

STÚDIUM

Borbáth Endre

Védhető-e a paternalista állam? – liberális, kommunitárius álláspont

*Az önállóság tisztelete igen gyakran nem egyéb,
mint a közömbösség gyakorlata.*

WILL KYMLICKA

Jelen tanulmányban a paternalista állam legitimitását vizsgálom két politikai filozófiában létező hagyomány felől. Az első részben a liberalizmussal fogok foglalkozni, majd az arra adott kommunitárius kritikával, ezt követően azt vizsgálom, milyen mértékben alkalmasak ezek a rendszerek a paternalizmus igazolására, a negyedik részben a paternalizmus határaival és legitimitásával foglalkozom, végül a zárófejezetben a politika világára keresek alkalmazható, a két elméletrendszer vitájában kikristályosodott elveket. Paternalizmuson értem nem egyszerűen a hatalom bármely beavatkozását az egyén életébe, hanem olyan kényszert, amely „*egy olyan jó elérésére irányul, amit az a személy, akinek a javát előmozdítani szolgálná, nem ismer el akként*”.¹

Dolgozatomban megvizsgálom, mi az, ami megengedhető a paternalista közpolitikák szintjén, illetve mik képezhetik ennek elvi határait, feltéve, hogy az ezeket alkalmazó hatalom legitimként szeretné magát fenntartani és intézkedései nem csak saját hatalmi státusának konzerválására irányulnak. A probléma klasszikus értelemben a legitim hatalom mértékére vonatkozik, ami át is vezet bennünket a liberalizmus kérdésfelvetéséhez. Hiszen, a liberalizmus, mint gondolkodási séma, mindig a hatalom mértékére, és nem annak forrására vagy szerkezetére vonatkozik, így ha például egy de-

¹ Dworkin, Gerald: Paternalism. In Wasserstorm, Richard (ed.): *Morality and the Law*. Wadsworth Publishing Co. Belmont, Calif., 1971, 112. [A szerző fordítása - B.E.]

mokráciában a többség korlátlanul gyakorolhatja a hatalmat, a demokrácia nem liberális.²

I.

Ebben a rendszerben a személyes szabadság és annak a társadalomban való – a törvényi keretek közt megvalósuló – lehető legnagyobb szintje ön-érték, minden ennek rendelődik alá, ennek instrumentuma. Ahogyan Hayek megfogalmazza a szabadelvű krédót: „*A liberális demokrácia alapvetően esz-köz, az individuális szabadság megteremtésének utilitárius kelléke*”.³ Jól érzékelhető mindebből a liberális álláspont az igazságosság kérdésében is.

A igazságosság három konstitutívuma⁴ a szabadság, az egyenlőség és a közösség. A három közti feszültséget minden eszmerendszer ezek értelmezésével és valamelyik – a másik kettő kárára történő – hangsúlyozásával oldja fel. A liberalizmusban a hangsúly a szabadságra esik, és valamilyen mértékben – Rawls óta – az egyenlőségre is. Az ilyen értelemben felfogott igazságosság, illetve az emberi jogok⁵ szabják meg a legitim hatalom korlátait, és ebből származik a liberalizmus egyik alapvonása is, a jogok elsőbbsége a hatalommal szemben (*the primacy of rights*).

Az ehhez vezető megállapítás a pluralizmus tényének el- és felismerése annak a gondolatnak, hogy ahány ember, annyiféle elképzelés és hitvallás a saját javukat illetően. Ennek forrása a születésünknél fogva adott eltérő képességeink és tehetségeink. A pluralizmus nem magyarázható csupán olyan utólagos tényezőkből, mint az eltérő szocializáció vagy az anyagi javak egyenlőtlen eloszlása.

Ezeknek az egyéni hitvallásoknak szerves részét képezi valamilyen értelmezés az igazságosság kérdéséről is. A rendszernek tehát úgy kell ebben a kérdésben eljárnia, hogy integrálni tudja azokat az elképzeléseket is, amelyek éppen az igazságosság kérdésében vannak tőle különböző nézetten. Ezt a liberalizmus kikerüli, nem foglal állást az igazságosság kérdésében, legalábbis nem szubsztantív módon. Igazságosságfogalma – ezzel szemben –

2 Hayek, Friedrich August: A liberális társadalmi rend alapelvei. Atkári János fordítása. In *Politikai doktrínák*. Szöveggyűjtemény. Partium Kiadó, Nagyvárad, [n.d.]2004, 47–63.

3 Hayek, F. A.: *Út a szolgáshoz*. Közgazdasági és Jogi kiadó, Budapest, 1991, 105.

4 Tocqueville, Alexis: *Az amerikai demokrácia*. Ádám Péter fordítása. Európa Könyvkiadó, Budapest [1840]1993.

5 Ezek biztosítják az emberi élet méltóságát, és szabnak gátat a pusztán utilitarista beavatkozásoknak.

formális, alkalmazása pedig procedurális; feltétele az univerzálhatóság, abban a kanti értelemben, hogy kiterjeszhetőnek kell lennie minden olyan szabály vagy norma (alapelv) esetében, amellyel kapcsolatban van okunk feltételezni, hogy minden ésszel bíró lény elfogadná a maga számára kötelezőként. Talán ez a liberalizmus célja: olyan módot találni, amelyben különböző világnézeteket és értékeket valló emberek olyan elvek szerint élhetnek együtt, amelyeket igazságosnak és legitimnek gondolnak.⁶ Ennek érdekében a legnyilvánvalóbb út a politikai autoritás hatalmának és céljának olyan mérvű, nem problémás (vitatott) területekre való korlátozása, amely által teret biztosít ahhoz, hogy a polgárok kényszer nélkül követhessék saját jó életről vallott felfogásukat és az ezeken alapuló céljaikat. Ez a hatalomtól való függetlenség területe, ahol az egyéni szabadság érvényesül.

Ebből adódóan a liberális gondolkodásban nem értelmes közjóról vagy közerkölcsről beszélni, pontosan azért, mert a kormányzat (az állam) egyenlőkként ismeri el és kezeli polgárait. A vallási, filozófiai, axiológiai kérdések, a jó életről alkotott felfogások nem politikai problémák, a kormányzat ezekben – mint nem eldönthető kérdésekben – nem foglal állást, hiszen felismeri, hogy a demokratikus közösségek tagjainak eltérő véleménye van a jóról, és ezek a vélekedések nem összeegyeztethetőek. Az egyének a politikában érvényesülő állampolgári státusa, valamint az ehhez kapcsolódó erények és kompetenciák soha nem hordozzák egy partikuláris hitvallás jegyeit még akkor sem, ha a polgárok politikai kérdésekben „különösen értékbeállítottak”.⁷

A politika ilyen értelemben eltávolodik az igazság kérdésétől, és az igazolhatóság válik fontossá,⁸ az igazság többé nem egyéb, mint a helyes érvelési mód.⁹ Igazolhatóvá pedig egy hitvallás akkor és annyiban válik, amennyiben egy polgár azt a maga számára valamilyen okból elfogadta. Az igazság így az egyéni szabadság területére szorul vissza.

A közéletet irányító elvek azért igazolhatóak, mert mindenki hozzájárulásával születtek, és jó okunk van feltételezni, hogy ezeket ma is elfogadják

6 Selznick, Philip: Foundations of Communitarian Liberalism. In Etzioni, Amitai (ed.): *The Essential Communitarian Reader*. Rowman and Littlefield Publishers INC, Lanham, USA, 1998.

7 Egyed Péter: *A szabadság a filozófiában*. Pallas Akadémia, Csíkszereda, 2003.

8 Rorty, Richard: The Priority of Democracy to Philosophy. In Outka, Gene H. – Reeder, John P. (eds) *Prospects for a Common Morality*. Princeton University Press, Princeton, chapter 11, 1993.

9 Egyed: i. m. Ahogyan Hayek kihangsúlyozza: egy partikuláris jóra irányuló kívánság nem lehet elég a kényszer alkalmazásához.

a hatalom alanyai, hiszen racionális alapokon igazolhatóak. Ennek bizonyításához a rawls-i eredeti állapotban, a tudatlanság fátyla mögött szerződő felek leírását kell szemügyre vennünk.¹⁰ Abban a helyzetben ésszerűen gondolkodni annyi, mint a saját céljaink elérését legjobban segítő elveket elfogadni. Ehhez a leendő igazságosság elveit saját céljaink megvalósításához való hozzájárulásuk szempontjából elemezzük, és ennek függvényében fogadjuk el őket (mint hipotetikus szerződő felek). A céljaink megválasztásának szempontjából pedig ésszerűnek lenni azt jelenti, hogy olyan célokat választunk, amelyek megvalósíthatóak életünk során.

A felek, mivel tisztában vannak a jó felfogásával, magától értetődőnek tekintik, hogy minél több szabadságot, lehetőséget és eszközt szeretnének céljaik eléréséhez.¹¹ Ezt a gondolkodást nem a verseny, az irigység, a szeretet, a jóindulat vagy a rosszindulat mozgatja, a szerződő felek nem valakihez képest akarják jobban megvalósítani céljaikat, hanem valaki mellett szeretnének ezek érdekében cselekedni.¹² Az igazságosság elveinek megválasztásakor tehát nem mások várható nyereséményéhez képest pozicionálják önmagukat, hanem saját várható nyereséményüket akarják abszolút értékben maximalizálni. A felek az eredeti helyzetben tehát közömbösek egymás érdekei iránt (*mutually disinterested*), ez pedig a tudatlanság fátylával (*veil of ignorance*) kiegészítve adja az igazságosság elveit.

Az ésszerűség ugyanakkor azt is jelenti, hogy nem egyeznek meg olyan elvekben amelyeknek a betartása majd nehezükre fog esni – számolnak saját elkötelezettségükkel a leendő konszenzus eredménye mellett. Sőt, ha a feleket úgy képzeljük el, mint akik maguk tesznek javaslatokat a leendő elvekre, semmi sem ösztönzi őket arra, hogy partikuláris előnyöket szolgáló megegyezést javasoljanak. Hiszen, amennyiben premisszaként fogadjuk el, hogy nincsenek tisztában a társadalombeli szerepükkel és saját céljaik elérésének rendelik alá az igazságosság elveit (azaz a tudatlanság fátylát és az ésszerűséget), nem racionális úgy megegyezni, hogy valamilyen csoportra ezek az elvek ne legyenek érvényesek. Az eredeti helyzet így már például annak a lehetőségét is kizárja, hogy fajgyűlölő elvekben egyeznek meg a

10 Rawls, John: *Az igazságosság elmélete*. Krokovay Zsolt fordítása. Osiris Kiadó, Budapest, [1971]1997.

11 Mivel nem tartozik szorosan a témához nem tárgyalom a rawls-i elméletben logikailag kapcsolódó elsődleges javak fogalmát

12 Az eredeti helyzetben szerződő felek helyzete ilyen értelemben hasonló a megbízottakéhoz (*trustees*). A megbízott csak saját megbízóinak jólétével törődik, nem a más megbízottak vagy az ők megbízóinak jólétével. Ha másképp cselekedne, az a kötelesség teljesítésének elhanyagolását jelentené.

szerződő felek, hiszen ezek nem csak igazságtalanok lennének, de ésszerűtlenek is. Soha nem fognak önkényes és indokolatlan elvekhez hozzájárulni.

Számunkra ezek az elvek a *legésszerűbbek*, valamint – Rawls szerint – összhangban állnak átgondolt meggyőződéseinkkel, politikai kultúránk alapelveivel, értékeivel, ugyanakkor nem feltételeznek semmilyen átfogó doktrínát.¹³ Feltételük, hogy az állampolgárok úgy tekintsenek egymásra, mint szabad és egyenlő személyekre, akik elfogadják, hogy a *másiknak* ugyanolyan eszközökre van szüksége a számára való jó megvalósításához. Ezek alapvetően procedurális elvek, amelyeknek az igazolása az erkölcsi értékekre való hivatkozással illegitim (ez csak világnézetileg semleges értékekkel történhet). Ennek ellenére támogatnak bizonyos értékeket (pl. tolerancia), viszont ezek beleágyazódása egy politikai koncepcióba nem vezet automatikusan egy átfogó doktrína perfekcionista államához, hiszen ezek elsősorban nem morális, hanem politikai erények.¹⁴ Erre szolgál Hobbes, Rousseau és Locke társadalmi szerződése, de Rawls *hipotetikus* eredeti állapota is. Ezek tehát nem az *igazság abszolút* elméletei, hanem konszenzus eredményei. Filozófiai és világnézeti kérdésekben szándékosan maradnak a felszínen annak érdekében, hogy mindenki számára elfogadhatóak legyenek.

A liberalizmus tehát lemond arról a fajta közösségfelfogásról, amely valamilyen vallási, filozófiai, erkölcsi hitvallás megtestesítőjeként látja azt; alapja egy bizonyos politikai igazságfelfogással kapcsolatos átfedésekből létrejövő szabad és egyenlő, kooperatív polgárok közti konszenzusból adódik. A közösség tehát olyan együttműködési forma, amely az egyéni önmegvalósítás instrumentuma. A politika itt nem a jó élet megvalósításának helyszíne (mint az antik poliszban); a politikai vitákban el kell kerülnünk a jóra való hivatkozást, mint megosztó hitvallást.¹⁵ Ennek ellenére a koncepció nemcsak hogy megengedi, de fenn is tartja a jóról alkotott felfogásokat.

Az egyéni vélekedéseket tiszteletreméltónak vagy éppen fundamentalistának ítélni mindig adott társadalmi háttér és kultúra befolyása alatt történik (partikuláris kultúra konszenzusa alapján), tehát ezek az ítéletek alapvetően etnocentrikusak. A kormányzatnak nincs felhatalmazása állást fog-

13 Rawls: i. m.

14 Rawls, John: A helyes elsődlegessége és a jó eszméi. Huoranszky Ferenc fordítása. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*. Atlantisz kiadó, Budapest, [1988]1993, 173–212.

15 Rawls, John: A méltányosságként értett igazságosság politikai és nem metafizikai elmélet. Babarczy Eszter fordítása. In *Politikai doktrínák*. Szöveggyűjtemény. Partium Kiadó, Nagyvárad, [1985]2004, 65–80.

lalni ezekkel kapcsolatban, hiszen a köztük levő feszültségek megszüntetésére nem alkalmasak a politika eszközei, így ezek a nem politikai élet területére szorulnak vissza. A politikának egy olyan kontextusban kell működnie, ahol a jó élet kérdésében meglehetősen nagy eltérések vannak, ezekről tehát az egyénnek szabadságában áll a hatalomtól függetlenül dönteni.

A társadalmi intézmények „első erénye” az igazságosság lesz,¹⁶ ebben érthető meg a jog, a helyes elsőbbsége az egyéni hitvallásokkal szemben. Az igazságosság az, ami megvonja az egyéni viselkedés határait, a jó pedig megmutatja ezek értelmét az egyén számára. Játékteret biztosít az egyéni viselkedési formáknak, amelyek partikuláris, jóról alkotott hitvallásaikkal ezen belül kell, hogy megmaradjanak.

A helyes elsőbbsége a jóval szemben így alapvetően két aspektusban foglalható össze: az egyéni jogok nem áldozhatóak fel a közjó érdekében, az igazságosság elvei pedig nem alapulhatnak egy partikuláris vízió a jó életet illetően. Fontos hangsúlyoznom, hogy pont az a filozófiai történeti szempontból jelentős érv kérdőjelezhető meg, hogy a ráció eszközeivel, ésszerű érvekkel mindenki meggyőzhető, és az igazság közelébe hozható – *minden kérdésben*.¹⁷ Ez csak az igazságosság kérdésében lehetséges, ott is csak a tudatlanság fátyla mögött, az ésszerűen gondolkodó és szerződő felek fentebb jelzett hipotetikus eredeti állapotában. Úgy tűnik, elmarad az emancipáció az egyéni jót és hitvallásokat illetően, mint szükséges áldozat a politikai szabadság oltárán. Mindenkinek saját feladata és felelőssége túlvilági és evilági életéről gondoskodni.¹⁸

Ennek alapfelvetése nemcsak az azzal szembeni szkepticizmus, hogy létezik szubsztantív, mindenki számára elfogadható értékrendszer az egyéni jót illetően (ezt a pluralizmus gondolata kizárja), hanem az a banális tapasztalat is, hogy politikai véleményeink cseréje nem, vagy csak nagyon nehezen változtat ezeken a meggyőződéseken. Sőt, adott esetben ez a fajta vita veszélybe sodorhatja magát a fennálló rendszert is (elsősorban a liberális-demokráciát), hiszen a filozófia legalábbis veszélyesnek tűnik a közvéleményre

16 Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Id. kiad.

17 Rorty: i. m.

18 Ez nem egy cenzúra felállítására vonatkozik, hiszen a világnézeti kérdések ott vannak, csak diszkreditálódnak, értelmetlenné válnak. A világnézetiileg semleges állam világnézete a szkepszis. Mindez persze a szólás- és vélemény szabadság körülményei közt, de a liberális rendszer pluralizmusát csak azon az áron lehet fenntartani, hogy bizonyos dolgokról való tudás nincs és nem is lehetséges. Lásd Tamás Gáspár Miklós: *Cenzúra I-II*. In uő: *Másvilág*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 1994, 542–565.

nézve,¹⁹ amennyiben mindig az igazságos rendszerre kérdez rá (ezért tulajdonít elsőbbséget Rorty a demokráciának a filozófiával szemben).²⁰ Ez az éles szétválasztás lesz a publikus és a privát közt (politikai igazságosság-felfogás, nem metafizikai) a komunitárius kritika egyik vesszőparipája.

A liberalizmus tehát alapvetően szimpatizál a negatív jogszabályokkal és törvényekkel, a viselkedési normákat előírókkal szemben.²¹ Ezek szolgáltatják azt a keretet, amelyben a hatalom tárgyának mozognia lehetséges, vagyis a polgárok politikai szabadságát. Ez a szabadság alapvetően a hatalomtól való függetlenséget jelenti, annak a jognak a biztosítását, hogy az egyén a lehető legnagyobb mértékben követhesse saját elképzeléseit, azokat a viselkedési szabályokat, amelyeket autonóm módon meghozott magának, és így sajátos, csak rá jellemző módon valósítsa meg életterveit. Ez a maga során megint csak három konstituáló tényezővel írható le, amelyeket John Rawlsnál találunk: „*a cselekvőkkel, akik szabadok; az akadályokéval és korlátozókkal, amelyektől szabadok; és azokkal a dolgokkal, amelyeket szabad vagy nem szabad megtenniük*”.²² A három tényező tehát a szabadság alanya, a szabadság tartalma és a szabadság terjedelme. A szabadság tartalma szabadságjogokban kodifikált, terjedelme a magánéleti szférára vonatkozik (szabadság, mint a hatalomtól való függetlenség), és csak abban az esetben korlátozható legitim módon, ha összeütközésbe kerül mások szabadságaival,²³ valamint ha a korlátozás növeli a szabadság össz mennyiségét a társadalomban, a szabadság tehát mint önérték érvényesül.²⁴ Alanya az egyén, az individuum; egalitárius, ugyanis a szabadságjogok mindannyiunkat megilletnek *egyenlő* mértékben; homogén, mert mindannyiunkat *ugyanazok* a szabadságjogok illetnek meg, és univerzális, hiszen ezek *mindenkit* megilletnek.²⁵

19 Rorty: i. m.

20 Úgy tünne, konzervatív attitűd, de a liberalizmus nem azt mondja, hogy a liberális demokrácia a lehető legjobb, hanem azt, hogy bármilyen szubsztantív világnézetre épülő rendszer ennél csak rosszabb lehet.

21 Hayek: A liberális társadalmi rend alapelvei. Id. kiad.

22 Rawls. *Az igazságosság elmélete*. Id. kiad. 241.

23 Mill, John Stuart: *A szabadságról*. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár–Bukarest, [1869]1983.

24 Berlin, Isaiah: A szabadság két fogalma. Erős Ferenc és Berényi Gábor fordítása. In *Politikai doktrínák*. Szöveggyűjtemény. Partium Kiadó, Nagyvárad, [1958]2004, 95–143.

25 Demeter M. Attila: Negatív és pozitív szabadság, liberalizmus és kommunitarianizmus. In *Uó: A jó államtól a demokratikus államig*. Komp-Press – Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2001.

Az elmélet logikai alapjait a liberális antropológiai tézisben találjuk. Ez alapvetően két feltételezésre épít.²⁶ Az egyik az emberi méltóság kantiánus gondolata, vagyis az, hogy az ember a természetben egyediként képes bizonyos szellemi ösztönzőknek is engedelmeskedni, és elvei szerint berendezni életét. Ebből adódóan az emberi szabadság egyetemes, és mindenkit megillet, mint az emberi nem metafizikai, hipotetikus jellegzetessége; ez képezi az emberi nem egyetemes erkölcsi közösségének alapjait, és ehhez képest a törvények és a hatalom mindig viszonylagosak, tehát korlátozhatóak. A másik felvetés a tudatlanságra vonatkozik, mégpedig arra, hogy lehetetlen megállni és előre tudni a különböző emberek képzetét és az ezeken nyugvó cselekedeteiket. Ebből a jelen tanulmány szempontjából az a fontos elv következik, hogy az államnak nemcsak hogy nincs joga, de *lehetősége* sincs kényszer alkalmazásával pozitív cselekvési mintákat előírni. Politikai szinten ebből aztán mindaz következik, amire fent már utaltam, vagyis a minimális, eszköz-állam, a negatív jogszabályok, a közjó és közerkölcs fogalmának értelmetlensége (amelyek csak magánéletiek lehetnek), és a mindezek felett álló cél, az egyéni szabadság fenntartása és maximalizálása.

Ebből következnek a liberalizmus alapelvei, elsőként az egyéniség elve: hagynunk kell, ahol lehet, a szabad egyéniségeket megnyilvánulni.²⁷ Ennek egyik folyamánya a Hayek által áhított spontán rend, hiszen ez sokkal komplexebb, mint amit tudatos tervezés során elő tudnánk állítani, mivel nem próbáljuk az egyéni erőfeszítéseket koordinálni. Ebben a rendben aztán nem is tudunk igazságosságról beszélni, éppen a spontaneitása miatt, aminek „*kiigazítására*” nincsenek érveink. A rend eredményei, struktúrája nem jósolható, értelmetlen benne illendőségről vagy akár a *másik* emberrel szembeni kötelességről beszélni.

Pozitív kötelesség csak a törvény tiszteletére irányulhat, a kormányzat feladata pedig egy olyan mértékű újraosztás, ami a rendszer fenntarthatóságát megalapozza (biztosítja annak legitimitását), közvetve tehát a törvény tiszteletének biztosítása. Ennek a rendnek nemcsak hogy nincs célja, de még a benne egymással interakcióba lépő feleknek sem kell egyetérteniük. Az ilyen társadalom nomokratikus, törvény által uralt, és nem teleokratikus, célok által uralt. Nem bizonyos célok elérésére törekszik, hanem lehetővé teszi, hogy minden polgár saját céljait kövesse, amennyiben ez összefér mások hasonló szabadságával. A polgárok tehát csak mint polgárok egyenlők,

26 Tamás Gáspár Miklós: Törvény, szabadság és vállalkozás. In *Másvilág*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 1994, 181–185.

27 Mill: i. m.

azaz a hatalommal való viszonyukban.²⁸ Magánéletük szempontjából a Mill által megfogalmazott egyéniség elv²⁹ – „kívánatos, hogy az egyéniség érvényesüljön azokban a dolgokban, amik másokat nem érintenek” – a mérvadó. Mindig kell lennie tehát egy olyan szférának, ami csak az egyénre tartozik, az egyéni szabadság terepe. A liberálisok szerint ennek a maximuma a kívánatos.

Utolsó alapelveként azt a gondolatot hangsúlyoznám, ami a procedurális eljárásrendszerre vonatkozik. A procedúra mindig elsőbbséget élvez a tartalommal szemben. Például a Rawls-i eredeti állapotban maga az eljárás az, ami egy bizonyos elvrendszert hoz majd eredményül. Ez az elvrendszer nem azért lesz jó, mert tartalmilag megfelel valamilyen elvárásnak, hanem mert egy igazságos procedúra eredményeként született. A procedúra, az eljárás mód az, ami az eredményt legitimálja.

II.

Ez a szabadelvű doktrína meglehetősen sok oldalról támadható, de koherenciája, szoros belső összefüggései miatt a legnagyobb hatásfokkal éppen az alapfelvetései mentén. A kommunitarianizmus pont ezt az alapot veszi célba, a liberális antropológiai tézist, az individualizmust, visszatérve egészen a kanti ideákhoz. A kritikát a kommunitarianizmus két szinten vezeti végig:³⁰ metodológiai szinten: a szabadon választó, racionális egyén képe nem megfelelő, mert az emberi viselkedés nem érthető meg az egyén társadalmi, kulturális és történeti beágyazottsága, közösségi kapcsolatai nélkül; valamint normatív szinten: az individualizmus, mint premissza, elfogadhatatlan morális követelményekhez vezet. A cél valamilyen módon átértelmezni, megerősíteni a liberalizmus addigi instrumentális közösség-konceptióját, a szabadság és egyenlőség mellett.

Amennyiben a pluralizmust tényként fogadjuk el, azt, hogy ahány ember, annyiféle felfogás létezik a jó életről, illetve hogy ezek – ahogy a liberá-

28 Az egyenlőség itt az értelmiségiek felelősségvállalására is vonatkozik. A közéletben mindenki egyenlő félként vesz részt. Nincsenek mindenható szakértők, az értelmiség, ha felelős is valamiért, nem mint *polgár* felelős érte. A szólásszabadság mindig elsőbbséget élvez. Lásd Tamás Gáspár Miklós: Az értelmiség politikai felelőtlensége. In *Másvilág*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 1994.

29 Mill: i. m.

30 Szabó Tünde: A közösségiség liberális megközelítése. In Egyed Péter (szerk.): *A közösségről, a hagyományos, valamint a kommunitarianista felfogásban*. Scientia Kiadó, Kolozsvár, 2005, 117–147.

lisok állítják – összhangba hozhatóak az igazságosság elveivel és a joggal, a helyessel (mivel azok nem alapulnak egy partikuláris jó felfogáson sem, hiszen procedurálisak), akkor az ebben a rendszerben résztvevő egyéneket úgy kell felfognunk, mint akik képesek saját elképzeléseikre reflektálni, és összhangba hozni azokat a közéletet irányító elvekkel és joggal. Hiszen, bár a közéletet irányító elvek procedurálisak, a társadalmi intézmények (és a mögöttes, hipotetikus szerződésből származó autoritás) azok, amelyek kikényszerítik a polgároktól, hogy a közéletben ezeknek a procedúráknak megfelelően viselkedjenek. Ez azt is jelenti, hogy például, ha az egyenlő esélyek elve társadalmi igazságosságunk egyik alapelve, a rasszista, bár egyéni hitvallásának alapjai lehetnek a fajgyűlölő elvek, amennyiben olyan erőforrásokhoz szeretne hozzájutni, amelyek elosztását társadalmi intézményeink biztosítják, ugyanolyan esélyekkel pályáz ezekre, mint bármely más rassz tagja. Vagyis a polgárok a közéletben képesek változtatni egyéni hitvallásaikon vagy legalábbis elvonatkoztatni tőlük, zárójelezni őket, hiszen ezt a társadalmi intézmények megkövetelik tőlük, pont annak következményeként, hogy megkülönböztetik a jót a helyestől. Sőt, a liberálisok szerint a polgárok nemcsak arra képesek, hogy zárójelezzék ezeket a közéletben, de időnként képesek felülvizsgálni, *megválasztani* hitvallásaikat. Az a társadalom, amely tagjait nem úgy kezeli, mint akik képesek saját céljaikat megválasztani, eszközként tekint rájuk – ez így ízig-vérig kanti gondolat. Hiszen szabadságom úgy veszíthetem el, ha korlátozva vagyok saját céljaim elérésében, és annyiban vagyok ebben korlátozva, amennyiben személyes céljaim másokéinak vannak alárendelve. Ebben a koncepcióban tehát az igazságosság elvei lesznek az az „*archimédeszi pont*”,³¹ ahonnan az egyes jó felfogások vizsgálhatóak, amelyek ebből adódóan soha nem konstitutívak a személy mint személy számára.

Ahogy Rawls írja: „Az én saját kijelentett céljaihoz képest mindig elsődleges”.³² Ez az én saját céljait választja akarata segítségével, nem belátja az előzetesen adott felfogásokat, így soha nem a környezete terméke; ehhez képest az én mindig a priori adott. Sőt, az egyén szabadsága is abban áll, hogy képes megválasztani saját céljait, és képes saját elvei szerint élni (két világ polgára). Ami Kantnál szükséges hipotézis volt, hogy szabad erkölcsi cselekvőként fogjam fel magam, Rawls-nál már elfogadott *tény*. Kivonja az

31 Rawls. *Az igazságosság elmélete*. Id. kiad.

32 „The self is prior to the ends, which are affirmed by it.” [A szerző fordítása – B.E.] Rawls, John: *The Right and the Good Contrasted*. In Sandel, Michael J. (ed.): *Liberalism and Its Critics*. New York University Press, New York, 1984.

ént a tapasztalatai köréből,³³ lényegévé pedig azt emeli, hogy képes megválasztani saját javát, ebben áll szabadsága. Vagyis, hogy különbség tehető a között, amivel rendelkezem (és amilyen viszonyokban részt veszek), valamint a között, aki vagyok. Magát az ént így semmilyen viszony nem érinti, hisz az én annyi, mint ami megválasztja a célokat, életterveket.³⁴

Még ha el is fogadnánk, hogy valóban képesek vagyunk céljaink megválasztására, és valóban csak annyi a dolgunk, hogy ezeket összhangba hozzuk az igazságosság elveivel, miért lenne az igazságosság a társadalmi intézmények „első erénye”? Gondoljunk egy családra, ahol előzetesen a jóakarát és a testvériesség voltak az alapvető viszonyokat meghatározó értékek, és nem az igazságosság.³⁵ Egy ilyen hagyományos közösségben, ahol a javak úgy vannak elosztva, ahogyan azt a hagyomány rendeli, a szigorú joghoz és igazságossághoz való ragaszkodás rombolja a közösségi kötelekeket.³⁶ Amit jelezni szeretnék, az, hogy az igazságosság mint első erény nem abszolút, sokkal inkább kondicionális, amiről nem lehet teljes bizonyossággal elmondani, hogy minden esetben a morális viselkedés építője lenne (csak akkor, ha az igazságosság elvei előtt az aktorok egymással igazságtalanul viselkedtek). A komunitáriusok alapvetően szkeptikusak azt illetően, hogy meghatározhatóak-e semleges igazságosság-elvek (pusztán procedurálisak), amik nem alapulnak semmilyen, a jóról alkotott elképzelésen, illetve abban, hogy a helyes és a jó között tehető-e olyan éles különbség, ahogyan azt Rawls javasolja (magán és publikus szférára való felosztásával), valamint hogy ez egyáltalán kívánatos-e.

33 Sandel, Michael J.: A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én. Babarczy Eszter fordítása. In *Politikai doktrínák*. Szöveggyűjtemény. Partium Kiadó, Nagyvárad, [1984]2004, 81–93.

34 Analógiaként érthetjük meg ezt az eredeti állapotban érvényesülő tudatlanság fátylának koncepciójára.

35 Sandel, Michael J.: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, New York, 1982.

36 A liberális válasz erre, hogy az igazságosság nem lecseréli a szeretetet és a szolidaritást, hanem biztosítja, hogy a döntések mindig önkéntes alapon történjenek, és hogy senki sem kényszeríthet senki más alárendelt helyzetbe, ezeket a kapcsolatokat tehát megengedi, sőt támogatja, biztosítva, hogy nem korumpálódnak alárendeltségi vagy domináló kényszerszerepekkel. Ebből adódóan az a kritika, hogy az igazságosság elvei ellentétben lehetnek a helyi hagyománnyal, hitvallással, nem elfogadható, hiszen éppen ekkor van értelme igazságosságról beszélni, feltéve, hogy valóban lehetségesek olyan elvek, amelyek *csak* procedurálisak és kultúra függetlenek, történetietlenek. Lásd Kymlicka, Will: Communitarianism. In *Contemporary Political Philosophy*. Clarendon Press, Oxford, 2002, 208–283.)

Ehhez kapcsolódik egy másik kritika, ez már az egyén szintjén: a kanti és a rawls-i keret nem tesz különbséget egy szent és egy tolvaj élete között.³⁷ Pont azzal, hogy elkerüli a jóról alkotott elképzelések megítélését, a szabadság pedig természete szerint erkölcsileg semleges, vagyis egyaránt alkalmas jó és rossz célok követésére, mivel nincs szubsztanciája, csak fenomenológiája.³⁸ Ez a maga során – a komunitáriusok szerint – alapvetően ellentmond saját és világunk önértelmezésének. Ha az egyén számára a jóról alkotott felfogása nem konstitutív, és el tud ezektől távolodni, azoknak a céloknak kell legyen valamilyen mérhető jegye, függetlenül attól, hogy éppen milyen intenzitással rendelkezik velük. Ha ilyen nincs, és a jóról alkotott felfogásom csak a pillanatnyi fellángolásom eredménye, nem világos, miért lenne fontosabb számomra az érzés, hogy ezeket megvizsgáljam a helyes, az igazságosság nézőpontjából.³⁹ Ha a jóról alkotott elképzeléseink morális szempontból esetlegesek és nem értékesek, miért lenne a legfontosabb a társadalmi erények közül az igazságosság, mint az a felfogás, ami a legnagyobb mértékben megengedi ezek követését? Az ésszerűség, mint annak igazolása, hogy a felek az eredeti állapotban miért közömbösek egymás terveivel szemben, magyarázza a jelenséget, de nem magyarázza, hogy miért lenne ez morális szempontból később is *kívánatos*. Az egyéni szabadság maximalizálása morális szempontból esetleges értékek követését jelentené.

Az én azonban nem ilyen, legalábbis a komunitáriusok és Michael Sandel szerint. Ha képesek lennék valóban eltávolodni a céljainktól és a jóról alkotott elképzeléseinktől, a jövőképünket, az élettervünket, az értékrendünket függesztenénk fel. Ez viszont mindig illúzió, hiszen az ember történeti, világban van és világa van; a kivonás, a reflexió, az elkülönülés mindig törekeny és ideiglenes.⁴⁰ A kérdés nem is ez, hanem inkább az, hogy mi maradna (feltételezve, hogy lehetséges) egy ilyen művelet után az én szubsztantív tartalma? Hogyan tudnám a világ és az én határait megszabni? Sandel szerint nem így határozzuk meg céljainkat, nem így épül fel énünk. Hiszen így kötődések nélkül nem is tudnánk szabadságunkat elgondolni, és egy üres, elvont ént eredményezne. Azt is jelenti mindez, ahogyan azt

37 Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. Id. kiad.

38 Egyed: i. m. Demeter: i. m.

39 Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. Id. kiad.

40 MacIntyre, Alasdair: *The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concepts of a Tradition*. In Sandel, Michael J. (ed.): *Liberalism and its Critics*. New York University Press, New York, 1984.

Taylor jelzi,⁴¹ hogy a szabadság nem lehet önérték. Önértékkel csak azok az egyéni célok rendelkezhetnek, melyek eléréséhez a szabadság csak eszköz. Ha a szabadság önérték, pusztán csak kvantitatív szempontokat alkalmazhatunk (mivel a szabadság nem határozható meg szubsztantív módon, a kvalitatív szempont elesik), és ennek egyik visszas következményeként bizonyára azt a férfit tartanánk a legtöbbre, akinek a legtöbb felesége volt, hiszen ő valóban élt szabadságával, míg aki egy társ mellett élte le életét, hát ő bizony elszalasztotta lehetőségeit.⁴² Ha valaki nem több, mint egy szabad és racionális egyén, nincs oka egyik életvitelt sem előnyben részesíteni a másikkal szemben.

Értékrendünk keresése sokkal inkább egy önmagunkra és a világra való erősen reflektív magatartás eredménye, melynek során *meztaláljuk*, és nem *feltaláljuk* magunkat, környezetünk részeként, közösségünk tagjaként.⁴³ Ahelyett, hogy azt kérdeznénk: „Milyen céljaim legyenek?”, azt kérdezzük: „Ki vagyok én?” Ha valamit, ami a tulajdonunkat képze, elveszítünk, ha valakit, aki a közösségünk tagja volt, elveszítünk, az ránk is hatással van, ami azt bizonyítja, hogy ezek a viszonyok konstitutívak számunkra, és nem csak deklaráltak. E nélkül az előzetesen létező konstitutív viszonyrendszer, valamint *közösség* nélkül nem lenne alapja a Rawls-i különbségelvnek sem (a tulajdon alanya nem az egyén, hanem a közösség), sem pedig az eredeti állapotnak (miért akarnának megegyezni?).⁴⁴

Ehhez hasonlóan a *másikkal* szemben vállalt kötelezettségeink sem csupán egy konszenzus eredményei, sokkal inkább egy előzetes, a konszenzustól függetlenül létező morális háttér az, aminek a fényében rákérdezhetünk, hogy a *másik* hozzájárulása a konszenzushoz szükséges, avagy szükségtelen volt-e. Például egy ígéret esetében a kötelesség, hogy tiszteletben tartsuk vállalásunkat, nem magának az ígértétel gesztusának a következménye, hanem egy ehhez képest előzetes morális elvrendszeré, amit magunkévá tettünk: a hűség elvéé. Ha kritikaként fogalmazzuk meg az eredeti állapotra, nem a konszenzus az, ami az igazságosság elveinek érvényességét adja, hanem egy már előtte létező elvrendszer. Ennek analógiájaként érthető meg az én elsőbbségének gondolata saját céljaihoz képest.

Sandel ott vezeti fel énképét, ahol Rawls logikai koherenciája a leggyengébb lábon áll. Visszatér a különbség elvére, és arra, miért nem tekinthető

41 Taylor, Charles: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge, MA., 1989.

42 Kymlicka: i. m.

43 Taylor: i. m.

44 Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. Id. kiad.

az egyén személyes érdemének mindaz, amivel rendelkezik, és miért osztható szét ez bizonyos mértékben a közösség többi tagja közt. Sandel egy szituált énré tesz javaslatot, aki nem tud elvonatkoztatni teljes mértékben céljaitól, értékrendjétől, a jóról alkotott koncepciójától, és akit a közösségi viszonyok konstitutív módon meghatároznak.⁴⁵ Ebben a felfogásban tehát tartozom annak a közösségnek, amelyben születtem, éltem és kibontakoztam, azért, hogy az lehettem, ami. Így tehát a jövedelemem egy részének a visszaosztása (ez persze soha nem lehet totális) valójában adósságtörlesztés mindazért, hogy a közösség megteremtette a feltételeit annak, hogy azt a jövedelmet megszerezhessem.⁴⁶ A közjó előmozdítása tehát nemcsak hogy az egyén feladata, de morális és politikai kötelessége is.⁴⁷ Szerinte az a fajta én, akit Rawls javasol, nem létezik, és nem is létezhet. Az eredeti állapotban nem személyek, hanem szörnyek lépnek szövetségre, akiket nem köt sem morális kötelék, sem közös értékrendszer, sem közös cél. Ilyen értelemben nem igazán világos, mi is a különbség a szerződő felek közt. Sandel szerint: ha az eredeti állapot fogalmi keretében szeretnénk maradni, az ebben résztvevő felek nem megválasztják és nem létrehozzák az igazságosság elveit, hanem belátják és tudomásul veszik ezeket – hiszen, mint írja, a tudatlanság fátyla tarthatatlan feltétel.

Számára a közösség tehát nemcsak egy érzés, egyike azoknak a céloknak, amelyeket az egyén önmaga számára választhat, vagy nemcsak egy konszenzuson alapuló együttműködés, hanem a közös megértéshorizont konstitutívuma,⁴⁸ amelyet egy közös kulturális hagyományból eredeztet,⁴⁹

45 Hiszen a közösség egy részének élettevékenysége tudatos vagy kevésbé tudatos szinten mindig a rend, a hagyomány fenntartására irányul, például a pletyka által. Lásd Egyed Péter: Diskurzus a közösről: a filozófiában és a jogban. In Egyed Péter (szerk.): *A közösségről, a hagyományos, valamint a kommunitarianista felfogásban*. Scientia Kiadó, Kolozsvár, 2005.

46 Attól függően, hogy milyen énképpel támasztjuk alá, az én lehet képességei és tehetőségei tulajdonosa, ebben az esetben abszolút jogokkal rendelkezik felettük, lehet öröke, ebben az esetben ezek mint kegyek jelentkeznek, kitüntetett pozíciót biztosítva hordozójuknak (valamilyen istent feltételez), és lehet ezek raktára/tárháza, ebben az esetben bárki másnak is joga van hozzájuk, a felettük való rendelkezéshez.

47 Így lép a jogok politikájának helyébe a kötelezettségek politikája.

48 Ahogy Sandel jelzi, habár Rawls ezt a fajta közösségfelfogást elutasítja, a különbséggel előfeltételezi.

49 A hagyomány azonban a kommunitarianisták szerint sem öngazoló, hanem mindig vizsgálat tárgya. Lásd Selznick: *Foundations of Communitarian Liberalism*. Id. kiad.; uő: *Social Justice: A Communitarian Perspective*. In Etzioni, Amitai (ed.): *The*

és amelyet voltaképpen a jó életről vallott közös felfogás tart össze,⁵⁰ szem előtt tartva, hogy a közösségek határai általában kevésbé racionálisak, mint érzelemtelítettek.⁵¹ Ebben a közösségi megértéshorizontban kerül majd sor az egyén önmegértésére, így az nem is mehet végbe közösségen kívül, hanem az egyén identitása, annak valamilyen értelemben vett terméke.⁵²

Saját önmegértésünk tehát ez egyénnél mindig nagyobb szintet feltételez, például családot, törzset, várost vagy államot. Ami egy ilyen közösséget fémjelez, az egy közös szótár, közös eljárások és megértéshorizontok háttere, amelybe a résztvevők beleolvadnak, ha fel nem oldódnak teljesen. A komunitárius én percepciója számára tehát nagyon fontosak azok a nemválasztott kötődések, amelyekbe tulajdonképpen beleszületik, vagy megörököl, vagyis a társadalmi környezet eredményei. Sőt, ezek, azáltal, hogy kijelölték a választási alternatívákat, a szabadságom tartalmát, ahogyan azt Taylor kihangsúlyozza,⁵³ az egyén morális autonómiájának előfeltételei. Sandel szerint az egyén függetlenségének határai azokban a célokban találhatóak, amelyek nem választhatóak le, azaz a közösségtől kapott célokban. Ezekre nem is reflektálhatunk, nem lehet őket felfedezni, tudatosítani, ezek adják a jellem rögzítettségét, az egyéni autonómia és a közösség keveredését eredményezve.

Saját céljaim megválasztása tehát már nem egy, a gyakorlati észhasználatra vonatkozó ítélethozó aktus, sokkal inkább egy felfedezésre, belátásra irányuló kognitív folyamat, melynek során olyan közös jó rajzolódik ki, amely egyedül nem megismerhető. Más szavakkal: ez a folyamat nem saját magunk megválasztásáról, létrehozásáról szól, sokkal inkább megtalálásáról, felfedezéséről. Ez a közösségi kapcsolatok hálójában szituált én egészen különbözik attól az individualista antropológiai tézistől, amiből a liberalizmus építkezik. Még akkor is, ha ez a közösségfelfogás legalább annyira absztrakt és üres, mint a liberális individuum.

Az egyénnek ilyen értelemben felfogott és terhelt (szituált) identitása annyira mélyen konstituált, hogy egy olyan éles szétválasztása a politikai és

Essential Communitarian Reader. Rowman and Littlefield Publishers INC, Lanham, USA, 1998.; Kymlicka: i. m.

50 MacIntyre: i. m.

51 Selznick: *Social Justice: A Communitarian Perspective*. Id. kiad.

52 Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. Id. kiad., illetve uő: *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Harvard University Press, Cambridge, MA., 2005.

53 Taylor: i. m.

a privát szférának, amilyent Rawls javasol, nem megoldható.⁵⁴ Rawls éppen azért hangsúlyozza, hogy elmélete politikai és nem metafizikai, hogy jelezze vitapartnerei felé, az nem alapul semmilyen énről alkotott elképzelésen, és pusztán egy olyan gondolati, értelmi művelet, szükséges feltételezés, melynek segítségével megalapozhatja premisszáit és különösen azok legitimitását. Tulajdonképpen amivel megpróbálkozik, az a tolerancia elvének magukra az énről alkotott elképzelésekre (a filozófiára) való kiterjesztése. Rawls szerint, bár különböző okokból, de mindannyian beleegyezőnk az igazságosság politikai életünket irányító elveibe (*overlapping consensus*).⁵⁵ Csak hogy még a hipotetikus eredeti állapot is, akkor is, ha csak hipotetikus, előfeltételez egy énképet, a tehermentes éné, és épít rá. Ahhoz, hogy az elképzelés működjön, Rawls az egyén identitását megkétszerezi, egy publikusra és egy privátra. Publikus identitásunk az állampolgári, a joghoz, a helyeshez kell igazodnia, és zárójelezi személyes jóról alkotott elképzelésünket, míg a magánban szabadon vállalhatjuk és követhetjük azokat az életterveket, amelyekre vágyunk.

Ez ellen viszont legalább két kritika hozható fel.⁵⁶ Elsősorban az, hogy nem minden esetben hasznos, ha morális vélekedéseinket zárójelezzük politikai vitáinkban, hisz ezzel a tanácskozás egy fontos dimenzióját száműzzük. Például az abortusz kérdésében, ha a katolikus doktrínának igaza van, nem teljesen világos, miért kellene ezt zárójelezni, és a toleranciát, valamint a női egyenlőséget képviselni helyette, főleg, ha kicsit is komolyan vesszük a szólásszabadság alapvető jogát.

54 Rawls: A méltányosságként értett igazságosság politikai és nem metafizikai elmélet. Id. kiad.

55 Idézett írásában Kymlicka felhívja a figyelmet arra, hogy Rawls itt nem számol azzal, hogy annak a jognak a biztosítása, hogy felülbírálhatjuk meggyőződéseinket, nem jelenti feltétlenül, hogy ezt meg is tesszük (hiszen ez a magán és a publikus nagyon éles szétválasztását feltételezi), főleg a nem liberális csoportok esetében, akiknek sokszor még az igazságszolgáltatás is védelmet biztosít. Kymlicka utal például az AEÁ (!) élő Amish közösségekre, a Joder vs. Wisconsin emblematiszta ügyre, amiben a bíróság úgy döntött, legitim a közösség kérése, és kivonhatja tagjait a tanügyi rendszerből azok 16 éves kora előtt, hogy könnyebben megőrizze hagyományait (vagyis, hogy nehezebbé tegye a közösség elhagyását) – a döntés semmilyen liberális elvvel nem igazolható. Sandel válasza: a lelkiismeret szabadságát úgy kell felfogni, mint az arra való szabadságot, hogy saját konstitutív céljainkat követhessük, nem mint arra való szabadságot, hogy racionálisan felülvizsgáljuk ezeket. Lásd Sandel: *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Id. kiad.

56 Sandel: *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Id. kiad.

A másik kritika a helyes elsőbbségére vonatkozóan az, hogy vajon a modern liberális demokráciákban valóban a pluralizmus tényével találkozunk-e? Ha valóban azzal találkozunk, vajon miért tudnánk az igazságosság kérdésében inkább közös nevezőre jutni más, a mienkkel sok tekintetben összeegyeztethetetlennek tűnő világnézetet valló emberrel, mint a morális vagy vallási kérdésekben? Valóban vizsgálhatóak-e az igazságosság elvei pusztán csak a hasznosságuk szempontjából és az ésszerűség kritériuma szerint? Elég, ha arra gondolunk, hogy azok az elképzelések, amelyeket az igazságosság kérdésében a polgárok vallanak, a közösségeiktől származnak, és alapvetően a hagyományon alapulnak, akár csak a morális és a vallási kérdések (nem történetietlen racionalitáson). Bármilyen társadalmi szerződés tehát – ahogyan arra Walzer felhívja a figyelmet⁵⁷ – csak annyiban lehet érvényes, amennyiben ezeket a meglévő igényeket kielégíti.

A kommunitarianizmus irányzata a liberális antropológiai tézis fenti kritikáján,⁵⁸ valamint a sajátja pozitív megfogalmazásán nem is nagyon lép tovább abban az irányban, hogy politikai filozófiai alapelveket fogalmazzon meg azoknak a liberális alapelveknek az alternatívájaként, amelyek már nem összeegyeztethetőek a komunitárius énképpel. Gondolok itt a jog elsőbbségére, a hipotetikus társadalmi szerződésre, mint az igazságos társadalmi rend alapjára, illetve arra az elvre, hogy az államnak meg kell őriznie semlegességét a különböző jóról alkotott felfogásokkal szemben. Antropológiai tézise alapján megfogalmaz viszont három alapvető kritikát a liberalizmussal és a liberális rendszerekkel (elsősorban liberális demokráciákkal) szemben:⁵⁹ egy társadalom túlélése sincs biztosítva, ha félreteszi az időtlen morális követelményeket; az a fajta emberi lény, amit a liberális intézmények és kultúra létrehoz, nem kívánatos; a politikai intézményeink egy, az emberi lényről alkotott doktrínára épülnek, és egy ilyen doktrínának, a racionalizmussal ellentétben, feltétlenül fel kellene tárnia az én történeti, narratív jellegét. Ezeket a kritikákat témánk miatt nem tárgyalom részletesebben.

57 Walzer, Michael: Welfare, Membership and Need. In Sandel, Michael J. (ed.): *Liberalism and Its Critics*. New York University Press, 1984.

58 A valósághoz talán sokkal közelebb áll, mind a liberális, mind a komunitárius énképhez képest a szociálpszichológia felől közelítő Crittenden összetett individualitás elmélete; ez nem tartozik szorosan témánkhoz, csak jelezni szeretném a szociálpszichológiai kutatások fontosságát a témában. Lásd ehhez Crittenden, Jack: *Beyond Individualism - Reconstituting the Liberal Self*. Oxford University Press, Oxford, 1992.

59 Rorty: i. m.

III.

Ebből az új kommunárius antropológiai téziséből két úton indulhatunk el, ha elveket akarunk megfogalmazni a politika világára nézve.⁶⁰ Az első logikája alapján, mivel identitásunk másokkal közös és társadalmilag képzett, legitim és kívánatos lenne, hogy ezek megjelenjenek abban a módban, ahogyan intézményeink felépülnek és közpolitikáink megfogalmazódnak. A második egy pesszimistább hangvételű diskurzus, miszerint közösségi identitásunk túléléséhez elengedhetetlenül szükséges a politika támogatása.⁶¹ Az eltűnés veszélye fenyeget, hacsak a nyilvános filozófia (*public philosophy*) nem arra irányul, hogy ezeket az identitásokat megerősítse és újrateremtse, például a közoktatási rendszeren keresztül. Hiszen a liberális társadalmi rend nem figyel oda eléggé azokra a tényezőkre, amelyek az egyéni autonómia kialakításában szerepet játszanak, és ebből adódóan azokra a feltételekre sem, amelyek között autonómiára való törekvésünk értelmet és meghatározást nyer.

A liberálisok ezzel szemben úgy gondolják, hogy az egyén autonómiája önérték, és nem szorul további igazolásra.⁶² Ez a gondolat Kantig nyúl vissza; azért van rá szükség, hipotézisként, mert csak ha ezt feltételezzük, tekinthetjük az embereket morálisan egyenlőknek, és biztosíthatjuk számukra önállóságuk feltételeit.

Éhhez képest nap mint nap tapasztaljuk, hogy az emberek tévednek. Tévednek nem csak a konkrét helyzetekben, de egész életstratégiájuk megválasztásában is. Életük későbbi momentumában ők maguk számolnak be és vallanak tévedéseikről. Óhatatlanul adódik tehát a kérdés: ha lehetőségünk van előre látni, hogy döntéseiket később meg fogják bántani, „előttünk tévednek”, mi pedig felismerjük ezt, valamint alapvető felelősséget érzünk embertársaink, közösségünk tagjainak sorsáért, miért ne avatkoznánk közbe?

60 Miller, David: *Communitarianism: Left, Right and Center*. In Miller, David: *Citizenship and National Identity*. Polity Press, Blackwell Publisher, Cambridge, 2000, 97-109.

61 Ennek egyik folyománya a multikulturalizmus mint modell.

62 Ebben a részben Kymlicka és Demeter gondolatmenetére támaszkodom. Lásd: Kymlicka: i. m.; Demeter M. Attila: A közösségelvű (kommunárius) filozófia és az etnikailag nem semleges politikai közösség gondolata. In *Értelmezés és Alkalmazás. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai vizsgálódások*. Scientia kiadó, Kolozsvár, 2002, 143-174.

A liberális válasz erre a kérdésre egyszerűen az, hogy ehhez nincs jogunk, hiszen az önállóság tisztelete az egyéni döntések tiszteletére kötelez, függetlenül azok tartalmától. Ahogyan arra Kymlicka felhívja a figyelmet, az önállóság tisztelete így igen gyakran nem egyéb, mint a közömbösség gyakorlata,⁶³ vagyis hagyni a *másikat* egy boldogtalan sorsra kárhozható, az iránta való tisztelet jegyében. A liberális elmélet sem zár ki teljesen minden fajta paternalizmust, de ez csak a gyerekek és az elmebetegek (vagy egyéb okból időszakosan beszámíthatatlan emberek) esetében legitim, vagyis olyanoknál, akikről nincs okunk feltételezni az ésszerűség, a ráció képességét; minden felnőtt embernek – ahogyan Mill fogalmaz – joga s egy-szersmind kötelessége, hogy saját élettapasztalatait értelmezze és értékelje a maga számára.

Ha mindezek ellenére mégis paternalista politikát szeretnék folytatni embertársaim hibái miatt hirtelen támadt felelősségérzetemnek engedve (hiszen azt látom a világban, hogy tudatos, felnőtt emberek is általam előre jelezhető hibákat követnek el saját sorsukat illetően), mindenképpen rendelkezniem kell valamilyen eszközzel, amellyel képes vagyok megítélni döntéseiket. Ellenben nem tudok ilyen univerzális mércét találni, lévén, hogy ez minden egyénnek a saját maga számára felállított jóról alkotott elképzelésétől függ, ha elfogadjuk a pluralizmus gondolatát. Ehhez nem tud segítséget nyújtani a kommunitarianizmus.

Az értékelő magatartás ehhez képest érvényesül az egyén szintjén, egy erősen reflexív beállítódásban.⁶⁴ A legáltalánosabb szinten az a céltom, hogy rendelkezsem azokkal a dolgokkal, amelyek a jó életet biztosítják. Elismerjük, hogy jó életet vezetni különbözhet attól, amit *jelenleg* jó életnek tartok. Tisztában vagyok vele, hogy *tévedhetek*, nemcsak a konkrét helyzetben, de egész életstratégiám jelenlegi értékére vonatkozóan is. Ezeket a tévedéseket pedig szeretném elkerülni, így cselekvésem, meggyőződéseim, viszonyaim mindig tárgyai ennek a reflexiónak. Szeretnénk tévedéseinket előre megjósolni és megelőzni őket, így ebben az önmagunkkal való tanácskozásban keressük ennek lehetőségét. Ez nemcsak arról szól, hogy eldöntjük, melyik lenne az a cselekedet, amelyik a leginkább szolgálná azt az értéket, amit követni szeretnénk életünk során, hanem időnként arra kérdezzük rá, hogy vajon érdemes-e egyáltalán azt az értéket követnünk, amit életvezetésünk alapértékeként választottunk.

63 Kymlicka: i. m. 213.

64 Taylor, Charles: Mi a gond a negatív szabadsággal? Demeter M. Attila fordítása. In *Politikai doktrínák*. Szöveggyűjtemény. Partium Kiadó, Nagyvárad, [1985]2004, 145–165.

A komunitáriusok szkepszissel és iróniával válaszolnak: hogyan is lennének képesek hátradólni, és arról gondolkodni, hogy vajon milyen értékkel rendelkezik számomra például a nemzetiségem? Ezek annyira mélyen érintik lényemet, hogy rájuk kérdezni *a priori* értelmetlen. A liberális „végső érv” egy elég praktikus gondolat: még ha néha tévedek is, sőt, még ha állandó tévedésben is vagyok egész életemet illetően, akkor is én vagyok az, és csak is én lehetek az, akinek a legtöbb esélye van ezen változtatni, és akinek egyáltalán lehetősége van *jól* dönteni.

A komunitarianisták ezen a ponton a pluralizmust vonhatják kétségbe. Egyszerűen nem igaz, hogy ahány ember, annyi értékrendszer – mondják ők –, hiszen meggyőződéseink, világnézetünk, viszonyrendszereink egy közösségbe és annak kulturális háttérbe ágyazottak, nem a semmiből kerültek elő. Ezeket mind szocializációnk során sajátítjuk el. Ez az elképzelés éppen a Mill által vázolt egyéniség elvével összeegyeztethetetlen, azzal, hogy mások cselekedetei, elképzelései, hitvallásai az enyéim szempontjából irrelevánsak, hiszen az én jóról alkotott elképzelésem nem függ mások erről vallott nézeteitől. De ha ez nem így van, mi a gond a paternalizmussal? Hiszen annyi közös van saját és a körülöttünk élő emberek elképzeléseiben, hogy egy jóindulatú perfekcionista állam, bölcsességre és a mások tapasztalatára alapozva, meghatározhat egy ésszerű elképzelésrendszert polgárai javát illetően. Persze, liberálisként alapvetően kételkedünk az állami jóindulatban és az államapparátus azon képességeiben, hogy meghatározza állampolgárai javát, de elvi szinten semmi sem cáfolja, hogy az állam ne tudná előrelátni és megelőzni polgárai tévedéseit.

A liberálisok ezen a ponton stratégiát változtatnak, és elfogadják, hogy cselekvéseink, elképzeléseink tényleg egy kulturális, elsősorban történeti mintát követ, de szerintük senkinek sem lesz jobb élete pusztán attól, hogy olyan értékeket követ, amelyeket képtelen önmaga számára értékeként megragadni. Ha nem látom cselekedeteim célját és értelmét, akkor a cselekedet számomra értelmetlen, mondják. Az értékes életet belső ösztönzők vezetik, ellenkező esetben a paternalizmus egy sor céltalan cselekedethez vezet, mikor éppen a céltalanság megszüntetésére irányult (ráadásul mindezt az egyén önrendelkezésének megszüntetésére tett illegitim kísérlettel). Elérheti, hogy a polgárok *valóban* értékes célokat kövessenek, de maguk a polgárok nem fogják ezeket a célokat értékeseknek gondolni. A liberálisok elegánsan megfélelmeztetik a premisszáról, és a komunitarianizmus következtetését próbálják cáfolni. Álláspontjuk lényege tulajdonképpen két elvben ragadható meg: szükséges, hogy életünket meggyőződéseinkkel összhangban élhessük, valamint képesek kell legyünk arra, hogy ezeket a meg-

győzödéseinket időnként felülbíráljuk azoknak az érveknek, példáknak és információknak a fényében, amelyeket a kultúránk számunkra biztosít.⁶⁵

Ez lehet a Rawls-i elvek alapja, hiszen az embereknek alapvető és jól felfogott érdeke, hogy elkerüljék a tévedéseiket, mind a konkrét cselekvéseket, mind pedig az életvezetési értékeiket illetően. Így ők is érdekelték ezeknek az igazságosság nézőpontjából való megvizsgálásában. Hangsúlyozzák, hogy ezek mindig csak eszközöket szolgáltatnak azoknak az erőforrásoknak az elosztásához, amelyek ahhoz szükségesek, hogy mindenki követhesse a jó életről alkotott koncepcióját, és soha nem determinálják a magukat ezeknek az elveknek alávető polgárok céljait. Ezzel kapcsolatban talán a legmegalapozottabb kritika az lehet, hogy nem az a gond, hogy előnytelen helyzetbe hoz pár szokatlan, de értékes életvezetési módot, hanem az, hogy túl sok elterjedt, de értéktelen életvezetési módot tolerál.⁶⁶

A komunitáriusok szerint el kell vetni a világnézetileg semleges, pusztán procedurális állam eszményét, és az államnak a közjó politikáját kell követnie. A semleges állam ugyanis legitimitási gondokkal küzd, nem képes igazolni az emberek érte hozott áldozatait, ahogyan a polgárok egyre kevesebb közös tulajdonságot találnak egymásban.⁶⁷ Különben a liberális politikában is találkozunk a közjával – mondják –, ami abban nyilvánul meg, hogy a politikai közösség tagjainak érdekét szolgálja azzal, hogy megteremti azokat a feltételeket, amelyek ahhoz szükségesek, hogy az általuk választott jó szerint éljenek.⁶⁸ A közjó fogalmát ők az önmagukban értékes politikai erényekben vélik felfedezni, mint amilyen az igazságosság, a barátság (elsősorban arisztotelészi értelemben), valamint a józan megfontolás. Ezek szerintük szubsztantív módon leképezik a közösség szerinti jó életformát, és képesek legitimálni az állami kényszert.

A kormányzat egyik célja az kellene, hogy legyen, hogy ezeknek az erényeknek a gyakorlására buzdítsa polgárait, hiszen azzal fejezi ki irántuk való tiszteletét, ha megengedi nekik a társadalmi helyzetükbe való mélyebb belemerülést, illetve annak megértését (amint azt a közjó politikája megvalósítaná), és nem azzal, ha lehetővé teszi számukra, hogy elvonatkoztassa-

65 Ezt aztán jogokban kodifikálja, mint a lelkiismereti jog, a szólásszabadsághoz való jog vagy a nyilvánossághoz való jog

66 Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. Id. kiad.

67 A kontraktualista felvetések, a legitimáló elmélet, elég gyengének tűnik – a polgárok többsége nem hallott soha sem hipotetikus, sem valós társadalmi szerződésről, eredeti állapotról.

68 Sandel: *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*. Id. kiad.

nak ezektől a szerepektől.⁶⁹ Ha azonban elfogadjuk azt, hogy egy ilyen elvonatkoztatás *lehetséges*, még ha nem is kívánatos; ha elfogadjuk, hogy képesek vagyunk értékeinket és céljainkat időnként felülbírálni és újakat választani helyettük (mint ahogyan azt Sandel némely helyen elfogadja, és belebojnyolódik a problémába), akkor egy olyan közös jón alapuló kormányzat, amely alapvetően eleve elrendeltként kezeli az egyén társadalmi szerepét és helyzetét, illegitim kényszernek tűnik az egyén önrendelkezése felett.⁷⁰ Ezzel csak jelezni szeretném, mennyire fontos az elmélet mögöttes énképe.

IV.

Úgy tűnik tehát, hogy a kommunitarianizmus a maga antropológiai tézisével, liberalizmus-kritikájával, közösségi felhangjával alkalmas a paternalista állam legitimálására, a polgárok közös kulturális meghatározottsága jegyében. De mik lehetnek ennek a paternalizmusnak a határai, és egyáltalán mikor léphet életbe?

A paternalizmus leginkább a polgárok érdekeinek védelmét jelenti, és nem a választás szabadságának hangsúlyozását. Ez a két fajta elmélet minden jog igazolását szolgálja. Vannak jogaink, amelyek az állam által védett érdekeinkre vonatkoznak, és vannak olyanok, amelyek az állam által védett választási szabadságunkra vonatkoznak. A kettő közti különbségtételre alkalmasnak tűnik a *negatív*-, illetve *pozitív szabadság* fogalom párja.⁷¹ A negatív szabadság mindig arra vonatkozik, hogy mekkora a szubjektum hatalomtól független, kényszermentes mozgástere, a pozitív pedig annak a hatalomnak a forrására, ami megszabja, hogyan cselekedjünk, milyenek legyünk. Ha mások megakadályoznak bennünket bizonyos céljaink elérésében vagy akár csak követésében is, a negatív szabadság korlátozásával van dolgunk. Ennek valamilyen mértékű korlátozása legitim és feltétlenül szükséges, különben társadalmi káoszt eredményezne, ahol az erősebbek mindent megtehetnének a gyengébbekkel, és a polgárok minimális szükségleteiket sem elégegethetik ki. A szabadság korlátozása tehát a társadalom egészében mért növekedés esetében legitim – mondják a liberálisok –, de kell lennie egy olyan személyes körnek, ami semmilyen módon nem sérthető meg; ez jelöli ki a szubjektum hatalomtól való függetlenségének terepét, vagyis annak *magánzónáját*. Ennek határa mindig politikai kérdés tárgyát képezi, de ha nincs ilyen, a totalitarianizmus (mint a liberalizmus ellentéte), a mindent szabá-

69 Ua.

70 Kymlicka: i. m.

71 A továbbiakban Berlin elemzéseire támaszkodom. Lásd Berlin: i. m.

lyozó hatalom a következmény. Ez alapvetően nem függ a hatalom gyakorlójától, hisz nem a hatalom forrására, hanem annak természetére vonatkozik.⁷²

Ehhez képest a pozitív szabadság az egyénnek abból a vágyából fakad, hogy ön maga ura legyen, ennek pedig alapfeltétele a racionalizmus. Ahogyan Berlin fogalmaz: „*Tudatában akarok lenni önmagamnak, mint gondolkodó, akarattal rendelkező, cselekvő lénynek, aki felelősséget vállal döntéseiért, és aki meg is tudja indokolni őket, eszményeire és céljaira való hivatkozással*”. Előbb-utóbb feltesszük a kérdést, hogy mi a helyzet az én irracionális részeivel: az álmokkal, a vágyakkal, az érzelmekkel stb.; ezek meggátolnak önünk valódi megvalósításában. Megduplázódik az én, és utána már csak az lesz a feladat, hogy a racionális rész eluralkodjon az irracionálison. Ha ez számomra sikerült, emancipálnom kell embertársaimat, hiszen ez nem csak lehetséges, de jogos is, és kötelességem, hisz felelősséggel tartozom irántuk. Rá kell világítanom azokra a célokra és elképzelésekre, amelyeket ők is követnének, ha racionálisak volnának. Valódi énjük nevében felhatalmazva érzem magam – empirikus, jelenlegi kívánságaikat, sőt tiltakozásait semmibe véve – felszabadítani őket, hisz ők is ezt *akarnák*. Ez tehát az ő érdekükben történik, csak nem látják be egyelőre; így nem kényszer, hanem jótett. Azt hiszem, jól érzékelhető, mi mindenre *lehet* képes ez a fajta logika a metafizikai állapot előnyben részesítésével, az empiriával szemben.

72 Lásd Hayek: A liberális társadalmi rend alapelvei. Id. kiad. Itt szeretnénk jelezni a szabadság másik – republikánus – szintén negatív hagyományát. Ez lényegében ugyanúgy értelmezi a szabadságot, mint Berlin a negatív szabadságot (nem azonosítja az autonómiával), abban van tőle viszont eltérő véleményen, hogy mi veszélyezteti és hogyan lehet megóvni ezt. Lásd Skinner, Quentin: A szabadság és honpolgárság két rivális hagyománya. Stébel Éva fordítása. *Világosság*, XXXVI. évf., 1995. 10. szám, 21–33. Vagyis, ha nem is köti egy konkrét államformához megvalósulását és létének fennmaradását, a jog egyetemes, mindenkire egyformán érvényes eszméjéhez kapcsolja azt. Lásd Demeter M. Attila: A szabadság republikánus eszménye. In Laczkó Sándor – Gyenge Zoltán (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz. A szabadság*. Pro Philosophia Szegedi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, Szeged, 199–207. A szabadságot nem, mint a törvénnyel *szembeni* függetlenséget tételezik, hanem, mint a törvény *révén* létrejövő függetlenséget, amit folyamatosan meg kell védeni és fenntartani társadalmi kötelességeink – szolgálat – teljesítése révén. Ez a fajta szabadságértelmezés egy harmadik alternatívája a pozitív, negatív szabadság Berlin által adott leírásának, amelynek a paternalizmussal való kapcsolata (ha a törvény a polgári kötelességeink ellátására *kényszerít*) nem tartozik jelen tanulmány témakörébe, lévén hogy bár a szabadság témájához igen, ám a liberalizmus–kommunitarianizmus klaszikus vitájához nem kapcsolódik.

Az egyén ész általi felszabadítása szükségszerűen vezet a társadalmi szinthez. Racionális emberek racionális törvényeket hoznak. Mindenki belátja a törvények igazságát, mert mindenki racionális; ha valaki nem látja be, az azt jelenti, hogy nem racionális, így fel kell szabadítani őt. Ez az, ami egy paternalista logikát legitimálhat, ahol a zsarnok akarata egybeesik az emberek akaratával, mindez a racionalizmus legnagyobb harmóniájában. Hiszen nem is várhatod el, mint a szenvedélyek rabja, hogy a racionális zsarnok megbeszélje veled feletted való döntését. Ez a döntés a te érdekedben történik, sőt te is így döntenél, ha valóban engednél a valódi énednek; világosan látszik, hogy logikátlan az emberek hozzájárulását kérni. Sőt, a zsarnok személye is közömbös, hiszen a racionalizmus egyfajta rendet követel meg, egy időntúli, abszolút igazságot, így mindenki, aki ennek jegyében cselekszik, ezt szeretné megvalósítani. Ezt kell rákényszeríteni az emberekre, hogy valóban szabadok legyenek. Persze jobb lenne, ha nevelés útján saját magukat kényszerítenék rá, nem pedig egyéb céljaikat követnék.

De vajon valóban szükségszerűen vezet-e a pozitív szabadság ilyen totális zsarnoksághoz? Vajon tényleg elég, ha az igazi értelemben vett szabadság biztosításához csak a külső kényszert tiltjuk meg? Mi történik ebben az esetben az olyan elég nyilvánvaló belső akadályokkal, mint a tudatosság hiánya, az elfojtás vagy egyéb belső tényezők? Nem szabad figyelmen kívül hagynunk a szabadság értelmezésekor – figyelmeztet Taylor⁷³ – a modernitás azon eszméjét, miszerint minden egyén az önmegvalósításnak sajátos, csak rá jellemző formáját választhatja, mégpedig csakis másoktól függetlenül. Ebben persze el is bukhatunk, legalább annyira a belső akadályoknak köszönhetően, mint a külsőknek.

A negatív szabadság pusztá lehetőség-konceptus (*opportunity concept*); azt mutatja meg, hogy mi az, amit megtehetünk, míg a pozitív szabadság az önmegvalósításra vonatkozik. A szabadság gyakorlásához nem elég a lehetőség, szükség van az öntudat és az erkölcsi tudat meghatározó szintjének feltételezésére, különben vágyaink és motivációink gyakorlása nem vezethet az önkormányzat szabadságához. Ha viszont valaki elfogadja az önkormányzati értelmében vett szabadságot, az „*azt teszem, amit akarok*” már nem elég a szabadság leírásához. Különbőség tételeződik a szabadság és a szabadosság között; az előbbi erkölcsi kategóriákkal telítődik.

Ki kell mutatnunk az autentikus és inautentikus vágyak közti különbséget; az erre vonatkozó kérdés úgy ragadható meg, hogy az, amit tenni szeret-

73 A továbbiakban Taylor elemzéseire támaszkodom. Lásd Taylor: Mi a gond a negatív szabadsággal? Id. kiad.

nék, nem áll-e ellentétben alapvető vágyaimmal, önmagam kiteljesítésével? Úgy tűnik tehát, nem tudjuk a kvalitatív különbségtételt elkerülni a különböző vágyak között, ráadásul az egyén, a szabadság alanya, nem lehet ennek a különbségtételnek végső instanciája, hiszen akkor csak a különböző vágyak intenzitási foka alapján döntene. Ha elfogadjuk a pluralizmus gondolatát, vagyis hogy minden egyén egyedi és csak rá jellemző módon való sítja meg önmagát, a fennálló hatalom sem lehet ennek végső instanciája.

Egy ilyen különbségtétel alapja lehet az az alapvető érzésünk, hogy valamely vágyat többre tartunk, mint más vágyakat, és ebből adódóan másként éljük meg ezek tiltását is (gondoljunk például a villanyrendőrrre, mint a szabad helyváltoztatás akadályára és az ima hatalom általi tiltására, mint a szabad vallásgyakorlás korlátozására). Ez már túllépi a szabadságnak a külső kényszer hiányaként való meghatározását, és rámutat arra, hogy némely korlátozások alapvetőbbek, mint mások. Taylor a vágyaink közötti kvalitatív különbségtételre az erős értékelő magatartást (*strong evaluation*) javasolja, melynek során nemcsak a vágyainkra, de a vágyainkkal kapcsolatos vágyainkra is (menynyire vágyunk bizonyos dologra) is odafigyelünk; arra, hogy hogyan fogjuk fel különböző vágyaink jelentőségét, és így tulajdonképpen *súlyozzuk* azokat.

Ennek az erős értékelő magatartásnak ugyanakkor nem lehet alapja az egyes vágyak éppen aktuális, pillanatnyi kényszerítő ereje. Az egyes vágyak fontosságát nem a pillanatnyi érzet határozza meg, hiszen például a hivatás-érzetemről *tudom*, hogy fontosabb a pillanatnyi kényelmemnél, vagy bármilyen más hirtelen jött fellángolásomnál, hiszen önazonosságomat, identitásomat érinti. Ha ezek csak nyers fellángolások lennének vagy pusztán tények, nem éreznénk úgy, hogy egyik vágyam követése egy másik, *fontosabb* feladásával jár. Követésükben, fontosságuk megítélésében tévedhetünk, de – Taylor ebben egyetért a liberálisokkal – akkor is az egyén az, aki kompetens a kérdésben, még ha az egy speciális beállítódást, az erős értékelő magatartást feltételezi is. Az egyetlen ember, aki ebben segíthet neki tanácsával, az az erkölcsi értelemben vett barátja. Látnunk kell azonban, hogy a „szabadság már nemcsak a külső akadályok hiányát feltételezi, hanem azt is, hogy képes vagyok helyesen felismerni önnön legsajátabb céljaimat, hogy képes vagyok szabadulni érzelmi béklyóimtól, vagy legalábbis képes vagyok valamiképpen semlegesíteni ezeket”.⁷⁴ Ez volna a szabadság gyakorlati-, és nem pusztán lehetőség-konceptusa.

Találunk persze a paternalizmust igazoló elméletet is, ami alapvetően onnan indít, ahol Taylor kizárta a hatalom legitim beavatkozását, vagyis a

⁷⁴ Taylor: Mi a gond a negatív szabadsággal? Id. kiad. 164.

pluralizmus elvétől.⁷⁵ Túlzásnak tartja, hiszen – mint azt már láttuk – kulturális beágyazottságról, közös vonásokról is beszélhetünk, vagyis talán nem is vagyunk annyira egyediek, eredeti célokkal és igényekkel, mint azt gondoljuk. Ebben a fajta diskurzusban a hangsúly nem a választás szabadságán van, mint amit az államnak biztosítania kell, hanem sokkal inkább a polgárok érdekvédelmén, mint amit szintén az államnak kell biztosítania. Amit a paternalizmus tesz, az nem más, mint a polgárok által el nem ismert, vagy csak kis mértékben vallott objektív értékrendszerének rájuk kényszerítése, annak a hipotetikus szerződésnek a mögöttes logikájával, hogy majd egy jövőbeli pillanatban azok az értékek – ilyen vagy olyan mértékben – jelen lesznek a polgárok saját hitvallásaiban is (csak ma még nem látják be őket).⁷⁶ Ez csakis „nagy döntések” esetében, egész egzisztenciánkat érintő kérdésekben lehet legitim. Olyan döntésekkor, amelyek magas kockázati tényezőkkel rendelkeznek, és visszafordíthatatlan következményekkel járnak. Ezeket a döntéseket az emberek életük során egyszer hozzák meg, nincs lehetőségük „tanulni belőle”, következőkor jobban dönteni (például erős kábítószeres fogyasztása, a közoktatási rendszer idő előtti elhagyása stb.)

Ilyenkor a paternalista közpolitika alanyának preferenciáit köztisztviselők értékelik, és csakis akkor engedik az alanyt állami beavatkozás nélkül cselekedni, ha biztosak abban, hogy a cselekvés mögöttes preferenciái relevánsak, állandósultak (nem átmenetiek), preferált preferenciák és legalábbis valószínűsíthetően saját preferenciái, azaz hogy a cselekvést végrehajtani kívánó személy autonóm módon cselekszik. Vegyük sorra őket egy egyszerű példa, a dohányzás kérdésének segítségével, annak reményében, hogy könnyebben és szemléletesebben sikerül leírni.

A paternalizmust ellenzők részéről az elsők közt szereplő érv még Milltől származik, és arra vonatkozik, hogy a polgárokat azokban a kérdésekben, amelyek őket és csakis őket érintik, békén kell hagyni – ez az egyéniség elve. De mi van akkor, ha a cselekvés mögött álló preferencia nem releváns információkat tartalmaz a döntés meghozatalával kapcsolatban? Példánkban gondoljunk egy hamis információkra építő, a dohányzást népszerűsítő reklámkampányra. Ebben az esetben, lévén hogy a cselekvés hamis tényeken

75 Goodin, Robert: Permissible Paternalism: In Defense of the Nanny State. In Etzioni, Amitai (ed.): *The Essential Communitarian Reader*. Rowman and Littlefield Publishers INC, Lanham, USA, 1998.

76 Ebbe olyan megszokott intézkedések is beletartoznak, mint embereket arra kényszeríteni, hogy öreg korukra félretegyék jövedelmük egy részét (nyugdíjjárulék legitimálásának logikája), vagy arra az esetre tegyenek félre pénzt, ha egyszer talán betegek lesznek (egészségbiztosítás).

alapul, úgy tűnik, a hatalom beavatkozhat, és legitim módon bírálhatja felül azt a felszíni preferenciát, hogy engedjek a reklámnak, annak a mélyebb és fontosabb preferenciának a nevében, hogy életben maradjak. Amivel itt találkozunk – a preferenciák felülírása kényszer használatával, a saját fontosabb preferenciák nevében –, úgy tűnik, morális alapon védhető.

A második kérdés a köztisztviselő felől a preferencia tartósságára vonatkozik. Nyilván a legkézenfekvőbb példa az eutanáziát kérvényező beteg, aki később meggondolja magát. De egy sokkal banálisabb helyzet az, amikor a fiatalok egy csillogóbb és vonzóbb élet reményében elkezdnek dohányozni. A kormányzat tisztában van vele, hogy elődjeik is így vélekedtek, később viszont megváltoztatták elképzeléseiket. Ilyenkor a preferencia tartósságára kell hagyatkozni az azt vizsgálónak, vagy esetleg arra, hogy mennyire van az összhangban az egyén többi preferenciájával. Mindenesetre úgy tűnik, semmiképpen sem kellene egyiket tiszteletben tartania egy másik helyett csak azért, mert az előbb volt ott.

A harmadik szempont a *preferencia preferálására* (*preferred preferences*) vonatkozik; erre azért van szükség, mert az embereknek nemcsak hogy több, egymással konfliktusban álló preferenciái vannak, de saját preferenciáikhoz is különbözőképpen viszonyulnak – ahogyan azt Taylor bizonyította. Gondoljunk azokra a rendszeres dohányosokra, akik szeretnének leszokni.⁷⁷ Ezekben az esetekben azok a preferenciák, amelyeket az adott közpolitika felülbírál, valójában olyan preferenciák, amelyekkel maguk az egyének sem szeretnének rendelkezni. Azáltal, hogy ilyen közpolitikát ültetünk gyakorlatba, az egyén saját preferenciáit tartjuk tiszteletben.

A negyedik szempont arra vonatkozik, hogy adott preferenciák valóban, tudatosan az egyénhez tartoznak-e, vagy azok valaki más akaratának a következményei, aminek az egyén eszközként engedelmeskedik. Azzal, hogy az egyének preferenciáit tiszteletben tartja a hatalom, tulajdonképpen őket mint személyeket, mint polgárokat tartja tiszteletben. De mi van akkor, ha azok a preferenciák, amelyek – úgy tűnik –, az egyénhez tartoznak, valaki más preferenciái? Ebben az esetben nincs oka a hatalomnak tiszteletben tartani őket. Képzeljünk el olyan reklámozási technikákat, amelyek a reklám befogadójában nem tudatosan vagy nem reklámként érvényesülnek, és kikerülnek az ítéletalkotást. Elsősorban itt a termékelhelyezésekre gondolok filmekben, zenékben, de ide sorolható a közutak menti reklámok egy része, amelyekre a vezető – úgy tűnik – nem figyel, valójában azonban rögzülnek,

77 Az AEÁ-ban a rendszeres dohányzók 90%-a. Elsősorban ezért tartja a WHO a nikotint – függőség szempontjából – a heroinnal azonos szinten.

és a kellő pillanatban előhívódnak. Ezek a preferenciák nem autentikusak, így nem érdemelnek tiszteletet. Persze, ha valaki azonosul valamilyen preferenciával, tiszteletben kell azt tartanunk, függetlenül attól, mi volt a preferencia eredeti forrása.

A paternalizmus, úgy tűnne, hogy mindig a benne résztvevő felek alá- és fölrendeltségi helyzetét feltételezi, ez azonban hamis.⁷⁸ Hamis, mert – bár igaz lenne minden egyéni életbe tett beavatkozás esetében – a paternalizmus nem csupán egy ezek közül a beavatkozások közül. Ez a szubjektum érdekeinek megvédését és szolgálatát határozza meg céljaként, és ez elképzelhető saját magunkkal szemben is. Ebben az esetben biztosan nem károsítja egyéni autonómiánkat, valamint alá- és fölrendelt helyzetet sem feltételez. Önkéntes hozzájárulásra gondolok ahhoz, hogy beavatkozzanak a szabadságomban, azért, hogy saját magam legmélyebb vágyai szerint cselekedjek. Talán a legjobb példa Odüsszeusz, aki legénysége tagjait kéri meg, kötözzék ki hajója árbocához, a szirének énekének csábítása elől. Fontos jelezni, hogy ez nem a saját magammal szembeni tisztelet hiányára utal, sokkal inkább az önismeret és a tisztelet egy, az átlagosnál magasabb szintjére.

Ha visszatérünk az antropológiai tézishoz mint kiindulópontozhoz, és az embert mint autonóm lényt tételezzük, a lehető legrosszabb dolog, ha úgy bánnak vele, hogy ezt az autonómiát nem veszik figyelembe. Nem véletlenül nevezi Kant a paternalizmust az elképzelhető legnagyobb zsarnokságnak. Ilyenkor az embereket úgy kezeli a hatalom, mintha nem volnának szabad, saját sorsuk irányítására képes lények, hanem csak holmi nyersanyag a hatalmat gyakorló, saját, jó szándékú, szabadon választott céljaihoz. Nem mint önmagukban vett célokat tekinti őket, és ez nem más, mint saját emberi lényegük megtagadása: úgy bánni velük, mintha akarat nélküli tárgyak volnának. Ez logikailag csak egy magasabb érték nevében történhetne, de ha a szabad emberi cselekedetek a legmagasabb önértékkel rendelkeznek, és csak annyiban, amennyiben azok valóban szabad emberi cselekedetek, az ilyen típusú intézkedés foganatosítása nem lehet legitim.

Az ember azonban közösségi; nemcsak cselekedeteiben és életében, de – amint az Husserl óta bizonyított – még világpercepciójában is. Ebből adódóan lehet, hogy nem a társadalmi élet racionális megtervezésére vágyik, hanem csak egyszerűen annak elkerülésére, hogy semmibe vegyék, hogy atyáskodjanak felette vagy lenézzék, esetleg túl sokat kívánjanak tőle.⁷⁹ Ez az, amit Berlin a státus elismerése utáni vágnak nevez, ami arra való vágy,

78 Husak, Douglas: *Paternalism and Autonomy. Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 1 (Winter), 27–46. <http://www.jstor.org/stable/2265168>, elérhető volt: 2011. március 27.

79 Berlin: i. m.

hogy elismerjenek és megértsenek mint egyedi individuumot. Ez a vágy pedig alapvetően affelé a közösség és társadalom felé irányul, amelyben élek, és amelyben önmagamat megvalósítom. Ezért olyan markáns minden emancipációs mozgalomban a másik attitűdjének, valamint az ebből következő viselkedésének megváltoztatására tett követelés. Gyakran csak az elismerés kívánsága a cél, a gyámkodás megszüntetése, ami olyan helyzetbe kényszerít és úgy viselkedik velünk, mintha nem lennénk egyediek és szabadok, azaz teljes emberek. Az ilyen bánásmód alapjaiban sérti saját önpercepcióm, az emberről alkotott képem, mint olyan lény, aki saját, igaz, nem mindig ésszerű vagy jóakarató céljai szerint alakíthatja életét azzal a joggal, hogy ezt mások így ismerjék el.

Ehhez kapcsolódik, hogy a paternalista jellegű intézkedéseket jobban elviselem saját közösségem tagjaitól, mint egy idegen és távoli csoporttól. Összeköt bennünket egy közös kultúra, és tudom, hogy ők *legalább*⁸⁰ jobban megértenek engem és igényeimet. Úgy tűnik tehát, hogy szövetségeseinkre, mélyebb megértésre, az érdekek egyeztetésére, kölcsönös függőségen és közös áldozathozatalon alapuló életre vágyunk, és nem negatív vagy pozitív szabadságunk maximalizálására. Persze, ez nem is független ezektől, hiszen a hatalom mindig szabadon kell hogy hagyjon egy olyan területet, ahol az egyén önmaga számára kialakíthatja saját életvitelét – ennek határa mindig politikai kérdés, de úgy tűnik, hajlandóak vagyunk ebből egy jelentékeny részt feladni az elismerés utáni vágy kiteljesítése érdekében. Talán nem véletlen, hogy a szabadságharcosok, a forradalmárok azért küzdöttek és küzdenek, hogy saját közösségük tagjai irányíthassák életüket, ezt értve szabadságon.

V.

Ebből két következtetés vonható le a politika világára és az állam természetére nézve. Az első szorosban kapcsolódik az elismerés utáni vágyhoz, mely közösségi és egyéni szinten érvényesül. A kormányzatnak, vagyis a mindenkorinak államnak különbségeikben kell elismernie a területén élő közösségeket és az őket meghatározó kultúrákat.⁸¹ Nem zárhatja ki a máságot, és nem szoríthatja azt a magánélet területére, mert az egyéneknek és a közösségeknek nem ez az elvárásuk az őket kormányzóktól. Az egyes közösségeknek önmaguknak kell törvényeiket megszabniuk, és saját kulturális

80 Talán ezzel a „legalább” mozzanattal magyarázható, hogy a paternalizmus olyan könnyen érvényesül ezekben az esetekben

81 Taylor, Charles: *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton University Press, Princeton, 1992.

kódrendszerükbe beágyazniuk azokat. A központi kormányzat annyiban szólhat bele ebbe legitim módon, amennyiben az egyén szabadságát biztosítja közössége tagjaként. Soha nem járulhat hozzá a különböző csoportokban érvényesülő belső elnyomáshoz. Az egyének számára mindig biztosítani kell a *választási lehetőséget*. Ennek politikai eszközei a közösség jellegétől függően változnak, de a legmesszebb talán a területi autonómia vezet. Ezzel kísérletezik a komunitáriusok multikulturalizmus-modellje, alapgondolatként fogalmazva meg, hogy az egyenlőséget és a szabadságot nem a semlegesség, hanem a másságban való elismerés szolgálja leginkább.

A másik út, amin el tud indulni egy önmagát legitimként fenntartani kívánó állam, az az autonóm preferenciák természetéből következik.⁸² Az autonóm preferencia, a paternalizmus határa,⁸³ nem egyszerűen bármelyike az egyén preferenciáinak, hanem egy, a preferenciákkal kapcsolatos procedúrára utal. Arra gondolok, hogy az adott preferencia hordozója képes azt megvédeni vitában, tudva a mellette és az ellene szóló összes érvet. Ez már alapjaiban intersubjektív, és arra utal, hogy preferenciáink a vitában *képződnek*, és nem a priori adottak. A kormányzatilag legitim módon kényszer útján érvényesíthető intézkedés tehát nem lehet szubsztantív jellegű, csakis procedurális, vagyis a nyilvános tanácskozás (*public deliberation*). Ez már csak azért is így van, mert a közösségi igények és az állami intézkedések más-más szinten mozognak, valamint mindkettő, a közösségi kultúra és az egyéni elképzelésrendszer is időben temporalizált, *változó*.

Elég nyilvánvalónak tűnik, hogy a rendszer nem működőképes, ha a polgárok és közösségeik csak saját elképéléseiket hajtogatják anélkül, hogy társaik véleményét meghallgatnák, és válaszra méltatnák azokat.⁸⁴ Az ilyen fajta államhoz az állampolgárság mint intézmény átértelmezésére van szükség. Ez a legtöbb ember számára pusztán csak jogokat jelent, nem kötelezettségeket és felelősséget, ami pedig a republikánus állampolgári felfogás alapja lenne.⁸⁵ Az alapvető erény, ami az ember polgári státusához kapcsolódik, éppen az, hogy hajlandó belépni a közbeszédbe a képviseleti demokráciákban azért, hogy a képviselők tevékenységét kiértékelje. Ez a fajta gon-

82 Rostbøll, Christian: Preferences and Paternalism on Freedom and Deliberative Democracy. *Political Theory*, Vol. 33, No. 3, June, 370–396. <http://www.jstor.org/stable/30038425>, elérhető volt: 2011. március 27.

83 Ha a polgárok preferenciái *autonómak*, a paternalista politika többé már nem legitim.

84 Kymlicka, Will: Citizenship Theory. In *Contemporary Political Philosophy*. Second edition. Clarendon Press, Oxford, 2002, 284–326.

85 Miller, David: Bounded Citizenship. In Miller, David: *Citizenship and National Identity*. Polity Press, Blackwell Publisher, Cambridge, 2000, 81–97.

dolkodás a szavazat-orientált, aggregatív demokráciáktól átvezet a tanácskozó demokráciákhoz (*deliberative democracy*), melyben a polgárok sokkal többet vállalnak a közéletben, mint azt, hogy négyévente szavazataikkal megerősítik vagy megvonják a bizalmat képviselőiktől.

A konszenzus a tanácskozás egyik lehetősége, de nem célja. Ha nem sikerül megegyezni, akkor is érdemes volt „asztal mellé ülni” és beszélgetni, hiszen akinek a véleménye nem érvényesül, az is elmondhatta álláspontját, érveit megvitatták, vagyis *meghallgatták* őt is.⁸⁶ Ennek pedig csak pozitív hatása lehet a döntés legitimitációjára nézve.

Az alapvető működési feltétel az, hogy legyen elégséges számú polgár, aki hajlandó ezekben a vitákban részt venni, és aki kellő mértékben birtokolja az ehhez szükséges erényeket, azaz nem közömbös a közélet és az ebben formálódó saját elképzelései, preferenciái, az ezeken alapuló cselekvései, vagyis saját élete iránt sem.⁸⁷ Ahhoz, hogy valaki erre hajlandó legyen és a közjó előmozdításán fáradozzon, a közösség érdekeit hosszú távon kell hogy tekintse, amiért adott esetben érdemes saját érdekeit legalábbis részben feláldoznia.⁸⁸ Ezeknek az erényeknek a kialakulását vagy a közéletben való részvételt az állam ugyanakkor nem teheti kötelezővé polgárai számára, de támogathatja azokat a területeket, ahol ezek érvényesülnek és kifejlődnek. Ilyen része a társadalmi életnek⁸⁹ például a család, a helyi közösségek, a szomszédságok, a civil szféra, a gazdaságban való szerepvállalás (vagyis a vállalkozás). A másik út, amin keresztül ezeknek az erényeknek a kialakulására hathat, a közoktatás; közvetlenül az állampolgári nevelés által, vagy közvetve – például olyan osztályok kialakításával, amelyekben különböző kultúrákhoz és közösségekhez tartozó gyerekek együtt tanulnak – a rejtett tanterven keresztül (*hidden curriculum*).

Ezzel szemben úgy tűnik, hogy az alternatíva, az érvényben levő rendszer és a most érvényesülő modell tarthatatlan. Talán nem is jelzi jobban ezt semmi más, mint az emberek elfordulása a politikai élettől és a magán-szférába való visszavonulásuk. Ezen pedig változtatni kell, amihez a hatalom természetének reformjára van szükség, jelentse ez bármelyik utat a fentiek közül.

86 Lásd Cohen, Joshua: Procedure and Substance in Deliberative Democracy. In Bohman, James – Reh, William (eds): *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. MIT Press, Cambridge, 1997.

Ezt az elismerés utáni vágyhoz tudnám kapcsolni, mint legitimáló tényezőhöz.

87 Kymlicka: *Citizenship Theory*. Id. kiad.

88 Miller: *Bounded Citizenship*. Id. kiad.

89 Kymlicka: *Citizenship Theory*. Id. kiad.