapasztalat-, bizonyíték- és érdekalapú, a kapcsolat folytatásának vágya tartja fenn (pénzügyi érdekek, érzelmi kötelékek, reputációs hatások stb.) • A bizalmat a szülői koragyermekkori befektetései hozzák létre 	<ul style="list-style-type: none"> • "Ismerősségen" (<i>familiarity</i>) és múltbéli bizonyítékokon alapul. • Önellentmondásos: koragyermekkori tapasztalatok →← veleszületett. 	<ul style="list-style-type: none"> • Koragyermekkori tapasztalatokon alapul. • Altruizmus/szolidaritás, "helyesen értelmezett" önérdék, közös társadalmi kapcsolatháló és a reciprocitás elvárása. 	<ul style="list-style-type: none"> • A bizalom nem mindig racionális. • Az ugrás alapját az egyénről vagy csoportról való (múltbéli) tapasztalatok, információk és bizonyítékok képezik.
Kulcselemek	<ul style="list-style-type: none"> • A "hétköznapi" bizalmat írják le. • Kognitív, tudatosodó cselekvés. • Instabil, sérülékeny. • Nehéz megalakítani, könnyű lerombolni. • Háromvonzatos viszony: 'A bízik B-ben φ-ért'. • Stratégiai-jellegű működés mód. • A bízottról való tapasztalatokon/információkon/tudáson alapul. 				
	Racionális		Lehet irracionális is		
Hiányosságok, problémák	<ul style="list-style-type: none"> • Csak a "hétköznapi" bizalmat írják le. • Nem magyarázzák a bizás lényegét. • Nem magyarázzák megfelelően az öntudatlan bizalmat. • A bizalmat összetévesztik a kalkulációval/manipulációval/ráhagyatkozással/naivitással. • Nem magyarázzák teljesen idegenekbe vetett bizalmat. • Nem adnak kielégítő magyarázatot a bizalom robusztus, önmegerősítő jellegére. 				
	<ul style="list-style-type: none"> • Túlegyszerűsített, elavult, dehumanizáló <i>homo oeconomicus</i>-alapú megközelítés. • Pusztán kalkuláció, a bizalomnak nem hagy teret. • Ha a bizalom kockázatvállaló működés, akkor vagy redundáns, vagy ellenjavallt. • A <i>ráhagyatkozást</i> írja le, nem a bizalmat. • Az irracionális bizalmat nem magyarázza. 	<ul style="list-style-type: none"> • Számító, érdekevezérelt <i>homo oeconomicus</i>-alapú megközelítés. • A bizalmat összekeveri egy alattomos ravaszkodásra, manipulációra, megtévesztésre, önzésre épített, kölcsönösen bizalmatlan "kooperációval". • Az irracionális bizalmat nem magyarázza. 	<ul style="list-style-type: none"> • Önellentmondásokkal terhelt: a bizalom veleszületett jellege szemben a koragyermekkori tanulás feltételezésével 	<ul style="list-style-type: none"> • Kevésbé, de ugyancsak önérdkevezérelt (annak minden hátrányával). • A jelenség hiányos konceptualizációja. 	<ul style="list-style-type: none"> • "Fekete doboz" beépítése – a konceptualizációs kudarcot jelzi (az elmélet kritikus hiánya). • A hit nem egészítheti ki a hiányos tudást. • A bizalmat összetéveszti annak megjárásával (<i>mintha</i>). • Naivitást ír le bizalom helyett. • A fekete doboz/mimézis nélkül csupán a ráhagyatkozás kifinomult leírása.

2. melléklet: a nemkognitív bizalomelméletek összefoglaló táblázata

	Előfutár – elfogadott sérülékenység	(Affektív) attitűd	Nemkognitív biztonság	Kiteljesedett nemkognitívizmus
Rövid jellemzés	Átmenet a kognitív és a nemkognitív koncepciók között	Nem zárja ki a kognitív elemeket, de szembeszáll a kognitív megközelítésekkel.	Egyértelműen szembeszáll a kognitív megközelítésekkel	Kifinomult, kritikai nemkognitív bizalomelméletek
Kulcsszerzők	Baier	Govier, Jones	Becker	Bernstein, Lagerspetz
Eredet	Erkölcstilozófia (Hume, Nietzsche, Bok)	Erkölcstilozófia, Baier, Baker	Luhmann, Dunn, Baier, Baker, Govier	Erkölcstilozófia, Wittgenstein, Hertzberg, Løgstrup, Baier, Jones, Weil
Koncepció	A másik jószándékára való ráhagyatkozás és a másik rossz szándékából vagy jószándéka hiányából fakadó sérülékenység elfogadása.	A másik kedvességébe/jóindulatába/jószándékába (nem fog bántani) és (erkölcsi) kompetenciájába (lojalitás, kedvesség, nagylelkűség) vetett hit/optimizmus.	Mások jóindulatával, lelkiismeretességével és reciprocitásával kapcsolatos biztonságérzet.	<ul style="list-style-type: none"> Megosztott sérülékenység. A jó hallgatóságos elvárása az emberi kapcsolódásokban. Nagyrészt öntudatlan, szokásszerű (<i>business-as-usual</i>).
A bizalom forrása: fő feltételezések	Veleszületett ("ősbizonyosság"), de szelektív.	Kikerüli a kérdést (nem ad választ rá).	Kikerüli a kérdést (nem ad választ rá).	Elkerülhetetlen, eleve adott ("alapvető bizalom": <i>basic trust</i>)
Kulcselemek	<ul style="list-style-type: none"> A bizalom lényegének megragadására irányul. A bízó a bízott jóindulatát/jószándékát/jóakarátát feltételezi. Megkülönböztetik a bizalmat és a ráhagyatkozást. A bizalmat nem lehet akarattal létrehozni (akarاتفüggetlenség). Magyaráza a teljesen idegenekkel szembeni bizalmat. 			
	<ul style="list-style-type: none"> A bizalom mint levegő: (általában) csak akkor vesszük észre, amikor sérült vagy megszűnt. Háromvonzatos kapcsolat: "A" "B"-re bízva "C" értéket. Tudatos és nemtudatos is lehet. "Törékeny növény". Érzelmi melegség. 	<ul style="list-style-type: none"> Érzelmi melegség. Govier: Kétvonzatos viszony, nyitott végű elvárás – "A" bízik "B"-ben. Jones: Háromvonzatos viszony – "A" megbízik "B"-ben "D" interakciós területen belül. A bizalom interpretatív szűrőként működik: nagyfokú információrezisztencia (a bizalom robusztus jellege). 	<ul style="list-style-type: none"> Kétvonzatos viszony ("A" bízik "B"-ben). A társas bizonytalanság, kockázatok és sérülékenység érzésének hiánya. Bizonyosság- és biztonságérzet 	<ul style="list-style-type: none"> A bizalom interpretatív szűrőként működik: nagyfokú információrezisztencia (a bizalom robusztus jellege). Az interpretációk háttere. A bizalom ontológiai elsőbbsége az interpretációkkal szemben. A bizalom "el(ő)tűnése": csak a bizalom hiányát/összeomlását ismerjük fel tudatosan. Bernstein: érzelmi melegség. Lagerspetz: általános mintázat.
Hiányosságok, problémák	<ul style="list-style-type: none"> A hétköznapi bizalmat nem igazán magyarázza. A tudatos bizalmat nem magyarázza (kielégítően). Bizalom és naivitás nincs megfelelően megkülönböztetve. 			
	<ul style="list-style-type: none"> A háromvonzatos forma problémás: bízunk kell, mielőtt rábízánk valamit valakire. Az akarاتفüggetlensége ellentmondásban van a rábízás központi szerepével. Bizalom és ráhagyatkozás szétválasztása nem kielégítő. Az elfogadott sérülékenység "gyanakvó, óvatos ráhagyatkozás". Nem tárgyalja a bizalom robusztus jellegét. 	<ul style="list-style-type: none"> A kompetencia bevonása a ráhagyatkozáshoz közelíti a definíciót. Jones háromvonzatos bizalomformalizációja ráhagyatkozást azonosít. Bízunk kell ahhoz, hogy bízhatunk ("a bizalom eredetproblémája") 		