

## A LELKIISMERET ESZTÉTIKÁJA

---

KÁRPÁTI ANDRÁS

**E**bben a dolgozatban a lelkiismeret egy értelmezését szeretném bemutatni Lukács György Seidler Irmával való viszonya kapcsán. Az elemzésben Lukács esszékorszakának lelkiismeretfelfogását a korabeli filozófiai irányzatok tükrében veszem szemügyre, különös tekintettel az esztétikának az erkölshöz való viszonyára, a lelkiismeretnek ebből a konfliktusból adódó problematikájára.

Lukácsnak a Seidler Irmához való viszonyának a középpontba állítását nem a személyes viszony pszichológiája, illetve kronológiája iránti érdeklődés motiválta, hanem az említett esztétikai és etikai szférának különleges konstellációja egy olyan szitációban, melyben az elmélet közvetlen, szerves keretét alkotja a gyakorlati szféra, az emberek közötti viszony, melyben ha maradandó szintézis nem jöhet is létre, de a szellemi szférába utalt, szimbólummá lett extenzivitás a maga belső dinamikájában mutatja az esztétikai és etikai interferenciáját, melynek szintézisét nevezzük itt most egzisztenciális erkölcs"-nek.

### A LUKÁCSI PROBLEMATIKA

Az említett szituációban a romantika és az életfilozófiák hatása érződik, ugyanakkor ezt a keretet már akkor belülről feszítik bizonyos, Lukács gondolkodói pozíciójából adódó konfliktusok, melyeknek az erkölcs lehetősége, autentikus élet, élet és formák a tartalmuk. Lukácsnak a Seidler Irmával való viszonya – mint már említettük – azért kap külön hangsúlyt, mert a gyakorlat problematikája radikálisan ütközik nála az elmélettel; a gondolatnak az autentikusság felé vezető úton a gyakorlatltság megkerülhetetlen abszolútumként jelent problémát. Ennek a totalitás-szemléletnek a gyakorlatot a maga szintézisébe felvevő gondolkodói pozíciója volt az, amit Lukács becsületességnek nevezett, és ennek hiányát irracionitásnak tartotta. Ebben a filozófusi attitűdben is – mely már körvonalazza a marxi materializmust – a kulcsszó az (ekkor még Lukács által konkrét terminusként nem használt) *dialektikus* módszer. Ugyanis Lukácsnak a Seidler Irmához való viszonyában – mely reprezentálta a valósághoz való viszonyát is – a gondolat feloldotta szintézisében a formával nem bíró életet.

Az esztétikai, mint olyan itt egy kis kifejtésre szorul; A kanti, nem a fogalmon alapuló, de mégis általánosítható érvényű ítélőerő, mely nem a fogalom szerint, hanem csak afelé halad az érzékek szabad játékában, a totalitásból (bár Kant is használja alkalmanként a szót, általában a „lehetséges tapasztalat” kifejezést használja) nyeri kiterjeszhetőségét. Ez voltaképpen a metafizikai tradíción végbevitt egyfajta csavar, mely által az objektív valóság érvényben marad a megismerhetetlen magánvaló dologba ágyazva de ebből adódóan számunkra a jelenségek világa szintetikus a priori ítéletekben megismerhetőként és leírhatóként mutatkozik. Ezzel tehát „fellazította” a metafizikai örökérvényű ideális valóságot, és dinamizálta a descartes-i statikus *cogitot*. A totalitásnak ez a fogalma lehetségessé teszi, hogy logika és tapasztalat összeérjen.

Ez az előzmény abból a szempontból fontos, hogy az esztétika kérdése új szempontból került előtérbe, és azt a problémát állította a középpontba, hogy a kanti erkölcsi *sollen* nem képes választ adni konkrét szituációkban erkölcsi problémákra (ezt a 20. században legmarkánsabban Sartre fogalmazta meg az *Egzisztencializmus* c. írásában). Az *egyes*, mint olyan a legitimálásának szándéka Kierkegaardnál jelenik meg, és ez annak a jele, hogy az etikai nem képes megragadni az ember lényegét, a *harmonia stabilitata* nincs többé garantálva az ember érzéki és szellemi volta között, a *kanti* posztulált totalitás érvényét veszti, és az esztétikainak az általános közölhetősége nem az emberi lét statikus keretfeltételeiből, hanem az ember értelemképző és közösségalkotó képességéből eredően lehetséges, ami az egyesnek, mint az emberi nembeli negatívjának a tapasztalatában reflektál a saját lehetőségeire, és ennek az állapotnak a szorongásából (heideggeri terminussal a „hátborzongató otthontalanság” érzéséből) indul meg a kommunikálható emberi – Arendt szóhasználatával *politikai* – jelentéstartalmak kialakítása felé.

Az esztétikai bizonyosság Kantnál az esztétikai ítélet biztossága. Az esztétika két fő alapkategóriája, a szép és a fenséges nem önmagukban álló, fogalmuk szerint felismerhető kategóriák. Ezek az ítélő szubjektumnak az ítélete tárgyához való viszonyában jelennek meg. Főként igaz ez a fenséges kategóriájára, ami egyértelműbben fejezi ki a nembeliségre vonatkozást. A fenséges érzetének nemcsak a létrejötte történik egy viszony keretében, hanem fennállása is dinamikus, ugyanis maga a fenséges érzete egy ránk vonatkozóan elfogadott törvény saját cselekvőképességünkhöz mért felettünk álló tökéletességének tudatosítása a megfelelésre ösztökélő vággyal együtt. És maga a diszkrepancia, és ennek áthidalásának vágya az, ami egy folytonos mozgássá teszi a fenséges érzetét. Abban különbözik ez a fogalomhasználat a *Gyakorlati ész kritikájában* kifejtett, Isten iránt érzett intellektuális szeretettől (tisztelettől), hogy míg – Arendt szavaival kifejezve – a *Gyakorlati és*

kritikájának „morális törvényei minden eszes lény számára érvényesek, (Az ítéelőerő kritikája) szabályainak érvényessége szigorúan a földön létező emberi lényekre korlátozódik, és (...) az ítéelőerő képessége a különössel (kiemelés tölem) foglalkozik, márpedig benne mint olyanban az általános szempontjából van valami esetleges; a különös annak tekintetében tartalmaz valami esetlegeset, ami rendes esetben a gondolkodás tárgya”.<sup>778</sup>

Az esztétikának az eddigi fejtegetése egy olyan kontextus létrejötte szempontjából lényeges, ami az individuumot egy olyan szituációban láttatja, amelyben *racionális* lényként az értelem segítségével képes társadalomban élni, a dolgoknak különböző jelentést tulajdonítani, ugyanakkor a tapasztalat világában élőként teleológiai rendszereket csak *posztulálhat*, de közvetlenül csak a különössel van dolga, ami azt vonja magával, hogy a világot észlelőként „úton van” – a formák nemcsak hogy nem jelennek meg közvetlenül számára, hanem az ideáknak az emberi szabadságra még megismerésük útján sincs *feltétlen* hatásuk (Ez az oka, hogy mai világunkban sokan megmosolyogják az ontológiai istenérvet, illetve, hogy – akár Kanttal szemben is – lehetségesnek tartják az abszolút „gonosz” létezését, persze olyan apokaliptikus felhangok közrejátszása nélkül, melyek pl a *III. Richárd*ban még tapasztalhatóak és amelyek Shakespeare érájában szükségszerűen adódtak a hagyományos lelkiismeret-felfogásból következően, ahol is a lelkiismeret jó és rossz tudásaként nem várt faktorként maga alá tudta gyúrni az egyént az egész valójában. A fentiekben hivatkozott Sartre *Legyek* c. drámájában viszont Oresztész Istentől való elfordulása nem csak kísértés, hanem a – bár tragikus – szabadságának kifejezése. Itt a lelkiismeret a – heideggeri kifejezéssel – „legsajátabb bűnös létre való felhívás”ként mutatkozik, melyre a későbbiekben majd kitérünk) Ez vonatkozik az erkölcsi világrende is, mivel az a metafizikai tradícióban belül a tökéletesség isteni hierarchiája szerint az intelligibilis világ megkérdőjelezhetetlen realitását fejezte ki (elég, ha itt Szókratészre utalunk, aki szerint az erkölcsi erény is tudás, vagy pedig a hagyományos lelkiismeret felfogásra, ami a *jó és rossz* tudása) és ezért a teleológikum kiiktatásával az erkölcsi tettek is *vonatkoztatásra* vártak. A szellem így az esztétika területén birtokolt szabadsághoz jutott az etikain belül is; az esztétikai és etikai narratívák közötti határvonal elmosódottabb lett, (legjobb példa erre számos Kierkegaard írás, de különösen a *Csábító naplója*) és az egyén érzéki lét-kontextusa felértékelődött a maga partikularitásában. Önértékkel bírőként értelmeződtek újra az individuum életmozzanatai, a metafizikából antropológia, a *létből levés*, illetve *élet* lett, amely, mint az egység spontaneitásában működő princípium, nem az immanens gondolkodás által határozódott meg, bár *feladatként* ennek sollenje megmaradt elébe állítva a nembeliséget elére-

---

<sup>778</sup> Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról, In: *A sivatag és az óázisok*, Budapest, 2002., Gond - Palatinus Kiadó, 238. o.

sének kritériumaként. Így a valóság platóni – kanti homogén, hierarchikus közegéből, amelyben az erkölcs is tudás, tekhné kérdése volt (Arisztotelész felfogása kivételt képez), tehát a létezők hierarchiájában a szellemi megzabolázhatta az érzéket, (elég ha itt a *Phaidrosz* lélek-fogatára gondolunk) az „élet” princípiuma önállóként, a szellemmel inkommensurábilisan szembenállóként vált külön. Az önértékét és a szétválasztás jogosságát a „rossz”-nak (az érzékinek – nem a szellem princípiumai szerint működőnek) a „jó” szolgálatába állító, nyugati *fausti* kultúrtradíció radikalizálódása biztosíthatta.

### HOGYAN LEHETSÉGES AZ ERKÖLCS?

A középpontba kerülő individuum mértékével mért élet önértékkel bíró kategóriái voltak azok, amik a kiindulópontot jelentették. Jól kifejezi ezt a pozíciót a Lukácsal kortárs Thomas Mann kérdésfelvetése is: „amíg a szépség megvetett volt és az erkölcs bután és magabiztosan ült a trónján, addig én is a szépség pártján voltam, mióta azonban a szépség az utcák lármájává lett – az erkölcs ismét lehetségessé vált”.<sup>779</sup> Itt tehát az a probléma kerül előtérbe, hogy a különválasztott és önállóan működőként elismert princípiumok milyen teret engednek az erkölcs, illetve magának az erkölcsnek a dinamikálása számára a „szépség” legitimitásával megteremtett kontextusban.

Ahhoz, hogy az erkölcs ne legyen „álszent”, annak a kihívásnak kellett megfeleljen, hogy szintézisébe foglalja az immanens esztétikait, úgy, hogy annak öntörvényű belső mozgásaihoz igazodjon; tehát oly módon, hogy szervesen forduljon át az esztétikai az etikaiba. Ez a kritérium persze nem egy abszolút pozíció, hanem „csak” egy gondolkodói alternatíva, mely viszont vizsgálódásunk vezérfonalát képezi. A világosság kedvéért egy szembenálló filozófusi attitűdként megemlíthetjük Nietzsche-t, aki a szépet elválasztotta az erkölcsötől, sőt az erkölcsöt magát zárójelbe tette (mindazonáltal, annak ellenére, hogy nincs kifejtett etikája, illetve annak megalapozására irányuló kísérletei, nála is rekonstruálhatók olyan elemek az „ontológiájában”, melyek fenomenjünkben egy működő erkölcsöt körvonalaznak, csak nála pont a metafizikát „dekonstruáló” attitűdjéből adódóan a hagyományos erkölcs dogmatikus elemeinek inkonzisztenciáját emeli ki, és ezzel nagy részben hozzájárul az említett *fausti* identitás radikalizálódásához). Kierkegaard és Lukács filozófusi ambíciói célul tűzték ki az erkölcs lehetségessége elméleti alapjainak lefektetését, és a mindkettőjük által hangoztatott „filozófusi becsületesség” megkövetelte, hogy az esztétikaiból induljanak ki. Az esztétikainak és a különösnek az előzőekben kifejtett viszonya alapján a narratíva a legmegfelelőbb forma az etikai felé történő mozgás ábrázolására. A partikularitás átértékelő-

---

<sup>779</sup> Hermann István: *Lukács György élete*, Gyomaendrőd, Kner nyomda, 1985. 33. o.

désével együtt az időstruktúra egzisztenciális relevanciája is megváltozott, pontosabban az egzisztenciális aspektus nyert teret; a pillanat immanenciája, magának az élménynek az időben való megélése került előtérbe. Ebben az idődimenzióban megjelenő szituációnak az archetípusa a *csábítás*. A csábítás dialektikáját, mozgásait a vágy animálja de ez nem jelenti azt, hogy a szellem nem kap szerepet benne. Amint arról szó volt, az esztétikában az érzékeknek a szabad játékaról van szó, ami viszont az emberi nembelinek megfelelő megismerés formája szerint halad, tehát az ember érzéki oldala is a nembeliségben időzik az esztétikaiban. Ez a „nembeliségben való időzés” viszont csak *formája* szerint az, vagyis itt az eszme szubjektív, és nem a továbblépés arkhimédészi pontja a totalitás dialektikájában. És itt pont a szubjektívnek a tökéletes kifejezése az, ami a létjogosultságát megadja az esztétikainak. Viszont a szubjektív – ahogy ezt is említettük már – másik szempontból a nembelinek a negatívja, amiben a szorongás élménye irányítja az extenzív-nembeli felé az individuumot. Nem is nehéz belátni, hogy pl a *Csábító naplójának* főhőse, mint a tisztán esztétikai pozíciónak a képviselője, folyamatos – és szükségképpen tudatos – elszigeteltségben, egyfajta jaspersi határhelyzetben él, ami akár heroizmusként is felfogható.

A *Vagy – vagy* már a címében kifejezi a szeparáltságot, ami a *stádiumok* között fennáll, azoknak – heideggeri terminussal kifejezve – fundamentálonológiai alapjukból adódóan. Kierkegaard Lukács által is többször említett becsületessége tehát, hogy ezeket a stádiumokat saját princípiumaik szerinti működésükben mutatta be. A probléma ott keletkezik, amikor ezeken a stádiumokon túl valami abszolútát akarunk keresni, ami hierarchiát, de legalábbis szintézist kíván teremteni közöttük. A lukáci és a kierkegaardi problémafelvetésben közös az, ahogyan az erkölcs kérdését feszegették, ugyanis a „Hogyan *lehetséges* az erkölcs?” kérdés már *formailag* is összeköti az esztétikait az erkölcsivel, mert az erkölcs hagyományos, kanti felfogása nem foglalkozik a „lehet” kérdésével, hanem fókuszában csak a „kell” áll. A „lehet” kérdése meglehetősen fontos, és *gyakorlati* probléma, ugyanis maguk a stádiumok nemcsak absztrakciók – ezt tükrözi narratívájuk is – és így tartalmaik egymás felé kommunikálhatóságának megteremtése adhat csak megoldást erre a problémára. A különböző stádiumok princípiumainak önállósága ezért „megőrizve megszüntetendő”, azaz a totalításban – aminek itt a stádiumokra való vonatkozását nevezzük „egzisztenciális erkölcs”-nek – annak dialektikus mozgását immanensen *animálják* – de nem irányítják. Itt kétfajta spontaneitás működik párhuzamosan: az egyik a szubjektív immanenciájából fakad, ami a különös prezentálásával teret ad a diszkurzivitásnak, de ugyanakkor ott van a szellem spontaneitása, az abszolút önértékkel bíró szabadság, ami azonos saját ideájával, és abban nyeri el realitását, vagyis idealításában reális. Az erkölcs *organonja*, a lelkiismeret, csak e két princípium működésének konfliktusában jöhet létre, mint közvetítés és ez a princípium a *szükség-*

szzerűként jelenik meg, és mint közvetítés, olyan szükségszerűséget jelenít meg, ami a különösből veszi tárgyát, és azt abszolútként prezentálja. Viszont a szellem észleli a lelkiismeret tárgyának különös voltát, és ezért annak ellenében hat. Ugyanakkor a lelkiismeret a különössel való közvetítésében magasabb szintézist teremt az esztétikaiban, mint a szellemi magában. De mindez csak a *pillanat immanenciájában* érvényes, mert a különösnek az abszolútumként való észlelése a diszkurzív racionalitásában megszüntetné önmagát.

#### A LUKÁCSI SZINTÉZIS

Lukács a *Megélt Gondolkodásban* úgy említi az esszékorszakát, hogy „nem volt Regina Olsen nélkül – (Seidler Irma).” Ez persze nem azt jelenti, hogy a csábító – elcsábított viszonya lett volna köztük. Viszonyuk nem a tisztán esztétikai stádium szubjektumának narratívája, mint pl a *Csábító Naplójáé*. Kierkegaard talán csak egy elméleti pozíciót valósított meg a Regina Olsen iránti valós szerelmében is, és szükségszerű lépcsőfok volt a szintézis – nála a vallási stádiumnak, a minden erkölcsi paradoxont felfüggesztő hitnek az elérése – felé vezető úton „becsületesen” végiggondolni az alternatívákat saját kontextusuk és princípiumaik szerint. Viszont a vallási nem szervesen következik az esztétikaiból és az etikaiból, „ugrás” van köztük, ami *nem kommunikálható, ellentétben* az esztétikait az etikaival összekötő racionalitással, és éppen ezért az egyedi és az abszolút egyfajta bizarr elegyet alkot benne az általános szintjének kihagyásával. (Itt Kierkegaardnak a *Félelem és reszketés* c. művére utalok, a *Vagy – vagyban* ugyanis csak az esztétikai és az etikai stádiumok szerepelnek és a könyvet záró „Épületes” inkább csak az etikainak bizonyos aspektusait húzza alá, vagy inkább az etikait esztétikai módon fejezi ki, ha lehet így mondani, szakrális, teológiai „mítosszal” – hogy itt Platónnak a logosz megerősítésére használt módszerére utaljunk) Lukács egy későbbi írásában, *Az ész tróntfosztásában* pont azt kritizálja Kierkegaard gondolkodásában, és különösen a *Félelem és reszketésben*, hogy a hitnek a rejtélyes ugrása nem képes létrehozni erkölcsöt, mert ennek az általánosság, és a közölhetőség lenne a kritériuma. Továbbá a *Vagy – vagyban* az esztétikaiból nem szervesen nő ki az etikai, és bár ez utóbbi magában foglalja az előbbit is, az esztétikai viszont saját princípiumai alapján nem jut el az etikaiig, az esztétikai szubjektum erkölcsinek tűnő megfontolásai esztétikai alapon születnek. Lukács már *A lélek és a formák* Kierkegaard esszéjében megjegyzi, hogy bár „Kierkegaard becsületesége tehát: élesen külön látni mindent: a rendszert az élettől, az egyik embert a másiktól, az egyik stádiumot a másiktól. Abszolútumokat látni az életben és nem sekély megalkuvásokat. De nem kompromisszum-e kompromisszum nélkül látni az életet? Nem kitérés-e a mindent meglátni-kellés elől az abszolútság ilyen leszögezése? Nem

'magasabb egység'-e a stádium, és rendszer az élet rendszert tagadó volta, és az ugrás csak egy kicsit hirtelenebb átmenet a többinél?'<sup>780</sup>

Az vallásival kapcsolatos kierkegaardi pozíció jogosságát nem firtatva tovább, itt az a distinkció megtétele lehet érdekes témánk szempontjából, hogy Lukács a Seidler Irmával való viszonyában belekerült egy olyan szituációba, amely az esztétika és erkölcs összefüggése problematikájának artikulálását az *autentikusság* elérése szempontjából tette központi jelentőségűvé és megkerülhetetlenné. Az esztétikai narratívának nem lehetett csupán kelléke Seidler Irma, mivel viszonyuk nem – ahogy ezt Lukács *Tagebuch*ájából megtudjuk – az esztétikai szubjektum perspektívájából önkényesen kialakított alárendelő instrumentalizáció formáját öltötte, és nem is ölhette, mivel itt közrejátszott egy olyan tényező, ami Kierkegaardnál hiányzott: ez az *interakció*, az arendti értelemben vett *politikai* szféra gyakorlati megjelenése volt. Ez az esztétikának a cselekvés szabadságában testet öltő preontológiai etikai „csírája” egy olyan – a kierkegaardi vallásihoz hasonló módon – nem racionalitással megragadható fenomén, amely mindazonáltal nem veszti el formáját a közlésben, hanem az emberi egzisztencia létmódjában a szabad cselekvésben kommunikálódik.

Zárójelben megemlítettük a heideggeri „legsajátabb bűnös lét”-re való felhívást, mint a lelkiismerettel bírni akarást. Heidegger sarkított megfogalmazásában a bűnös lét, mint a belevettség, az ontikusság felvállalása, tehát az adottnak internalizálása és az ebből a szituációból körvonalazódó lehetőségekbe való kivetülés jelenik meg. A lelkiismeret nála tehát egy – a hagyományos teológiai szemioticitású erkölcsi narratívákon kívüli – profánabb, sematikusabb egzisztenciális keretben mutatkozik. Bár ez a szemléletmód nagyon demokratikusnak mutatja az autentikusság elérhetőségének problematikáját, a jelenvalólét lehetőségeiben való egzisztálásának sematikus felvázolása eltompítja az érvelés szempontjából fontos autentikusság fenoménjét, és a probléma megragadása megint csak elveszti azt az intenzitást, amit az etikainak az esztétikaiból való átmenetének hiteles megjelenítéséhez követel. Lukács a „meztelen egzisztenciát” más szempontból állította középpontba, mint Heidegger; Nála a sematikus „rendszer” helyett egy konkrét tartalmú szituáció esztétikai vonatkozásaiból, ezeknek adottságából kiindulva történik az erkölcs, vagyis az autentikus lét kérdésére adandó válasz lehetőségének vizsgálata. A lehetséges szintézisben nem szándékozik kilépni a közvetlenül prezentált konkrétból – bár ez még nem a marxi, konkrét helyzet konkrét elemzésének dialektikus módszere – és éppen ezért az esszékorszakban a Lukács által egyedül autentikusnak tartott létforma a tragikus volt. Erre egyfajta statikusság a jellemző abból adódóan, hogy az esztétikai és az etikai

---

<sup>780</sup> Lukács György: *A lélek és a formák*, Napvilág kiadó – Lukács Archívum, Budapest, 1997., 50. o.

között még nincs kialakítva a dialektikus viszony, de az autentikusság küzd a maga jogaiért, és ezzel a tragikum heroikus zsákutcájába jut. Ahogy Heller Ágnes írja a *Filozófiai labdajátékokban*, Lukács esszékorszakának paradigmatis írása, *A tragédia metafizikája*, pontszerű és pontszerűségében egyedi írás a filozófiatörténetben, ugyanis Lukács ama korszakának fő problematikája, hogy hogyan fejezhető ki az élet egy gesztusban, nem elemzés formájában kerül kifejtésre, hanem *felmutatásban*.

Lukács – amit *Tagebuchban* említ – a személyes szituációjában tanúsított gondolkodói magatartását vegyesen érezte heroikusnak és frivólnak. A már említett értelemben vett „filozófusi becsületesség” egy mélyebb, egzisztenciálé létmódú ítélőerő előtt megmértve viszont antinómiaként képlékenynek és ambivalensnek mutatkozott, ezért a tragikum tűnt az egyedüli autentikus létmódnak, mert ez valós formát tudott adni a szubjektívnek, mert az erkölcsi szubjektum a maga egész egzisztenciájával irreverzibilisen prezentálta benne pozícióját. A tragikus forma, és a szubjektumnak a benne tanúsított gesztusa persze privatív módon jeleníti meg az autentikusságot, és Lukácsnak valószínűleg a romantika hatásaként jelenlevő szubjektív tényezők, és egyfajta, arra a korszakára jellemző misztikus szemléletmód tette lehetővé, hogy abban pozitív szabadságot, és reális szintézist lásson.

Jóllehet, későbbi korszakaiban Lukács nem kielégítő szintézisnek tartotta az esszékorszak eredményeit, a tragikus gesztus választása volt az, ami pontszerűvé tette pozícióját, és ez a pontszerűség marxizáló korszakának állásfoglalása alapján idealistának, a valóságból kivonulónak tűnik, és ezért ebből a szempontból meg nem engedett kompromisszumnak bizonyul. Mindazonáltal a gesztus lukácsi kifejtésében – aminek a műfaja is nevezhető „gesztusnak” – a pontszerűség nemcsak tartalmi, hanem stilisztikai funkciót is elláthat, és így egy probléma – az esztétikai és az etikai viszonyának problematikája – radikalizálása és felmutatása közvetett módon hozzájárulhatott (vagy hozzájárulhat) egy tágabb elméleti kontextus megteremtéséhez.