MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2022/2 (66. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Rawls és *Az igazságosság elmélete* 50 éve

Tartalom

Előszó. John Rawls: viták és olvasatok a mai magyar politikafilozófiában
(Mráz Attila – Kapelner Zsolt – Réz Anna – Tóth Szilárd János) 5

FÓKUSZ

ÉRTÉKELMÉLET ÉS FILOZÓFIAI MÓDSZERTAN RAWLS NYOMÁN

Kis János: Rawls az ideális elméletről 17
Orthmayr Imre: Értékpluralizmus: Weber, Berlin, Rawls 61
Golden Dániel: Rawls politikai liberalizmusának pragmatista értelmezései 76
Paár Tamás: Az átgondolás egyensúlya és az ekvilibrizmus megbillenése: viták a (morál)filozófia módszeréről és céljáról 93

RAWLSIÁNUS MEGKÖZELÍTÉSEK A NORMATÍV POLITIKAI FILOZÓFIÁBAN ÉS A POLITIKAI ETIKÁBAN

Kollár Eszter: Egy rawlsiánus Európai Unió felé 123
Ujlaki Anna: Rawls és a migráció 140
Krokovay Zsolt: A polgári viselkedés kötelessége, Jack demokráciája 160
Mráz Attila: Szavazás és engedetlenség 190
Tanyi Attila: Önbecsülés, önérzet és az igazságosság követelményei 209

RAWLS-KRITIKÁK; A LIBERÁLIS EGALITARIZMUS KRITIKUSAI

Olay Csaba: Az én fogalma Rawlsnál és közösségelvű kritikái 229
Tóth Szilárd János: Rawls republikánus kritikája 249
Kapelner Zsolt: Rawls kapitalizmuskritikája 266

VARIA

Simon József: Morális indifferencia és természetjogi kötelezettség. Apáti Miklós *Vita triumphans civilis* (Amsterdam 1688) című művében 285
Nyírő Miklós: „A lehetséges kiutat a szerénységbe való visszahúzódás jelenti” 313

E számunk szerzői 329
Summaries 333

Előszó

John Rawls: viták és olvasatok a mai magyar politikafilozófiában

John Rawls a 20. század egyik legjelentősebb politikafilozófusa volt. Fél évszázaddal ezelőtt először megjelent, *Az igazságosság elmélete* című[1] korai főműve új lendületet adott az analitikus politikafilozófiának, de az európai kontinensen is élénk vitákat váltott ki – például Jürgen Habermasszal (Habermas 1995, Rawls 1995). A *Magyar Filozófiai Szemle* jelen különszámának célja, hogy hozzájáruljon ennek a meghatározó és sokrétű műnek és általában a rawlsi életműnek a magyar nyelvű recepciójához. Ugyan ez az életmű mára kellő időbeli távolságba került, és bőségesen elegendő hatástörténetet hozott létre ahhoz, hogy a 20–21. századi filozófiatörténet, eszmetörténet is tárgyává tegye,[2] az itt közölt tanulmányok az előbbi céllal összhangban elsősorban nem filozófiatörténetként közelítenek Rawls munkásságához. Ehelyett élő, továbbgondolandó, ma is aktuális problémafelvetéseket és azokra adott mai megoldásokat inspiráló elméletalkotóként – azaz kortársunkként – láttatják az amerikai filozófust.

Az igazságosság elmélete 1971-es megjelenése (Rawls 1971) utáni évtized angol nyelvű politikafilozófiáját alapvetően meghatározták a szerző liberális egalitárius nézetei körüli viták. *Az igazságosság elméletét* érő kritikák egyrészről a közgazdaságtan (John Harsanyi), illetve a libertarizmus (Robert Nozick), majd az 1980-as évektől kezdve mindinkább a kommunitarizmus, a közösségelvűség, a nacionalizmus felől fogalmazódtak meg (pl. Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Yael Tamir, Charles Taylor, Michael Walzer). Szintén innen datálható Rawls feminista kritikája olyan szerzők részéről, mint például Susan Moller Okin.

Az 1990-es években fordulatot hozott a *Political Liberalism (Politikai szabadelvűség)* – Rawls kései fő művének – megjelenése (Rawls 1993), amely azt a kérdést tette fel: miként lehetséges egy igazságos és stabil társadalmi rend létrehozása egy mély világnézeti ellentétektől terhes, plurális társadalomban? Nézeteit

[1] A magyarul megjelent Rawls-művekre a fordításban elérhető magyar címükkel, míg a magyarul eddig még nem megjelent művekre eredeti, angol címükkel hivatkozunk.

[2] Ld. pl. a *Modern Intellectual History* 18. évfolyamának 2021 decemberi, 4. számát, amely *The Historical Rawls* c. tematikus válogatást közölt.

a kétezres évek elején kritikusok új hulláma tette vizsgálat tárgyává: a politikafilozófiai realizmus képviselői (John Horton, Chantal Mouffe, Raymond Geuss) Rawls idealizmusát támadták, míg a szocialista filozófus G. A. Cohen nagy hatású Rawls-kritikájában *(Rescuing Justice and Equality)* egalitárius szempontból vitatta téziseit. Az 1999-es *A népek joga*, illetve a 2001-es *Justice as Fairness: A Restatement* zárják Rawls életművét.

Rawls munkássága azonban nem csupán kritika tárgyát képezte, hanem termékenyítően hatott a politikafilozófia számtalan területére. *Az igazságosság elméletében* megfogalmazott, az elosztási igazságosságról szóló elmélete a mai napig referenciapont e terület kutatói számára. A *Political Liberalism* a közös igazolás *(public justification)* fogalmának középpontba állításával nagyban hozzájárult a deliberatív demokrácia, a multikulturalizmus, és az alkotmányosság elméleteihez.[3] Összegyűjtött előadásai az erkölcsfilozófia és a politikafilozófia történetéről – az előbbit 2000-ben, az utóbbit 2007-ben adták ki – pedig nemcsak Rawls elméletének eszmetörténeti gyökereit tárják fel, hanem önálló hozzájárulást jelentenek az újkori politika- illetve társadalomfilozófia történetéhez is.

Az elmúlt két évtized politikafilozófiája rámutatott a Rawls filozófiájában rejlő innovatív lehetőségekre. A globális igazságosság kortárs elméletei nagyban építenek Rawlsra – éppúgy a nemzetközi kapcsolatokkal foglalkozó *A népek jogára*, mint *Az igazságosság elméletére*. A feminista filozófus Iris Marion Young Rawls nézeteivel párbeszédbe lépve vezeti be a *strukturális igazságtalanság* napjainkban széles körben használt fogalmát. Tommie Shelby 2016-os *Dark Ghettos: Injustice, Dissent, and Reform* c. kötetében Rawls elméletére építve dolgozza ki az egyesült államokbeli faji alapú szegregációról – az úgynevezett „gettókról" – szóló politikaelméletét. Olyan szerzők, mint Martin O'Neill és William Edmundson rámutattak, hogy Rawls igazságosságelmélete a közhiedelemmel ellentétben nem annyira a huszadik század végén előálló politikai fősodor apológiája, hanem mélyreható gazdasági és társadalmi változásokat sürget, és akár a kapitalista piacgazdaság radikális kritikájának is alapot adhat.

A rawlsi életmű ugyan elsősorban a 20–21. századi politika- és társadalomfilozófia számára meghatározó jelentőségű, de más filozófiai diszciplínákban sem

[3] A tanulmányok értelemszerűen fogalomkészletükben is támaszkodnak a rawlsi filozófiai terminológiára. A magyar nyelven már megjelent főművek – így különösen *Az igazságosság elmélete* és *A népek joga* – esetében a magyar filozófiai szakirodalom rendelkezik kanonikus fordítási megoldásokkal az ezeket a műveket meghatározó fogalomkészletre. Ám a magyarul még nem vagy csak részletekben, több fordító eltérő fordításainak eredményeképp elérhető terminológia – különösképp a *Political Liberalism* és a hozzá kapcsolódó korábbi tanulmányok szóhasználata – esetében még nem alakult ki magyarul egységes rawlsiánus filozófiai szaknyelv. Ezért az utóbbihoz tartozó fogalmakat e szám szerzői is többféle változatban használják magyarul. Mivel a kontextus és olykor – szükség esetén – az angol nyelvű eredeti terminusra utalás az egyes tanulmányok esetében világossá teszi, mely rawlsi fogalmat használják a szerzők, ez a változatosság álláspontunk szerint nem akadályozza sem a megértést, sem pedig a magyar nyelvű terminológia további fejlődését.

egykönnyen megkerülhető. *Az igazságosság elméletének* kritikája a korban meghatározó utilitarizmussal szemben, a szerződéselvű erkölcs- és politikafilozófia felélesztése, vagy a filozófiai módszerről szóló fejtegetései az erkölcsfilozófiában, a metaetikában és a metafilozófiában is élénk viták tárgyát képezik mind a mai napig.

Az e számban olvasható tanulmányok nem pusztán értelmezni kívánják John Rawls munkásságát, hanem produktívan használják a kortárs politikafilozófia fősodrába tartozó elvont – vagy jelenleg is aktuális alkalmazott – kérdések megválaszolására. Így híven tükrözik Rawls filozófiai diszciplínákon és politikai ideológiai megközelítéseken átívelő jelentőségét. Az itt közölt szövegek jelentős része először a Rawls születésének századik, illetve *Az igazságosság elmélete* megjelenésének ötvenedik évfordulója alkalmából, 2021-ben az ELTE BTK Filozófia Intézet és a TK Politikatudományi Intézet által közösen szervezett *Rawls és az igazságosság 50 éve* c. konferencián hangzott el előadás formájában. Ahogy a konferencia, úgy e különszám is a rawlsiánus politikai filozófia hazai és magyar nyelvű recepcióját, s ennek a szabadelvű és egalitárius politikafilozófiához mint egyetemes tudományos vállalkozáshoz való hozzájárulását igyekszik megerősíteni. Így e szám szövegei egyúttal kiindulópontként is szolgálhatnak hasonló tudományos kezdeményezések számára, melyek a liberalizmus és egalitarizmus eszméit közép-európai nézőpontból kívánják formálni a politikafilozófia tudományos fősodrában is. Ez az ambíció egyszersmind jól illeszkedik azoknak a kortárs Rawls-kutatásoknak a napirendjébe, amelyek az USA-beli politikai közeg szemszögéből nézve is kritikával illetik Rawls tudományos vizsgálódásának hangsúlyait, egyes politikailag jelentős – és filozófiai reflexióra érdemes – témák iránti közönyét, s e hangsúlyválasztások tágabb filozófiai következményeire kívánnak rávilágítani (Forrester 2019).

A folyóiratszám első részében a rawlsiánus értékelmélet, metaetika és filozófiai módszertan problémáit, azaz a rawlsi életmű legabsztraktabb kérdéseit taglaló tanulmányok kaptak helyet.

A rawlsiánus politikafilozófia mai napig tartó vitákat kiváltó módszertani eszközének, az úgynevezett „ideális elmélet" fogalmának és jelentőségének vizsgálata áll Kis János tanulmánya középpontjában. A tanulmány feltárja, John Rawls mit értett ideális elméleten, és Rawls filozófiájára támaszkodva az ideális elméletnek az igazságosságelméletek megalkotásában betöltött szerepét világítja meg. A dolgozat egyfelől az ideális elméletre alapuló filozófiai vizsgálódások jelentőségét veszi védelmébe azokkal a kortárs kihívókkal szemben (pl. a liberális egalitáriusok közül Amartya Sen, a klasszikus liberális illetve libertárius filozófusok közül pedig Gerald F. Gaus vagy Jason Brennan), akik szerint nincs szükség ideális elméletalkotásra, hanem a politikafilozófiának elegendő pusztán az úgynevezett „nemideális elméletre" korlátozódnia. A tanulmány ezzel szemben azt mutatja meg, hogy jelentős normatív tudástól esünk el akkor, ha elmulasztjuk azokat az idealizációkat, amelyeket az ideális elmélet megalkotása

szükségessé tesz. Másfelől Kis az ideális elmélet egy meghatározott fogalma és értelmezése mellett érvel. Ideáliselmélet-felfogásának sajátossága, hogy az igazságosság követelményeinek meghatározása során az ideális elméletben figyelmen kívül kell hagynunk, mekkora terhet jelent e követelmények betartása, mint ahogy azt is, ha betartásuk az emberi természetből következő korlátokba ütközne.

Kis János ugyanakkor arra hívja fel a figyelmet: noha a szakirodalmi viták kizárólag az igazságosság ideális és nemideális elméleteinek tárgyalására szorítkoznak, egy másik központi jelentőségű politikafilozófiai fogalom, mégpedig a legitimitás vizsgálatához is elkülönítendő annak ideális és nemideális elmélete. Kis amellett érvel, hogy a legitim politikai hatalomgyakorlás feltételei is eltérőek lehetnek az ideális elmélet háttérfeltevései mellett, mint a nemideális elmélet világában, ahol nem követjük mindannyian hiánytalanul az igazságosság normáit, illetve az ezeket érvényre juttató intézményi előírásokat. A tanulmány nem csak azt mutatja meg, hogy az ideális-nemideális elmélet fogalompárja produktívan alkalmazható a legitimitás tárgykörében, hanem azt is, hogy az igazságosság és a legitimitás között rendkívül szoros kapcsolat áll fenn.

Orthmayr Imre tanulmányában az értékpluralizmus fogalmát és politikafilozófiai következményeit elemzi először Max Weber, majd Isaiah Berlin, végül pedig John Rawls munkásságában. Weber jellemzése szerint az értékek nem pusztán összemérhetetlenek, de állandó harcban állnak egymással. Orthmayr amellett érvel, hogy bár történeti kontextusában szemlélve az „istenek harca" koncepció érthetővé válik, ám abból kiszakítva nincs okunk azt feltételezni, hogy az egymással összeegyeztethetetlen értékek viszonyát az állandó harc jellemezné. Berlin értékpluralizmus-modellje Weberétől eltérően arra épül, hogy az egymással összeegyeztethetetlen értékek – mint amilyen a szabadság, a biztonság vagy a tanulás – helyzetről helyzetre, kontingens módon hol kiegészítik egymást, hol feszültségbe kerülnek egymással, és ez utóbbi esetben összebékítésük szükségszerű áldozatokkal jár.

A tanulmány második fele azt tárgyalja, milyen módon kezeli Rawls az értékpluralizmus nyomán felmerülő problémákat először *Az igazságosság elméletében*, leghangsúlyosabban pedig a *Political Liberalism* c. munkájában. Orthmayr megvizsgálja, Rawls hogyan cseréli fel az elvont értékek összességét a szabadság nagyobb rendszerére, amelyen belül a különböző szabadságok viszonya összevethetővé válik, majd hogyan veszik át az összeegyeztethetetlen értékek helyét az elméletben az „észszerű átfogó tanítások", amelyek egymás mellett élése egy liberális demokráciában a *Political Liberalism* fő témája. A tanulmány konklúziója szerint ezáltal Rawls a korábbi szerzőknél magasabb elméleti szinten képes artikulálni mind az értékek és az értékpluralizmus fogalmát, mind ennek politikafilozófiai konzekvenciáit.

Golden Dániel tanulmányában Rawls pragmatista interpretációit veszi górcső alá, különös tekintettel *Az igazságosság elmélete* és a *Political Liberalism* közötti fi-

lozófiai különbségek értelmezésére. Míg a tekintetben túlnyomórészt konszenzus uralkodik, hogy a *Political Liberalism* eltávolodik *Az igazságosság elméletének* univerzalista, kantiánus, ahistorikus, tisztán morális igazolásra épülő rendszerétől, az elmozdulás súlyát és természetét illetően termékeny vita zajlik. Golden számos szerző mellett rekonstruálja Richard Rorty álláspontját, aki a kései Rawlst teljes egészében olyan pragmatistaként értelmezi, aki lemond a politikafilozófia erkölcsi és antropológiai megalapozásának igényéről. Rawls pragmatista értelmezői számára a másik, a szerző által elemzett kulcskérdés az, hogy a kései Rawls mennyiben tekinti igazolandó politikai rendszer helyett esetleges kulturális adottságnak a liberális politikai berendezkedés és elköteleződés meglétét. Amennyiben a *Political Liberalism* ezen olvasatát fogadjuk el, akkor Golden érvelése alapján úgy tűnik, Rawls közel kerül a John Dewey vagy Rorty által képviselt pragmatizmushoz.

Paár Tamás tanulmánya Rawls ismeretelméletét, azon belül is az átgondolás egyensúlyának *(reflective equilibrium)* fogalmát vizsgálja. A morál- és politikafilozófia e *koherentista* ismeretelméletére épülő módszere szerint az olyan morál- és politikafilozófiai fogalmakról, mint az igazságosság, úgy tehetünk szert tudásra, hogy már meglévő partikuláris ítéleteinket és általános elveinket megkíséreljük mintegy egymáshoz csiszolni. Ha az ítéletek és elvek ellentmondanak egymásnak, ott vagy el kell vetnünk, vagy meg kell változtatnunk az egyiket vagy a másikat. Amikor minden ilyen ellentmondást feloldottunk és ítéleteink és elveink koherens rendszert alkotnak, eljutottunk az egyensúly állapotához: megismerésre tettünk szert. Ez az egyensúlykereső módszer nagy népszerűségre tett szert a politikafilozófián és a morálepisztemológián túl is. Az *ekvilibrizmus* az általában vett filozófiai megismerésről szóló meghatározó metafilozófiai nézetté vált olyan szerzőknél, mint David Lewis, vagy Magyarországon Kocsis László.

Paár ugyanakkor rámutat a Rawls elképzelései és az általában vett metafilozófiai ekvilibrizmus kapcsán felvethető súlyos problémákra. Rawls úgy vélte, az elméletek legfőbb erénye az igazság. Az átgondolás egyensúlya azonban csak vélekedéseink *koherenciáját* biztosítja. Koherencia és igazság pedig nem szükségképpen függnek össze egymással. Ha az átgondolás egyensúlyának bemenetét már eleve igazolatlan vélekedések alkotják, úgy pusztán az a tény, hogy az átgondolás egyensúlya folytán e vélekedések immár koherens rendben állnak előttünk, még semmiféle indokot nem szolgáltat arra, hogy elfogadjuk, igaznak tartsuk őket: „A filozófiai átgondolás inputjával szemben eleve az igazoltságot kellene kritériumnak tekintenünk” – vonja le a következtetést Paár. A tanulmány Rawls nézeteit a kortárs morálepisztemológiai és metafilozófiai viták kontextusába helyezi, rámutatva, hogy Rawls kérdésfeltevései ma is érvényesek, és továbbra is megoldásra váró problémákat vetnek fel.

A lapszám második részében olvasható tanulmányok már a normatív érvelés területén hasznosítják a rawlsiánus politikafilozófia eredményeit – ezen belül is igazságosságelméleti és politikai etikai kérdésekre alkalmazzák azokat.

A rawlsiánus „alapszerkezet" fogalmára építve fogalmaz meg az Európai Unióra alkalmazandó igazságossági követelményeket Kollár Eszter tanulmánya. A dolgozat jól érzékelteti, hogy a rawlsiánus elméleti keretek olyan politikai intézmények kritikájára is produktívan alkalmazhatók, amelyek a rawlsi életművet követően jöttek létre vagy nyerték el mai formájukat. Kollár amellett érvel, hogy az EU szabad mozgás és tartózkodás jogára épülő szabályozása, intézményrendszere maga is az európai társadalom rawlsiánus értelemben vett alapszerkezete részének tekinthető, s mint ilyenre, igazságossági követelmények vonatkoznak rá. Kollár azt mutatja meg, hogy az egalitárius igazságosságelméletek fényében nem elegendő, ha a tagállamok kizárólag az EU-béli együttműködésből származó többletet osztják el igazságosan (ahogy pl. Andrea Sangiovanni érvel). Ehelyett az EU alapszerkezetének létezése, jelenlegi formája azt kívánja meg, hogy ennél erőteljesebb egalitárius elosztási normák érvényesüljenek a tagállamok polgárai között, amelyek általánosságban az ún. „életkilátásokbéli méltányosság elvét" juttatják köztük érvényre.

A tanulmány egyfelől rawlsiánus módszertani szempontokat kínál annak azonosítására, hogy egy meghatározott intézményrendszerre, társadalmi gyakorlatra milyen egalitárius igazságossági elveket kell alkalmaznunk. Ez a megközelítés nem zárja ki, hogy az EU mint sajátos intézményrendszer sajátos – azaz a tagállamok belső elosztási mechanizmusaira alkalmazandó elvektől eltérő – igazságossági elveknek kell megfeleljen. Másfelől azonban Kollár arra világít rá, hogy ez a módszertani megközelítés nem szab gátat az erős egalitárius követelmények alkalmazásának. Azaz nem csupán arra alkalmas, hogy – egy konzervatívabb megközelítésben – a tagállamokon belül alkalmazandó elosztási normák robusztusabb egalitárius jellegét a nemzetállami intézményrendszer sajátosságaival indokoljuk, s így korlátozzuk az erős egalitárius elosztási normák nemzetállamokon kívüli, tagállamok közötti viszonyokban történő alkalmazását. Épp ellenkezőleg: Kollár érvelése szerint egy, az EU sajátosságait figyelembe vevő, gyakorlat- és intézményérzékeny igazságossági elméletnek is arra a következtetésre kell jutnia, hogy a személyek – s ezen belül is kiemelten a munkaerő – szabad áramlása mellett elkötelezett EU alapvető egalitárius reformja indokolt igazságossági megfontolások alapján.

A rawlsiánus igazságosságelméletek továbbgondolási lehetőségeire világít rá Ujlaki Anna tanulmánya is, amely a migráció rawlsiánus elméletének alapvonalait rajzolja fel. Ujlaki rámutat a rawlsiánus életmű ama sajátosságaira, amelyek megakadályozzák Rawlst abban, hogy a migráció igazságossági kérdéseivel szembesüljön. A tanulmány egyfelől amellett érvel, hogy Rawls a migráció – különösen pedig az államok közötti migráció – jelenségét egy igazságtalan világ jellemző problémái közé sorolta, s ekként az ideális elméletben nem látta helyét. Másfelől Ujlaki feltárja, milyen módszertani szempontok miatt dönthetett úgy Rawls, hogy sem a belpolitikára, sem pedig a külpolitikára vonatkozó filozófiai műveiben nincs helye a migráció filozófiai problémafelvetéseinek. Ujlaki

célja nem egyszerűen eszmetörténeti eredményekre jutni, hanem megtalálni a rawlsiánus életmű belső szerkezetének azokat a jellemzőit, amelyek megakadályozták egy szellemiségét, alapvető normatív elköteleződéseit tekintve rawlsi migrációelmélet kialakulását. E cél elérése teszi lehetővé a szerző számára, hogy a feltárt módszertani akadályokat elhárítva megmutassa: milyen lenne a migráció rawlsiánus politikai filozófiája, ha e társadalmi jelenségre nem az igazságtalan világ anomáliájaként, hanem az emberi társadalmak és a közöttük megvalósuló interakciók elkerülhetetlen, szokványos jelenségeként tekintenénk.

Krokovay Zsolt a *polgári viselkedés kötelességének* fogalmát veszi szemügyre Rawlsnál. Ez a fogalom Rawls filozófiájában nem valamiféle udvariasság vagy visszafogott, polgári magatartás normáját jelöli, hanem a társadalom tagjainak azon kötelességét, hogy egymással szemben egyenlő polgárként járjanak el, oly módon tehát, hogy az általuk képviselt elvek és célok – a *közös gondolkodás (public reason)* jegyében – mindenki számára elfogadható módon igazolhatók legyenek. Az ilyen fajta közös igazolás *(public justification)* nem előfeltételezi, hogy a társadalom tagjai közt egyetértés vagy konszenzus uralkodna az alapvető értékítéletek és világnézet tükrében. Ellenkezőleg, a közös gondolkodás eszménye szükségképpen egy világnézetek és alapvető értékek kérdésében megosztott, plurális társadalmat feltételez, amelynek tagjai azonban észszerűek és elfogadható *(reasonable)* nézeteket képviselnek abban az értelemben, hogy képesek és hajlandók a másik egyenlő félként való elfogadása mellett közösen gondolkodni a társadalmi együttélés kereteiről, és ezek megteremtéséhez olyan elveket találni, amelyek kinek-kinek a saját maga által vallott „átfogó tanok" fényében igazolhatók. Krokovay átfogóan mutatja be Rawls *politikai szabadelvűségének* e központi tételét – és e tétel politikai következményeit. A tanulmány nemcsak a közös gondolkodás és a közös igazolás – Rawls nyomán a nemzetközi irodalomban jelentős karriert befutott, ám igencsak gyér hazai recepcióval rendelkező – fogalmait tekinti át és mutatja be, de egyúttal fontos tanulságokat von le e fogalmakból az elsőrendű politikai etikára, a választópolgárok és választott képviselők, sőt a politikában részt venni nem kívánó állampolgárok politikai magatartására vonatkozó normákra nézve is. Végül a tanulmány röviden számot vet azzal a kérdéssel is, hogy miben áll a polgári viselkedés kötelességének teljesítése „nem szabadelvű" – avagy közismertebb kifejezéssel: illiberális – rendszerekben.

A polgári engedetlenség rawlsiánus fogalmára és igazolási kritériumrendszerére építi demokráciaelméleti, választási etikai érvelését Mráz Attila tanulmánya. A tanulmány a protestszavazás fogalmát teoretizálja, és amellett érvel, hogy meghatározott feltételek között a protestszavazás akkor is erkölcsileg megengedhető szavazói magatartás lehet, ha végeredményben igazságtalan politikát folytató politikai erők választási győzelméhez járul hozzá. Azaz nem mindig kötelességünk a kisebbik rosszra szavazni akkor sem, ha ezzel egy nagyobbik rossz – egy súlyos igazságtalanság – létrejöttéhez vagy fennállásához járulunk közvet-

ve hozzá. Ennek alátámasztására Mráz a polgári engedetlenség rawlsi elméletét tekinti inspirációnak: rámutat, hogy a polgári engedetlenség és a protestszavazás kellő hasonlóságot mutatnak erkölcsi sajátosságaik terén ahhoz, hogy az előbbi igazolási kritériumait *mutatis mutandis* alkalmazzuk az utóbbi igazolására.

A dolgozat egyfelől arra kínál példát, hogy a demokrácia intézményi kérdései, s a demokratikus részvétel politikai etikai kérdései iránt kevéssé érdeklődő Rawls elmélete kiindulópont lehet a demokráciaelméleti, választási etikai vizsgálódások számára is. Mégpedig olyan kiindulópont, amely a különféle választói viselkedésformáknak az alapvetően következményetikai indíttatású választási etikáknál (pl. Jason Brennan, Julia Maskivker) összetettebb értékelését teszi lehetővé. Másfelől a tanulmány arra mutat rá, hogy a politikai tiltakozás, ellenállás etikai kérdései és a választási etika problémái nem feltétlenül egymástól független területekként tárgyalandók. Hiszen a választási részvétel maga is a politikai tiltakozás egyik – erkölcsileg igazolható – formája lehet.

Tanyi Attila az *önbecsülés* Rawlsnál központi jelentőségű fogalmát tárgyalja. Rawls közismerten úgy véli, hogy egy igazságos társadalom alapvető feladata, hogy minden tagja számára biztosítsa az önbecsülés társadalmi alapjait: azt, hogy minden ember képes legyen önmagára értékes egyénként tekinteni, aki képes megvalósításra érdemes célokat kitűzni maga elé, és azok megvalósításáért érdemben tenni is. Az önbecsülés e Rawls-féle fogalmát azonban számos kritika érte. Nem világos ugyanis, hogy pontosan miben is áll az a fajta önbecsülés, amelyről Rawls beszél: *elismerő önbecsülésként* – ahol önmagunkat erkölcsi státusszal és méltósággal bíró személyként látjuk – vagy *értékelő önbecsülésként* – ahol képességeinket, teljesítményeinket, általában önmagunkat értékesnek, ideáljainknak és értékítéleteinknek megfelelőnek gondoljuk? Bár e kérdést a szakirodalom mélységében tárgyalja, Tanyi arra hívja fel a figyelmet, hogy ez a fogalompár nem alkalmas arra, hogy teljes mélységében leírja az önbecsülésnek az igazságosságelmélet szempontjából releváns aspektusait. Tanyi ezért Robin Dillon és Anna Bortolan nyomán bevezeti az önbecsülés egy fundamentálisabb, alapvető önbecsülésnek vagy önérzetnek nevezett fogalmát, amely szemben az elismerő és értékelő önérzettel, nem bizonyos önmagunkkal kapcsolatos vélekedések elfogadásában áll, hanem saját értékünk alapvető *érzése* – nem annyira intellektuális, mint affektív jelenség. Ha így van, úgy az önbecsülés társadalmi alapjainak igazságos elosztása elsősorban annak biztosítását jelenti, hogy a társadalom minden tagja képes értékesnek és megbecsülendőnek *érezni* magát embertársai között. Ez pedig Rawls igazságosságelméletének lényegi újragondolását teheti szükségessé, sőt az elmélet egy újabb feminista kritikáját is megalapozhatja, lévén, hogy az alapvető önbecsülés vagy önérzet hiánya – ahogy Dillion nyomán Tanyi rámutat – „nemhez köthető jelenség", amelynek kárvallottjai gyakorta a patriarchális társadalmi struktúrák között élő nők.

Az e folyóiratszám harmadik, záró részét alkotó tanulmányok tágabb kontextusba helyezik Rawls munkásságát, megvizsgálják a rawlsi liberális egalitarizmus

más politikafilozófiákhoz fűződő viszonyát és különféle filozófiai irányzatokból érkező kritikáit.

Olay Csaba tanulmánya Rawls kommunitárius kritikusaival vet számot. A dolgozat az én, az önmagaság Rawls-féle koncepciójával, annak Charles Taylor- és Michael Sandel-féle közösségelvű kritikáival, és Rawls rájuk adott viszontválaszával foglalkozik. Olay értékelése szerint e kritikák részint jogosak voltak Rawls korai munkáival szemben, hiszen azok tényleg nem vették kellően figyelembe az én társas beágyazottságát, vagyis lényegében azt, hogy az önmagaság mennyire rá van utalva a dialogikus kontextusra és a társas gyakorlatokban megtestesült értékelő keretekre és szerepkészletekre. Pontosan ezekből ered ugyanis az én stabilitása. Rawls kései, „politikai" liberalizmusával szemben azonban ugyanezek a kritikák már nem állják meg helyüket, hiszen annak elgondolásait részint éppen ezek a korábbi viták formálták. Olay ezért arra a következtetésre jut: a kései Rawlsnál az én, az önmagaság sokkal tarthatóbb koncepcióját találjuk, mint a korainál.

Tóth Szilárd János tanulmánya a Rawlsot kritizáló mai republikánusok érveit vizsgálja meg. A republikánusok azért támadják Rawlsot és általában az egalitárius liberálisokat, mert elméleteiket nem tartják *elég* jónak a hatalmi hierarchiák bírálatához és az azokat mérsékelő politikák igazolásához. Rámutatnak például, hogy míg a liberálisok „negatív" szabadságkoncepciója akadályt képez az újraelosztáshoz szükséges állami beavatkozás számára, addig a republikánus koncepciónak erős egalitárius eleme van, és nem képez efféle akadályt. Vagyis míg a liberálisok egalitárius céljaikat csak a szabadságeszmények *ellenében* valósíthatják meg, addig a republikánusok efféle dilemmával nem kell, hogy megküzdjenek. Tóth azonban amellett érvel, hogy a republikánus és egalitárius liberális álláspontok közötti különbség elvont, és a szélesebb elméleti kontextust nézve kicsi a jelentősége. Mi több, rámutat arra is, hogy a két elméleti keret közül éppen a Rawls-féle liberális fogalmi keret az, amelyikben erősebb a „progresszív" potenciál.

Kapelner Zsolt tanulmánya azt a kérdést feszegeti, hogy milyen gazdasági rendszerben érvényesíthetők legjobban a Rawls-féle igazságosság kritériumai. Míg Rawls igazságosságelméletét gyakran a jóléti állam igazolásaként olvassák, Rawls nemcsak elmélete ezen értelmezése ellen tiltakozott, de kései munkáiban azt is hangsúlyozta, hogy az igazságosság általa védelmezett elvei magával a kapitalizmussal is összeférhetetlenek: az igazságosság egy kapitalizmust meghaladó rendszert követel, mint amilyen a liberális szocializmus vagy az úgynevezett tulajdonosi demokrácia. Kapelner azt a kérdést teszi fel, hogy mi áll Rawls kapitalizmuskritikájának háttérben. A tanulmány feltárja, hogy a kapitalizmus meghaladásának gondolata Rawls igazságosságelméletének legmélyebb filozófiai alapjaiban gyökerezik. Rawls ideáljában ugyanis az emberek szolidáris módon, a kölcsönösség jegyében cselekednek *egymásért* – márpedig ez egy osztályalapú társadalomban – mint amilyen a kapitalista társadalom – nem tud megvalósulni.

Ez a magánemberek társadalma, ahol a viszonyokat piaci mechanizmusok közvetítik, és ahol közöny, önérdekkövetés és kölcsönös ellenségeskedés uralkodik. Ezek a legfőbb, egyben végzetes hibái a fennálló gazdasági rendszernek, ha Rawls perspektívájából nézünk rá.

Rawls életműve a 20. század második felének Amerikájában keletkezett: kutatási programjának hangsúlyait az ebből a közegből származó politikai kihívások – vagy azok egy része – formálta; elsődleges vitapartnerei többnyire az USA keleti parti kutatóegyetemeinek politikafilozófiai műhelyeiből kerültek ki. Meggyőződésünk azonban, hogy ez a filozófiai örökség ma, Magyarországon is létjogosultsággal bír. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy a magyarországi, magyarul alkotó, esetleg a közép-európai régió politikai jelenségeire is reflektáló elméletalkotók dolga pusztán a rawlsi filozófia „importálása", a nemzetközi fősodorhoz tartozó amerikai politikaelmélet „befogadása" lenne. A rawlsi hagyománynak lehetséges ennél aktívabb és alkotóbb felhasználása. Ráadásul e hagyomány maga is alakítható, gazdagítandó a saját eredeti kontextusától nyilvánvalóan eltérő jellegzetes hazai, ill. regionális politikai jelenségekre és gondolati hagyományokra való reflexió útján. A rawlsi filozófia hazai létjogosultsága tehát csak az életművel való kritikus szembenézés és az e filozófiát továbbépítő elméletalkotás révén nyerhet elismerést. Eközben az életműre adott hazai reflexió az egyetemes politikafilozófiához történő hozzájárulás is egyben: egy sajátos politikai-filozófiai lencse fénytörésén keresztül világít rá például annak USA-központú implicit előfeltevéseire és ezek filozófiai jelentőségére, a rawlsiánus filozófia láthatatlan korlátaira – vagy éppen eddig rejtve maradt alkalmazási lehetőségeire.

IRODALOM

Forrester, Katrina. 2019. *In The Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princeton/NJ, Princeton University Press.

Habermas, Jürgen. 1995. Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *The Journal of Philosophy*, 92/3. 109–131.

Rawls, John. 1971/1996. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.

Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.

Rawls, John. 1995. Political Liberalism: Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy* 92/3. 132–180.

Rawls, John. 1999/2008. *A népek joga. Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, L'Harmattan.

Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Szerk. Erin Kelly. Cambridge, MA, London, UK, The Belknap Press of Harvard University Press.

Mráz Attila – Kapelner Zsolt – Réz Anna – Tóth Szilárd János

ÉRTÉKELMÉLET ÉS FILOZÓFIAI MÓDSZERTAN RAWLS NYOMÁN

Kis János

Rawls az ideális elméletről

BEVEZETÉS

A normák és a valóság közötti kapcsolat problémája egyidős a nyugati filozófiával. John Rawls volt az első azonban, aki a normatív elmélet két, ideális és nem ideális része között tett különbséget.

De miben is áll az ideális elmélet? Minden morális ideál elméleti interpretáció tárgya: mi a sajátossága az ideális elmélet nyújtotta interpretációnak, és milyen ideálokra vonatkozik? Meddig mehet el a valóság tényeinek idealizálásában? Mit nyújt, mire való? Mit tesz hozzá a valóság közelibb nem ideális elmélethez, hogyan működik együtt vele? *Az igazságosság elmélete* (a továbbiakban: *Theory*) és Rawls későbbi munkái mindeme kérdéseket közvetlenül vagy közvetve felvetik, noha válaszaik nem kellően kifejtettek, töredékesek és – nekem úgy tűnik – helyenként kétértelműek. A töredékek közti hézagokat ki kell tölteni, a rejtett kétértelműségeket fel kell tárni, és ha lehetséges, fel kell oldani. Mi volna azonban e rekonstrukció célja? Azt gondolhatnánk, hogy eszmetörténeti gyakorlatként hasznos lehet ugyan, ám az ideális elméletről szóló kortárs filozófiai vitákhoz aligha járul hozzá. Én másképp látom. Véleményem szerint Rawls alapos újraolvasása ma is érdekes elméleti felismerésekkel szolgálhat. A *Theory* még mindig az élő politikai filozófia része. Az itt következő tanulmány így közelít hozzá. Bár mindvégig a vizsgált szöveg közelében marad, a puszta egzegézisnél többet remél nyújtani.

Fejtegetései három részre oszlanak. Az első részt alkotó szakaszok az ideális elmélet mibenlétével, az idealizáció értelmével és határaival foglalkoznak. Az I.1. szakasz az ideális elmélet rawlsi elgondolásáról igyekszik szisztematikus képet alkotni. Az I.2. szakasz megmutatja, hogy az ideális elmélet nem a semmiből, hanem preteoretikus meggyőződésekből indít; idealizációiban ezek a meggyőződések vezérlik (miközben vissza is hat rájuk). Az I.3. szakasz az idealizáció két jelentését, az empirikus feltételek egyszerűsítését és egy ideálhoz való közelítést szembesíti egymással; rámutat, hogy normatív elméletek esetében a kettő nem mindig elválasztható. Ennek megfelelően az ideális elmélet célja is kettős: a normatív problémák szisztematikus vizsgálatának lehetővé tétele és a normatív ideálok meghatározása. Az I.4. szakasz az idealizáció határaival foglalkozik:

azokkal a ténybeli megkötésekkel tehát, melyeket Rawls szerint az ideális elmélet sem oldhat fel; ezekre a Ronald Dworkin által javasolt megkülönböztetést, a korlátok és paraméterek közötti distinkciót fogom alkalmazni. A második rész a Rawls elgondolásában lappangó ambivalenciát azonosítja és próbálja tisztába tenni. A kétértelműség, melyre utalok, a következőkben áll: Rawls egyfelől azzal a kérdéssel azonosítja az ideális elmélet tárgyát, hogy „miként festene egy tökéletesen igazságos társadalom" (*Theory* 8),[1] egy olyan társadalom tehát, mely az igazságosság valamennyi kívánalmát minden megszorítás nélkül, maximálisan teljesíti. Másfelől azonban arra is utal, hogy a cél *az emberi természet korlátai között elérhető* maximális igazságosság meghatározása (*Theory* 154). A II.1. szakasz ezt a kettősséget tárgyalja. A II.2. szakasz azt vizsgálja, hogy hol lehet a helye az emberi természet korlátainak az idealizációt behatároló tények két csoportja között, s hogy pontosan mit is kell értenünk rajtuk: arról van-e szó, hogy bizonyos erkölcsi kívánalmaknak az emberek képtelenek eleget tenni, vagy inkább arról, hogy az adott kívánalmaknak való megfelelés többet várna el tőlük, mint amennyit vállalni készek. A II.3. és II.4. szakaszok külön-külön veszik szemügyre a két lehetőséget, hogy bizonyítsák: az ideális elméletet egyik értelmezésben sem indokolt az emberi természet korlátaihoz relativizálni. A II.5. szakasz arra a kérdésre összpontosít, hogy mire jók az emberi természet lehetőségeit meghaladó ideálok. Végül a harmadik rész kiterjeszti Rawls tézisét, mely szerint az ideális elmélet ad módot a politikai elvek szisztematikus vizsgálatára. A *Theory* az igazságosság elveinek szisztematikus vizsgálatát tűzi ki célul; e tanulmány harmadik része az igazságosság és a legitimitás – közelebbről: a politikai hatalom és a politikai autoritás legitimitása – közti viszonyról tesz néhány megállapítást az igazságosság ideális elméletének segítségével. A III.1. szakasz vázolja a problémát. A III.2. szakasz rekonstruálja a tökéletesen igazságos társadalom ideális modelljét, és megmutatja, hogy ez a társadalom sem kényszerítő hatalmat, sem autoritást nem igénylő intézmények irányítása alatt állna. A III.3.–III.5. szakaszok vizsgálják a logikai lépéseket, amelyek innen a kényszerítő hatalmat gyakorló és autoritással rendelkező intézmények általi kormányzáshoz vezetnek. Megmutatják, hogyan segít pontosan leírni a tökéletes igazságosság elméleteként felfogott ideális elmélet az igazságosság és a legitimitás (pontosabban egyfelől a kényszerítő hatalom legitimitása, másfelől az autoritás legitimitása) közötti fogalmi kapcsolatot; az igazságosság ideális modelljét alkotó premisszák közül melyek elejtése vezet a politikai hatalom, illetve a politikai autoritás ideális elméletéhez, és melyik elejtése eredményezi ezek nem ideális elméletét.

[1] Krokovay Zsolt fordítása az 1971-es, első kiadás alapján készült, ezért az alábbiakban a magam fordításában adom vissza az átdolgozott kiadásból (Rawls 1999a) idézett szöveghelyeket. S ha már a *Theory*val így járok el, akkor ezt a gyakorlatot fogom követni a későbbi Rawls-művekből vett idézetek kapcsán is.

Rawls kritikai értelmezésére fogok összpontosítani; a Rawls utáni vitákhoz csak azokban az esetekben kapcsolódom, amikor egy – véleményem szerint vitatható – állítás közvetlenül érinti az érvelésemet.

ELSŐ RÉSZ

I.1. Mi az ideális elmélet?

Rawls az ideális és nem ideális elméletet (ideal theory, nonideal theory) általánosságban állítja szembe egymással, de elsősorban a *Theory* elsődleges tárgyát alkotó elv, az igazságosság – pontosabban: a társadalmi igazságosság – ideális és nem ideális elméletével foglalkozik. Ezért megengedheti magának, hogy az „ideális elmélet" kifejezést többnyire a „társadalmi igazságosság ideális elméleté"-nek rövidítéseként használja. Ebben követni fogom őt. Amikor általánosságban beszélek ideális elméletről, ez a szövegkörnyezetből ki fog derülni. Követni fogom Rawlst abban is, hogy az „igazságosság" kifejezést szinte mindig a „társadalmi igazságosság" rövidítéseként használom.

Mi tehát az ideális elmélet (általában)? Kezdjük azon, hogy mi egy ideál. A legtöbb értékről elmondható, hogy világunkban vagy egyáltalán, vagy legalábbis teljesen nem valósul meg. Még a legigazságosabb társadalmak is nagyon-nagyon messze vannak attól, hogy maradéktalanul igazságosak legyenek. Alighanem közelebb állnak egyik-másik lényegesen kevésbé igazságos társadalomhoz, mint a maradéktalanul igazságos társadalom látókörünk távoli horizontján derengő céljához. A teljesen megvalósult érték határpontját nevezzük ideálnak.

Az ideális elmélet tehát idealizál: azt mutatja meg, hogyan fest(ene) a vizsgált érték, ha tökéletesen megvalósul(na). Ezt a képet állítja szembe az érték valóságos – parciális – megvalósulásaival. Ami magától értetődőnek, de filozófiai szempontból nem túl érdekesnek tűnik. Van itt azonban egy bonyodalom. Rawls idealizációi nem magára az értékre, hanem az értékkel szembeni *viselkedésre* vonatkoznak. Az ideális elmélet, szögezi le, „szigorú normakövetést (strict compliance) feltételez" (*Theory* 256). A *Theory* nem határozza meg, hogy szigorú normakövetésen pontosan mit értsünk, de a terminus jelentése meglehetősen kézenfekvő: a szigorú normakövetés feltételezése azt a kívánatos állapotot rögzíti, amikor mindenki minden normát minden alkalommal maradéktalanul teljesít. Rawls szinonimaként is használja a két terminust, vagyis úgy beszél a „szigorú normakövetés elméleté"-ről (strict compliance theory), mint az „ideális elmélet" ekvivalenséről (*Theory* 8).[2] Ugyanígy jár el a nem ideális elmélettel

[2] Vö. Rawls 2001. 12, ahol Rawls egyértelműen azonosítja az ideális elméletet a szigorú normakövetés elméletével: itt egyenesen „ideális, azaz szigorú normakövetés[t feltételező] elmélet"-ről beszél.

is: ezt „a részleges normakövetés elmélete”-ként (partial compliance theory) határozza meg (*Theory* 8).[3] Vagyis ahhoz a feltételezéshez köti az ideális elméletet, hogy az emberek pontosan úgy járnak el a vizsgált értékkel kapcsolatban, ahogy az adott értékkel kapcsolatos viselkedésüktől elvárható. Csakhogy nem azonnal világos, hogy ez a feltételezés mit mond el magáról az értékről. Tekintsük az erkölcs előírásait. Tilos erőszakot alkalmazni a másik emberrel szemben, aki ránk nézve semmiféle veszélyt nem jelent. Tegyük fel, hogy ezt a tilalmat megszegem, és mentségem sincs a normasértésre: nem abban a hitben cselekszem, hogy az ártalmatlan ember rám támad. Ilyen vagy olyan okból *nem akarok* engedelmeskedni a tiltásnak. Az, hogy nem akarok tartózkodni az erőszak alkalmazásától, a tiltáson jottányit sem változtat. Vagy tekintsük azt az előírást, hogy segítsünk bajba jutott embertársunkon, ha a segítségnyújtás nem kerül aránytalanul sokba nekünk. Tegyük fel, nem arról van szó, mintha nem akarnék segíteni. Egyszerűen nem tudom rászánni magamat a cselekvésre.[4] Az elszánás hiánya nem ment fel a kötelesség alól. És így tovább. Általánosan szólva: az erkölcsi kívánalmak velem szembeni normatív ereje nem csökken attól, hogy hiányzik belőlem a készség a teljesítésükre, és nem nő együtt a készség erősödésével. Attól, hogy – ideális esetben – minden erkölcsi követelményt minden helyzetben kész vagyok maradéktalanul teljesíteni, maguk az erkölcsi követelmények nem lesznek mások, mint a való világban, ahol csak részleges normateljesítésre állok készen. Úgy tűnik, a cselekvésemre és a cselekvési hajlandóságaimra vonatkozó idealizációk az erkölcsi normákat nem érintik: semmi újat nem mondanak róluk. De miért van ez így? Egy kézenfekvő válasz szerint azért, mert én, akire az erkölcsi követelmények vonatkoznak, azonos vagyok azzal, aki a követelményeket nem, vagy csak részlegesen teljesíti. Az *én* normakövetési hajlandóságom gyengesége nem igazolhatja a *velem szembeni* erkölcsi követelmény fellazulását.

Ám, ha ezért nem változik velem szemben a norma, akkor – vélhetjük – megváltozhat, amikor *mások* követnek el normaszegést (ld. Schmidtz 2011).[5] Csakhogy ez sem nyilvánvaló. Ha egy másik ember lop, csal, hazudik, az nem teszi megengedetté a számomra, hogy én is lopjak, csaljak, hazudjak. Sőt, az sem teszi megengedetté, ha nagyon sokan cselekszenek így. És megfordítva: többletkötelességek sem hárulnak rám pusztán amiatt, hogy mások megszegik a rájuk háramló kötelességeket. Ha valaki meglop egy másik embert, abból nem követ-

[3] Mivel a „szigorú normakövetés” és a „részleges normakövetés” egymás ellentétpárjai, a „részleges normakövetés” ellentétének nyelvi megfelelője pedig a „teljes” vagy „hiánytalan” normakövetés (full compliance), ezért a szerzők nagyrészt a „hiánytalan normakövetés” kifejezést használják „szigorú normakövetés” helyett, és az alábbiakban így fogok eljárni én is.

[4] Lásd Estlund 2011. 219. Estlund példájában egy olyan emberről van szó, aki a sittet az út szélére szórja. Nem beteg, nem kényszeres, nincs speciális fóbiája. Egyszerűen nem tudja rászánni magát, hogy a sittet elvigye a szemétgyűjtő telepre. Lásd továbbá Estlund 2014.

[5] Ld Schmidtz 2011. 772–796; valamint David Enoch: „Ideal Theory, Utopianism, and What Is the Question (In Political Philosophy).” Ideal_Theory_Utopianism_and_Whats_the_Qu.pdf

kezik, hogy köteles volnék kárpótolni az illetőt. A veszteség talán nélkülözésbe taszítja, ami ok lehet arra, hogy a segítségére siessek. De ebben az esetben a rászorultság indokolja a segítségnyújtási kötelességet, nem az, hogy a rászoruló egy csaló áldozataként került nehéz helyzetbe. Ha köteles vagyok a segítségére sietni, akkor ugyanilyen kötelesség nehezedik rám, akár egy harmadik személy erkölcsi vétsége, akár a nélkülöző saját hibája, akár természeti csapás magyarázza a rászorultságot.

Mások normaszegése tehát nem szükséges és önmagában nem is elégséges feltétele a rám irányuló normák akár lazulásának, akár szigorodásának. További körülményekkel együtt azonban elégséges feltétel lehet. Milyen körülményekre kell gondolnunk? Ilyen körülmény lehet a harmadik személy vétkes cselekedetének természete és kapcsolata a cselekvővel. Önként kínálkozik a jogos védelem példája. A senkit nem veszélyeztető emberrel szemben tilos erőszakot alkalmazni. Akkor is tilalmas marad, ha az erőszak széles körben elterjedt gyakorlat. Az, hogy mások is erőszakot alkalmaznak, nem ment fel engem az erőszak-alkalmazás tilalma alól. Ám, ha *engem* támadnak meg, akkor megengedetté válik a számomra, hogy a támadás elhárítása érdekében (a fenyegető ártalommal arányos) erőszakot alkalmazzak *a támadóval szemben*.

Az ideális elmélet feltételezései között ilyen esetek nem fordulnak elő. Hiánytalan normakövetés esetén a jogos védelem elve „alszik". Ez kétségkívül megkülönbözteti az ideális elmélet világát a nem ideális elmélet világától. Érdemes azonban felfigyelni rá: a különbség csak abban áll, hogy az előbbiben a jogos védelem elvének – és a hasonló, nem ideális helyzetekre vonatkozó elveknek – nem jut szerep. A nem ideális elméletben több erkölcsi előírás aktív, mint az ideális elméletben, ám a fennmaradó előírások ugyanazok maradnak. Nem világos, hogy ilyen körülmények közt mi szükség van külön ideális elméletre.

Rawls mindenesetre nem az ilyen esetekre gondol. Milyen esetek ezek? Olyanok, amikor az egyének különálló személyként cselekednek. A *Theory* distinkciója ideális és nem ideális elmélet között cselekvésünknek arra a dimenziójára vonatkozik, amikor az egyén *kollektív cselekvés részeseként* teszi, amit tesz. Hozzájárul az eredményhez, de nem egymaga állítja elő: azt több – esetenként nagyon sok – ember együttműködése hozza létre.

Idézzük fel újra: a *Theory* a társadalmi igazságosság elmélete. A társadalom, Rawls meghatározása szerint, elvben korlátlan ideig, folyamatosan fennálló, „kölcsönös előnyöket célzó kooperatív vállalkozás" (*Theory* 4). A kérdés, amelyre Rawls választ keres, úgy szól, hogy milyen szerepet játszik az igazságosság ebben a kooperatív vállalkozásban, és melyek az igazságosságnak a társadalom egészére vonatkozó – az egyéni magatartást és a szűkebb, önkéntes társulások viselkedését orientáló elvektől megkülönböztetett – elvei (*Theory* 5). Ebben az összefüggésben – tehát folyamatos, rendszerszerűen ismétlődő kollektív cselekvésekre vonatkozóan – vezeti be az ideális és a nem ideális elmélet megkülönböztetését, és ebben az összefüggésben nyer valódi értelmet az ideális elmélet

alkotása.[6] A (rendszerszerű) kollektív cselekvés résztvevőinek tettei és mulasztásai ugyanis rendszerszerű összefüggésben állnak egymással. S mivel a kívánt eredményt csak együtt állíthatják elő, ezért rendszerszerű összefüggés van az egyik ember (vagy csoport) normaszegő viselkedése és a másik egyén (vagy csoport) normatív helyzete között.

A hiányzó feltétel abban rejlik tehát, hogy az egyének nem önmagukban, hanem (rendszerszerűen ismétlődő, folyamatos) kollektív cselekvések résztvevőiként járnak el. Ha ezt a feltételt is számításba vesszük, akkor láthatóvá válik, hogyan módosulnak a következetes normakövető egyénekkel szembeni elvárások, amikor más egyének normaszegő viselkedést tanúsítanak.

Gondoljunk az újraelosztási célú adózás példájára. A temérdek adóalany mind hozzáteszi a magáét a rászorulók kollektív megsegítéséhez – már, ha a rájuk eső részt lelkiismeretesen befizetik. Hiánytalan normakövetés esetén, amikor tehát nincsenek adóelkerülők, az adók mértékét valahogy így kell meghatározni: felmérik egyfelől azt, hogy az adóképes állampolgárok, illetve a rászorulók helyzetét figyelembe véve mi tekintendő fair jövedelemátcsoportosításnak a két nagy osztály között, másfelől az adófizetők különböző jövedelmi és vagyoni helyzetét figyelembe véve meghatározzák, hogy mi számít a transzferekkel járó adóterhek fair elosztásának az eltérő jövedelmi helyzetű befizetők között. Az adók és a transzferek közvetlenül ezeket a normatív megfontolásokat tükrözik.

Más lesz a helyzet a részleges normakövetés viszonyai közt, amikor a költségvetés egy bizonyos mértékű adóelkerüléssel kénytelen számolni. Ebben az esetben figyelembe kell venni, hogy ha pontosan annyi adót vetnek ki, amennyire hiánytalan normakövetés esetén volna szükség, akkor az összes befizetés elmarad a szükségestől. Ha megemelik az adómértékeket, az adóelkerülők száma nyilván nem fog csökkenni, még nőhet is valamennyivel. Tegyük fel, a szabályalkotók arra törekszenek, és ez a cél meg is valósítható, hogy addig emeljék az adómértékeket, hogy a lelkiismeretes adófizetők többletbefizetései kiegyenlítsék az adóelkerülésből származó veszteséget. Ebben az esetben a rászorulóknak pontosan annyi jut, amennyiben hiánytalan normakövetés esetén részesülnének. Ám azon az áron, hogy az adóelkerülők terhei teljes egészében a lelkiismeretes befizetőkre hárulnak át, ami a közteherviselést alapvetően igazságtalanná teszi. Most viszont tegyük fel, hogy a szabályalkotók kerülni kívánnak minden igazságtalanságot a lelkiismeretes adófizetőkkel szemben. Ebben az esetben nem vetnek ki rájuk nagyobb adót, mint amennyi hiánytalan normateljesítés esetén fair volna. Ám ekkor az adóelkerülők normaszegésének minden következményét a rászorulók viselnék. Ez velük szemben volna súlyosan igazságtalan. Hogy ebben a nem ideális helyzetben mi a helyes döntés, az attól függ, hogy a két szélső megoldás között hol az a köztes pont, ahol a két igazságtalanság kiegyenlíti egymást. Bárhol legyen is, valamelyik csoportnak – vagy mind a ket-

[6] Igazából Enoch és Schmidtz is ebben a kontextusban gondolkodnak.

tőnek – olyan terheket kell vállalnia, melyek hiánytalan normakövetés esetén nem nehezednének a tagjaira.[7]

Ha arra vagyunk kíváncsiak, hogy mit kíván a társadalmi igazságosság *közvetlenül*, akkor a hiánytalan normakövetés feltételezéséből kell kiindulnunk. Az ideális elmélet megalkotásával azonban a normatív elmélet munkája nem ér véget. Az ideális elmélet önmagában nem ad választ arra a kérdésre, hogy mi a teendő a részleges normakövetés viszonyai között. Ezt csak az idealizáció feloldásával, a részleges normakövetés tényeinek figyelembevételével tudjuk megmondani.

Amikor Rawls a társadalomra mint kooperatív vállalkozásra vonatkozó igazságossági elveket kutatja, egy további fontos körülményre is rámutat. Kollektív cselekvés nem lehetséges koordináció nélkül; a modern, nagy lélekszámú, komplex társadalmak kollektív cselekvése pedig csak összetett, többrétegű intézmények egész rendszere által koordinálható. Az igazságosság elvei nem mondják meg a társadalom tagjainak, hogy pontosan mit kell tenniük, ha hozzá kívánják tenni a magukét az igazságosság társadalmi szintű fenntartásához. Ehhez intézményekre, intézményesült szabályokra és eljárásokra van szükségük. Ahhoz, hogy egy társadalom maradéktalanul igazságos legyen, nem elég, hogy mindenki minden esetben kövessen minden intézményi szabályt és eljárást. Maguknak az intézményeknek is igazságosnak kell lenniük. Az ideális elmélet, ennek megfelelően, nemcsak „szigorú szabálykövetést feltételez", hanem „[k]idolgozza a társadalom tökéletesen igazságos [intézményi] alapstruktúráját és a személyek ennek megfelelő, az emberi élet rögzített korlátai között fennálló kötelességeinek és kötelezettségeinek elképzelését" is (*Theory* 216). Az igazságosság elvei az alapstruktúra értékeléséhez is mércével szolgálnak, sőt, az alapstruktúra „az igazságosság elsődleges alanya" (*Theory* 3). A továbbiakban azonban ezzel a megállapítással nem kell foglalkoznunk: az ideális és nem ideális elmélet elhatárolása szempontjából nincs jelentősége. Az ideális elmélet ugyanis, mint láttuk, nem csupán tökéletesen igazságos alapstruktúrát feltételez, hanem az igazságos alapstruktúra normáinak tökéletes betartását is, az a társadalom pedig, ahol e két feltétel egyszerre teljesül, a maga egészében és minden részletében „tökéletesen igazságos társadalom", és Rawls ezzel azonosítja az ideális elmélet tárgyát.

[7] Liam Murphy szerint a jótékonyság kollektív vállalkozás, és a lelkiismeretes adakozóktól pontosan akkora – nem kisebb, de nem is nagyobb – hozzájárulás várható el nem ideális körülmények között, amekkora ideális körülmények között elvárható volna. Ennél nagyobb hozzájárulás elvárása nem volna fair, hiszen a normaszegők terheit hárítaná át a normakövetőkre (ld. Murphy 2000. 74. skk.). A képlet érzésem szerint bonyolultabb: Murphy figyelmen kívül hagyja ugyanis, hogy ha a normakövetők csak annyit vállalnak, amennyi ideális körülmények között elvárható volna tőlük, akkor a normaszegők nemteljesítése miatt a rászorulókra hárul többletteher.

I.2. Az ideális elmélet preteoretikus kiindulópontja

Azon az oldalon, ahol az ideális elmélet kifejezés először szerepel, azt olvassuk, hogy az ideális elmélet „az igazságosság elméletének alapvető része" (*Theory* 8). Rawls azonban nem fundacionalista. Nem gondolja, hogy az igazságosságról vagy általánosabban az erkölcsről alkotott nézeteinknek léteznék valamiféle végső fundamentuma. Az ideális elmélet által rögzített elveket nem tekinti önmagukon alapuló evidenciáknak. Bár az erkölcsi nézetek igazolásában különleges szerepet tulajdonít az általános elveknek, világossá teszi, hogy ezek nem jelentenek abszolút kiindulópontot. Erkölcsi tudásra szerinte azáltal teszünk szert, hogy az erkölcsi kérdésekben kialakított vélekedéseinket összhangba hozzuk egymással. Az összhang keresése preteoretikus ítéletekkel indít, melyek helyességéről szilárdan meg vagyunk győződve. Rendíthetetlenül hisszük például, hogy a vallási intolerancia és a faji megkülönböztetés igazságtalan (*Theory* 42). Intuitív erkölcsi ítéleteinket azonban nem igazolja az a puszta tény, hogy bízunk bennük. Még a legszilárdabban vallott erkölcsi meggyőződések is tévesek lehetnek, így csak az erkölcsi reflexió „ideiglenes fix pontjai gyanánt" (*Theory* 18) szolgálhatnak. Ráadásul, mivel a preteoretikus erkölcsi ítéletek nem szisztematikusak, rejtett ellentmondások lappanghatnak közöttük. Végül pedig sok olyan nehéz eset van, amelyekről egyáltalán nem tudunk egyértelmű ítéletet alkotni. Ezért erkölcsi értékítéleteinknek olyan igazolásra van szükségük, amely elválasztja a helyes és a téves ítéleteket, megmagyarázza, hogy az előbbieket miért tartjuk helyesnek, és mi a baj az utóbbiakkal, feltárja és megszünteti az egyes ítéleteink közötti rejtett ellentmondásokat, és segít megoldani a nehéz eseteket. Rawls megfogalmazása szerint „az igazolás sokféle megfontolás kölcsönös támogatásáról szól, arról, hogy minden egy koherens nézetté illeszkedik össze" (*Theory* 507). Amikor ez az illeszkedés megvalósul, akkor éri el az erkölcsi gondolkodás az összehangolás egyensúlyát.

De mi szüksége van a koherens rendszer felé való tapogatózásnak egy elméletre, méghozzá ideális elméletre? Rawls erről nem sokat mond; a válasz azonban – érzésem szerint – benne lappang a *Theory* szerkezetében. A személyes erkölcs területén viszonylag messzire jutunk hétköznapi erkölcsi fogalmaink segítségével, bár még itt is felbukkanhatnak nehéz esetek, amelyek feladatot adnak az elméleti megfontolásoknak. A hétköznapi erkölcsi gondolkodás azonban hamarabb kifogy az eszközökből, amikor a társadalmi szintű kollektív cselekvés és az azt koordináló intézmények igazságosságáról van szó. Az egyik ember a szemünk előtt bánik igazságtalanul a másikkal, ám a társadalmi igazságtalanságokért jórészt személytelen mechanizmusok felelősek, melyek nem a szemünk előtt működnek. Így aztán viszonylag kevés olyan, a társadalmi igazságosságra vonatkozó preteoretikus ítéletünk van, amely „ideiglenes fix pontként" szolgálhatna az összehangolás egyensúlyának kereséséhez. Továbbá, a preteoretikus erkölcsi gondolkodás általános elképzelései az igazságosságról túlságosan elmo-

sódottak, semhogy struktúrát kölcsönözhetnének a társadalmi igazságosságról alkotott vélekedéseinknek, és megoldhatnák a számtalan nehéz esetet, amelylyel a társadalmi rendszer szintjén találkozunk. Végül, a társadalmi igazságosság problémái meglehetősen bonyolultak, ezért nagy pontosságú elvekre van szükség ahhoz, hogy a velük kapcsolatos összehangolási egyensúlyt elérjük, pontosabbakra, mint amilyeneket a preteoretikus gondolkodásunk képes nyújtani. A társadalmi igazságosság problémái ezért megkövetelik egy elméleti modul beépítését az összehangolás egyensúlyának keresésébe.

Az imént azt mondtam, hogy ezek az állítások, jóllehet Rawls kifejezetten nem tárgyalja őket, a *Theory* szerkezetébe rejtve megtalálhatók. Vegyük szemügyre a fairségként felfogott igazságosság alapgondolatát. Rawls közismerten így nevezi meg az elméletét: „justice as fairness" (*Theory* 10. skk.). A fairség elmosódott kontúrú, preteoretikus fogalom. Mindazonáltal ez adja az egész érvelés normatív kiindulópontját. A *Theory* az igazságosság általános elgondolását és elveit a fairség fogalmával magyarázza. De nem áll meg ennél a pontnál: felépít egy formális modellt, hogy pontosan meghatározzon egy fair kiinduló helyzetet (az „eredeti helyzetet"); majd igazságérzettel felruházott racionális választókat helyez ebbe a helyzetbe, akik azt a feladatot kapják, hogy állapodjanak meg a társadalmuk vezérlésére szánt elvekről. Míg az eredeti helyzet megkonstruálását irányító fairség-fogalom körvonalai bizonytalanok, az eredeti helyzetből levezetett elvek – az igazságosság elvei – jóval pontosabbak és egyszersmind szigorúan rangsoroltak. Az eredeti helyzet modelljétől – s az ideális elmélettől általában – azt várja Rawls, hogy túlsegíti az összehangolás egyensúlyát az igazságossággal kapcsolatos preteoretikus gondolkodás korlátain.[8]

De mit nyerünk ezzel pontosan? Rawls erről csak futó megjegyzéseket tesz. Két nagy szolgálatot tulajdonít az ideális elméletnek. Először, „célt [tűz ki], mely irányt ad a társadalmi reformnak" (*Theory* 215). Másodszor, lehetővé teszi az igazságosság problémájának szisztematikus vizsgálatát.[9] Ezek egymástól távol eső funkcióknak tűnnek. Valójában a lehető legszorosabb konceptuális összefüggés van közöttük. A következő szakasz ezt fogja megmutatni.

[8] Lásd Ismael 2016. 19. Az eredeti helyzetből kiinduló érvelés az igazságosság szerződéselméleti megközelítését vázolja fel. A szerződéselmélet a metaetikai elméletek egyik változata, amelyet általában konstruktivizmusnak neveznek, és jó okunk van kételkedni abban, hogy ez a helyes módja annak, hogy magyarázatot adjunk az erkölcsi kijelentések mibenlétére. Ezen túl, a *Theory* kritikusai komoly kételyeket fogalmaztak meg azzal kapcsolatban, hogy az eredeti helyzetből kiinduló érvelés valóban elvezethet-e Rawls két elvéhez. Írásom céljainak szempontjából azonban ezek a fenntartások mellékesek. Ami számít, az az, hogy Rawls egy olyan elméleti struktúrát dolgoz ki, amely a mindennapi erkölcsi gondolkodásban nem rejlik benne.

[9] Az ideális elmélet „nyújt egyedül alapot [az igazságosság] e sürgetőbb problémáinak szisztematikus megragadására", melyekkel a nem ideális elmélet küszködik (*Theory* 8).

I.3. Az idealizáció két arca

Az ideális elmélet tényellentétes feltételezésekből indul ki, azaz idealizál. Idealizációval az empirikus természet- és társadalomtudományok is élnek; még a terminust is használják. Ám pusztán elvonatkoztatást, leegyszerűsítést értenek rajta, ami arra szolgál, hogy kezelhetővé tegye a valóság tényeinek kusza sokaságát. Miközben bizonyos tényeket a vizsgálat céljaira okvetlenül figyelembe kell venni, más tények (ideiglenesen) félretehetők, sőt célszerű is félretenni őket, mert így lehet elszigetelni a vizsgált összefüggést a külső tényezők zavaró hatásaitól.[10] Ha a vizsgálat ezen az absztrakt szinten befejeződött, a zárójelbe tett tényezők lépésről lépésre visszahozhatók a képbe. Az idealizált modell nem a valóság „mélyebb", „igazabb" leírása, nem is közelítés a valósághoz, hanem hasznos segédeszköz.[11]

Az empirikus tudományok nem feltételezik, hogy idealizált modelljük erkölcsileg vagy más módon jobb volna, mint a valóság, és nem várják el, hogy az empirikus körülmények közelítsenek a modellhez. Az „idealizálásnak," ahogyan a kifejezést a tudományokban használják, semmi köze ideálokhoz.[12] Rawls is megfogalmaz néhány értéksemleges leegyszerűsítő feltevést. Például azt javasolja, hogy „egy társadalom alapszerkezetét […] tekintsük más társadalmaktól elszigetelt, zárt rendszernek" (*Theory* 7). Az ilyen feltételezések idealizálóak a szó leegyszerűsítésre utaló értelmében, de nem idealizálóak abban az értelemben, hogy egy ideálhoz közelítenének. Egy külső kapcsolataitól elszigetelten tekintett társadalom nem igazságosabb, mint egy tágabb összefüggéseibe ágyazva vizsgált társadalom.

[10] Lásd Appiah 2017. 2 fejezet.

[11] Onora O'Neill különbséget tesz absztrakció és idealizáció között. Az absztrakció úgymond zárójelbe teszi, de nem tagadja a vizsgált dolog igaz predikátumait, míg az idealizáció hamis predikátumokat tulajdonít a tárgyának, és ily módon tagadja az igaz predikátumokat. Az absztrakció akár helyes is lehet, az idealizálás szükségszerűen helytelen. Lásd O'Neill 1996. 41–42. Nem vagyok biztos benne, hogy értem O'Neill distinkcióját. Érzésem szerint, amikor absztrakcióról, illetve idealizációról beszélünk, akkor ugyanazt a műveletet írjuk le, az az egyik esetben a negatív, a másikban a pozitív vetületében; a két leírás maradéktalanul lefordítható egymásba. Az „absztrakció" terminus arra utal, amit a művelet zárójelbe tesz, az „idealizáció" pedig arra, amit a zárójelezés maga után hagy. Newton mozgástörvényei elvonatkoztatnak a súrlódástól (absztrakció), azaz súrlódásmentes síkot feltételeznek (idealizáció). Nem látok különbséget a kettő között. Az sem világos, hogy miért tulajdonítana az idealizáció hamis predikátumokat a tárgyának. Newton nem állítja, hogy a súrlódásmentes sík feltételezése igaz. Azt az összefüggést tekinti igaznak, mely szerint ha tökéletesen súrlódásmentes síkot feltételezünk, akkor a mozgástörvényei tiszta formájukban érvényesülnek.

[12] Ismael szerint Rawls téved, amikor az idealizációt úgy mutatja be, mint egy olyan eszménykép meghatározását, amelynek megvalósítására a társadalomnak törekednie kell. Lásd Ismael 2006. 23–4. Ezzel nem értek egyet. Az analógia egyrészt a természet- és társadalomtudományok, másrészt a normatív elméletek idealizációi között korlátozott, ahogyan arra az alábbiakban igyekszem rámutatni.

Ám a *Theory* más idealizációi nem csupán leegyszerűsítik a létező világ zavaros komplexitását: közelebb is visznek az igazságosság ideáljához. A hiánytalan normateljesítés és a hiánytalanul igazságos intézményi alapstruktúra ilyen kettős értelemben vett idealizációk. Olyan egyszerűsítések ezek, amelyek egy ideál megvalósulását keresztező tényeket küszöbölik ki.

Az igazságosság elmélete normatív elmélet, ezért nem támaszkodhat pusztán leíró premisszákra, mivel a dolgok állását leíró kijelentések korlátlanul hosszú láncolata sem vonhat maga után arra vonatkozó kijelentést, hogy hogyan kellene állniuk. Nem arról szól, hogy a társadalom alapvető intézményei ténylegesen hogyan osztják el a társadalmi együttműködés terheit és hasznait; arra a kérdésre keresi a választ, hogy hogyan *kell* elosztani ezeket a terheket és hasznokat. Gondoljunk az igazságosság követelményeinek hiánytalan teljesítésére: a hiánytalan normateljesítés feltételezése leegyszerűsíti az igazságos társadalomról alkotott képet; kiküszöböli az igazságos intézményrendszer szabályaitól eltérő viselkedés eseteit, nem igényel ösztönzőket, melyek a normaszegésre egyébként hajlamos egyéneket érdekeltté teszi a norma betartásában. Ugyanakkor a hiánytalan normateljesítés azt jelenti, hogy mindenki mindig eleget tesz az igazságosság követelményeinek, méghozzá nem valamilyen közvetett motiváló tényező, hanem az igazságérzet hatására. Mindenki mindig azt teszi, ami erkölcsi szempontból helyes, és erkölcsileg helyes indokok alapján teszi ezt. A hiánytalan normateljesítés feltételezése elválasztja azt, amit az igazságosság követelményeinek kell tulajdonítani, attól, ami az igazságosságon kívüli zavaró tényezőkkel magyarázható, ennyiben leegyszerűsíti a képet, az igazságosság elvei és az egyéni, illetve kollektív cselevés közti közvetlen összefüggésre koncentrál. Ám ez a leegyszerűsítés magában foglalja, hogy a vizsgált – hipotetikus – társadalmat közvetlenül és kizárólag az igazságosság elvei szabályozzák: ez tehát egy ideálisan igazságos társadalom. Az ideális elmélet hipotetikus világa egyszerűbb, mint a mi létező világunk. Ugyanakkor szükségszerűen igazságosabb is, mint amilyen a létező világ.[13]

Összefoglalva: az ideális elmélet teoretikus törekvései nem pusztán lehetővé teszik, hanem egyenesen megkövetelik, hogy az igazságosság ideáljának elmé-

[13] Ez egy külön ok, amiért O'Neill ellenvetése (lásd a 21. sz. jegyzetet) Rawls ideális elméletét nem érinti. A normatív idealizációk nem tartanak igényt arra, hogy a világra vonatkozzanak, így az empirikus valóságtól való eltérésük nem teheti őket hamissá. Az eredeti helyzetet rögzítő kikötések nem tagadják azt a tényt, hogy a létező társadalmak – ha egyáltalán megállapodásokat kötnek az igazságosság elveiről – sokkal kevésbé fair körülmények között teszik ezt. Amit e kikötések elfogadásával Rawls tagad, az az, hogy az unfair körülmények között elért megállapodás az igazságosság adekvát felfogását eredményezné. Hasonlóképpen, a hiánytalan normateljesítés feltételezése nem tagadja azt a tényt, hogy a létező társadalmak csak részben tesznek eleget az igazságosság követelményeinek. Mivel a való világban részleges normateljesítés uralkodik, a nem idealizáló leírás nem mutatná meg, hogy mi lenne a helyzet, ha az igazságosság közvetlenül és hiánytalanul érvényesülne, ha tehát a vizsgált társadalmat semmi nem térítené el az igazságosság követelményeinek teljesítésétől.

lete legyen: hogy olyan strukturált kikötések együtteseire épüljön, melyek lehetővé teszik a tökéletes igazságosság ideáljának azonosítását, és amelyek között ez az ideál tökéletesen megvalósulhat.

I.4. Az idealizáció határai

Az idealizálás műveletét az elmélet elé tűzött cél vezérli. A cél dönti el, hogy mi számít zavaró tényezőnek, amit zárójelbe kell tenni, és mi az, amire eközben koncentrálni kell. Vannak azonban tények, melyek a céltól függetlenül, semmiképpen nem tehetők zárójelek közé. Maga Rawls a tények két osztályát jelöli meg az idealizáció abszolút határaként. Először is, ott vannak az emberi létezés általános feltételei, például a természet, a társadalom és a pszichológia törvényei (*Theory* 137). Rawls megemlíti, de elveti a lehetőséget, hogy az ideális elmélet megalkotása során az összes lehetséges világot számításba vegyük, válasszuk ki a listáról a lehetséges világok legjobbikát, és az igazságosság ideálját azzal a társadalommal azonosítsuk, mely ennek a világnak a feltételei közt minősülne maximálisan igazságosnak. Ez a feladat „a teremtés etikájá"-val volna egyenértékű szerinte, és „minden jel szerint meghaladná az ember felfogóképességét" (*Theory* 137–138).

A tények egy másik típusa, amelyet az ideális elmélet Rawls szerint adottnak kell hogy tekintsen az, amit Hume-mal együtt az „igazságosság körülményeinek" nevez: az emberi egyed sebezhetősége, az erőforrások mérsékelt szűkössége (ld. *Theory* 110), valamint az a tény, hogy az embereknek „saját életcéljaik […] vagy elképzeléseik vannak a jóról" (*Theory* 110). A sebezhetőség nélkülözhetetlenné teszi az egyén alapvető érdekeinek jogokkal való normatív védelmét. A szűkösség maga után vonja a különböző egyéni érdekek ütközésének lehetőségét, és a jóról alkotott saját elképzeléseiket követő egyének ezt a lehetőséget valósággá is teszik: a személyes célok és szándékok sokfélesége következtében a különböző emberek kölcsönösen kizáró igényeket támasztanak a korlátozott erőforrásokra. Az igazságosság fogalma olyan helyzetekre vonatkozik, amikor a különböző emberek terveit és céljait nem lehet egyszerre maradéktalanul kielégíteni. Az érdekellentétek képezik a problémát, amelyre az igazságosságnak elvi megoldást kell nyújtania. Ahogy Rawls fogalmaz, az igazságosság fogalmának jelentése „a versengő követelések közötti megfelelő egyensúly" (*Theory* 9).

Szemben a természeti, társadalmi és pszichológiai törvényekkel, az igazságosság körülményei nem szükségszerű feltételei az emberi létezésnek. Talán nagyon valószínűtlen, de nem lehetetlen, hogy létrejöjjön és fenn is maradjon egy olyan társadalom, „amelyben mindenki hozzájuthat a számára elérhető jó teljességéhez, vagy amelyben nincsenek egymással konfliktusban álló követelések, és mindenki követelései kényszer nélkül illeszkednek egy harmonikus cselekvési tervbe" (*Theory* 249). Az igazságosság körülményeinek zárójelbe tétele útján rögzített lehetséges világ nem volna túlságosan távol a mi valóságosan

létező világunktól. De ebben a világban az igazságosság nem volna érték. Ahol nem áll fönn az erőforrások szűkössége és „a külön célok rendszerével rendelkező személyek sokasága" (*Theory* 25), ott nincs verseny a különböző egyének érdekei, tervei és céljai között. Az igazságosság körülményeitől mentes társadalom nem maradéktalanul igazságos társadalom lenne, hanem „az igazságosságon […] túli társadalom" (*Theory* 249). A magam részéről kétkedéssel gondolok egy olyan társadalom ideáljára, ahol mindenki vágyai egyetlen harmonikus tervben egyesülnek, de jelen céljainkra ezt a kérdést félretehetjük. Elég lesz annyit leszögeznünk, hogy az igazságosság elmélete nem teheti zárójelbe az igazságosság körülményeit, mert ezek határozzák meg a problémát, amelyet az igazságosság elveinek meg kell oldaniuk.[14]

Ronald Dworkintól származik a következő, fontos megkülönböztetés: vannak egyfelől azok az empirikus tények, amelyek, ahogy ő fogalmaz, korlátot állítanak az emberek által elérhető jó élet elé, és másfelől azok a tények, melyeket ő a jó élet paramétereinek nevez. Ez utóbbiak nem korlátozzák az elérhető értelmes életet, hanem definiálják a jól vezetett élet mibenlétét. Dworkin tanulmánya nem az igazságosság, hanem a jó élet fogalmi feltételeit vizsgálja, azonban distinkciója az igazságosság problémájára is haszonnal terjeszthető ki. Az ő szóhasználatát követve leszögezhetjük, hogy az egyének sebezhetősége, a (mérsékelt) szűkösség és a személyes célok sokfélesége nem korlátai, hanem paraméterei az igazságosságnak. Ezek határozzák meg az igazságosság problémáját és természetét (Dworkin 2000. 260).

Reményeim szerint most már előttünk áll az ideális elméletnek a *Theory* alapján rekonstruálható szerkezete. Az ideális elmélet inputját az idealizáció külső korlátai (például a világunkra jellemző természeti törvények), az elméleti prob-

[14] G. A. Cohen szerint Rawls lerontja az igazságosság ideálját, amikor ténybeli feltevéseket is felvesz elméletének premisszái közé. Érvelése egyszerű és elegáns. Egy alacsonyabb rendű elv lehet tényérzékeny, hangsúlyozza, de csak akkor, ha a szóban forgó tény releváns az elv szempontjából. Ha azonban az, akkor relevanciájának elvi megfontolásokon kell alapulnia. Ha egy elsőfokú elv tényérzékeny, akkor léteznie kell egy másodfokú elvnek, amely az adott tényt az elsőfokú elv szempontjából relevánsnak ítéli. A regresszió valamilyen végső elvvel ér véget, amely fölött nincs magasabb szintű elv, és amelyhez ezért nem rendelhetők releváns tények. A végső elvek tehát szükségszerűen tényérzéketlenek. Az igazságosság elméletének végső elvei nem vonhatnak maguk után ténybeli feltételezéseket (ld. Cohen 2003). Véleményem szerint Cohen érvelése hibás; azon bukik meg, hogy nem tesz különbséget kauzális tényezők és – a dworkini értelemben vett – paraméterek között. A természettörvények hogy csak ezzel a példával éljek – az előbbi kategóriába tartoznak, az igazságosság körülményei az utóbbiba. A kauzális tényezők relevanciáját egy elv szempontjából valójában egy magasabb rendű elv határozza meg. De ez a paraméterekről nem mondható el. Ez utóbbiak annak az elvnek a konstitutív jellemzőiként nyernek jelentőséget, amelyre vonatkoznak. A szűkösség és a személyes célok sokfélesége nem azért relevánsak az igazságosság szempontjából, mert egy magasabb rendű elv relevanciát tulajdonít nekik, hanem mert magának az igazságosság problémájának definiáló jellemzői közé tartoznak. Érzésem szerint ez az észrevétel általánosítható. Minden erkölcsi elv olyan problémákra reagál, amelyeket ténybeli feltevések határoznak meg. Ha ez igaz, akkor nincsenek teljesen tényérzéketlen elvek.

lémát definiáló paraméterek, valamint az elméletalkotást vezérlő, preteoretikus erkölcsi meggyőződések alkotják. Ebből az inputból hozzák létre az elmélet outputját a jól megválasztott idealizációk. Az output pedig az igazságosság és az igazságos társadalom ideáljaiból áll. Ennek az ideálnak a feltárása kettős célt szolgál. Részint megvilágítja, hogy mi az igazságosság, és mi a helye a társadalmak kollektív életében, részint orientálja a társadalmi cselekvést.

MÁSODIK RÉSZ

II.1. Tökéletes igazságosság vs. igazságosság az emberi természet korlátai között

Az előző részben azt próbáltam megmutatni, hogy az ideális elmélet milyen elgondolása rajzolódik Rawls elszórt megállapításaiból, ha kitöltjük a köztük lévő hézagokat. Ha a javasolt rekonstrukció helytálló, akkor a töredékek konzisztens egészbe rendezhetők. Ebben a részben egy olyan kérdéssel foglalkozom, amelynek kapcsán Rawls egymással összeegyeztethetetlen állításokat tesz. Elgondolása ezen a ponton csak úgy illeszthető be az összképbe, ha választunk az állítások két csoportja között. Most tehát arra törekszem, hogy kimutassam az ambivalenciát, javaslatot tegyek a választásra, és alátámasszam a javaslatomat.

Nos tehát, miben áll a vélelmezett ambivalencia? Rawls többször is kijelenti, hogy az ideális elmélet célja a tökéletes igazságosság mibenlétének meghatározása (*Theory* 8, 215–16, 247). Az a társadalom, melyet az igazságosság tökéletes felfogásából következő előírások hiánytalan teljesítése jellemez, tökéletesen igazságos; az pedig, hogy még igazságosabbá váljon, mint amilyen akkor, amikor tökéletesen igazságos, fogalmi lehetetlenség. A tökéletes igazságosság az igazságosság *abszolút maximuma*. Az igazságosság ideális elméletének célja az abszolút maximum azonosítása. Rawlsnak azonban van egy másik elgondolása is az igazságosság ideáljáról: ebben az értelemben az ideál az igazságosság azon maximuma, melynek követelményeiről még nem állítható, hogy „meghaladják az emberi természet képességeit" (*Theory* 154). Érvelése szerint erkölcsi képességeink korlátozottak, és korlátaik kihatnak arra, amit ő „az elköteleződéssel járó feszültségek"-nek (strains of commitment) nevez (*Theory* 126). Az elköteleződéssel járó feszültségek azok a terhek, melyeket az igazságosság egy bizonyos felfogása melletti elköteleződéssel veszünk magunkra. Ahhoz, hogy jóhiszeműen azonosulhassunk az adott felfogással, a rá jellemző terhek nem haladhatják meg az emberi természet képességeit. Ha meghaladják, akkor ezt a felfogást el kell vetnünk. A hiánytalan normateljesítés ideálja tehát úgy értendő, mint az igazságosság olyan felfogásának való hiánytalan megfelelés, melynek feszültségei az emberi természet korlátain belül maradnak. Hiánytalan normateljesítésen az emberi természet teljesítőképességéhez relativizált követelmények hiánytalan teljesítését kell értenünk. Ez is egy maximumot definiál, de nem

abszolút, hanem lokális maximumot. Bár ennél magasabb igazságossági érték elvben elgondolható, ám az az érték nem az emberek teherbíró képességéhez igazított érték. Túl van azon a maximumon, amit az igazságosság embereknek szóló elmélete jelöl ki.

Rawls a következőképpen tárja elénk ezt a gondolatot. Az eredeti helyzetben születő hipotetikus megállapodást az igazságosság elveiről kétlépcsős folyamatként képzelhetjük el.[15] A felek először kiválasztják az igazságosság azon felfogását, amely – legalábbis kezdetben – a legvonzóbbnak tűnik. Miután ez a kezdeti választás megtörtént, a kiválasztott felfogást egy második tesztnek vetik alá. Második nekifutásra a stabilitás mércéjével összevetve vizsgálják. Az igazságosság felfogásának stabilitásán Rawls azt érti, hogy az adott felfogás képes támogatást generálni a maga számára, ezért nemcsak kezdetben, hanem generációk sokaságán keresztül is hiánytalan normateljesítésre számíthat. „Ha az igazságosság valamely felfogása valószínűleg nem generál támogatást a maga számára, vagy hiányzik belőle a stabilitás, […] akkor [a felek] egy másik felfogást részesíthetnek előnyben." (*Theory* 125–126.) Annak, hogy egy felfogás nem generál támogatást a maga számára, két különböző típusú oka lehet. Az egyik az adott felfogást megvalósító intézményi alapstruktúra alkalmatlansága a társadalom tagjainak megfelelő motiválására. Ez azonban nem magának a felfogásnak, hanem intézményi megvalósításának a gyengéje, ami az alapstruktúra reformjával orvosolható. A másik típusú ok az emberi természet olyan korlátozottságában rejlik, amit semmilyen intézményi reform nem orvosolhat: ilyen esetben magáról az első közelítésre vonzó – minden riválisánál vonzóbb – felfogásról derül ki, hogy instabil, hosszabb távon nem követhető, és ezért le kell mondani róla. Rawls nem hagy kétséget afelől, hogy erre a második típusú okra gondol. „Bármilyen vonzó legyen az igazságosság valamely felfogása egyébként", írja, az a felfogás „súlyosan hibás, ha a morálpszichológia elvei okán nem képes az emberekben a szükséges vágyat kiváltani, hogy e felfogás szerint cselekedjenek." (*Theory* 398; vö. *Theory* 154.)

Mivel az igazságosság felfogásáról való megegyezést két szakaszra osztja, és az emberi természet korlátozott képességeinek figyelembevételét a második szakaszra hagyja, Rawls módot teremt arra, hogy első nekifutásra egy olyan koncepcióra essen a választás, mely közelebb esik a tökéletes igazságosság felfogásához, mint az, amelyiket második körben a stabilitási teszt hirdet ki győztesnek. Elméletébe be van építve a különbség az igazságosság emberi természethez igazított, lokális maximuma és az abszolút maximum között. Ha pedig a megkülönböztetés adott, akkor szembe kell néznünk a kérdéssel, hogy az ideális elmélet melyik felfogása a helyes: az-e, amelyik a tökéletes igazságosság és a tökéletesen igazságos társadalom ideálját rögzíti, vagy az, amelyik megáll az emberi természet korlátai közt elgondolható, maximális igazságosság és maximálisan igazságos társadalom ideáljánál.

[15] Arról, hogy a hipotetikus szerződés egy kétlépcsős teszt, lásd Simmons 2010. 8.

II.2. Az emberi természet korlátai

Kezdjük azon a kérdésen, hogy hol a helyük az emberi természet tényeinek az idealizáció határait kijelölő tények között. Rawlst értelmezve a tények két csoportját különböztettük meg: „az emberi állapot természetes jellegzetességei"-t (*Theory* 215), illetve „az igazságosság körülményei"-t. Melyik csoportba tartoznak „az emberi természet képességei"? A *Theory* nem utal olyasmire, hogy az igazságosság körülményei közé tartoznának, és úgy vélem, hogy valóban nem is tartoznak oda. A ténybeli feltevések, amelyekre a stabilitási tesztnek reagálnia kell, nem az igazságosság problémájának meghatározó összetevői; azt határozzák meg, hogy az igazságosság valamely felfogása „megvalósítható felfogás-e" (*Theory* 508), azaz megvalósítható választ ad-e a problémára, melyet az igazságosság körülményei definiálnak. Ha pedig így van, akkor nem értelmetlenség arról beszélni, hogy egy állapot igazságtalan vagy nem eléggé igazságos, noha az emberek nem képesek javítani rajta. Lehetnek másfajta problémák is az ilyen ítéletekkel, de ezek nem az igazságosság fogalmi természetével kapcsolatosak. E problémák azonosítása érdekében az alternatív lehetőséghez kell fordulnunk, mely szerint az emberi természet tulajdonságai nem az igazságosság paraméterei, hanem megvalósíthatóságának külső korlátai közé tartoznak. Kezdjük azon, hogy e korlátokat az emberi lét általános feltételeinek kell-e tekintenünk.

Ez a hipotézis nem volna problémamentes. A szóban forgó általános feltételek mozdíthatatlan korlátokat állítanak az igazságosság megvalósítása elé. Csakhogy Rawls változásra képesnek tartja az emberi természetet; véleménye szerint erkölcsi képességeinket azok az intézmények alakítják, amelyeket az emberek a társadalmi együttélés és kooperáció szabályozására hoznak létre és formálnak. „[A]z emberek igazságtalanságra való hajlama nem állandó aspektusa a közösségi életnek" – hangsúlyozza –, „kisebb-nagyobb mértékben a társadalmi intézményektől függ, és különösen attól, hogy ezek igazságosak vagy igazságtalanok. Egy jól berendezett társadalom abba az irányba tart, hogy az emberek igazságtalanságra való hajlamát kiküszöbölje, vagy legalább kordában tartsa." (*Theory* 215.)

Nézzük csak, mit mond Rawls az irigységről. Amikor felvázolja az elméletének alapjául szolgáló feltevéseket, azt javasolja, hogy a hipotetikus megállapodásban részt vevő feleket tekintsük az irigység érzésétől mentes személyeknek (*Theory* 124–125). Az ellenvetésre, mely szerint ez a feltételezés irreális, azt válaszolja, hogy az elmélet első lépésben megvizsgálja, milyen elvekben állapodnának meg az irigységtől mentes felek, majd felteszi a kérdést, hogy „az emberi élet körülményeit tekintve megvalósítható-e az így kialakított elképzelés" (*Theory* 124). Szerinte egy olyan társadalomban, amelyet a fairségként felfogott igazságosság két elve szabályoz, az igazságosság által megengedett egyenlőtlenségek nem feltétlenül adnak okot irigységre, mert „aki biztos élettervének értékében és abban, hogy képes azt megvalósítani, az nem hajlamos a haragra, és nem irigykedik a szerencséjére. Még ha megtehetné is, nem vágyik rá, hogy mások elő-

nyeit akár önmaga rovására is lefelé nivellálja." (*Theory* 469.) Egyszóval, Rawls az irigységet nem tekinti az emberi pszichológia állandó jellemzőjének. Feltételezi, hogy kedvező körülmények között eltűnik. Erre a feltételezésre hagyatkozva állítja, hogy az irigységtől mentes felek által a tudatlanság fátyla mögött elfogadott elvek önmaguk számára támogatást generáljanak, vagyis megszabadítsák az irigységtől a valóságosan létező embereket, ha közös intézményeik ezen elvek szerint vannak berendezve.

Induljunk ki most mégis abból, hogy a releváns korlátok az emberi lét állandó feltételeihez tartoznak. Elvégre igen valószínű, hogy – noha az emberi nem erkölcsi karakterét az evolúciós biológia aluldeterminálja, s ezért attitűdjeink és hajlandóságaink fejlődőképesek – fejlődési potenciálunk nem határtalan, s ezért az igazságosság követelményeinek és az emberi természet képességeinek rossz illeszkedése nem átmeneti jelenség. Még ebben az esetben is felmerül a kérdés, hogy ez a képesség milyen értelemben korlátozott. Rawls erről kétértelműen fogalmaz. Azt állítja, hogy a hipotetikus megállapodás során a felek „racionálisak, amennyiben nem kötnek olyan megállapodást, melyről tudják, hogy nem vagy csak nagy nehézségek árán képesek betartani" (*Theory* 126). A „nem képesek betartani" és a „csak nagy nehézségek árán képesek betartani" különböző természetű megállapítások, és különböző erkölcsi következményekkel járnak. Ugyanazon feltétel két igen különböző olvasatával van dolgunk.

Lássuk először a „nem képesek betartani" olvasatot. Képzeljünk el egy embert, akinek ahhoz, hogy valamilyen követelménynek eleget tegyen, saját erejéből fel kellene emelnie egy 500 megatonnás sziklát. Bármilyen eltökélten próbálkozzék is, ezt a feladatot nem lehet képes végrehajtani. Ha elfogadjuk a „nem várható el, hogy megtegye, ha nem képes megtenni" (ought implies can) elvet, akkor azt kell mondanunk, hogy az igazságosság olyan felfogása, mely megköveteli az emberektől, hogy 500 megatonnás sziklák felemeléséhez hasonló cselekedeteket hajtsanak végre, nem tartható felfogás. Így a „nem képesek betartani" olvasat azt sugallja, hogy a stabilitási teszt kizárja az igazságosság azon felfogásait, melyek követelményeit az ember szó szerint képtelen teljesíteni.

Lássuk most a „csak nagy nehézségek árán képesek betartani" olvasatot. Az a követelmény, melynek a végrehajtására az ember képes ugyan, de csak nagy nehézségek árán, nem hasonlít az 500 megatonnás szikla felemelésének elvárásához. Az ember megpróbálhatja, és ha nagyon erősen próbálkozik, akkor reális esély van rá, hogy sikerrel jár. A probléma az, hogy vagy maga a cselekvés, vagy az eredménye olyan terhekkel járna, amelyek vállalására nincs felkészülve. Az előírás végrehajtása nem abban az értelemben haladja meg a képességeit, hogy lehetetlen megfelelnie neki, hanem abban az értelemben, hogy a dolog többe kerül, mint amennyinek a vállalására rá tudja venni magát.

Nos, véleményem szerint egyik olvasat sem teszi lehetővé a stabilitási teszt beillesztését Rawls elméletébe. Nézzük először a „csak nagy nehézségek árán képesek betartani" olvasatot.

II.3 „Csak nagy nehézségek árán képesek betartani"

A képesség ebben az értelemben az emberi személyek normális adottságainak és hajlamainak függvénye. Ezeknek az adottságoknak és hajlamoknak a felső határa egy esetleges tény. Lehetne ez a határ alacsonyabban vagy magasabban is, függetlenül attól, hogy egy adott helyzetben mekkora teher viselése várható el valakitől. Más szóval, nincs erkölcsi indoka annak, hogy a pszichológiai felső határ ott van, ahol van. Ez a tény „erkölcsi szempontból önkényes" (*Theory* 63–64, 82).

Amikor Rawls a stabilitási teszt működését bemutatja, a fairségként felfogott igazságosság elméletét az utilitarizmussal veti egybe, és azon az alapon ad elsőbbséget a saját elméletének, hogy „a hasznosság elve nagyobb azonosulást követel meg mások érdekeivel, mint az igazságosság két elve" (*Theory* 154). Az utilitarizmus túl sokat követel; követelményeit az emberek nagyon nehezen tudják teljesíteni. Ez valószínűleg igaz. De a mércét, amelyhez képest az utilitarizmus követelményei túlzottan igényesnek mutatkoznak, nem határozhatják meg esetleges pszichológiai hajlandóságaink. Ha van okunk az utilitarizmus elutasítására, akkor annak erkölcsi oknak kell lennie. Az utilitarizmust az teheti az igazságosság helytelen felfogásává, ha nem tartja tiszteletben az erkölcsileg igazolt emberi érdekeket.[16]

A *Theory* más helyein Rawls valójában ilyen erkölcsileg igazolt érdekekre hivatkozik az utilitarizmussal szemben. Úgy érvel például, hogy az utilitarizmus számára „nincs elvi oka […] annak, hogy kevesek szabadságának megsértését miért ne tehetné jóvá a sokaknak jutó nagyobb jó" (*Theory* 23). Ha ez kivédhetetlen ellenvetés, akkor szükségtelen hozzátenni, hogy az utilitarizmus nagyobb azonosulást követel mások érdekeivel, mint amire az emberek hajlamosak, hiszen anélkül is elfogadhatatlan. Míg ha az utilitarizmusnak van működőképes válasza az ellenvetésre, akkor az az állítás, hogy a mások érdekeivel túl nagy azonosulást követel meg, nem jó irányból támadja az igazságosságról alkotott felfogását. Mint arra David Estlund rámutatott, a „meg kell tennie, tehát meg tudja tenni" elve akkor mentesíti a cselekvőt egy vélelmezett erkölcsi kötelesség alól, ha nem *tud* eleget tenni a „kell" parancsának. Ha csak annyi mondható el róla, hogy nem *fog* eleget tenni a parancsnak, akkor a „meg kell tennie, tehát meg tudja tenni" elv nem semlegesíti az erkölcsi elvárást (Lásd Estlund 2011. 214. 6. lj.). Ha az emberekre jellemző attitűdök ütköznek az igazságosság íté-

[16] *Political Liberalism* című művében Rawls pontosan ebben az értelemben értelmezi újra az „ítéletalkotás nehézségeinek" fogalmát: „Az úgynevezett ítéletalkotás nehézségei az igazságosság követelményei és az állampolgárok jogos érdekei közötti terhek […]." Az ítéletalkotás nehézségei itt a nem-ideális elmélet tárgyaként jelennek meg: „[A]z ezzel kapcsolatos kérdéseket a nem ideális elmélet és nem az igazságosság elvei fedik le" (Rawls 1993. 17–18).

leteivel, akkor az attitűdöket kell erkölcsileg aggályosnak ítélni, nem a szóban forgó ítéleteket.[17]

Legalább egy alkalommal maga Rawls is egy ehhez nagyon hasonló értelmű állítást fogalmaz meg: „Az igazságos elrendezések nem feltétlenül vannak egyensúlyban […], mert a fair magatartás általában nem az egyes ember legjobb válasza társai igazságos magatartására. A stabilitás biztosításához az embereknek igazságérzettel kell rendelkezniük, illetve együttérzéssel azok iránt, akiket az igazságos szabályoktól való eltérésük hátrányosan érintene, de lehetőleg mindkettővel. Ha ezek az érzések elég erősek ahhoz, hogy felülírják a szabályok megszegésére irányuló kísértéseket, akkor az igazságos rendszerek stabilak." (*Theory* 435.) Más szóval, az ideális elmélet szintjén a stabilitást nem az igazságosság követelményeinek gyengítése biztosítja, hanem az, hogy a hipotetikus társadalom hipotetikus tagjainak jobb képességeket tulajdonítunk, mint amilyenekkel a tényleges emberek rendelkeznek.

A végeredmény az, hogy az emberi képességek korlátainak az az olvasata, mely szerint „csak nagy nehézségek árán képesek betartani" az igazságosság követelményeit, nem támasztja alá az eredeti helyzetben létrejövő megállapodás két nekifutásra való osztását. Így pedig csak a „nem képesek" olvasat mentheti meg a tökéletes igazságosság redukcióját az emberi természet korlátain belüli maximális igazságosságra. Lássuk most, hogy ennek az olvasatnak jobbak-e az esélyei a sikerre.

II.4. „Nem képesek betartani"

Első pillantásra a válasz csakis igenlő lehet, mert ha emberek között a tökéletes igazságosság azért nem valósulhat meg, mert a szó szigorú értelmében nem képesek megvalósítani, akkor a „meg kell tenniük, tehát meg tudják tenni" elv felmenti őket a megvalósítás kötelezettsége alól.

Vegyük azonban szemügyre a következő distinkciót. Az igazságosság követelményei néha olyanok, hogy az a magatartás, amelyre vonatkoznak, csak két értéket vehet fel: valaki vagy megfelel vagy nem felel meg a követelménynek. Egy gyermek fuldoklik egy mély tóban, én pedig egyedül vagyok a parton. Vagy megmentem a gyermeket, vagy nem, nincs mód a részleges megmentésére. Tegyük fel, hogy nem tudok úszni, így nem tudom megmenteni a gyermeket. Ha a „meg kell tennem, tehát meg tudom tenni" elv helytálló, akkor a helyzet nem úgy áll, hogy a gyermek megmentésére kell sietnem. Sajnálatos, hogy nem tudok segíteni rajta, de nem viselek kötelességet a fuldokló gyermekkel szemben. Ha a tökéletes igazságosság megvalósítása analóg a fuldokló gyermek megmen-

[17] „[A]z, hogy egy normának nem fognak megfelelni, inkább az emberek viselkedése ellen, mint a norma ellen szól." (Estlund 2008. 209.)

tésével annak az embernek a számára, aki nem tud úszni, akkor a megvalósítás követelménye a gyakorlatban tehetetlen, nincs cselekvésorientáló képessége.

Más esetekben az a magatartás, amelyre az igazságosság követelménye vonatkozik, kettőnél több értéket vehet fel: a szóban forgó követelmény különböző mértékben teljesülhet. A hiánytalan normateljesítés kétségkívül bináris tulajdonság: az ember vagy maradéktalanul teljesít, vagy nem teljesít maradéktalanul. Innen lefelé azonban egy kontinuum húzódik: a részleges normateljesítés fokozatokkal bír.

Ha egy követelménynek nem felelek meg maradéktalanul, akkor lehet, hogy kisebb mértékben még mindig teljesítem. Vegyük például a fair tranzakció kötelezettségét. Az erősebb fél nem használhatja ki a gyengébb fél sebezhetőségét. Ez nem olyan kötelesség, amelyet az ember vagy teljesít, vagy nem teljesít. Nem arról van szó, hogy valaki vagy fair, vagy unfair módon jár el. A kifogástalanul fair és a durván unfair magatartás között egy köztes zóna húzódik, ahol az eljárás nem teljesen fair, de nem is egyértelműen *un*fair. Ezek a különbségek számítanak. Minél közelebb van valaki a fair eljárás kötelezettségének hiánytalan betartásához, annál kevésbé helytelen a cselekedete erkölcsi szempontból, és fordítva: minél messzebb kerül a hiánytalan normateljesítéstől, erkölcsileg annál helytelenebb az elkövetett cselekedet. Most képzeljük el, hogy a fair eljárás kötelességének hiánytalan betartása meghaladja az ember képességeit, de az ahhoz való bizonyos fokú közeledés nem haladja meg. Ekkor a tökéletesen fair eljárás kötelessége nem veszti el cselekvésorientáló képességét. Azt fogja megkívánni, hogy a lehető legjobban közelítsük meg a tökéletesen fair eljárás kívánalmát.

Ezt az összehasonlítást egyedi esetek között tesszük. De nem csak azt a kérdést tehetjük fel, hogy mit tehet valaki egy adott esetben. Arra is kíváncsiak lehetünk, hogy az emberek mit tehetnek és tesznek egy bizonyos időszak egymást követő eseteiben. Még ha az összes helyzet olyan is, hogy az emberekre vonatkozó kötelesség vagy teljesül, vagy nem, az egyén összességében többé vagy kevésbé kötelességtudónak bizonyulhat. Nem feltétlenül az a helyzet, hogy vagy minden alkalommal teszi a dolgát, vagy soha nem teszi. Lehet, hogy gyakran, lehet, hogy kevésbé gyakran teszi.

Továbbá, egyes kötelességek nagyon fontosak, mások kevésbé fontosak lehetnek. Egy fontos kötelesség teljesítésének elmulasztása súlyos, egy jelentéktelen kötelesség teljesítésének elmulasztása triviális kötelességszegésnek számít. A különböző kötelességekre adott válaszokat tehát a kötelességek komolyságának megfelelően kell súlyozni az aggregálást megelőzően, és a súlyokról is elmondható, hogy változóak.

Végül pedig nemcsak arra lehetünk kíváncsiak, hogy mi az igazságosság kötelességeire adott válaszok súlyozott összege, hanem arra is, hogy egy ember karaktere igazságos-e. Az egyénre jellemző attitűdök és a hajlandóságok szintén fokozatokkal bírnak. Még ha a tökéletesen igazságos karakterré válás elérhetet-

len is egy emberi lény számára, ebből nem következik, hogy tökéletesen igazságtalannak kell lennie. Lehet többé-kevésbé igazságos karakter is, a legtöbb ember minden bizonnyal az.

Összefoglalva, még konkrét helyzetekben is szembesülhetünk olyan igazságossági kötelességekkel, amelyeknek különböző mértékben tehetünk eleget, időbeli magatartásunk és jellemünk értéke pedig soha nem vagylagos. Márpedig az igazságosságnak mint egész társadalmak normatív jellemzőjének közeli analógiája nem egy adott helyzetben tanúsított egyéni magatartás igazságossága, hanem az, hogy mennyire igazságos az egyén magatartása az idő múlásával, és mennyire igazságosak a jellemvonásai. A társadalmi igazságosság eleve skaláris tulajdonság, és fokozatai még összetettebbek, mint az egyéni jellem, illetve az egyéni magatartás időbeli alakulása. Először is, a társadalmak időhorizontja összehasonlíthatatlanul tágasabb, mint az egyéneké, hiszen sok-sok generáción keresztül fennmaradnak. Másodszor, a társadalmi igazságosság nagyon sok ember magatartásának eredője. Harmadszor, a társadalom tagjainak cselekedeteit intézmények koordinálják, és a társadalmi igazságosság az intézmények igazságosságát is méri. (Rawls elsődlegesen azt méri.)[18] Végül, a társadalmak olyan erőforrásokkal is rendelkeznek, amelyek az egyes egyének számára nem elérhetők; az idő múlásával megteremthetik a feltételeit bizonyos igazságossági kötelezettségek teljesítésének, noha ezeknek a jelenben nem tudnak eleget tenni.[19]

Így tehát, ami igaz a személyes igazságosságra, annak fokozottan igaznak kell lennie a társadalmi igazságosságra: a tökéletes igazságosság és a tökéletesen igazságos társadalom eszményei nem veszítik el cselekvésorientáló potenciáljukat csak azért, mert hiánytalan megvalósításuk meghaladja az emberi képességeket. Egy megvalósíthatatlan ideál arra ösztökélheti az egyént és társadalmát, hogy keresse az elérhető, részleges javulás lehetőségeit, és az elért javulás – még ha szükségképpen részleges is – előrelépést jelenthet az ideál felé. A tökéletes igazságosság elmélete egy soha véget nem érő haladás határpontját jelöli ki.

II.5. Mi szükség a tökéletes igazságosság ideáljára?

De mi szüksége van az ideális elméletnek az emberi társadalom számára elvben sem elérhető, tökéletes igazságosságra mint végső határpontra? Miért nem inkább annak a határpontnak a kijelölése az ideális elmélet célja, amely az emberi természet változtathatatlan korlátain belül elérhető, legtökéletesebb igazságosságot reprezentálja? Egyrészt: mit ad hozzá az elmélet cselekvésorientáló képességéhez, ha egy olyan határpont felől kívánja értelmezni a nagyobb igazságosság felé tartó társadalmi haladást, amely az emberek számára eleve elérhetetlen?

[18] Lásd 13. lj.
[19] Erről lásd Gilabert – Lawford-Smith 2012.; valamint Gheaus 2013.

Másrészt: nem unfair-e egy ilyen ideálhoz mérni az emberek számára elérhető igazságosságot?[20]

Nos, tegyük fel, hogy erkölcsi viselkedésünknek vannak mozdíthatatlan korlátai, és tegyük fel azt is, hogy egy társadalom elérte ezeket a korlátokat, és ennek tudatában is van. Ok-e ez arra, hogy a számunkra elérhető, lokális igazságosságot azonosítsuk az igazságosság abszolút maximumával? Unfair-e szembesíteni magunkat azzal, hogy társadalmunk, bár nem áll módunkban igazságosabbá tenni, nem kifogástalanul igazságos? Nem világos, hogy miért volna unfair. Még ha tényleg eljutottunk is az emberi társadalmak számára elérhető igazságosság végső határáig, nem árt tisztában lennünk vele, hogy olyan világban élünk, ahol némelyek igazságtalan előnyöket élveznek, másokat pedig igazságtalan hátrányok sújtanak.

Egyáltalán: az emberi természet milyen korlátaira gondolunk, amikor arról beszélünk, hogy bizonyos korlátokon nem áll módunkban változtatni? Tegyük fel, létezik az áldozatvállalási készségnek egy felső határa, amelyen túl nem vagyunk képesek racionális mérlegelés alapján belátni, hogy többet kellene vállalnunk, vagy ha mégis, cselekedeteinket képtelenek vagyunk racionális belátásunkhoz igazítani. Röviden, a kritikus határon túl a belátási képesség hiánya vagy a belátásnak megfelelő cselekvés képességének hiánya akadályoz bennünket az igazságosság terheinek vállalásában, és ez nem valami szerzett tulajdonság, amitől módunkban áll megszabadulni, hanem az emberi természet genetikailag meghatározott fogyatékosságával van dolgunk. Ebben az esetben a korlát biztosan mozdíthatatlan: nem lehetünk képesek változtatni rajta (a génmódosítás útján való erkölcsi tökéletesedés sci-fi ötletétől most tekintsünk el), és ez nem is kívánható meg, ha egyszer nem áll módunkban a változtatás. Ha így értjük az emberi természet erkölcsi korlátozottságát, akkor valóban rögzített korlátokkal van dolgunk, és tudhatunk is róla, hogy elértük őket. Ez azonban abszurd feltételezés volna. Abnormális jelenségről beszélünk, melynek hátterében mentális fogyatékosság vagy pszichiátriai zavar – leküzdhetetlen kényszeresség, fóbia – rejlik. A racionális mérlegelésre, döntésre és cselekvésre való képesség minimumával rendelkező egyének – vagyis a túlnyomó többség – esetében egyszerűen megmagyarázhatatlan, hogy miért válnék a viselkedésük patologikussá a morális elvárások egy bizonyos szintje fölött. A túlnyomó többségről elmondható, hogy módjukban áll kritikai távolságot teremteni attitűdjeiktől és hajlandóságaiktól, belátni, hogy viselkedésük erkölcsileg kifogásolható, és kísérletet tenni a változtatásra. Marad tehát az a lehetőség, hogy képesek vagyunk megérteni az igazságosság kívánalmait, és ha hajlamosak lennénk rá, akkor arra is képesek volnánk, hogy kísérletet tegyünk a teljesítésükre, ám – egy bizonyos határon túl – nem vagyunk kellően motiválva erre.

[20] Erre a kérdéscsokorra Mráz Attila hívta fel a figyelmemet.

Ám ha így van, akkor, miközben egyetérthetünk abban, hogy létezik egy láthatatlan határ, melyen túl az emberi természet nem tökéletesíthető tovább, abban ugyanakkor bizonytalanok lehetünk, hogy pontosan hol húzódik a feltételezett határ. Semmilyen, pillanatnyilag mozdíthatatlannak tűnő határt nem indokolt véglegesen rögzítettnek tekinteni. Az igazságosság elméletének állandóan puhatolnia kell, hogy nem látszat-e csupán a határok végleges rögzítettsége, nem lehet-e hátrébb tolni őket. Ez a felismerés magánál Rawlsnál is megjelenik, amikor a politikai filozófia célját egy „realista utópia" megalkotásában jelölik ki. „A politikai filozófia realisztikusan utópikus – írja –, amikor kiterjeszti a gyakorlati politikai lehetőségek közkeletűen vélelmezett határait." (Rawls 1999b. 6.)[21]

[21] Vö. Rawls 2001. 4.: „A politikai filozófiát realisztikusan utópikusnak tekintjük, mivel próbálgatja a gyakorlati politikai lehetőségek határait." A „realista utópia" fogalma Rawls késői munkáiban tűnik fel, csaknem harminc évvel a *Theory* megjelenése után. Pontos jelentését nem könnyű rekonstruálni, mert csupán néhány aforisztikus tömörségű mondat szól róla. De azt hiszem, nem állok távol Rawls szándékától, ha így értelmezem: Az elmélet mint „realista utópia" által megfogalmazott célok utópisztikusak, amennyiben a világ jelen állapotában nem valósíthatók meg. Ugyanakkor realisztikusak is, mert az elmélet feltárja a gyakorlati lépéseket is, melyek a jelen állapotokból nagy valószínűséggel átvezetnek egy olyan helyzetbe, ahol e célok már aktuálisan megvalósíthatók. A „realista utópiát" az időben mozgó célok sorozataként gondolhatjuk el: amikor a jelen realistának számító utópiája megvalósult, akkor újabb utópikus célok tűzhetők ki, melyek *abban a helyzetben* már „realista utópiá"-t fognak alkotni, és így tovább. Hogyan érinti a „realista utópia" fogalmának bevezetése az ideális elmélet eredeti elgondolását? Két egymást kizáró értelmezés kínálkozik. Az egyik szerint a „realista utópia" bevezetése a valóság nem ideális tényeihez közelíti az ideális elméletet. Ennek az értelmezésnek azonban ellentmond az egyetlen hely, ahol az „ideális elmélet" és a „realista utópia" együtt szerepel (Rawls 2001. 13.). Rawls itt először megismétli a *Theory* tézisét: „az ideális elmélet, azaz a szigorú normakövetés elmélete" azt kérdezi, hogy „milyen lehet a tökéletesen – vagy közel tökéletesen – igazságos alkotmányos rezsim". Majd ezt kiegészíti az a további kérdés, hogy egy ilyen rezsim „létrejöhet-e és stabil lehet-e az igazságosság körülményei közt, tehát realisztikus, de megfelelően kedvező feltételek között". Ebben a kiegészítésben van valami furcsa, mert „az igazságosság körülményei", mint láttuk, se nem kedvezőek, se nem kedvezőtlenek a tökéletes igazságosság szempontjából: ezek definiálják az igazságosság problémáját, melynek lehetséges tökéletesebb és kevésbé tökéletes megoldása egyaránt, részint attól függően, hogy a feltételek mennyire kedvezőek. De az kétségtelen, hogy a tökéletesen – vagy közel tökéletesen – igazságos társadalom vagy alkotmányos rezsim ideáljához való közelítés sikeressége egyebek közt a feltételek kedvezőbb vagy kedvezőtlenebb voltától is függ. Csakhogy ez már nem az ideális, hanem a nem ideális elmélet világa. És ebben a kontextusban szögezi le Rawls, hogy „a fairségként felfogott igazságosság tehát realisztikusan utópikus, a realisztikus gyakorlati lehetőségek határait próbálgatja, vagyis azt, hogy milyen mértékben lehet képes világunkban (annak törvényei és tendenciái közepette) megvalósítani egy demokratikus rezsim a rá jellemző értékeket – ha tetszik, a tökélyre vitt demokráciát". Egyszóval először az ideális elmélet feltárja a tökéletes (vagy közel tökéletes) igazságosság mibenlétét, majd a fairségként felfogott igazságosság elmélete – most már mint „realisztikusan utópikus" elmélet – megvizsgálja, hogy a való világban milyen mértékben lehetünk képesek közelíteni a tökéletes (vagy közel tökéletes) igazságosság ideáljához. Tehát szó sincs az ideális elmélet legyengítéséről. Arról van szó – s ez az alternatív értelmezés –, hogy a politikai filozófia nem állhat meg a teljesen soha meg nem valósuló végcél rögzítésénél. Sőt, azzal sem érheti be, hogy tisztázza, hogyan kell kezelni a nem ideális világ igazságtalanságait, amivel a *Theory* a nem ideális elmélet tárgyát azonosítja (ld. *Theory* 8). Azt is

De talán nem is az a baj a tökéletes igazságosság elméleteként felfogott ideális elmélettel, hogy megközelíthetetlen ideálokat állít elénk, hanem az, hogy egyszerűen felesleges! Az igazságosság elméletének szerepe a gyakorlati mérlegelésben annyi, hogy tegye lehetővé a való világban választható alternatívák összehasonlítását, annak a megállapítását, hogy melyik az igazságosabb, és melyik a kevésbé igazságos. Ám ezt az összehasonlítást el tudjuk végezni anélkül, hogy megvizsgálnánk és egybevetnénk a maximálisan igazságos elrendezéstől való távolságukat. Ha belátjuk, hogy az igazságosság kérdései komparatív kérdések, akkor azt is beláthatjuk, hogy az empirikus valóságon túli, „transzcendentális" elvekre semmi szükségünk.[22]

Ez az ellenvetés nagy intuitív meggyőző erővel rendelkezik, én azonban azokkal értek egyet, akik szerint téves. Igaz, a kirívóan igazságtalan társadalmi gyakorlatokról, szabályokról és eljárásokról az ideális elmélet igénybevétele nélkül is széles körű egyetértésben meg tudjuk állapítani, hogy rosszabbak, mint a gyakorlatok, szabályok és eljárások egy alternatív – és az adott körülmények között megvalósítható – együttese. Tévedés azonban azt feltételezni, hogy ez bármely két elrendezés összehasonlításáról elmondható volna.[23] Először is, az igazságtalan intézmények gyakran oly módon stabilizálják magukat, hogy elrejtik igazságtalanságukat az általuk irányított gyakorlatok résztvevőinek szeme elől. Ilyen esetekben a tökéletes igazságosság ideáljának tanulmányozása eszköz lehet a rejtett igazságtalanságok feltárására.[24] Továbbá, az igazságtalanság is lehet jóhiszemű nézetkülönbség tárgya. Ilyenkor a helyes válasz keresése általában az igazságosság eszméjének szisztematikus tanulmányozását igényli;

vizsgálnia kell, hogy vezet-e járható út a jelen messze nem ideális állapotaitól a tökéletes ideál megközelítésének irányába.

[22] Az igazságosság komparatív és transzcendentális elméleteinek szembeállítása és a transzendentális elméletek elvetése természetesen Amartya Sentől származó gondolat. Lásd Sen 2006. és Sen 2009. 1–51.

[23] Lásd Stemplowska – Swift 2012.

[24] Charles W. Mills szerint „az ideális elmélet döntő tekintetben homályos, és részben ideológiának tekinthető, a marxi, pejoratív értelemben vett ideológiák olyan halmazának, amelyek a tiltott csoportprivilégiumokat fedezik, és hozzájárulnak azok fenntartásához." (Mills 2005. 184.) Mills-nek bizonyára igaza van abban, hogy az ideális elmélet lehet ideologikus. Ám ha valóban ideológikus, ez véleményem szerint nem az ideális elmélet mint idealizáló feltételezéseken alapuló elmélet formális szerkezetéből következik, hanem a feltételezések tartalmából vagy abból, ahogyan a valóság nem ideális helyzeteire vonatkoztatják őket. Amikor az ideális elmélet a „hamistudat" kifejezőjévé és igazolásává válik, ez nem azért történik, mert idealizál, hanem inkább azért, mert rosszfajta idealizálásokat alkot. Egy megfelelően felépített ideális elmélet segít leleplezni a való világ igazságtalanságait; a csoportprivilégiumokat fedező „hamistudat" kritikájának eszközéül szolgál. Valójában ez volt Karl Marx saját nézete is. A *Tőke* első kötetét Marx arra a tényellentétes feltételezésre építette, hogy minden piaci tranzakció egyenértékek cseréjében áll. Ezzel normatív értelemben is idealizálta a kapitalista piacot, de csak azért, hogy megmutassa: a kapitalizmus még ezen ideális feltételezés mellett is a munkás munkaadó általi kizsákmányolására épül – tehát a lényegénél fogva kizsákmányoláson alapuló gazdasági rendszer. (Hogy Marx érvelése helytálló-e, az Mills tézise szempontjából közömbös.)

alapos vizsgálatnak kell alávetni a kérdést, hogy mit indokolt igazságtalannak tekintenünk, a szisztematikus vizsgálódás pedig idealizációt feltételez.[25] Gondoljunk csak a disztributív egalitarizmus képviselői közti vitákra arról, hogy mi az egyenlőség releváns dimenziója, milyen mércéhez viszonyítva kell az elosztásnak egyenlőnek lennie ahhoz, hogy egalitáriusnak tekinthessük. Ez a vita jelenleg nyugvóponton van, de máig nem zárult le. Rawls az „elsődleges javak" egyenlőségében gondolkodott, Dworkin az erőforrások egyenlőségében, Sen a képességek egyenlőségében, Arneson a jólét elérésére való egyenlő esélyekben, Cohen az előnyökhöz való hozzáférés egyenlőségében… A mi szempontunkból az a figyelemre méltó, hogy érvelésük során valamennyien idealizált feltevésekből indulnak ki. Némelyek – mint Dworkin – ezt explicit módon teszik, mások csak rejtve: oly módon, hogy semmilyen feltevést nem fogalmaznak meg az egyének viselkedésére vonatkozóan, s így a valóságos emberi viselkedés tökéletlenségei nem jelennek meg érvelésük premisszái között, vagyis elméletük – hallgatólagosan – ideális elmélet. Ez még Senről is elmondható, aki szerint pedig az igazságosság elméletének (vagy a politikai filozófiának általában) nincs szüksége ideális elméletre. És ez szerintem rendben van így: az egyenlőség normatív eszme; az, hogy mi az egyenlőség adekvát mércéje, nem függhet attól, hogy a való világ körülményei között milyen mércék érvényesülnek.

HARMADIK RÉSZ

III.1. Bevezetés

A harmadik részben két dolgot szeretnék megmutatni. Először is, a rawlsi ideális elmélet tényellentétes feltevéseinek szisztematikus áttekintése lehetővé teszi, hogy fontos belátásokra jussunk a tökéletesen igazságos társadalmak természetéről; különösen, ami a politikai intézményrendszerüket illeti. Megmutathatjuk, hogy a tökéletesen igazságos társadalom politikai intézményeinek nincs szükségük kényszerítő hatalomra, és nem tartanak igényt autoritásra sem. Ennek az elemzésnek egyik következménye az lesz, hogy a tökéletesen igazságos társadalom politikai intézményei igazságosak, de nem legitimek; pontosabban, sem nem legitimek, sem nem illegitimek: nem vonatkoznak rájuk a legitimitás mércéi.

A következő lépésben arra a kérdésre szeretnék választ adni, hogy a tökéletesen igazságos társadalom ideáljához szükséges feltevések közül melyeket kell elhagyni vagy módosítani, ha logikai teret kívánunk teremteni a politikai hatalom és autoritás, illetve az őket megillető legitimitás számára. Látni fogjuk, hogy az elméleti átmenet a politikai hatalmat és/vagy politikai autoritást igénylő

[25] Lásd Dworkin 1977. Ch. 4, Dworkin 1985. Ch. 5.

intézményekhez nem kíván többet, mint egyetlen tétel módosítását vagy elhagyását a kikötések listájáról. Ha valóban elegendő egyetlen premisszát módosítani vagy törölni, akkor a tökéletesen igazságos társadalom modellje jelentős elméleti hozadékkal jár: lehetővé teszi, hogy pontos képet alkossunk az igazságosság és a legitimitás közti fogalmi kapcsolatról.

A III.2. szakasz a tökéletesen igazságos társadalom Rawls-féle modelljét megalapozó feltételezések rendszerét vizsgálja. Arra a következtetésre fog vezetni, hogy egy ilyen elméleti modellben nincs helyük sem a kényszerítő hatalomra és/vagy autoritásra igényt tartó intézményeknek, sem a legitimitás normáinak. A III.3.–III.5. szakaszok a modell azon változtatásaival foglalkoznak, amelyek logikai teret teremtenek a legitim politikai hatalom és a legitim politikai autoritás számára. A III.3.–III.4. szakaszok a legitim politikai hatalom, illetve a legitim politikai autoritás ideális elméletéhez vezetnek át, a III.5. szakasz tárgya a legitimitás nem ideális elmélete lesz.

III.2. A hiánytalan normateljesítés háttérfeltevései

A hiánytalan normateljesítés feltétele nem áll meg önmagában: egy sor további kikötés támogatását feltételezi. Ebben a szakaszban először a hiánytalan normateljesítés mögöttes feltételezéseit, valamint a köztük lévő összefüggéseket igyekszem feltárni. E munka elvégzése után térek rá a kérdésre, hogy egy tökéletesen igazságos társadalom intézményei miért nem igényelnek kényszerítő erőt és autoritást.

Noha Rawls nem ad szisztematikus képet a hiánytalan normateljesítés háttérfeltevéseiről, a *Theory* valamennyit tárgyalja; csak össze kell gyűjteni őket. Kezdjük az igazságérzet feltételezésével. Igazságérzeten Rawls egy kognitív képesség és egy motivációs készség párosulását érti. A kognitív képességet azzal a képességgel azonosítja, „hogy ítéletet alkossunk a dolgokról mint igazságosakról vagy igazságtalanokról, és ítéletünket észérvekkel támasszuk alá” (*Theory* 41). A motivációs készségről pedig azt mondja, hogy „rendszerint van bennünk egy bizonyos vágy, hogy ezekkel az ítéletekkel összhangban cselekedjünk, és hasonló vágyra számítunk mások esetében is” (*Theory* 41). Az „egy bizonyos vágy” kifejezés nem teszi világossá, hogy milyen erősségű vágyra kell gondolnunk, azonban kétségkívül nem utal az egyéb kívánságainkat minden körülmények közt maga mögé utasító vágyra. De itt, a fogalom bevezetésekor még nem is arról van szó, hogy milyen szerepet játszik az igazságérzet az ideális elméletben. Rawls itt arról beszél, hogy minden *többé-kevésbé* (reasonably) jól berendezett társadalom tagjaiban kialakul valamilyen erősségű, „többnyire hatékony” (normally effective) igazságérzet, vagyis egy bizonyos fokú képesség a dolgok igazságos vagy igazságtalan voltának megítélésre és egy bizonyos fokú vágy, hogy ítéleteikkel összehangban cselekedjenek. Másutt azonban en-

nél erősebben fogalmaz: „erős és normális esetben hatékony vágy"-ról beszél, „hogy az igazságosság elveinek követelményeivel összhangban cselekedjünk" (*Theory* 369).

A hiánytalan normateljesítés ennél is hathatósabb igazságérzetet feltételez. Hadd idézzek újra egy korábban már megismert mondatot: „Ha ezek az érzések [az igazságosság és a hátrányos helyzetűekkel kapcsolatos odafigyelés] elég erősek ahhoz, hogy felülírják az [igazságosságot biztosító intézmények] szabályainak megszegésére irányuló kísértéseket, akkor az igazságos rendszerek stabilak." (*Theory* 435.) Más szóval, az igazságosság követelményeinek megfelelő cselekvés vágya ideális esetben *domináns* vágy. A továbbiakban ebből a feltételezésből, tehát a hiánytalan normateljesítés óhajának dominanciájából indulok ki.

Másodszor, a (társadalmi) igazságosság egy nagy lélekszámú népesség koordinált cselekvését feltételezi; olyan emberekét tehát, akik jellemzően nem ismerik egymást, és még csak nem is tudnak egymás – mint ez vagy az a személy – létezéséről. Az igazságosságért viselt felelősség együtt terheli őket. Az, hogy amit egy személy tesz, vagy aminek a megcselekvésétől tartózkodik, megfelel-e az igazságosság követelményeinek, nagyban függ attól, hogy a többiek mit tesznek, vagy minek a megcselekvésétől tartózkodnak. Ahhoz, hogy együttesen, társadalomként megfeleljenek az igazságosság követelményeinek, összehangoltan kell cselekedniük. Korábban szó esett már róla, hogy az igazságosság elvei nem tartalmaznak arra vonatkozó információt, hogy ezt hogyan tegyék. Intézményekre – szabályokra, eljárásokra, gyakorlatokra – van szükségük ahhoz, hogy koordinálhassák a tevékenységüket, és valamennyien tudhassák, személy szerint mit kell tenniük a közös feladatból rájuk eső rész teljesítése érdekében. Ahogy Rawls fogalmaz: „[H]iába van igazságos emberekről szó […], egymástól elszigetelten meghozott cselekedeteik nem eredményezik az általános jót. Valamilyen kollektív megállapodásra van szükség." (*Theory* 237.) Nagy lélekszámú társadalmak tagjai nem közvetlenül az igazságosság elveit követik: az absztrakt elveket intézményi szabályok fordítják le konkrét előírásokká, és ők azokhoz a szabályokhoz igazodnak. Ez tehát a hiánytalan normateljesítés második feltétele: a kollektív cselekvés intézményi koordinációt igényel, az intézményeknek pedig úgy kell összehangolniuk az egyéni cselekedeteket, hogy a végeredmény megfeleljen az igazságosság kívánalmainak. A tökéletes igazságosság hiánytalanul igazságos intézményi előírások hiánytalan betartását feltételezi.

Harmadszor, a társadalom tagjainak egyet kell érteniük az igazságosság egy bizonyos felfogásában, melynek fényében intézményeiket igazságosnak, kevésbé igazságosnak vagy egyenesen igazságtalannak tekintik. Ha nem egyazon felfogás mellett köteleznék el magukat, akkor egy sor – meghatározatlan számú – esetben nem értenének egyet intézményeik igazságosságát illetően, és a hiánytalan normateljesítés célja nem valósulna meg. A *Theory*, mint már láttuk, a konszenzust nem tekinti esetlegesnek, avagy merőben konvencionálisnak: a

tökéletesen igazságos társadalom tagjai az igazságosság olyan felfogásában értenek egyet, amelyet megfelelően idealizált személyek választanának maguknak egy megfelelően idealizált eredeti helyzetben.

Bár Rawls nem mondja ki explicit módon, az egyetértésnek ki kell terjednie arra is, hogy a közös felfogás alapján milyen konkrét ítéleteket indokolt meghozni. Az igazságosság általános felfogásából ugyanis nem vezethetők le szigorú dedukcióval a konkrét ítéletek, s ezért az általános felfogásban való egyetértés nem foglalja szükségszerűen magában a konkrét ítéletekben való egyetértést. Márpedig, ha az általános felfogásban egyetértő individuumok ugyanazokra a szabályokra vonatkozóan különböző, egymással vitában álló ítéleteket alkotnának, ez ismét csak lehetetlenné tenné a hiánytalan normateljesítéshez szükséges konszenzust.

Negyedszer, a tökéletes igazságosság megvalósulásához nem elegendő, hogy mindenki domináns vágyat érezzen az igazságos intézmények szabályainak betartására. Ez még azzal a kikötéssel együtt sem elegendő, hogy az alapvető intézmények hatékonyak és ugyanakkor maradéktalanul igazságosak legyenek. Sőt, még azzal a további kikötéssel együtt sem elegendő, mely szerint mindannyian az igazságosság ugyanazon felfogását tegyék magukévá, és a közös felfogás alapján ugyanazokat a konkrét ítéleteket alkossák meg. Tudniuk is kell egymásról, hogy megfelelően motiváltak; tudniuk kell, hogy ugyanazon felfogás mércéihez viszonyítva ítélik meg intézményeik igazságosságát, és ítéleteik egybevágnak; tudniuk kell, hogy intézményeik maradéktalanul igazságosak, és tudniuk kell, hogy mindezt valamennyien tudják. Társadalmuk igazságosságát együtt tartják fenn, és mivel az egyes személyek cselekvésének igazságossága részben attól függ, hogy a többiek is igazságosan cselekszenek-e, igazságérzetük motiváló ereje *feltételes*. Ahogy Rawls fogalmaz: „Az igazságérzet arra késztet bennünket, hogy igazságos rendszereket támogassunk, és hogy kivegyük a részünket [az igazságosság fenntartásából], ha hisszük, hogy mások […] is megteszik a magukét." (*Theory* 236.) Ha a társadalom tagjai nincsenek tisztában azzal, hogy a többiek készek betartani az igazságos intézmények szabályait, vagy hogy társadalmuk intézményeit valamennyien igazságosnak tartják, vagy hogy mindenki ugyanazt az igazságosság-felfogást vallja, ha e feltételek között csak egy is akad, amelyik teljesüléséről nincs tudásuk, ha ennek következtében sötétben tapogatóznak egymás motivációját és meggyőződését illetően, akkor ez a bizonytalanság racionálissá teszi a számukra, hogy eltérjenek az igazságosság előírásainak közvetlen követésétől. Azzal kell számolniuk ugyanis, hogy túl sokan bújnak ki kötelezettségeik teljesítése alól, és így, ha ők maguk közvetlenül követik az igazságosság előírásait, ezzel azt kockáztatják, hogy hasztalan áldozatot hoznak, vagy az áldozat ugyan nem lesz hasztalan, de igazságtalanul nagy lesz, mivel a potyautasok helyett is nekik kell viselni a közös vállalkozás terheit.

Összefoglalva, valamely hipotetikus társadalom azokkal a tényellentétes kikötésekkel lehet csak tökéletesen igazságos, melyek szerint tagjainak „nyilvá-

nos tudásuk" van róla, hogy valamennyiüket az igazságos cselekvés domináns vágya motiválja; egyetértenek az igazságosság felfogásában, és egyetértésben alkalmazzák a közös felfogást konkrét ítéleteikben, és erről is nyilvános tudásuk van; alapvető intézményeik eleget tesznek a konszenzuális felfogás elveinek, és nyilvános tudásuk van erről a tényről is.

A sorra vett feltételek egy részét a jól berendezett társadalom definíciója fogalmazza meg. A jól berendezett társadalomban, állítja Rawls, „(1) mindenki elfogadja, és tudja, hogy a többiek is elfogadják az igazságosság ugyanazon elveit, és (2) az alapvető társadalmi intézmények általában megfelelnek – és a társadalom tagjainak nyilvános tudásuk van róla, hogy megfelelnek – ezeknek az elveknek" (*Theory* 5). A többi összetevőre a *Theory* egy másik helyén bukkanunk rá: „A személy […] tudja, hogy a szabályok mit követelnek tőle és a többiektől. Azt is tudja, hogy a többiek tudják ezt, és azt is, hogy tudják, hogy ő tudja és így tovább. […] Egy intézmény szabályainak nyilvánossága garantálja, hogy az intézményben résztvevők tudják, hogy milyen magatartási korlátokat várhatnak el egymástól, és milyen cselekedetek megengedettek. A kölcsönös elvárások meghatározásának közös alapjuk van. Ezenfelül egy jól rendezett társadalomban, melyet az igazságosság közös felfogása hatékonyan szabályoz, közmegegyezés van arról is, hogy mi igazságos és mi igazságtalan." (*Theory* 49.)

Ha a fent említett kikötések egyszerre teljesülnek, úgy mindenki számára garantálják, hogy a többiek nem kerülik meg a közös vállalkozásból rájuk eső rész teljesítését. Mivel a társadalom valamennyi tagjának cselekvési indítékai közt domináns szerepet játszik az igazságos cselekvés vágya, ezért senki nem motivált dezertálásra. Mivel ezt tudják egymásról, ezért bízhatnak benne, hogy mindenki azt teszi, amit az igazságosság – meggyőződése szerint – elvár tőle. Mivel mindenki az igazságosság ugyanazon felfogását vallja, ezért társadalmuk intézményeit is ugyanabban a fényben látják. Mivel ezt tudják egymásról, továbbá azt is tudják, hogy senki nem alkot az övékétől eltérő ítéletet az intézmények igazságosságáról, ezért nem kell attól tartaniuk, hogy mások azért viszonyulnak tőlük eltérő módon a fennálló intézményekhez, mert másképpen ítélik meg az intézményi berendezkedés egészének vagy egyik-másik speciális szabályának igazságosságát. Mivel az intézmények eleget tesznek az igazságosságról alkotott közös felfogásukban foglalt elveknek, és ezt tudják is, ezért nincs okuk az intézményi szabályok megszegésére. Mivel tudják, hogy ezt mindenki tudja, ezért számíthatnak rá, hogy a többiek is az intézményi előírásoknak megfelelően járnak el, és így senkinek nincs oka rá, hogy ne közvetlenül azt tegye, amit az intézmények követelnek tőle. Összefoglalva:

1. *Az igazságérzet dominanciájának premisszája*. Mindenkit az a vágy motivál, hogy teljesítse az igazságosság parancsát, és ez a vágy mindig minden egyéb óhaját maga mögé utasítja.

2. *Az igazságosság felfogásában való egyetértés premisszája*. Mindenki ugyanazt a felfogást teszi magáévá, és egyetértés van abban is, hogy a közös felfogás tükrében mi számít igazságosnak, és mi számít igazságtalannak.
3. *Az intézmények igazságosságának premisszája*. A társadalom alapvető intézményei eleget tesznek az igazságosság közös felfogásában foglalt elveknek.
4. *A nyilvános tudás premisszája*. Mindenki tudja mindenki másról, hogy működik benne az igazságérzet, és igazságérzete domináns motiváló erővel rendelkezik; mindenki tudja mindenki másról, hogy az igazságosság ugyanazon felfogását vallja, mint ő, és egyetért vele abban, hogy mi igazságos és mi igazságtalan; mindenki tudja, hogy a társadalom alapvető intézményei eleget tesznek az igazságosság közös felfogásában foglalt elveknek, és mindenki tudja mindenki másról, hogy mindezt tudja.
5. Az első négy premissza együtt olvasva maga után vonja a *garancia premisszáját*. Mindenki számára adott a garancia, hogy a többiek nem dezertálnak.
6. Az igazságérzet uralmának premisszája (azaz az 1. premissza) a garancia premisszájával (az 5. premisszával) együtt olvasva maga után vonja az igazságos intézmények szabályaihoz és eljárásaihoz *közvetlenül igazodó cselekvés premisszáját*.
7. *Konklúzió*: Az igazságérzet uralmának premisszája (azaz az 1. premissza) és az igazságos intézmények előírásaihoz közvetlenül igazodó cselekvés premisszája (azaz a 6. premissza) együtt olvasva magukban foglalják a *hiánytalan normateljesítés* megvalósulását.

Ezekkel a megállapításokkal a birtokunkban rátérhetünk a kérdésre, hogy mi jellemzi valamely tökéletesen igazságos társadalom politikai intézményeit. A valóságban létező politikai intézményeknek olyan problémákat kell kezelniük, melyektől a tökéletesen igazságos társadalom ideálja mentes: fogolydilemmákat, a mások kollektív erőfeszítésein való élősködést (free-riding), járadékvadászatot, a másoknak magánhaszon kedvéért vagy puszta rosszindulatból való károkozás veszélyét, az igazságosságra vonatkozó nézetkülönbségekből eredő konfliktusokat és így tovább. Ilyen típusú problémák kapcsán szokás azt mondani, hogy nagy lélekszámú, komplex munkamegosztásra épülő társadalmak nem képesek koordinált működésre *politikai* intézmények nélkül, politikai intézményeken egyrészt kényszerítő hatalommal, pontosabban a kényszerítő eszközök fölötti kontroll monopóliumával rendelkező, másrészt a nekik alávetett személyek fölött autoritást gyakorló intézményeket értve. A tökéletesen igazságos társadalom ideális modellje mentes az efféle problémáktól. Ahhoz, hogy tagjai koordinálni tudják a tevékenységüket, méghozzá úgy, hogy együttműködésük hasznai és költségei igazságosan legyenek elosztva, természetesen intézményekre van szükség, kényszerítő hatalommal és autoritással rendelkező intézményekre azonban nincs szükség.

A tökéletesen igazságos társadalom modelljének van egy további, érdekes velejárója. Intézményei tökéletesen igazságosak, azonban nem legitimek, és

ugyanakkor nem is illegitimek: a legitimitás mércéje nem vonatkozik rájuk. Hogy miért nem? Legitimitásról (vagy a legitimitás hiányáról) a szó normatív értelmében olyan intézmények kapcsán beszélünk, melyek tesznek valamit, ami általában erkölcsileg tilalmas, de az ő speciális esetükben – meghatározott feltételek teljesülése esetén – megengedett, vagy akár egyenesen a tevékenységük akadályozása minősül tilalmasnak. A tökéletesen igazságos társadalom intézményeiről elmondható, hogy tevékenységük akadályozása tilalmas, de az nem, hogy olyasmit tennének, ami általában tilalmas volna. Az egyének tevékenységének tájékozott egyetértésükön és önkéntes együttműködésükön alapuló, tökéletesen igazságos koordinálása minden körülmények között megengedett és támogatást érdemel. Nincs olyan előzetes vélelem, amit meg kellene dönteni, s amelynek megdöntése esetén a vizsgált intézményi berendezkedés legitimnek minősülne.

Összehasonlításul: a kényszerítő hatalom, illetve az autoritás birtoklása és gyakorlása igazolásra szorul: megalapozott vélelem szól amellett, hogy a kényszeralkalmazás, illetve az autoritásra alapozott előírások kötelességszerű teljesítésének elvárása alapesetben erkölcsileg nem megengedett. A kényszerítő hatalom, illetve az autoritásra támasztott igény igazolásra szorul, méghozzá olyan igazolásra, mely képes megdönteni ezt a vélelmet. Ennek során ki kell mutatni, hogy szükséges feltétele az (igazságos) intézményi koordináció megvalósításának, és a koordinációban játszott szerepe nemcsak az eredményt tekintve, hanem önmagában, eljárásait tekintve is eleget tesz az igazságosság követelményeinek. A kényszerítő hatalomra és autoritásra támasztott igény *legitim*, ha az igazolás semlegesíti az ellenkező vélelem mögöttes indokait. (Hogy a legitim hatalomtól, illetve autoritástól tökéletes igazságosság várható-e el, vagy csak valamilyen még elfogadható mértékű igazságosság, ez további kérdés, amire később fogok kitérni.) Ha ezt értjük legitimitáson, akkor valamely tökéletesen igazságos társadalom intézményei se nem legitimek, se nem illegitimek: nem szorulnak legitimációra.

Egy ismert ellenvetés szerint, ha az ideális elmélet a tökéletes igazságosság és a tökéletesen igazságos társadalom elmélete, s ha ennek az elméletnek a kikötései eleve zárójelbe teszik a politikai intézmények által megoldandó problémákat, akkor az ideális elmélet haszontalan, mert az elméleti kérdés éppen az, hogy a politikai problémák mi módon kezelhetők (ld. Schmidtz 2018). Való igaz, a tökéletes igazságosság és a tökéletesen igazságos társadalom elméleteként felfogott ideális elmélet zárójelbe teszi a politikai hatalomra és autoritásra támasztott igény mögötti problémákat. De nem is ezeknek a problémáknak az elemzése, kezelésük módjának vizsgálata a célja. Az ideális elmélet az igazságosság természetéről kíván pontos képet adni, és ennek érdekében igyekszik elválasztani azt, ami az igazságosság követelményeinek tudható be, attól, ami ezektől idegen, zavaró tényezőkkel magyarázható. Idealizációi megkönnyítik az igazságosság problémáinak szisztematikus vizsgálatát. Ám, miközben a létező társadalmak

igazságos elrendezésének bonyodalmai nem tartoznak az ideális elmélet vizsgálati körébe, idealizációi nemcsak az igazságosság mibenlétének pontosabb feltárását teszik lehetővé, hanem – ha a legitimitásról fentebb mondottak megállják a helyüket – abban is segítségünkre vannak, hogy pontosabb képet alkossunk az igazságosság és a legitimitás közti fogalmi kapcsolatról. A következő három szakasz ezzel a kérdéssel foglalkozik.

III.3. A politikai hatalom legitimitása

Az ideális elmélet által modellezett, hipotetikus társadalomban az igazságosság követelményei hiánytalanul teljesülnek. A hiánytalan normateljesítés a modell valamennyi kikötésének együttes fennállását feltételezi. Ha egyetlen premisszát leveszünk a listáról, a hiánytalan normateljesítésnek vége, és a tökéletes igazságosság a messzeségbe tűnik.

Vegyük csak a garancia premisszáját. A garancia azért fontos, mert – miként arra Rawls rámutatott – az igazságosság elveit közvetlenül megvalósító cselekvés motivációja feltételes: arra indít, hogy vállaljuk a közös feladatból ránk háruló részt, *feltéve*, *hogy* a többiek is vállalják a magukét. Ha mindenki kész az intézményi előírások követésére, ha mindenki ugyanazt az igazságosságfelfogást vallja, ha a közös intézmények a közös felfogás ítélete szerint igazságosak, és ha mindez nyilvános tudás tárgya, akkor mindenki bátran vállalhatja a közös vállalkozásból rá háruló terheket, bízva benne, hogy mindenki más is teszi a dolgát. De mihelyt csak egy is kiesik e négy premissza közül, a garancia is elillan. Senki nem tudhatja biztosan, hogy számíthat-e a többiek együttműködésére. Ilyen körülmények között pedig mindenkinek jó oka lehet rá, hogy ő se kooperáljon – vagy legalábbis ne az igazságos intézmények előírásainak megfelelően tegye.

Legyen a kieső premissza a nyilvánosság premisszájának egyetlen kis szegmense. Tegyük fel, a valósághoz közelítve, hogy egy nagy lélekszámú társadalom tagjai nem tudnak eleget a többség attitűdjeiről és hajlandóságairól. Minden mást tudnak, de ebben az egyetlen körülményben bizonytalanok. Ez a módosítás elegendő a garancia kikötésének megrendüléséhez, ha pedig a garancia eltűnik, vége a hiánytalan normateljesítésnek (talán a viszonylag magas szintű részleges normateljesítésnek is).

Hobbes nyújtott elsőként elméleti elemzést a garancia problémájáról és e probléma politikai következményeiről. Híres okfejtése szerint a megoldás a szuverén, vagyis egy olyan személy vagy inkább instancia, aki vagy amely képes a kényszerítő hatalom monopolizálására és gyakorlására. Ha a szuverénnek sikerül elhitetnie az alattvalókkal, hogy hathatósan kikényszeríti a törvények betartását, akkor minden alattvaló számára garantálva van, hogy a többiekből nem lesz dezertőr. Bár abban mindenki bizonytalan, hogy elég sokan elég erősen motiváltak-e az igazságos intézmények előírásainak teljesítésére, azt biztosra vehetik,

hogy a büntetéstől való félelem ugyanolyan cselekvésre készteti őket, ahogyan akkor cselekednének, ha az igazságosság előmozdításának óhaja volna az uralkodó vágyuk.

Rawls bizonyos mértékig egyetért ezzel, és Hobbes tézisét saját elméletének nyelvére fordítja le: „A hobbesi szuverénre úgy is gondolhatunk, mint valamely önmagában instabil kooperációs rendszer kiegészítő mechanizmusára. A szuverén hatékonyságába vetett általános hit megszünteti az […] instabilitást." (*Theory* 435.) Az egyetértés azonban nem teljes. Mint ismeretes, Hobbes a szuverén hatalom szükségességét és lehetőségét a racionális egoizmus premisszájára támaszkodva vezette le. Feltételezte, hogy az embereket végső soron csakis az önérdekük motiválja. Ezért van az, hogy ha nincs szuverén, szüntelen hadiállapotban állnak egymással. Mégis, a szuverén – feltéve, hogy hatékony –, minden önző egyént együttműködésre késztet, és ha mindenki együttműködik, akkor mindenkinek több esélye lesz önös érdekeinek elérésére, mint ha a szuverén hiányában továbbra is fennmaradna köztük a hadiállapot. Rawls nem gondolja, hogy az egoizmus premisszája nélkül ne lehetne levezetni a tézist, mely szerint az igazságos rend megteremtéséhez hatalomra – a kényszerítő eszközök fölötti rendelkezés monopóliumára és azok hatékony használatára – van szükség. Kitart amellett, hogy „[a]z állam alkotta szabályok érvényre juttatásának szükségessége akkor is fennáll, ha mindenkit ugyanaz az igazságérzet mozgat" (*Theory* 236). Ez azért van így, mert „rendes körülmények közt a nyilvános tudás és bizalom mindig tökéletlen. Így még egy igazságos társadalomban is ésszerű bizonyos kényszerítő intézkedéseket elfogadni a szabálykövetés biztosítása érdekében, de ezek fő célja az, hogy alátámasszák a polgárok egymásba vetett bizalmát." (*Theory* 505, vö. 237.)

A hiánytalan normateljesítés feltételeinek szisztematikus áttekintése segítségével talán pontosabb megfogalmazást tudunk adni a rawls-i gondolatnak: abban a hipotetikus társadalomban, ahol mindenkit az igazságos cselekvés domináns vágya mozgat, ahol az emberek ugyanazt a felfogást teszik magukévá az igazságosságról, ahol az alapvető intézmények e felfogással összhangban koordinálják a kollektív cselekvést, és ahol mindez nyilvános tudás tárgya, *kivéve azt az egy tényt, hogy mindenkit az igazságos cselekvés domináns vágya motivál*, egy ilyen társadalomban szükség van valamilyen kényszerítő hatalommal rendelkező instanciára, mely mindenki számára garantálja, hogy érdemes vállalnia az intézményi előírások teljesítésével járó terheket, mert a többiek is ugyanezt fogják tenni: ha nem az igazságérzetük által motiválva, akkor a büntetéstől való félelem okán.

A tökéletesen igazságos társadalom hipotetikus modelljében az intézményeknek, mint láttuk, nincs szükségük kényszerítő hatalomra. Most viszont azt látjuk, hogy ha egyetlen szegmenset elhagyunk a nyilvános tudás premisszájából, a modell már nem nélkülözheti a kényszerítő hatalom támogatását. Az igazságos kooperáció megvalósításához olyan emberek között is szükség van kényszerítő hatalomra, akiket az igazságosság domináns vágya motivál, akik az igazságosság

ugyanazon felfogását vallják, akiknek cselekvését ideálisan igazságos intézmények koordinálják, és akik ezt tudják is, és azt is tudják, hogy a többiek is tudják; csupán egyetlen tényről nincs megbízható információjuk: arról, hogy mindenkit az igazságosság domináns vágya motivál.

Tegyük fel, hogy a kényszerítő hatalommal megtámogatott intézmények hiánytalanul igazságosak. Más szóval, a kényszerítő eszközök monopóliumának célja az igazságosság maximális biztosítása, és az eljárások, melyek révén e célt eléri, maguk is maximálisan igazságosak. Tegyük fel továbbá, hogy a kényszerítő hatalom gyakorlóit ugyanazok az idealizált tulajdonságok jellemzik, mint a társadalom összes többi tagját: az igazságos cselekvés domináns vágya vezérli őket és így tovább. Ekkor a kényszerítő hatalom a nyilvános tudás kifogástalan helyettesítőjeként funkcionál.

Tegyük hozzá: ilyen körülmények között a kényszerítő hatalom monopóliuma nem az elrettentés és a büntetés eszköze; nem olyasvalami, amit Rawls a nem ideális elmélet tartományába sorol. Kizárólag arra szolgál, hogy megoldja a garancia problémáját egy csupa hiánytalan normateljesítésre kész egyén társadalma számára. Ha pedig mindenki hiánytalan normateljesítő, akkor ez a korlátozott feladat úgy is ellátható, hogy a kényszerítő erő jelen van ugyan, de a gyakorlatban nem élnek vele. Ahogy Rawls fogalmaz: „Egy jól berendezett társadalomban a szükséges szankciók kétségtelenül enyhék, és talán soha nem is kell alkalmazni őket." (*Theory* 237.) A „talán" itt nyugodtan elhagyható. A kényszerítő hatalom garanciája megmaradhat ténylegesen soha nem használt, végső biztosítéknak. A hiánytalanul igazságos intézmények előírásainak hiánytalan betartására kész egyének elvileg korlátlan ideig ismétlődő kooperatív gyakorlatokban vesznek részt, s az idő múlásával szilárd tapasztalatot szereznek arról, hogy valamennyien hiánytalanul kooperálnak, aminek következtében kölcsönös bizalom épül ki közöttük, a bizalom pedig önmagában is fenntartja és reprodukálja a kooperatív gyakorlatokat (Rawls 2000. 63).

Mindamellett a nyilvános tudás, illetve a politikai hatalom, bár a funkciójuk közös, a közös funkciót más és más módokon teljesítik. Ha – miként a III.2. szakaszban feltételeztük – mindenki eleget tud mindenki más igazságosságra vonatkozó attitűdjeiről és hajlandóságairól, s ha a hiánytalan normateljesítés egyéb feltételei is fennállnak, akkor az igazságosság teljes egészében a megfelelően motivált egyének önkéntes kooperációja útján valósul meg. Kooperatív gyakorlataikat egyedül az igazságosság elvei, illetve a nekik megfelelő intézményi előírások szabályozzák.

A politikai hatalom esete összetettebb. Erre is vonatkoznak az igazságosság elvei. De egy másfajta mérce is vonatkozik rá: *hatékonynak* kell lennie. Meg kell győznie a neki alárendelt személyeket és potenciális riválisait arról, hogy a kényszerítő eszközök fölötti monopóliuma elvitathatatlan, s hogy szükség esetén képes kikényszeríteni szabályainak általános betartását. *De facto* már szuverénnek kell lennie ahhoz, hogy legitimitásra tarthasson igényt. Ha nem rendelkezik *de*

facto hatalommal, akkor nem lehet a nyilvános tudás funkcionális helyettesítője. Ha pedig nem tölti be a nyilvános tudás helyettesítőjének szerepét, akkor nincs értelme a legitimitásáról beszélni.

Az igazságosság tehát, bár szükséges, ugyanakkor nem elégséges feltétele a legitimitásának. Csak a *de facto* hatalommal már rendelkező szuverénről lehet megkérdezni, hogy a hatalma legitim-e. Mielőtt igazságos lenne, sikeresen meg kell szereznie és tartania a kényszerítő eszközök monopóliumát, és el kell hitetnie magáról, hogy szükség esetén képes sikeresen élni is vele a neki alávetett egyénekkel szemben.[26] Egy olyan instancia, melynek hatalmi monopóliuma kikezdhető, vagy amely nem képes normateljesítésre bírni az alattvalókat, nem szuverén, és így legitimitásra sem tarthat számot. A kényszerítő hatalom legitimitása tehát két, egymástól meglehetősen távol álló feltétel egyidejű teljesülésétől függ: a kényszerítő eszközök monopolizálásának hatékonyságától és működésének igazságosságától. Elvben nem kizárt, hogy mindkét feltétel maradéktalanul teljesüljön, de a köztük lévő távolság gyakran csak kompromisszumok árán hidalható át. A politikai hatalom legitimitásának tehát csupán az igazságosság valamilyen elfogadható szintje lehet a szükséges feltétele.

Összegezve: az igazságérzet általános dominanciájára vonatkozó nyilvános tudás premisszájának ejtése elegendő ahhoz, hogy elhagyjuk a tökéletesen igazságos, kényszermentes intézmények elméletének tartományát, és átlépjünk a legalább elfogadható mértékig igazságos, kényszerítő hatalommal megtámogatott intézmények tartományába. Ha ezek *de facto* hatalommal rendelkeznek, akkor *de facto* hatalmuk legitim.

Befejezésül még annyit, hogy az igazságérzet általános dominanciájára vonatkozó nyilvános tudás elhagyásának a kényszerítő hatalom igazolása szempontjából nincs kitüntetett szerepe a nyilvános tudás komponensei között. Bármelyik komponens elhagyása ugyanarra az eredményre vezetne, mint amire ebben a szakaszban jutottunk.

III.4. A politikai autoritás legitimitása

Hasonló átmenet valósul meg a tökéletesen igazságos intézmények ideális tartományából, ahol az intézményeknek nemcsak kényszerítő hatalomra, de autoritásra sincs szükségük, a legalább elfogadható mértékig igazságos intézmények tartományába, melyek funkciójuk teljesítéséhez autoritásra szorulnak. Az autoritásra igényt tartó intézmények elvárják, hogy előírásaikat a címzettek magukra nézve kötelezőnek ismerjék el, függetlenül attól, hogy helyénvalónak vagy igazságosnak tartják-e őket – általánosabban fogalmazva: az előírások tartalmától függetlenül (ld. Raz 1986. 35. skk.). Az az instancia, mely ennek az igényének

[26] Ezt nevezi Bernard Williams „az első politikai kérdés”-nek (ld. Williams 2005. 3. sk.).

érvényt tud szerezni, *de facto* autoritással rendelkezik. Ha egy *de facto* autoritással rendelkező instancia átmegy az igazságosság vizsgáján, akkor autoritása legitim.

Rawls szerint egy többé-kevésbé (bár nem tökéletesen) jól berendezett társadalom intézményei az itt meghatározott értelemben vett autoritással rendelkeznek: „[A] jogszabályok (a fennálló alkotmány által meghatározott) jogi érvényessége elegendő indok arra, hogy betartsuk őket" – hangsúlyozza (*Theory* 308). Az érvényes törvényeknek nem azért kell engedelmeskedni, mert tartalmilag jók vagy helyesek, hanem pusztán azért, mert érvényesek, vagyis az instancia, mely kibocsájtotta őket, megfelelő autoritással rendelkezik, és jogalkotói autoritását a megfelelő eljárásban gyakorolta. Ennek egyik következménye, hogy az érvényes törvények betartásának kötelezettségét akkor is vélelem illeti meg, ha (nem mértéktelenül) igazságtalanok. Ahogy Rawls fogalmaz: „Egy törvény igazságtalansága általában nem elegendő ok arra, hogy ne tartsuk be […]. Ha a társadalom alapszerkezete észszerűen igazságos, […] akkor az igazságtalan törvényeket kötelezőnek kell elismernünk, feltéve, hogy nem lépik túl az igazságtalanság bizonyos határait." (*Theory* 308.)

Amíg a hiánytalan normateljesítés feltételei együtt vannak, az intézményi szabályokat egy tartalmi tulajdonságuk okán kell betartani: ilyen körülmények közt ugyanis a szabályok közvetlen tájékoztatást adnak arról, hogy mit kell tennünk az igazságosság megvalósítása érdekében. Ezt ráadásul mindenki tudja, és mindenki tudja mindenki másról, hogy tudja. Más szóval, az igazságosság ideális elmélete által azonosított intézményi szabályok tartalmuknál fogva bírnak kötelező erővel. Így tehát a hiánytalan normateljesítés kikötései közt az intézmények nem tartanak igényt politikai autoritásra.

Ahhoz, hogy elhagyjuk az autoritást nem igénylő intézmények által koordinált, tökéletesen igazságos társadalom tartományát, és átlépjünk az autoritatív intézmények által koordinált, elfogadható mértékig igazságos társadalom tartományába, megint csak elegendő egyetlen tételt kiejtenünk a hiánytalan normateljesítés premisszáinak listájáról. Ez a tétel az igazságosság felfogásában való általános egyetértés. Tegyük fel, hogy az összes premissza a helyén marad, kivéve azt az egyet, mely szerint mindenki az igazságosság ugyanazon felfogását vallja. Ha egy társadalom tagjai nem értenek egyet az igazságosságról alkotott felfogásukat illetően, vagy eltérő módon értelmezik a közös felfogást az egyes konkrét esetek megítélése során, akkor egymásnak ellentmondó ítéleteket fognak hozni arról, hogy a hatályos intézményi előírások igazságosak-e. Valahányszor ez lesz a helyzet, nem lesznek képesek összehangolni tevékenységüket olyan szabályokkal, melyeket a tartalmuknál fogva tekintenének kötelező erejűnek. Mivel azonban társadalmi lényekként együttélésre és kooperálásra vannak ítélve, ehhez pedig arra van szükségük, hogy valamennyien ugyanazon közös szabályoknak legyenek alávetve, ezért nem nélkülözhetnek egy olyan instanciát, melynek előírásait azok is kötelesek betartani, akik nem értenek egyet velük. Más szóval, szabályalkotó intézményeiknek politikai autoritással kell rendelkezniük: az ál-

taluk kibocsájtott szabályokhoz a tartalmuktól függetlenül kötelező erőnek kell társulnia. Ha tehát egy társadalom tagjait nem egyesíti az igazságosság egyetlen, közös felfogása, akkor cselekvésük koordinálását csak egy autoritással rendelkező intézményrendszer láthatja el (ld. Waldron 1999).

A politikai hatalom legitimitásához hasonlóan a politikai autoritás legitimitása is feltételezi, hogy az általa alkotott szabályok csakúgy, mint a szabályalkotási eljárása legalább valamilyen elfogadható mértékig igazságos. Másfelől, és ismét a politikai hatalom legitimitásához hasonlóan, a politikai autoritás legitimitása nem redukálható arra a tényre, hogy átlép egy bizonyos igazságossági küszöbön. Egy intézményrendszernek már *de facto* autoritással kell rendelkeznie, mielőtt megkérdezhetnénk, hogy autoritása legitim-e.[27] Előírásainak címzettje tudomásul kell vegye, hogy akkor is köteles végrehajtani őket, ha nem ért egyet velük, és ennek megfelelően kell viselkednie. A *de facto* autoritáshoz az intézmények igazságossága nem elégséges, sőt még csak nem is szükséges. Ám a legitim autoritásnak szükséges – bár nem elégséges – feltétele. A *de facto* autoritás nem legitim, ha az igazságosság vizsgáján megbukik. A politikai autoritás legitimitása tehát két pilléren nyugszik. Elvben a két feltétel egyidejűleg is maximálisan kielégíthető lehet, bár a köztük lévő távolságot gyakran csak kompromisszumok árán lehet áthidalni. Ezért a legitim autoritásnak – akár csak a legitim hatalomnak – csupán valamilyen elfogadható mértékű igazságosság lehet a szükséges feltétele.

III.5. A legitimitás ideális és nem ideális elmélete

Mielőtt továbblépnénk, érdemes lesz egy pillanatra visszatérni a III.2. szakaszhoz, ahol a hiánytalan normateljesítés premisszáit áttekintettük. Négy független premisszát vettünk sorra, és most arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy ezek státusa nem egyforma. Az igazságérzet dominanciájának és az intézmények igazságosságának premisszája – akárcsak a konklúzió, a hiánytalan normateljesítés – erkölcsi kívánalmakat fogalmaz meg. Erkölcsi kívánalom, hogy az emberek kellően erős igazságérzettel rendelkezzenek, s hogy az intézmények kellően igazságosak legyenek, miként az is, hogy az igazságos intézmények előírásait mindenki hiánytalanul tartsa be. Morális szempontból jobb az a társadalom, amelyik közelebb áll e feltételek hiánytalan teljesítéséhez, mint az, amelyik jobban elmarad tőle.[28] Az igazságosság felfogásában való egyetértés és a nyilvános tudás premisszája ezzel szemben nem értékeli erkölcsi szempontból

[27] „Erős érvek szólnak amellett, hogy egyetlen publikus autoritás sem lehet legitim, hacsak nem *de facto* autoritás is egyben" (Raz 1986. 56).

[28] Rawls szerint az ideális elmélet egyik funkciója éppen az, hogy az ideáltól való relatív távolságuk alapján teszi összehasonlíthatóvá a nem ideális helyzeteket: a legsérelmesebb igazságtalanságokat „a tökéletes igazságosságtól való távolságuk azonosítja", írja (*Theory* 216).

a vizsgált társadalmakat. Az egyet nem értésnek oka lehet, természetesen, hogy valamelyik fél eleve nem ismeri el a másik világnézetének létjogosultságát, és nem hajlandó fontolóra venni a mellette szóló érveket; ugyanígy a nyilvános tudás hiánya alapulhat azon, hogy a társadalom tagjai egyénileg vagy kollektíven, közvetlenül vagy intézményeiken keresztül nem teszik meg az elvárható erőfeszítéseket a szükséges információk beszerzésére. A mások világnézete iránti intolerancia és az információgyűjtés elhanyagolása erkölcsileg elmarasztalható fogyatékosságok. De az információk elégtelensége nem okvetlenül hanyagságnak, a világnézetek – s azokon belül az igazságosság különböző felfogásai – közti mély és tartós nézetkülönbség nem okvetlenül intoleranciának tudható be. Az emberek szándékai, attitűdjei és diszpozíciói még kis közösségekben sem teljesen transzparensek,[29] nagy lélekszámú társadalmakban pedig, ahol a legtöbb ember nem is tud egymás létezéséről, az információhiány elkerülhetetlen. Ez tehát puszta tény, nem olyasmi, ami erkölcsi megítélés alá esnék. Ugyanígy nem erkölcsi megítélés tárgya, hanem a modern társadalmak elkerülhetetlen velejárója, hogy az igazságosság mibenlétéről és kívánalmairól az emberek között huzamosabb ideig jóhiszemű nézetkülönbségek (reasonable disagreements) állnak fenn, olyan nézetkülönbségek tehát, amelyek annak ellenére nem oldhatók fel, hogy a felek kölcsönös toleranciát tanúsítanak egymás világnézete iránt – azért nem oldhatók fel, mert egyik félnek sem állnak rendelkezésére kényszerítő erejű bizonyítékok, melyek észszerű megfontolása után a másiknak fel kellene adnia az álláspontját.[30]

Amikor kivettünk egyetlen részletet a nyilvános tudás premisszájából, és elejtettük az igazságosság felfogásában való egyetértés premisszáját, ugyanakkor fenntartottuk azt a kikötést, mely szerint mindenkit az igazságosság elveit kielégítő cselekvés domináns vágya motivál, miként azt is, hogy az intézmények makulátlanul igazságosak. Ilyen feltételezések között a nyilvános tudás hiányosságaiért és az igazságosság kérdéseiben való, tartós nézetkülönbségekért senki nem marasztalható el. Sem a társadalom tagjai külön-külön vagy együttesen, sem az intézményeik nem hibáztathatók amiatt, hogy az emberek attitűdjeiről és hajlandóságairól nincs nyilvános tudás. Sem a társadalom tagjai külön-külön vagy együttesen, sem az intézményeik nem okolhatók a jóhiszemű nézetkülönbségek tényeiért. Nyugodtan állíthatjuk tehát, hogy a nyilvános tudás pre-

[29] Egy bizonyos mértékű homály nemcsak elkerülhetetlen; szükség is van rá ahhoz, hogy az egyén kontrollálni tudja a róla alkotott nyilvános képet (ld. Nagel 1998).

[30] A *Political Liberalism* központi gondolata, hogy a jóhiszemű nézetkülönbségek ténye a modern társadalmak – vagy legalábbis az alkotmányos demokráciaként berendezett modern társadalmak – elkerülhetetlen velejárója. Igaz, Rawls itt annak a vélekedésének ad hangot, hogy a jóhiszeműen képviselhető világnézetek átfedik egymást: bár számos alapvető kérdésben vitában állnak, az alkotmányos alapelveket, mindenekelőtt a politikai igazságosság elveit illetően konszenzus van közöttük. Azt azonban a *Political Liberalism* is elismeri, hogy az igazságosságra vonatkozó konkrét ítéletek tekintetében jóhiszemű nézetkülönbségek állhatnak fenn az alkotmányos alapelvekben egyetértő polgárok között (Rawls 1993).

misszájának szűkítése az igazságosság ideális elméletétől a legitim hatalom ideális elméletéhez vezet. Hasonló belátásra juthatunk a legitim autoritás elmélete kapcsán is.

Ám az igazságos intézmények ideális elméletétől a legitim politikai hatalom, illetve politikai autoritás elméletéhez való átmenetnek nem ez az egyedüli módja. Ejthetjük mindjárt az igazságérzet dominanciájának – erkölcsi kívánalmat rögzítő – premisszáját. Tegyük fel, hogy az igazságosság vágya sűrűn marad alul más vágyakkal szemben; sokan és meglehetős gyakran hajlamosak igazságtalanul cselekedni önös érdekeik előmozdítása céljából, vagy mások iránti rosszindulattól vezérelve. Ebből azonnal következik a politikai hatalom szükségessége. Kényszerítő erő híján az intézmények nem képesek eltántorítani a normaszegőket mások jogainak megsértésétől, illetve a többiek kollektív erőfeszítésein való élősködéstől stb. Ilyen körülmények között a kényszerítő hatalomnak nem csupán a léte: az alkalmazása is szükségessé válik, tehát legitim (ha a kikényszerített intézkedések elfogadható mértékben igazságosak, és ez a kényszeralkalmazás eljárásairól is elmondható). Továbbá, aki hajlamos igazságtalanságot elkövetni, minden valószínűség szerint arra is hajlamos, hogy hazug ítéletekkel támogassa meg igazságtalan cselekedeteit. Ha elég sok ilyen ember van, akkor a politikai autoritás is nélkülözhetetlen; még abban az esetben is az volna, ha valódi, jóhiszemű nézetkülönbség nem osztaná meg a társadalom tagjait az igazságosság elveit és a rájuk alapozott konkrét ítéleteket illetően. Van azonban egy fontos különbség a korábban szemügyre vett módosítások és a most vázolt módosítás között.

Ha ejtjük az igazságérzet dominanciájának premisszáját, akkor nem a legitimitás ideális elméleteihez jutunk, hanem ezek nem ideális megfelelőjéhez. Az igazságosság hiányosságai valószínűleg nagyobbak lesznek, és az egyértelmű igazságtalanságok gyakoribbak. De van egy további, érzésem szerint sokkal mélyebb oka is annak, hogy a nem ideális elmélet tartományában kötünk ki. Egy olyan világban, ahol sokan helyezik önös érdekeiket az igazságosság fölé, az igazságosság hiányosságaiért és az egyértelmű igazságtalanságokért a társadalom tagjainak attitűdjei és hajlandóságai a felelősek. Ez pedig nem fér össze az ideális elmélet gondolatával.

Másképpen fogalmazva: az a tény, hogy az emberek attitűdjeiről és hajlandóságairól nincs nyilvános tudás, a politikai hatalom körülményeihez tartozik. Az a tény pedig, hogy az igazságosságot illetően jóhiszemű nézetkülönbségek osztanak meg minket, a politikai autoritás körülményeihez sorolandó. Semmi erkölcsileg aggályos nincs abban, ha valaki korlátozott információk birtokában kénytelen dönteni és cselekedni, vagy ha másokkal, bár jóhiszeműen törekszik, mégsem jut egyetértésre. Az viszont, hogy számosan fölébe helyezik önös érdekeiket az igazságosságnak, erkölcsileg aggályos, és nem tartozik sem a politikai hatalom, sem a politikai autoritás körülményeihez. Az igazságosság, illetve a legitim politikai hatalom vagy politikai autoritás körülményei nem érzékenyek az

ideális/nem ideális megkülönböztetésre: ezek az igazságosság, illetve a legitimitás tartományának konstitutív jellemzői; az igazságosság, illetve a legitimitás ideális és nem ideális elmélete számára egyaránt kiküszöbölhetetlen adottságok. Ezzel szemben az ideális elméletben sem az igazságtalan cselekvésre való hajlandóságnak, sem az igazságosságról való szándékosan hamis ítéletalkotásnak nincs helye.

Összegezve: A III.3–III.5. szakaszokban a következő állítások mellett érveltem. Először a hiánytalan normateljesítés kikötése és az általa feltételezett további kikötések között nincs szükség sem politikai hatalomra, sem politikai autoritásra. A tökéletesen igazságos társadalom modelljében az intézmények nélkülözhetik ezek támogatását. Másodszor azonban, ha csak egyet is szűkítünk vagy elejtünk e kikötések közül, a politikai hatalom vagy a politikai autoritás erkölcsileg szükségszerűvé válik. Ha a változtatás abban áll, hogy elhagyjuk az igazságosság általános és domináns vágyának feltételezését, akkor a politikai hatalom és a politikai autoritás nem ideális elméletének tartományába kerülünk. A politikai hatalom vagy a politikai autoritás azonban ekkora ugrás nélkül is szükségessé válhat erkölcsileg. A nyilvános tudás premisszájának megfelelő szűkítése elegendő a legitim politikai hatalom elméletére való áttéréshez, míg az igazságosság közös felfogásában való egyetértés premisszájának elejtése elegendő ahhoz, hogy a legitim politikai autoritás elméleténél kössünk ki. Ezek a lépések a legitim hatalom, illetve a legitim autoritás ideális elmélete felé mutatnak. Röviden, nem arról van szó, hogy a politikai hatalom és a politikai autoritás elméletei csak nem ideális elméletek lehetnének.

Végezetül szeretnék rámutatni egy talán meglepő következményre. Elég széles körben elterjedt nézet, hogy a legitimitás akkor lép működésbe valamely intézményi berendezkedés morális mércéjeként, amikor ez a berendezkedés nem teljesen igazságos. Ha egy tökéletlenül igazságos berendezés igazságossága elér egy bizonyos küszöböt, akkor erkölcsileg még elfogadható lehet, és ekkor mondhatjuk róla, hogy legitim (noha nem kifogástalanul igazságos). Feltéve azonban, hogy a fenti elemzés nem durván pontatlan, az igazságosság és a legitimitás közötti konceptuális különbség nem fokozati. Az igazságosságnak egyetlen – erkölcsi – mércéje van; a legitimitás mércéje kettős: hatékonysági és erkölcsi.

Így tehát egy kényszerítő hatalommal megtámogatott intézményrendszer elvben tökéletesen helyettesítheti az arra vonatkozó nyilvános tudást, hogy mindenkit az igazságosság domináns vágya motivál. Annál is inkább, mert – mint láttuk – az adott feltételezések között ennek a hatalomnak csak a passzív jelenlétére van szükség, és eleve csak a léte legitim, a használata nem. Ugyanígy nem kizárt, noha jóval valószínűtlenebb, hogy egy politikai autoritással megtámogatott intézményrendszer mindig rátaláljon a helyes válaszra az igazságosság vitás kérdéseiben. Ha a legitimitás a politikai hatalmat és/vagy autoritást birtokló és gyakorló intézmények normatív tulajdonsága, akkor a legitimitás fogalma nem

vonja maga után, hogy igazságosság-komponense eleve elmaradjon az igazságosság ideáljától. Ezt empirikus körülmények teszik valószínűvé, nem fogalmi összefüggések szükségszerűvé. Az igazságosság és a legitimitás közötti különbség abban áll, hogy valamely, legitimációra szoruló intézményrendszernek át kell esnie a *de facto* hatalom és/vagy autoritás tesztjén, mielőtt az igazságosság tesztjének alávetnénk.

ÖSSZEFOGLALÁS

Ez a tanulmány arra vállalkozott, hogy kritikai értelmezést adjon az ideális elmélet mibenlétének és rendeltetésének Rawlsból kiolvasható felfogásáról. Rekonstruálta az ideális elméletek szerkezetét, tisztázta, hogy milyen típusú ideálok vizsgálata kívánja meg a rawlsi értelemben vett ideális elmélet alkotását, és hogy Rawls nyomán mit várhatunk az ideális elméletektől. Megmutatta, hogy Rawls az ideális elmélet két különböző értelmezése között ingadozott: az ideális elméletet egyszerre tekintette a tökéletes igazságosság és az emberi természet korlátai között elgondolható igazságosság elméletének. Amellett érvelt, hogy az utóbbi felfogás nem tartható, az előbbi viszont védhető: a tökéletes igazságosság és a tökéletesen igazságos társadalom elméleteként felfogott ideális elmélet nem veszti el cselekvésorientáló képességét és kiválóan alkalmas az igazságosság problémáinak szisztematikus vizsgálatára. Az utóbbi állítás illusztrációjaképpen arról is mondott valamit, hogyan segíthet az igazságosság ideális elméletének kifejtése az igazságosság és a legitimitás (pontosabban: a politikai hatalom, illetve a politikai autoritás legitimitása) közti összefüggések feltárásában.

Befejezésül elvarrnék néhány elvarratlanul hagyott szálat. Először is, ebben a tanulmányban nem reflektáltam arra, hogy az ideális elmélet, amilyennek lennie kell, nem azonos a konkrét elméletekkel, melyek az ideális elmélet legjobb közelítései kívánnak lenni. Az ideális elmélet *ideáljának* megértésére összpontosítottam. A különbség azonban nem elhanyagolható jelentőségű.

Rawls nagyon is tisztában volt ezzel. Az eredeti helyzetből kiinduló érvelés általános bevezetőjében azt mondja, hogy a hipotetikus megállapodás résztvevői az igazságosság hagyományos felfogásainak rövid listájából választanak, majd siet hozzátenni: „Nos, elismerem, hogy ez nem kielégítő eljárásmód. Jobb lenne, ha meghatároznánk az igazságosság egyedülállóan legjobb felfogásának szükséges és elégséges feltételeit, majd bemutatnánk egy felfogást, amely megfelel e feltételeknek. Végül is talán erre képes lehet valaki. Egyelőre azonban nem látom, hogyan kerülhetnénk el az ilyen durvább módszereket." (*Theory* 106.)

Ennek kapcsán korábban azt írtam: az eredeti helyzetbe állított döntéshozókról feltételezhetjük, hogy fel tudják venni listájukra az igazságosság lehető legjobb felfogását, és első nekifutásra azt választanák. De az eredeti helyzet szereplői nem valóságosan létező emberek, és nem egy valóságos, bár a mi szá-

munkra elérhetetlen helyzetbe kerülnek. Az egész egy mentális konstrukció, melyet Rawls azért ajánl a figyelmünkbe, mert a segítségével elfogultságok nélkül és előítélet-mentesen gondolkodhatunk az igazságosság elveiről. Mi, a gondolatkísérletet végző emberek nem rendelkezünk közvetlen hozzáféréssel az igazságosság legjobb, személytelen felfogásához, noha semmi nem szól az ellen, hogy a hipotetikus megállapodás résztvevőről feltételezzük: *ők* képesek azonosítani ezt a felfogást. Amikor tehát érdemi elméletalkotásra kerül a sor, csak a rendelkezésünkre álló tökéletlen elképzelésekkel dolgozhatunk, ezek segítségével pedig csak korlátozott haladást tudunk elérni. Az igazságosság hibátlan koncepciójához való közvetlen hozzáférés híján csak érveink vannak bizonyos felfogásai mellett és ellen, ezek az érvek pedig szükségszerűen részlegesek és ideiglenesek. Nem meglepő módon abban sincs általános egyetértés, hogy egyáltalán mit kell érteni ideális elméleten, és hogyan gondolkozzunk az ideális és nem ideális elmélet viszonyáról.[31]

Mindenesetre nyugodtan feltételezhetjük, hogy az ideális elmélet tényleges megfogalmazásai elmaradnak az ideális elmélet ideális változatától. Szerzőik a nem ideális világ esendő polgárai és koruk gyermekei; a számukra adott fogalmi keretből és az igazságosságot figyelembe vevő ítéletek adott halmazából kell kiindulniuk. Valószínűleg osztoznak kortársaik általános vakságában legalább bizonyos igazságtalanságokkal szemben, és ezek az igazságtalanságok utat találhatnak a tökéletes igazságosság és a tökéletesen igazságos társadalom ideáljáról alkotott elképzelésükbe. Rawlst például joggal bírálták azért, mert a *Theory* érzéketlen a patriarchális család igazságtalanságai iránt.

Rawls fő művéből azonban egy további fontos tanulságot is levonhatunk. Korábban idéztem már az állítást, mely szerint az ideális elmélet az „igazságosság elméletének alapvető része" (*Theory* 8). Hozzátettem, hogy ez semmi olyat nem jelent, mintha az ideális elmélet által azonosított elvek önmagukban álló axiómák volnának. Bár különleges szerepet játszanak az erkölcsi nézetek igazolásában, nem jelentenek abszolút kiindulópontot. Rawls az ideális elméletet az összehangolás egyensúlyán belüli modulnak tekinti. Mint ilyen, az ideális elmélet maga is része a partikuláris ítéletek és az általános elvek között oda-vissza mozgó felülvizsgálati folyamatnak. Eszközöket kínál preteoretikus elképzeléseink újragondolásához, de ezek fényében maga is felülvizsgálható. Mivel mindennapi tapasztalatunk és a vele összefonódó fogalmak a nem ideális elmélet hatókörébe tartoznak, az ideális elmélet és a preteoretikus erkölcsi elképzelések közötti kritikai párbeszéd egyúttal az ideális és a nem ideális elmélet közötti kritikai párbeszéd is. Másképp fogalmazva: bár az ideális elmélet azzal indít, hogy hátrébb lépünk a társadalmi gyakorlatok nem ideális világától, eredményeit a gyakorlatban tesztelni kell. Visszatérve a patriarchális család igazságtalanságaira, az elmélet feminista kritikái az elmélet módosításához vezettek. Mint ismeretes, Susan

[31] A különböző felfogásokról áttekintést ad Valentini 2012.

Moller Okin megmutatta, hogyan tud a rawlsi elmélet számot adni a nemek közötti igazságtalanságokról, és Rawls készséggel elfogadta Okin értelmezését.[32]

Összefoglalva, a nagyobb igazságosság felé való haladás nem pusztán abban áll, hogy a társadalmi gyakorlat – az ideális elmélet hatására is – jobbá válik; egyben az ideális elmélet is tökéletesedik, amiben részben a társadalmi gyakorlatból származó inputok motiválják. Az ideális elmélet ideálja felé való episztemikus fejlődés nem az ideális elmélet belső ügye: az elmélet és a gyakorlat, az ideális és a nem ideális elmélet közötti állandó párbeszédben valósul meg.[33]

Angolból fordította Zala Miklós

IRODALOM

Anderson, Elisabeth 2009. Toward a Non-Ideal, Relational Methodology for Political Philosophy: Comments on Schwartzman's *Challenging Liberalism*. *Hypatia*. 24. 130–145.

Appiah, Kwame Anthony 2017. *As If. Idealization and Ideals*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Cohen, G. A. 2003. Facts and Principles. *Philosophy and Public Affairs*. 31. 211–245.

Dworkin, Ronald 2000. Equality and the Good Life. In Dworkin: *Sovereign Virtue*. Cambridge/MA, Belknap Press.

Dworkin, Ronald 1977. Hard Cases. In Dworkin: *Taking Rights Seriously*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Dworkin, Ronald 1985. Is There Really no Right Answer in Hard Cases? In Dworkin: *A Matter of Principle*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Enoch, David. Ideal Theory, Utopianism, and What Is the Question (In Political Philosophy). https://www.academia.edu/28488504/Ideal_Theory_Utopianism_and_Whats_the_Question_in_Political_Philosophy

Estlund, David 2008. *Democratic Authority*. Princeton/NJ, Princeton University Press.

Estlund, David 2011. Human Nature and the Limits (If Any) of Political Philosophy. *Philosophy and Public Affairs*. 39. 207–237.

Estlund, David 2014. Utopophobia. *Philosophy and Public Affairs*. 42. 113–134.

[32] Okin oly módon terjesztette ki a rawlsi elméletet a nemek közötti egyenlő(tlen)ség problémájára, hogy világossá tette, mi következik abból a feltételezésből, mely szerint a tudatlanság fátyla eltakarja a felek nemére vonatkozó információkat. Lásd Okin 1989. Rawls egyetértő reagálását lásd Rawls 2001. 162–168, különösen 167.

[33] Ezek az észrevételek triviálisnak tűnhetnek; jelentőségüket az adja, hogy a kritikusok gyakran figyelmen kívül hagyják őket. Elisabeth Anderson például úgy érvel, hogy „ha valaki nem számolt azzal, hogy egy bizonyos fajta igazságtalanság felmerülhet, akkor előfordulhat, hogy elmulasztja úgy ábrázolni az ideális állapotot, mint amiben lényegében nincs jelen ez az igazságtalanság, sőt még azt is megengedheti, hogy az igazságtalanság akaratlanul beépüljön az ideális állapotba." Szerinte az ideális elmélet „a gyakorlaton kívüli normákat állít fel, amelyek alapján a gyakorlatot értékelni lehet," és így a kapcsolat egyirányú: a gyakorlatot az ideális elmélet normái értékelik, ám ezeket a normákat a gyakorlat nem teszteli (ld. Anderson 2009. 135). Ez azonban egy nem túl nagyvonalú értelmezése Rawls felfogásának: figyelmen kívül hagyja, hogy Rawls az összehangolás egyensúlyának moduljaként értelmezi az ideális elméletet, és nem veszi figyelembe ennek a ténynek a következményeit.

Gheaus, Anca 2013. The Feasibility Constraint on the Concept of Justice. *The Philosophical Quarterly*. 63. 445–464.
Gilabert, Pablo – Holly Lawford-Smith 2012. Political Feasibility. A Conceptual Exploration. *Political Sudies*. 60. 809–825.
Ismael, Jennan 2016. A Philosopher of Science Looks at Idealization in Political Theory. *Social Philosophy and Policy*. 33. 11–31.
Mills, Charles W. 2005. 'Ideal Theory' as Ideology. *Hypatia*. 20. 165–184.
Murphy, Liam 2000. *Moral Demands in Nonideal theory*. New York – Oxford, Oxford University Press.
O'Neill, Onora 1996. *Towards Justice and Virtue*. Cambridge, Cambridge University Press.
Nagel, Thomas 1998. Concealment and Exposure. *Philosophy and Public Affairs*. 27. 3–30.
Stemplowska, Zofia – Adam Swift 2012. Ideal and Nonideal Theory. In David Estlund (szerk.) *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. New York – Oxford, Oxford University Press.
Okin, Susan Moller 1989. *Justice, Gender, and the Family*. New York, Basic Books.
Rawls, John 1993. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.
Rawls, John 1999a. *A Theory of Justice*. 2., átdolgozott kiadás. Cambridge/MA, Belknap Press.
Rawls, John 1999b. *The Law of Peoples*. Cambridge/MA, Belknap Press.
Rawls, John 2000. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
Rawls, John 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge/MA, Belknap Press.
Raz, Joseph 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford, Clarendon Press.
Schmidtz, David 2011. Nonideal Theory: What it Is and What it Needs to Be. *Ethics*. 121. 772–796.
Schmidtz, David 2018. Ideal Theory. In Serena Olsaretti (szerk.) *The Oxford Handbook of Distributive Justice*. New York – Oxford, Oxford University Press. 327–348.
Sen, Amartya 2006. What Do We Want from a Theory of Justice? *The Journal of Philosophy*. 103. 215–238.
Sen, Amartya 2009. *The Idea of Justice*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
Simmons, A. John 2010. Ideal and Nonideal Theory. *Philosophy and Public Affairs*. 38. 5–36.
Valentini, Laura 2012. Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map. *Philosophy Compass*. 7. 654–664.
Waldron, Jeremy 1999. *Law and Disagreement*. Oxford, Oxford University Press.
Williams, Bernard 2005. Realism and Moralism in Political Theory. In uő *In the Beginning Was the Deed*. Princeton–Oxford, Princeton University Press.

Orthmayr Imre

Értékpluralizmus: Weber, Berlin, Rawls*

I.

Minden tapasztalatunkat értékeljük. Értékeljük az ételeket, italokat, az időjárást, közérzetünket, magunk és mások magatartását, öltözködését. Értékeljük a könyveket, műalkotásokat, színházi és tudományos előadásokat. Néző vagy résztvevői vagyunk versenyeknek, pályázatoknak, díjkiosztóknak. Családi, munkahelyi, szakmai, politikai, kulturális gondolkodásunk és kommunikációnk értékelés centrikus. Mindennap folyamatosan értékítéleteket hozunk. Értékeléseink eltérő tárgyai és eltérő mércéi révén az értékítéletek végtelen sokfélesége szövi át életünket.

Az értékek e sokfélesége nem szükségképp vezet feloldhatatlan ellentétekhez saját értékítéleteink vagy magunk és mások értékelései között. Ilyen konfliktusok gyakoriak, de nem egyetemesek. Ha az értékpluralizmus szükségszerűen értékkonfliktust vonna magával, akkor nem lehetnénk koherens személyek, és nem tudnánk másokkal együtt élni. Hobbes írt arról, milyen lenne ez:

> A *jó* és a *rossz* olyan nevek, amelyek vonzalmainkat és ellenszenveinket jelölik meg, ezek pedig az emberek különböző vérmérsékletének, szokásainak és elveinek megfelelően különböznek egymástól. És a különböző emberek nemcsak érzékszerveik ítélete szerint mást és mást tartanak kellemesnek vagy kellemetlennek megízlelni, szagolni, hallani, megérinteni és látni, hanem a mindennapi élet cselekedeteiben is mást és mást vélnek az értelemmel egyezőnek vagy ellenkezőnek. Mi több: ugyanaz az ember különböző időkben más-más nézeteket vall, az egyik alkalommal dicséri, vagyis jónak nevezi azt, amit egy más alkalommal ócsárol, és rossznak nevez. Ebből pedig vita, nézeteltérés és végül háborúság származik (Hobbes 1970. 136).

* Nagyon köszönöm anonim bírálóim pozitív értékelését. A rövidebb bírálat észrevételeiben foglaltakhoz hasonló gondolatok bennem is felmerültek. A hosszú bírálat szerzőjének 11 pontba foglalt elemzései eredményeképp sokkal világosabban látom több általam tárgyalt probléma természetét és a róluk nyújtott beszámolóm fogyatékosságait. Sajnos ezen belátásaim közül keveset sikerült érvényesítenem e végső szövegváltozatban; azokat, amelyek rövid átfogalmazással megoldhatók voltak. Remélem, hogy legalább részben sikerült megfelelnem bírálóm várakozásainak.

Az utolsó mondat szerint az értékkonfliktus vezet a természeti állapot hadiállapottá válásához. Valójában a hadiállapotnak ez csak másodlagos magyarázata, hiszen Hobbes alapvető értelmezése szerint a háborúskodás forrása épp ellenkezőleg az, hogy mindenki ugyanazt tartja értékesnek – vagyont, dicsőséget, hatalmat –, de nem tudja mindenki együtt elérni.

Bár az értékpluralizmus problémája a szofisták óta több markáns megfogalmazást kapott az európai filozófiai gondolkodásban, emblematikus képviselőiként Max Webert és Isaiah Berlint tartják számon.

II.

Weber az értékpluralizmust maga is háborús állapotként értelmezi, de Hobbestól eltérően kozmikus értelemben: „a világ különböző értékrendjei örök harcban állnak egymással" (Weber 1998. 147). „Itt ugyanis istenek állnak egymással harcban, éspedig mindörökre." (Uo.) Az alapvető értékek egymással elvileg összeegyeztethetetlenek, egymást teljes mértékben kizáróak. És egyikük mellett sem lehet érveket felhozni, önkényesen kell választani köztük vagy sorsszerűen elfogadni valamelyiket.

Tétele melletti érv gyanánt Weber a következő példát hozza fel:

> lehet valami szent, nemcsak annak ellenére, hogy nem szép, hanem *azért* és *amennyiben* nem szép […]; és lehet valami szép, nemcsak annak ellenére, hogy nem jó, hanem éppenséggel abban, amiben nem jó […]; és közhely, hogy lehet valami igaz, annak ellenére és azért, mert nem szép, nem szent és nem jó (uo.).

Ezek nem kozmikus harcok, és nem következik belőlük semmi. Előfordulnak ilyen esetek, de előfordulnak másfélék is. Szűz Mária egyszerre szép, jó, igaz és szent. Platón szerint az igazságos ember okos, bátor, mértékletes – és csak emiatt igazságos. A sor folytatható.

Weber az értékek harcát a politeizmushoz hasonlítja, konkrétan a hellének istenhitéhez. De a példa sántít. A görög politeizmusban a Zeusz által uralt vallási univerzum alapvetően rendezett felépítésű. A különféle értékeket képviselő istenek egymást kiegészítve látták el feladatukat, viszályaik nem funkcionális rivalizációból fakadtak, hanem személyes torzsalkodásokból és családi viszályokból. Összehangolt munkamegosztás és jól meghatározott hierarchia érvényesült közöttük, nem pedig a mindenki harca mindenki ellen anarchiája.

Weber értékpluralizmusának két plauzibilis értelmezése közül az egyik a következő: a modern korban a különböző tartalmak és tevékenységek körül kikristályosodó életrendek, nevezetesen a gazdaság, a politika, a jog, a vallás, a tudomány, az erkölcs, a művészet, az erotika stb., mindjobban elhatárolódva egymástól, kialakították a maguk értékrendjét és működési logikáját. Ezzel

önmagukban konzisztens, de egymással összeegyeztethetetlen világokra szakad szét a hagyományos társadalmak differenciálatlanul összefonódó szövete (Wessely 2011. 15). A másik: „A modern társadalmak nem kényszerítenek előírt értékeket tagjaikra, hanem azt javasolják nekik, hogy válasszanak sok értékkészlet közül. Az individualizmus pozitív megítélése a modern társadalmakban lehetővé és elfogadottá teszi ezt a választást" (Boudon 2013. 95).

Egyik értelmezésből sem következik az értékek egymás megsemmisítésére irányuló harca. Vagyis az „istenek harca" tézisben foglalt hivatalos nézete ellenére az értékpluralizmus Webernél sem vezet minden esetben szélsőséges értékkonfliktusokhoz. Az értékek kozmikus harcának metaforája helyett nézzük inkább mindennapi értékválasztásaink jellemzőit. Az emberi cselekvéseknek részét képezik a döntések, a döntéseknek pedig a konfliktusok: több, egyaránt értékes és kívánatos alternatíva közül kell választanunk, melyek együtt nem érhetők el. De az egyik értékesnek tartott lehetőség kiválasztása nem vonja szükségképpen magával a másik értéktelenné válását. Amikor egy étteremben több kitűnő fogás közül választhatunk, nem fogjuk leértékelni azokat, amelyeket akkor nem fogyaszthatunk el, mert a másik mellett döntöttünk. Amikor nyaralásunk megtervezésekor arról döntünk, hogy egzotikus tájak bebarangolásával, izgalmas sporttevékenységekkel, nevezetes múzeumok vagy kultúreseményekmeglátogatásával fogjuk eltölteni szabadidőnket, vagy inkább valamilyen nyaralóhelyen napozunk és fürdőzünk, akkor a kihagyott lehetőségek nem válnak értéktelenné számunkra. S az egyes programokon belül szintén további választásokra kényszerülünk, például a kulturális programon belül az egyik vagy a másik nagy múzeum meglátogatása mellett kell döntenünk, de ettől nem fogjuk lebecsülni azt, amelyiket emiatt ki kell hagynunk. A döntés meghozatalával általában nem úgy oldjuk meg az értékkonfliktust, hogy a választásból kimaradt lehetőségeket ezután értéktelennek vagy csökkent értékűnek tekintjük. Nincs szó az értékek egymást felszámolni próbáló harcáról.

Bizonyos esetekben mégis ez történik. A nagy jelentőségű, tartós kihatású döntések esetében problémát jelent, hogy a választás során kirekesztett értékes dolgok később sem veszítik el vonzerejüket. Mint például egy autó vagy egy ház megvásárlásakor. Az ebből fakadó feszültség elhárítására szolgáló pszichés mechanizmus a kognitív disszonancia redukciója, nevezetesen az elutasított választási lehetőség leértékelése és a kiválasztott lehetőség felértékelése, vagyis a választható lehetőségek értékei közti eltérés és ellentét felfokozása a döntéshozó részéről a visszafordíthatatlan döntés meghozatala után és miatt. A még súlyosabb, „egész életre szóló" döntések, mint a pályaválasztás, a házasság, a családalapítás vagy éppen egy vallás felvétele esetén a kiválasztott alternatíva melletti elköteleződés szilárdságát az előbbinél hatékonyabb intézményes mechanizmusok és szertartások erősítik. Csakhogy ilyen döntéseket nem hozunk nap mint nap. Ezek a nem mindennapi döntések.

A tudomány mint hivatás egy ilyen döntés követelményeit és következményeit mutatja be. Azt, hogy mivel jár, ha valaki a tudomány művelésének szenteli életét. De miért kéne a pályaválasztás, akár a tudomány mint hivatás melletti elköteleződés kérdésébe bevonni az alapvető értékek egész univerzumát? A téma ekképp történő exponálásában szerepet játszhatott, hogy Weber a tanulmány alapjául szolgáló előadást az első világháború idején, 1917. november 7-én tartotta, a háború végén bekövetkező nagy kijózanodást megelőzően (Erdélyi 2019. 259).

Weber tudományos pályafutása kezdetétől német nacionalista volt, az első világháborút pedig a kultúrák harcának tekintette, amelyben Németországnak kitüntetett feladata és felelőssége van. Kultúrmissziónárius hevülete még a kortársai közül kivételesen nem nacionalista és nem militarista Karl Jasperst is magával ragadta:

> Amit 1914, a háború kitörése óta a politikáról gondoltam, az Max Weber hatására alakult ki bennem. Egészen addig idegen volt tőlem a nemzeti gondolat. Max Weber révén ismertem meg és helyeztem szívembe a nemzeti gondolkodást. A világtörténelmi helyzet, mondta Weber, felelősséget ró arra a népre, amelyik az állama révén nagyhatalommá vált, és e felelősség alól nem vonhatja ki magát. Itt nem Svájcról, erről a kicsi államról van szó, melynek létezése egy egészen másfajta, fölöttébb kívánatos értelmet képvisel (az egyes ember legnagyobb szabadságát egy kis államban), amely nem viseli a felelősséget (a hatalom felelősségét), hanem arról van szó, hogy a későbbi korok emberei minket tesznek majd felelőssé azért, ha a világot felosztják az orosz kancsuka és az angolszász konvenció között. A mi feladatunk és esélyünk az, hogy e kettő között megmentsük a harmadikat, a liberalizmus, a szabadság szellemét és az egyéni élet sokféleségét, megóvjuk az európai hagyomány nagyságának szellemét. Ez volt Max Weber meggyőződése, mely ezután az én meggyőződésemmé is vált. (Jaspers 1988. 71).

Weber ezt a meggyőződését leírta a *Die Frau* című folyóirat hasábjain 1915 és 1916 során folyó publicisztikai vitához kapcsolódva *(Zwischen zwei Gesetzen)*. Gertrud Bäumer: *Zwischen zwei Gesetzen?* című vitaindító szövege így exponálta a témát:

> Emberiség, ész, tisztesség és haladás, béke, kulturális csere, „a lehető legtöbb ember lehető legnagyobb jóléte", ez és még sok más az egyik világ istenei. Nemzet, haza, hősiesség, szeretet, áldozat, becsület, erő és szabadság világlanak a többi [isten] felől az utunkra. Létezik egyáltalán egység, melyben e kettő egymás mellett állhat? Léteznek-e utak, melyeken anélkül követhetjük az egyiket, hogy a másikat megtagadjuk? Nem válnak az egyik oldal [istenei] szükségképp a másik tagadóivá?

Bäumer kérdésfeltevése tálcán kínálta Weber számára az értékek viszonyát istenek harcaként értelmező nyelvezetet, bár itt az értékek még csoportosítva vannak, míg Weber megfogalmazásai azt sugallják, hogy mindegyik külön-külön konfliktusban áll mindegyik másikkal. Takó Ferenc szerint – akitől a jelen bekezdésben szereplő összes adat és idézet származik – itt nem pusztán Weber reakciójának közvetlen kontextusáról van szó, hanem a háború Németországának és Európájának mentalitásáról, amelyben egyes értékek mint istenségek feszültek egymásnak (Takó 2019. 265–266).

III.

Isaiah Berlin az értékmonizmussal szemben veszi védelmébe az értékpluralizmust. A monizmus szerint „az emberi célok egységesek, összhangban vannak egymással", „minden valóban jó dolog egyetlen, tökéletes egészben kapcsolódik össze; vagy legalábbis nem lehet összeegyeztethetetlen egymással. Ennek folyománya, hogy az általuk megvalósított minta minden – köz- és magánjellegű – észszerű tevékenység egyetlen igazi célja" (Berlin 1990. 9–10). Valamint,

> elvileg feltárható olyan harmonikus minta, amelyben valamennyi érték összebékíthető, s hogy ez az egyedüli cél, amely felé haladnunk kell; hogy rábukkanhatunk valamilyen egyedüli elvre, amely ezt a képet alakítja, egy elvre, amely, ha már egyszer ráleltünk, a továbbiakban életünket kormányozza (Berlin 1990. 92–93).

Berlin monizmuskritikáját fejezi ki frappánsan Jon Elster megállapítása Marx kommunizmusfelfogásáról: „Marx hajlamos volt feltételezni, hogy minden jó dolog együtt jár, és hogy együtt élvezhető az egyéni önmegvalósítás *és* a maximális termelékenység *és* a maximális együttműködés" (Elster 1985. 455–456).

Berlin több felsorolását nyújtja azoknak az értékeknek, avagy politikai és társadalmi céloknak, amelyeket általában alapvetőnek vagy fontosnak tartunk. Ezek összegzett listája nagyjából a következő: szabadság, egység, összhang, béke, racionális életstratégia, igazságosság, rend, együttműködés, igazság, boldogság, erény, egyenlőség, politikai egyenlőség, hatékony szervezés, társadalmi igazságosság, egyéni szabadság, nagylelkűség, nyilvános és magánjellegű lojalitás, a zseni igényei és a társadalom követelményei, az egyének, nemzetek, egyházak, osztályok öntökéletesedése, önkormányzás, önállóság, biztonság, közrend (Berlin 1990. 9, 433–444). Ezeknek az értékeknek a kívánatos jellegét kevesen vitatnák, de Berlin szerint együtt nem érvényesülhetnek: a világegyetem nem harmonikus, az értékkonfliktusok belső és kiküszöbölhetetlen alkotórészei az ember életének. Egyes eszményeink megvalósítása megakadályozza más eszményeink megvalósítását:

> [H]acsak nem rendelkezünk a priori biztosítékokkal annak kijelentéséhez, hogy valahol fellelhető az igazi értékek teljes harmóniája […], akkor vissza kell, hogy lépjünk az emberi megfigyelés és a köznapi emberi tudás forrásaihoz. Ezek a források pedig semmiképpen sem jogosítanak fel arra, hogy feltételezzük (vagy akárcsak megértsük, mit is jelentene feltételezni) azt, hogy valamennyi jó dolog – vagy éppenséggel valamennyi rossz dolog – összeegyeztethető. A világ, mindennapi tapasztalataink szerint, olyan, hogy választanunk kell egyformán abszolút követelmények között, és ha ezek közül némelyiknek eleget teszünk, óhatatlanul föláldozunk másokat (Berlin 1990. 435–436).

Berlin más megfogalmazásai szerint a monizmus nem az alapvető értékek együttes megvalósíthatóságát jelenti, hanem azt, hogy van egyetlen közös mérce, melynek alapján összemérhetők és rangsorolhatók: a monizmus „az egyetlen kritériumban való hit" (Berlin 1990. 440), „[az] a feltételezés, hogy minden értéket meg lehet mérni egyetlen skálán" (Berlin 1990. 441). Az értékmonizmus mindkét formája felszámolja a célok és értékek közötti szabad választás és az erkölcsi döntés lehetőségét, és ezért válhat az autoriter törekvések és berendezkedések támaszává. A pluralizmus „igazabb és emberibb eszmény", minthogy „elismeri azt a tényt, hogy az emberi célok sokfélék, hogy nem mindegyikük mérhető össze, s hogy e célok örökös versengésben vannak egymással" (uo.).

Berlin pluralizmusfelfogása nem tartalmazza az összes alapvető érték eredendő összeférhetetlenségét. Azt állítja, hogy mindegyik nem valósítható meg együtt, legalábbis nem teljesen, de azt nem, hogy mindig mindegyik feloldhatatlan ellentétben állna egymással. Változó, hogy mikor melyik kerül konfliktusba melyik másikkal. Vannak együtt eleve nem megvalósítható alapvető értékek, de többnyire az adott helyzet eredménye, hogy mely értékek kerülnek szembe egymással (Berlin 1990. 76–77). Berlin végig feltételes módban beszél az értékek konfliktusáról, arról, hogy az öncélok között kibékíthetetlen összeütközés támadhat:

> *Ekkor* kikerülhetetlenül felvetődik a választás és az előnyben részesítés kérdése. Vajon *adott helyzetben* a demokráciát kell-e előmozdítani az egyéni szabadság rovására? Vagy az egyenlőséget a művészi teljesítmény rovására? Vagy a spontaneitást a hatékonyság kárára? Esetleg a boldogságot, a hűséget és az ártatlanságot a tudás és igazság kárára? Egyszerűen azt szeretném leszögezni, hogy a végső értékek összebékíthetetlensége *esetén* elvileg nem találhatók világos és egyértelmű megoldások. […] *Ha* két- (vagy több-) fajta szabadságigény *adott esetben* összeegyeztethetlennek *bizonyul*, s *ha ilyenkor* abszolút, egyszersmind összemérhetetlen értékek ütköznek össze, *akkor* jobb szembenézni ezzel az intellektuálisan kényelmetlen ténnyel, mint nem tudomást venni róla […]; vagy, ami még rosszabb, az egymással vetélkedő értékek valamelyikét teljesen elnyomni, azt hangoztatva, hogy azonos riválisával – s így végül mindkettőt eltorzítani. Márpedig nézetem szerint pontosan ezt tették és teszik még mindig azok

> a filozófiai monisták, akik – mindenáron rendet és összhangot kívánván teremteni – végső megoldásokat követelnek. (Berlin 1990. 79–82. Saját kiemeléseim – O. I.)

Tehát nem mindig és nem minden érték áll szükségképpen szemben egymással. Gyakran jól megférnek, összhang is lehet közöttük, sőt akár egymást erősíthetik, máskor kompromisszum köthető közöttük. Minden fontos érték együtt sohasem valósítható meg teljesen, de bizonyos részegyüttesük bizonyos esetekben, bizonyos mértékig igen. Erről kell dönteni. Arról, hogy mikor melyiket és milyen mértékben áldozzuk fel egy másikért vagy a többiért. Az alapvető értékek nemcsak összeütköző, hanem együttműködő, egymást előfeltételező viszonyban is állhatnak egymással. De ez a viszony nagyon szövevényes lehet:

> a szabadság, kielégítő anyagi biztonság, egészség és tudás nélkül, gyakorlatilag használhatatlan lehet egy olyan társadalomban, amelyből hiányzik az egyenlőség, az igazságosság, a kölcsönös bizalom. Ám ennek fordítottja szintén végzetes következményekkel járhat. Gondoskodni az anyagi szükségletek kielégítéséről, az oktatásról, az olyanfajta egyenlőségről és biztonságról, amilyent, mondjuk az iskolában a gyermekek vagy egy teokráciában a laikusok élveznek – nem a szabadság kibővülését jelenti. […] [A] paternalizmus megteremtheti a szabadság feltételeit, miközben megszünteti magát a szabadságot (Berlin 1990. 91).

Az alapvető értékek örökérvényűségéről ezt írja Berlin: „Hogy valójában melyek azok az értékek, amelyeket egyetemesnek és »alapvetőnek« tekintünk? Úgy vélem, ez félig-meddig empirikus kérdés" (Berlin 1990. 87). Az egyéni szabadság fogalma (a negatív szabadság értelmében) „talán csak a kapitalista civilizáció kései folyományaként vált központi értékké" (Berlin 1990. 64–67). A normatív kérdésekre nem adhatók végső, objektív válaszok (Berlin 1990. 92–93).

Webertől eltérően tehát Berlin szerint az értékek konfliktusa nem olyan, mint az istenek kozmikus harca. Sőt, bár tőle sem idegen az eszmék közötti harcról szóló metaforikus beszéd, egy helyütt világosan megmondja, hogy nem az értékek állnak harcban egymással, hanem az értékeket képviselő emberek (Berlin 1990. 67). Másrészt nem állítja, hogy az értékek eleve összeférhetetlenek, hogy mindig mindegyik harcban áll egymással, hanem csak azt, hogy mindegyik nem valósítható meg együtt. Nemcsak a két koncepció eltérő, de a belőlük levont következtetés is az: Weber számára az értékpluralizmusból az egyén számára egy irracionális, önkényes döntés kényszere következik, Berlin számára viszont a szabad, megfontolt választás lehetősége.

IV.

Berlin tagoltabban és plauzibilisebben mutatja be az értékek pluralizmusát és konfliktusát, mint Weber, de ő sem eléggé. Az általa megnevezett alapvető értékek nagyon elvont fogalmakkal vannak kifejezve, melyek leíró tartalma szegényes, a velük megfogalmazott állítások homályosak. További probléma, hogy ezen értékek főnévi formában szerepelnek: szabadság, igazságosság, egyenlőség. Ez a filozófia szókratészi-platóni öröksége: a predikátumok logikai szubjektummá alakítása. Valamiről csak akkor állíthatjuk konzisztensen, hogy szép, ha birtokunkban van a szépség fogalmának meghatározása. De e fogalmak predikatív használata sem problémamentes, mivel ezek „rosszul viselkedő melléknevek". Mint Herbert Hart írja:

> az igazságosság olyan, mint az 'eredeti', a 'magas' vagy a 'meleg' fogalma, melyek hallgatólagosan egy mércére utalnak, ami aszerint változik, hogy a dolgoknak éppen mely körére alkalmazzák. Egy nyúlánk gyermek és egy alacsony felnőtt ugyanolyan magas lehet, egy meleg tél ugyanolyan hőmérsékletű lehet, mint egy hűvös nyár, egy hamis gyémánt pedig lehet valódi antik darab. Az igazságosság fogalma azonban ezeknél sokkal bonyolultabb, mert a körébe tartozó különböző esetek közötti releváns hasonlóság változó mércéje nem csupán annak a dolognak a jellegével együtt módosul, amire alkalmazzák, de gyakran még az ugyanolyan jellegű dolgokkal kapcsolatban is vitatható (Hart 1995. 186–187).

A legalapvetőbb értékek tehát nem elvontan, hanem mindig valamilyen körülhatárolt formában érvényesülnek. A „szabadság" egészen mást jelent attól függően, hogy kinek a mire való szabadságáról van szó (Berlin 1990. 94–95). A rabszolgák és a jobbágyok felszabadítása a rabszolgatartók és a feudális földesurak cselekvési szabadságának korlátozását jelenti, a szabad vallásgyakorlás és a sajtószabadság pedig az inkvizítorok és a cenzorok szabadságát csorbítja. Egy diktatúra megdöntése sok embert megszabadít korábbi korlátozásoktól, kényszerektől és erőszakos beavatkozásoktól, de a diktátor és emberei cselekvési lehetőségét korlátozza, olykor igen szélsőségesen. A pozitív és negatív szabadság elvont megkülönböztetése nem elég. Az utóbbi, vagyis az egyéni szabadság maga is csak egy értékhálózat eleme vagy inkább összefoglalása, „amelybe olyan fogalmak tartoznak, mint a személyi jogok, az állampolgári szabadságjogok, a személyiség sérthetetlensége, a magánélet, a személyes kapcsolatok fontossága stb." (Berlin 1990. 66). Korábbi és későbbi liberális szerzők is meghatározott realizációival azonosították a szabadság általuk képviselt fogalmát. A Berlin számára mérvadó Benjamin Constant szerint a szabadság fogalma a modern kori nyugat-európai polgárok számára ezt jelenti:

> joga van hozzá, hogy csak a törvényeknek engedelmeskedjék, ne tartóztathassák le, ne börtönözhessék be, ne ölhessék meg, semmilyen módon se bántalmazhassák egy vagy több személy önkényes akaratából. Hogy kinek-kinek jogában álljon elmondani a véleményét, megválasztania és gyakorolnia mesterségét; élni, sőt visszaélni tulajdonával; engedély nélkül ide-oda utazni, anélkül, hogy számot adna indítékairól vagy cselekedeteiről. Kinek-kinek […] joga van hozzá, hogy összegyűljön másokkal megvitatandó érdekeit, avagy avégett, hogy gyakorolja azt a vallást, melyet ő és társai követnek, netán mindössze azért, hogy hajlamainak és szeszélyeinek megfelelően múlassa idejét. Végül […] jogukban áll befolyást gyakorolni a kormányra, akár oly módon, hogy kinevezik valamennyi tisztviselőt vagy egy részüket, akár képviseletek, beadványok, kérvények által, melyeket a hatalom többé-kevésbé köteles figyelembe venni (Constant 1997. 239).

Rawls hasonló listát nyújt az igazságosság első elveként a polgárok alapszabadságairól (vagyis a minden személy számára egyenlően járó és másokéval összeegyeztethetően legkiterjedtebb, valamint semmi más által nem felülírható jogokról):

> a politikai szabadság (a választójog és a hivatalviselés joga), együtt a gyülekezési szabadsággal és a szólásszabadsággal, a lelkiismereti szabadság és a gondolatszabadság, a személyi szabadság és a (személyi) tulajdon szabadsága, valamint a jog uralmának fogalmával meghatározott szabadság az önkényes letartóztatással és fogva tartással szemben (Rawls 1997. 87).

Más okból is kockázatos elvont fogalmaikra leszűkítve beszélni az alapvető értékekről. A szabadságot és egyenlőséget a francia forradalom idején még egymástól elválaszthatatlan értékeknek tekintették. Tocqueville óta a két érték összeegyeztethetetlensége vált hangsúlyossá. Valójában e két érték viszonyáról elvontan nem lehet érvényes általánosítást megfogalmazni. Bizonyos esetekben bizonyos fajta szabadságok növekedése bizonyos típusú egyenlőtlenségek növekedésével jár együtt, vagy épp ellenkezőleg, az egyenlőség növekedése jár a szabadság csökkenésével. Más esetekben viszont mindkettő növekedése vagy csökkenése együtt jár. A rendi kiváltságok felszámolása Európában óriási előrelépést jelentett az emberek közötti egyenlőtlenségek felszámolásában, ami egybeesett a korábban korlátozott jogúak cselekvési szabadságának növekedésével. A rabszolgák felszabadítása az észak-amerikai polgárháború után szintén együtt jelentette egyenlőségük és szabadságuk növekedését. Természetesen mindkét esetben korlátozott mértékben, még a hosszú ideig tartó további kibontakozásuk után is – ezeknek az értékeknek az érvényesülése csak fokozatokban létezik.

A két érték átjárja egymást Rawlsnál is. Az igazságosság általa megállapított két elve közül az elsődleges érték a szabadság, a második az esélyegyenlőség és a behatárolt vagyoni és jövedelmi egyenlőtlenség kombinációja. Az első elvet

úgy hívja, hogy az egyenlő szabadságjogok elve, a másodikban pedig az elsődleges javak között szerepel a szabadság. A mindkét elvet átfogó általánosabb felfogás pedig így hangzik: „Minden társadalmi értéknek – szabadságnak és lehetőségnek, jövedelemnek és vagyonnak, valamint az önbecsülés alapjainak – egyenlően kell megoszlania, hacsak valamelyikük vagy mindegyikük egyenlőtlensége nem előnyös mindenki számára" (Rawls 1997. 88).

V.

Rawls az értékek viszonyának szakszerűbb és módszeresebb tárgyalását nyújtja, mint Weber vagy Berlin. Utóbbi nagy hatást gyakorolt rá az 1960-as években (Krokovay 1997. 680, 5. lj.), de *Az igazságosság elméleté*ben (a továbbiakban *IE*) játszott szerepe nem jelentős. A könyv 32. §-a szerint a „szabadság" jelentésével nem túl termékeny foglalkozni, még ha figyelembe vesszük is a szabadság pozitív és negatív fogalma között Berlin által tett megkülönböztetést. A szabadság problémájának érdemi tárgyalása nem az elvont fogalmi definíciók, hanem a politikai filozófia tartalmi kérdései közé tartozik. Rawls szerint a szabadság mindig három elemmel magyarázható: 1) a cselekvők, akik szabadok, 2) az akadályok és korlátok, amelyektől szabadok, 3) azok a dolgok, amelyeket szabad vagy nem szabad megtenniük. Továbbá:

> az alapvető szabadságokat összességükben, rendszerként kell értékelnünk. Vagyis egy szabadság értéke rendszerint nem független a többi szabadság pontos meghatározásától, s ezt figyelembe kell vennünk az alkotmány és általában a törvényhozás kialakításánál. Amíg többé-kevésbé igaz, hogy a nagyobb szabadság előnyben részesítendő, ez elsősorban a szabadság egészének rendszerére, nem pedig minden egyes meghatározott szabadságra vonatkozik. Nyilvánvaló, hogy a korlátlanul hagyott szabadságok összeütköznek egymással. […] Így egy alkotmányozó gyűlés küldötteinek vagy egy törvényhozás tagjainak el kell döntenie, miként kell alakítaniuk a különböző szabadságokat ahhoz, hogy az eredmény összességében az egyenlő szabadság legjobb rendszere legyen. Mérlegelniük kell, mennyit ér az egyik szabadság a másikhoz képest. A különböző szabadságokból kialakított legjobb rendszer az azokra vonatkozó összes korlátozástól és az azokat meghatározó rendszeren belüli összehangoltságuktól függ (Rawls 1997. 248–249).

Az *IE* másutt Berlinre mint annak a liberális nézetnek a képviselőjére hivatkozik, mely szerint „a politikai szabadságok kevésbé jelentősek, mint a lelkiismereti és személyi szabadság", és „a részvétel elvének fő érdeme annak biztosítása, hogy a kormányzat tiszteletben tartsa a kormányzottak jogait és jólétét" (Rawls 1997. 278–279). Rawls szerint azonban

> nem kell gyakran mérlegelnünk a különböző szabadságok végső, egymáshoz viszonyított fontosságát. […] Nem kényszerülünk választásra a részvétel elvének teljes feladása és korlátlan elfogadása között. […] Ez nem „mindent vagy semmit" döntés. A feladat az, hogy mérlegre tegyük a különböző szabadságok egymáshoz viszonyított területének és meghatározásának apró módosításait. A szabadság elsőbbsége nem zárja ki, hogy a szabadság rendszerén belül a legjobb cserékre törekedjünk. Sőt azt is megengedi, habár nem követeli meg, hogy bizonyos szabadságok, például a részvétel elvéből következők, kevésbé lényegesek legyenek, s hogy legfontosabb szerepük a többi szabadság védelméből álljon. A szabadságok értékére vonatkozó különböző vélemények természetesen befolyásolják majd, hogy különböző személyek szerint miként kell a szabadság teljes rendszerét kialakítanunk. Akik nagyobb értéket tulajdonítanak a részvétel elvének, azok inkább kockáztatják – mondjuk – személyi szabadságukat, hogy nagyobb teret adjanak a politikai szabadságnak. Ideális esetben nem fordulnak elő ilyen ellentétek, s fenn kell állnia annak a lehetőségnek, hogy kedvező feltételek mellett valahogyan megtalálható egy olyan alkotmányos eljárás, amely – anélkül, hogy más szabadságokat veszélyeztetne – elegendő teret hagy a részvétel értékének (Rawls 1997. 279).

Rawls a *Political Liberalism* (a továbbiakban *PL*) VIII. előadásának 2. §-ában tér vissza a szabadság koherens sémájának tárgyalásához, ami itt is a Berlin nevével fémjelzett koncepció tárgyalásával zárul (Rawls 1996. 298–299). E könyvben azonban Berlin sokkal jelentősebb szerephez jut, mivel itt központi témává válik a liberalizmus általa megfogalmazott azon feltevése, hogy az egymással egyenlő polgárok egymástól eltérő, sőt egymással összeegyeztethetetlen és összebékíthetetlen felfogást vallanak arról, hogy mi a jó (Rawls 1996. 303). Berlin értékpluralizmusa immár igen fontos Rawls számára, mivel e könyvben maga is e probléma liberális megoldásával foglalkozik. Berlinre hivatkozva vallja, hogy minden társadalomban elkerülhetetlenül ki kell választani bizonyos értékeket az összes megvalósítható érték közül, és a kiválasztottakat korlátozni kell a többi alapján. Az elsőbbségi szabályok felállítása és az összehangolás során előálló súlyos nehézségeknek nincs egyértelmű megoldása (Rawls 1996. 57). Az elv részletesebb tárgyalása az V. előadás 6. §-ában történik: „Mint Berlin régóta vallotta (ez az egyik alapvető témája), nincs társadalmi világ veszteség nélkül: vagyis nincs olyan társadalmi világ, amely ne zárna ki néhány olyan életmódot, amelyek sajátos módon valósítanak meg bizonyos alapvető értékeket" (Rawls 1996. 197).

VI.

Az értékpluralizmus problémájával Rawls az 1980-as években megtartott előadásaiban kezdett behatóan foglalkozni, majd az ezek nyomán megjelenő *PL* központi témája lett. Az 1993-as, kemény kötésű kiadás bevezetésében így fogalmazza meg a könyv alapvető témáját:

> A modern demokratikus társadalmat nem egyszerűen az átfogó vallási, filozófiai és erkölcsi tanítások pluralizmusa, hanem az egymással összeegyeztethetetlen, ám észszerű átfogó tanítások [*reasonable comprehensive doctrines*] pluralizmusa jellemzi. E tanok egyikét sem fogadják el az állampolgárok általánosan. És az sem várható, hogy a belátható jövőben ezek egyikét vagy valamilyen más észszerű tanítást minden, vagy majdnem minden polgár elfogadjon. A politikai liberalizmus feltételezi, hogy politikai célokból az észszerű, ám összeegyeztethetetlen átfogó tanok sokfélesége az emberi értelem gyakorlásának természetes következménye az alkotmányos demokratikus rendszer szabad intézményeinek keretei között. A politikai liberalizmus azt is feltételezi, hogy az észszerű átfogó tanítások nem utasítják el a demokratikus rendszer lényeges elemeit. A társadalom természetesen tartalmazhat észszerűtlen és irracionális [*unreasonable and irrational*], vagy éppen őrült átfogó tanításokat is. Esetükben az a probléma, hogy miként lehet együtt élni velük anélkül, hogy aláásnák a társadalom egységét és igazságosságát (Rawls 1996. xviii–xix).

Néhány oldallal később: „Tehát, mint korábban megjegyeztem, a politikai liberalizmus problémája a következő: Hogyan lehetséges, hogy tartósan fennálljon a szabad és egyenlő állampolgárok olyan szilárd társadalma, akiket mélyen megosztanak észszerű vallási, filozófiai és erkölcsi doktrínák?" (Rawls 1996. xxvii) Rawls számára az értékpluralizmus problémája tehát ezen a szinten – de csak ezen a szinten, mert elmélete több más szempontból is behatóan foglalkozik az értékek sokféleségének összehangolási és rendezési problémáival – nem az alapvető értékek, hanem átfogó és összetett világnézetek összeférhetetlenségéből ered, amelyek maguk is értékek sokaságának különféleképpen kidolgozott rendszerét tartalmazzák. Rawls nem az elvi egyetértés vagy összhang lehetséges módjait keresi – erre nem lát lehetőséget –, hanem társadalmi-politikai közegben vizsgálja az eltérő nézetek képviselői között kialakítható együttműködés lehetőségeit. Mivel az eltérő értékrendek közötti összhang lehetőségét kifejezetten az alkotmányos demokrácia keretei között keresi, szóba sem jöhet számára olyan „nézetegyeztetés", amikor az egyik tan képviselői rákényszerítik álláspontjukat mindenki másra, vagy pedig egy központi hatalom kényszerít rá egy nézetrendszert mindenkire. De nem felel meg az általa helyeselt megoldásnak az erőviszonyok és érdekek teremtette *modus vivendi* egyensúly sem. A *PL* szerint az egymással kibékíthetetlen, de észszerű nézetrendszerek közötti összhang úgy teremthető meg a társadalomban, ha képviselőik mind elfogadják a kölcsönösség bizonyos, nem doktrinális, hanem liberális politikai elveit – amelyek immár nem feltétlenül a méltányosságként felfogott igazságosság elvei.

Az észszerű átfogó tanítások meghatározását a *PL* II. előadásának 3. §-a nyújtja:

> Tegyük fel először is, hogy az észszerű személyek [*reasonable persons*] csak észszerű átfogó tanokat [*reasonable comprehensive doctrines*] fogadnak el. Szükségünk van az ilyen tanítások definíciójára. Három fő ismérvük van. Az egyik az, hogy egy észszerű tanítás

> az elméleti ész [*theoretical reason*] teljesítménye: többé vagy kevésbé konzisztens és koherens módon átfogja az emberi élet jelentősebb vallási, filozófiai és erkölcsi vonatkozásait. Oly módon szervezi és jellemzi az elismert értékeket, hogy egymással összeegyeztethetők legyenek és a világ érthető képét fejezzék ki. Mindegyik tanítás úgy teszi ezt, hogy ebben különbözzék a többitől, például azáltal, hogy bizonyos értékeket különös elsőbbséggel és súllyal ruház fel. Annak kijelölésével, hogy mely értékek számítanak különösen jelentősnek és hogyan lehet kiegyensúlyozni őket, amikor összeütköznek, az észszerű átfogó tanítás egyben a gyakorlati ész [*practical reason*] alkalmazása is. Az elméleti és a gyakorlati ész együtt szerepel ebben a megfogalmazásban (ha ideillik, magában foglalva a racionalitást [*the rational*] is). Végül harmadik vonása az, hogy noha egy észszerű átfogó nézet nem szükségképpen rögzített és változatlan, általában valamilyen gondolati és elméleti hagyományhoz tartozik vagy arra épít. Noha időben tartós és nincs kitéve hirtelen és megmagyarázatlan változásoknak, lassan átalakul a nézőpontjából jónak és kielégítőnek tekintett indokok alapján (Rawls 1996. 59).

Észszerű tanítás az, amely észszerűen megerősíthető. De az észszerű egyének nem mind ugyanazt az átfogó tanítást fogadják el. És az észszerű átfogó tanítások nem mindegyike igaz, sőt lehet, hogy egyik sem az. Az alapvető kérdés, hogy észszerűen gondolkodó személyek miért nem jutnak eleve közös álláspontra az értelem módszeres és lelkiismeretes használatának eredményeképp? Vagyis egyáltalán hogyan alakulhat ki észszerű személyek között észszerű nézeteltérés? Ennek forrásai az ítéletalkotás nehézségei [*the burdens of judgment*], melyeket a II. előadás 2. §-a tárgyal. Ezek egy része az emberközi, erkölcsi, politikai, társadalmi viszonyokra vezethető vissza. De vannak tisztán az ész használatára vonatkozó megfontolások is.

Rawls listája az ítéletalkotás nehézségeiről nem lép fel a teljesség igényével. A legnyilvánvalóbb forrásai szerinte a következők: a) Egy adott esetre vonatkozó bizonyítékok egymásnak ellentmondanak és összetettek, így nehéz értékelni őket. b) Még ha teljesen egyetértünk is abban, hogy mely megfontolások relevánsak, másként súlyozhatjuk őket, s ezáltal eltérő ítéleteket hozunk. c) Bizonyos fokig minden fogalmunk meghatározatlan, ami azt jelenti, hogy az ítéletek és értelmezések szigorúan nem érvényesíthető sorára kell hagyatkoznunk, melyek közül az észszerű személyek másképp választhatnak. d) Bizonyos mértékig összes tapasztalatunk, életünk mostanáig tartó egész menete alakítja, hogy miként értékeljük az adatokat és hogyan súlyozzuk az erkölcsi és politikai értékeket, de tapasztalataink teljessége mindig eltérő. e) Egy vitatott témának gyakran mindkét oldalán eltérő erejű normatív megfontolások vannak, melyeket nehéz átfogóan kiértékelni. f) Minden társadalom csak korlátozottan választhat a megvalósítható erkölcsi és politikai értékek közül. Sok nehéz döntésre nincs világos válasz.

Az elméletalkotás inherens nehézségeiből és a személyes élettapasztalatok eltérő jellegéből következően tehát az alkotmányos demokrácia szabad és

egyenlő állampolgárai egymástól radikálisan eltérő átfogó felfogást vallhatnak a világról és az alapvető értékekről. Mivel tartalmi összeegyeztetésük nem lehetséges, a demokratikus együttélés olyan megoldást tesz szükségessé, amely az észszerű átfogó nézetek tartalmi különállásának biztosításával képes szavatolni a különböző felfogású emberek társadalmi együttműködését és a demokratikus társadalom stabilitását.

Az értékpluralizmus problémájának megoldására *Az átfedő konszenzus* című IV. előadás kínál javaslatot. Rawls szerint a megoldás a politikai és a doktrinális elvek szigorú szétválasztása és együttműködésük lehetőségének megteremtése. A politikai liberalizmus elvei önállósulnak és teljesen függetlenné válnak az átfogó vallási, filozófiai és erkölcsi nézetektől, amelyek számára egy világnézetileg elfogulatlan terepet kínálnak, ahol az elvi ellentétek ellenére is lehetséges a gyakorlati együttműködés. Az *IE* azért nem tudta még érdemben kezelni ezt a problémát, noha sok fontos vonására már rámutatott, mert Rawls akkor még az igazságosság elméletét átfogó tanításnak tekintette, s úgy gondolta, hogy a jól berendezett társadalom stabilitását az biztosítja, hogy azt mindenki elfogadja. Ezzel a felfogással szakítva a *PL* a liberális társadalom szilárd alapjai megteremtésének lehetőségét az átfedő konszenzusban látja.

Melynek alaposabb megmutatására már nincs módom. Nemcsak részleteinek szövevényes gazdagsága, hanem az összetett elméleti építményben elfoglalt helyére vonatkozó pontos megfogalmazások nehézségei miatt is. Az *IE* architektonikus felépítésű, írja Kis János a magyar nyelvű kiadásáról nyújtott mérvadó elemzésében, de „nem lépésről lépésre haladó, minden homálytól és többértelműségtől mentes értekezés" (Kis 1998. 4). Az architektonikus jelleg a *PL*-ben még erőteljesebb, hiszen magába építi az eleve architektonikus *IE*-t is, módosítva annak elméleti helyi értékét, miközben alapvető tételeit némi változtatással hol megőrzi, hol alaposan megváltoztatja. Minden mondata végtelenül szabatos, de összességében nehéz lenne egyszerű szavakkal jól áttekinthetően bemutatni a gondolatmenetét. Túlságosan összetett, túlságosan architektonikus. Végtelenül precíz és emiatt gyakran önismétlő. Érthető, de artikuláltan nem összefoglalható. Vagy legalábbis nehezen.

A kiigazításnak, pontosításnak, csiszolásnak Rawlsnál soha sincs vége. A *PL* puha fedelű kiadásához írt, olvasói útmutatónak szánt újabb előszóban már sok helyütt felülbírálja és módosítja a könyv három évvel korábban megjelent fő szövegét. Igen nehéz lenne, ha egyáltalán lehetséges, pontosan nyomon követni ennek a bonyolult elméleti építménynek minden korrekcióját, az összes módszeres szerkezeti átalakítással és a részletek módosításaival együtt. De a könnyű rekonstrukciós lehetőségek hiányában is egyértelmű, hogy az értékpluralizmus problémájának tárgyalását Rawls sokkal magasabb elméleti szintre emelte, mint ami Weber vagy Berlin számára egyáltalán felmerülhetett. És az általam említettek csak töredékét villantják fel annak, milyen gazdag mondandója van Rawlsnak az értékekről.

IRODALOM

Berlin, Isaiah 1990. *Négy esszé a szabadságról*. Ford. Erős Ferenc és Berényi Gábor. Budapest, Európa.

Boudon, Raymond 2013. *The Origin of Values. Sociology and Philosophy of Beliefs*. New Brunswick–London, Transaction Publishers.

Constant, Benjamin 1997. A régiek és a modernek szabadságának összevetése. Ford. Réz Pál. In uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz. 237–260.

Elster, Jon 1985. *Making Sense of Marx*. Cambridge, Cambridge University Press.

Erdélyi Ágnes 2019. A tudomány mint hivatás – akkor és ma. *BUKSZ*. 31/3–4. 259–262.

Hart, H. L. A. 1995. *A jog fogalma*. Ford. Takács Péter. Budapest, Osiris.

Hobbes, Thomas 1970. *Leviatán*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.

Iggers, Georg G. 1988. *A német historizmus. A német történetfelfogás Herdertől napjainkig.* Ford. Telegdy Bernát és Gunst Péter. Budapest, Gondolat.

Jaspers, Karl 1998. *Filozófiai önéletrajz*. Ford. Bendl Júlia. Budapest, Osiris.

Kis János 1998. Az igazságosság elmélete. John Rawls magyarul. *Világosság*. 39/8–9. 3–66.

Kis János 2017. A pozitív szabadság két fogalma. Ford. Bárány Tibor. In uő: *A politika mint erkölcsi probléma*. Budapest, Kalligram. 447–473.

Krokovay Zsolt 1997. Utószó. In Rawls 1997. 679–700.

Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.

Rawls, John 1996. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.

Takó Ferenc 2019. „Istenek", „démonok", „szellemek". Értékmentesség és értékpluralizmus Max Webernél. *BUKSZ*. 31/3–4. 263–269.

Weber, Max 1998. A tudomány mint hivatás. Ford. Wessely Anna. In uő: *Tanulmányok*. Budapest, Osiris. 127–155.

Wessely Anna 2011. Weber démona. *Szociológiai Szemle*. 21/2. 8–17.

Golden Dániel

Rawls politikai liberalizmusának pragmatista értelmezései

I. AZ IGAZSÁGOSSÁGTÓL A POLITIKAIIG

John Rawls *Politikai liberalizmus* címen közreadott 1993-as kötetét Thompson (2018) a politikaelmélet kortárs klasszikusait bemutató kézikönyvbe írott tanulmányának felütésében némileg provokatívan a huszonkét évvel korábban megjelent fő mű, *Az igazságosság elmélete* jelentős részének megtagadásaként értékeli. Nézeteinek felülvizsgálatára Rawlst saját bevallása szerint elsősorban az a felismerése indította, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság (justice as fairness) korábban általa bemutatott elmélete nem adott megnyugtató választ arra a kérdésre, hogy miként tudna egy jól rendezett társadalom (well-ordered society) stabil alapjául szolgálni. Mégpedig azért nem, mert az az előfeltevés, hogy az állampolgárok ugyanazokat az átfogó morális elveket fogják vallani, nem kompatibilis a nézetek valóságban megfigyelhető észszerű pluralizmusával (reasonable pluralism). Vagyis, mondja Thompson, az első könyv elsöprő sikerét követően Rawls mindenki meglepetésére saját maga „fokozta le" elméletét pusztán eggyé a sok lehetséges elmélet közül. Természetesen ez nem jelentette az elmélet feladását; továbbra is úgy gondolta, hogy az általa adott a lehetséges legjobb igazságosságelmélet, mindössze az arra vonatkozó korábbi elképzeléseit látta elhibázottnak, mennyiben várható el az állampolgároktól, hogy maradéktalanul elfogadják azt (vö. Rawls 1993. xliii).

A bevett nézet szerint a két mű egymáshoz való viszonya azzal írható le leginkább, hogy Rawls áthelyezte a hangsúlyt az igazságosság kérdéséről a legitimáció problémájára. Ennek értelmében nincs szó az elmélet radikális felülvizsgálatáról, mindössze annyi történt, hogy Rawls *Az igazságosság elméletének* megjelenését követő két évtizedben igyekezett szembenézni az általa felállított teoretikus modell és a mindennapok valósága között feszülő ellentmondásokkal, s az ekkor születő tanulmányok a *Politikai liberalizmussal* bezárólag pusztán a főműben bevezetett fogalmak ilyen irányú pontosítását végezték el. Huoranszki Ferenc (1999. 85) megfogalmazásában:

> *A politikai liberalizmus* alapgondolata, hogy *Az igazságosság elmélete*ben kifejtett álláspont nem univerzálisan érvényes 'metafizikai' igazság, és nem is általános érvényű morálfilozófia, hanem csupán egy adott társadalom adott történeti korszakára érvényes politikai filozófia. E politikai filozófia alapkérdése többé nem az, hogy melyek és hogyan igazolhatók az igazságosság azon univerzálisan érvényes elvei, amelyeken egy társadalom alkotmányos berendezkedésének nyugodnia kell, hanem az, hogy mi biztosíthatja egy modern, vallási, erkölcsi tekintetben megosztott társadalom stabilitását. A mű alapkérdése tehát arra vonatkozik, hogyan magyarázható a pluralista társadalom alkotmányos rendszerének fennmaradása. (Huoranszki 1999. 85.)

Rawls értelmezőinek egy része azonban ennél nagyobb jelentőséget tulajdonít az elmozdulásnak. Gaus (2014) szerint például a korai mű súlyos belső elméleti ellentmondásainak feloldására törekszik a későbbi, s Rawls maga is úgy gondolta, hogy a *Politikai liberalizmus* legfontosabb gondolatai voltaképpen *Az igazságosság elmélete* hibáinak kijavításából származnak. Abban már megoszlanak a vélemények, hogy ennek kapcsán melyik fogalom állítandó a középpontba: a legitimáció (Dreben 2003), a nyilvános észhasználat (Freeman 2007) vagy az átfedő egyetértés (Weithman 2010), mindenesetre ezeknél fogva az igazságosságról szóló eredeti elképzelés alapvetően kifordulni látszik önmagából.

Dreben (2003) úgy látja, hogy Rawls felismerte: jóllehet amennyiben az igazságosság általa megfogalmazott két alapelvével mindenki egyetértene, elérhető lenne a stabilitás, ez a feltétel a modern társadalmakban éppenséggel nem tud teljesülni, mivel az individuális szabadság gyakorlása automatikusan vezet a nézetkülönbségek megjelenéséhez. Ily módon ellentmondásba kerül egymással az egyéni vélekedések észszerű (reasonable) pluralizmusa a társadalom értelmes (rational) szerveződésével. Ez az anomália Rawlst arra késztette, hogy megpróbálja leválasztani a liberalizmus eszméjét a liberális demokrácia működőképességéről, vagyis különbséget tett a liberalizmus mint morálfilozófiai doktrína és mint politikai elképzelés között. Ezt jelezte 1985-ben megjelent tanulmányának címében is: a kulcsfogalom, a méltányosságként felfogott igazságosság vonatkozásában *politikai* értelmezést kíván állítani a *metafizikai* helyébe, mert azt reméli, hogy előbbinek tudnia kell működni az utóbbiról való megegyezés hiányában is. Ez azt jelenti, hogy „a tolerancia elvét fogja alkalmazni a filozófiára magára" (Rawls 1985. 225), vagyis a metafizikai elköteleződések tekintetében maximalizálja az egyén szabadságjogait, miközben a közösségi együttélést szabályozó politikai elvek terén továbbra is egyetértést vár el a stabilitás biztosításához.

Rawls tehát egy sajátos módját választotta az általa helyesnek tartott elvek megmentésének: nem a teoretikus megalapozás programját igyekezett továbbvinni és pontosítani, hanem olyan keretet kívánt építeni az eredeti elképzelés köré, amely képes annak érvényességét minden tartalmi bizonytalanság ellenére mintegy formailag garantálni. Ennek értelmében az igazságosság mint méltányosság érvényesüléséhez nincs másra szükség, mint az átfedő egyetértés

(overlapping consensus) kialakítására a helyes elveire (principles of right) vonatkozó elképzeléseket illetően.

Csakhogy az átfedő egyetértés működése, illetve működtetése legalább annyi kérdést vet fel. Rawls úgy írja le, mint ami „nem a különböző nézeteket vallók közötti kompromisszum, hanem az érveknek egy olyan teljességén nyugszik, amelyeket valamennyi állampolgár elismer az átfogó elven belül" (Rawls 1993. 170–171). Vagyis az igazságosság politikai fogalmát illetően egy olyan konszenzust remél, amely képes egységet teremteni az alkotmányos demokratikus társadalom keretei között követőket gyűjteni tudó, egymással akár kizáró ellentétes viszonyban lévő valamennyi filozófiai, vallási, ideológiai megközelítés között.

Rawls eredeti ajánlata ennek elérésére az elköteleződések felfüggesztése révén egy elképzelt eredeti helyzet (original position) rekonstruálása volt, amelyben az elfogulatlanságot és pártatlanságot biztosító tudatlanság fátyla (veil of ignorance) mögül kellene a racionális mérlegelésre képes állampolgároknak az igazságosság alapelveit megállapítaniuk.

Ez az elképzelés azonban a különféle irányból érkező kritikusok ellenvetéseivel szemben igencsak sérülékenynek mutatkozott. A modell működőképességéhez ugyanis szükség van egy nagyon erős előfeltevésre: Rawls szerint a társadalom a kölcsönös előnyök érdekében létrehozott alapvetően együttműködő vállalkozás – ami azonban a valós folyamatok tekintetében korántsem tűnik egyértelműnek (Freeden–Stears 2013).

A közösségelvű kritikát megfogalmazó szerzők (vö. ezekről bővebben Horkay Hörcher 2002; Bujalos 2009; Olay 2009; Pogonyi 2012) közül Sandel (1982) erre hivatkozva kérdőjelezte meg a „tehermentes én" illúzióját. A tudatlanság fátyla mögé állított eredeti helyzetet pedig olyan gondolatkísérletként írta le, amely tulajdonképpen egy játékelméleti dilemmával szembesíti olvasóját, amikor azt feltételezi, hogy a nagyobb veszteségtől való félelem kudarckerülő magatartása biztosítani fogja a valóban érdek- és elfogultságmentes, tehát valóban méltányos szabályok elfogadását. Ez azonban ellentmond a verseny természetéről, a sikerért folytatott küzdelem hevében megjelenő emberi viselkedésről szóló tapasztalatainknak.

A másik oldalról ez volt az egyik fontos aspektusa a Habermas (1995) és Rawls (1995) között lezajlott nevezetes eszmecserének is (ld. Finlayson–Freyenhagen 2011; Finlayson 2019). Habermas szerint csak akkor működhet a rendszer, ha vannak olyan személyek, akik hajlandók arra, hogy már a vita kezdetén képesek legyenek szétválasztani a partikuláris elköteleződéseiket az univerzális normáktól, amelyek a vita feltételét jelentik. Habermas szerint (ld. Szücs 2015. 177), amiről Rawlsnál szó van, az nem is igazi dialógusból megszülető konszenzus, csak eseti egybeesése az egymástól független monológokként előállított vélekedéseknek. Az átfedő egyetértést így minden érdekelt a saját rendszerében alkotja meg, majd a közösbe lépve kényszerűen hagyja kizáródni a mások által nem

kívánatosnak talált elemeket. Márpedig valóban érvényes univerzális elvekhez csak a nyilvánosságban zajló igazolás eredményeként juthatnánk.

Amiben a vitapartnerek nagyjából egyetérteni látszanak, az az, hogy Rawls elmozdulása a metafizikai szükségszerűségtől a történelmi esetlegesség felé mutat, mintha a kezdeti kanti univerzalisztikus ember- és társadalomkép átadná a helyét a hegeli történeti partikularitások figyelembe vételének (vö. Galston 1982; Pogonyi 2008). A váltás, ami *Az igazságosság elmélete* időtlen teoretikus megközelítésétől a *Politikai liberalizmus* időbeli praktikus szemléletéhez vezet, leírható *történeti fordulatként* (Müller 2006), *realista fordulatként* (vö. Ujlaki 2016) – vagy akár *pragmatikus fordulatként* is. A folytatásban ez utóbbi megközelítésben rejlő lehetőségekkel foglalkozom főként Richard Rorty, Matthew Festenstein, illetve Cheryl Misak és Robert Talisse elemzéseire támaszkodva.

II. A PRAGMATIZMUS INTERPRETÁCIÓI

A működő valóság előnyben részesítése az elvi absztrakcióval szemben önmagában is minősíthető pragmatikus eljárásként. Az értelmezők egy része azonban tovább megy ennél, és mélyebb rokonságot lát Rawls fordulata és a filozófiai pragmatizmus különféle képviselőinek megközelítései között.

A pragmatizmussal való összefüggésbe hozás már az 1980-ban a Columbia University meghívására tartott *Dewey Lectures* előadássorozat kapcsán megjelent, amely az első lépést jelentette Rawls számára a kantiánus formalizmustól való elmozdulás tekintetében – az értelmezők egy része szerint valamiféle deweyánus kontextualizmus irányába. Altman (1983. 8) szerint egyenesen „nem lenne túlzás azt állítani, hogy a Rawls által a Dewey-előadásokban kifejlesztett módszertan egy pragmatikus módszertan." Szerinte ezekben Rawls gyakorlatilag hátat fordít *Az igazságosság elmélete* mindhárom etikai alapelvének: (a) az alapvető etikai igazságok létezése megelőzi a társadalmi konszenzust és független attól; (b) az etikai kutatásnak olyan elvek felfedezésére kell irányulnia, amelyek megfelelnek ezeknek az alapvető etikai igazságoknak; (c) bármely etikai elmélet végső próbája az, hogy az elvei megfelelnek-e az ilyen alapvető igazságoknak. Az igazság így meghatározott fogalmát Dewey ajánlatának értelmében a *szavatolt állíthatóság* (warranted assertibility) fogalmával helyettesíthetjük. Ennek értelmében akkor tekinthetünk egy általunk tett állítást igazoltnak, ha sikerült a többi kutatóval az aktuálisan elérhető legjobb módszertanokra támaszkodva beláttatnunk azt. Az etikai kutatásnak (ethical inquiry) ebből következően egy partikuláris társadalmi-történeti hagyományon belül felmerülő értékkonfliktusok feloldására (resolution of value conflicts) kell irányulnia, mivel az ilyen konfliktusok éppen annak a jelei, hogy az egyesek által megfogalmazott etikai állításokat mások elutasították. Az etikai kutatás feladata tehát egy ilyen helyzetben olyan kijelentések kidolgozása, amelyeket a szembenálló felek mind-

egyike igazolhatóként fogad el. Egy etikai elmélet próbája az lesz, hogy menynyiben bizonyul sikeresnek egy ilyen feloldás kimunkálásában. Altman szerint Rawls éppen ilyen pragmatikus módon képzeli el az eredeti helyzetben, illetve a nyilvános észhasználatban érintett egyének feladatát az átfedő egyetértés kialakítását illetően.

Ezt az aspektust emelte ki Gardiner (1988) is, aki szerint Rawls projektje két részből áll: (1) a méltányosságként értett igazságosság eltávolítása bármiféle univerzális igazságról szóló állítástól, (2) annak megmutatása, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság nem épít semmilyen specifikus, az emberi természetre vonatkozó metafizikai állításra. Gardiner hasznosnak ítéli ezt a változtatást: minél kevesebb igazságigénnyel lép fel egy elmélet, annál több pozíciót tud magába fogadni. Úgy látja, hogy ez az üzletelés (trade-off) az igazság és a tolerancia között jellemzi Rawlsnak (1985) a Sandel kritikájára frissen adott válaszát is. Gardiner szerint a reflektív egyensúly modelljének legfőbb erénye, hogy komolyan veszi az emberek személyes morális ítéleteit, ezért egy gyakorlati igazolással számol, amelynek célja a megegyezés, nem pedig valamiféle elvont morális tudással, amelynek az igazságot kellene megfogalmaznia. Valójában tehát nem az emberi természetről gondol mást, hanem csak arról, hogy amit gondol, annak milyen súlya van a méltányosságként felfogott igazságosság szempontjából. Vagyis bár Rawls (1985: 230) retorikai formulája szerint a „méltányosságként felfogott igazságosság mint politikai fogalom célja nem metafizikai vagy episztemológiai, hanem gyakorlati", minden látszat ellenére Rawls fordulata bár nem metafizikai, de *episztemológiai*. Úgy is mondhatjuk, hogy az elméletének metafizikai előfeltevéseit ért támadásokra a metafizika kikerülésével egy episztemológiai választ próbált adni. Gardiner (1988. 106) megfogalmazásában, amit itt látunk, az már „egy politikai pragmatista képe, aki felismeri annak szükségességét, hogy politikaelméletét a huszadik századi alkotmányos demokráciákat benépesítő állampolgárok teljes és pontos történeti-társadalmi leírására építse".

Rawls politikai fordulatát pragmatikus fordulatként üdvözölte Richard Rorty is. Saját olvasatát Rorty (1988/1991) a *The priority of democracy to philosophy (A demokrácia elsőbbsége a filozófiával szemben)* című írásában fejtette ki, ami egy 1984-es Jefferson-emlékkonferencián elmondott előadásból íródott (ld. Hirsch 2008). Gardiner még kiadás előtt álló kéziratként hivatkozik Rorty írására, amelynek címe szerinte voltaképpen az általa jelzett rawlsi episztemológiai fordulatra utal, és annak összefoglalásaként olvasható.

Rorty is úgy látja, hogy Rawls újabb írásai alapvetően új megvilágításba helyezik *Az igazságosság elmélete* bizonyos részeit. Később az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* (1989/1994) című könyvében, majd a *Justice as a larger loyalty (Az igazságosság mint szélesebb körű lojalitás)* (1997/2007) című tanulmányában is különösebb fenntartások és megszorítások nélkül beszél „Rawls pragmatizmusáról". Érdekesség, hogy Rorty írásának címe egy ugyanabban az évben megje-

lent Rawls-szöveg parafrázisaként is olvasható, és a *The priority of right and ideas of the good* (Rawls 1988) gondolatmenete valóban mutat párhuzamokat. Mindketten elzárkózni látszanak a politikafilozófia morálfilozófiai megalapozására vonatkozó elvárásoktól: „Rawls Dewey-t követve azt mutatja meg számunkra, hogyan képes a liberális demokrácia boldogulni filozófiai előfeltevések nélkül" (Rorty 1988/1991. 179). Thompson (2018) értékelése szerint ugyanakkor ezt a megalapozásellenességet Rorty jóval tovább viszi, mint ami Rawlsnak szándékában állt, amennyiben utóbbinak nem volt kifogása az ellen, hogy a morális és episztemológiai nézeteinkhez metafizikai alapokat rendeljünk, mindössze a politikai fogalmak esetében gondolta ezt elkerülhetőnek.

Rorty azzal veszi védelmébe a kései Rawlst a közösségelvű kritikákkal szemben, hogy utóbbiak a közösség szubsztantív fogalmának feltételezésével ugyanúgy megalapozáselvű politikafilozófiát szeretnének, mint a korai Rawls. Ebből következik az is, hogy a pragmatistákkal ellentétben kifogásaikat olyan súlyúaknak látják, amelyek alkalmasak a liberális demokráciák intézményrendszerének megkérdőjelezésére, mintha azok a felvilágosodás filozófiai igazolásának összeomlásával elveszítenék jogukat a létezésre. Amikor megalapozásra törekszünk, Rorty szerint valójában csak az emberi énnek egy olyan fogalmát állítjuk fel, amely megfelel a nekünk tetsző intézményeknek. Vagyis ezekben az esetekben nem az történik, hogy sikerül az intézményeket igazolni alapvetőbb belátásokra hivatkozva, hanem fordítva: „A politikát helyezzük az első helyre, és ahhoz szabjuk a jól illeszkedő filozófiát." (Rorty 1988/1991. 178.)

Rorty azt mondja, hogy sokakhoz hasonlóan ő is úgy olvasta Rawls *Az igazságosság elmélete* című munkáját, mint a felvilágosodás azon kísérleteinek folytatóját, hogy morális intuícióinkat az emberi természet egy adott fogalmára alapozzuk. Rawls azt követő írásai azonban rádöbbentették, hogy félreértette a könyvet, amikor túlságosan nagy jelentőséget tulajdonított a kantiánus és túlságosan kicsit a hegeliánus és deweyánus elemeknek. A későbbi tanulmányok fényében már úgy látja, hogy az emberi természetről alkotott elképzelés tekintetében Rawls valójában már *Az igazságosság elmélete* bizonyos pontjain is túllép a felvilágosodás eszméin, s egyértelműen antiuniverzalista és historicista attitűdöt mutat.

Mindezek miatt mondhatja Siani (2019. 117) azt, hogy „A *Politikai liberalizmus* központi kétértelműsége egy feloldatlan oszcillációként jelenik meg egy kantiánus univerzalizmus (Habermas interpretációja) mellett való kitartás és egy hegeliánus pragmatista és antifundácionalista kontextualizmus (Rorty interpretációja) eluralkodása között." Szerinte Rorty és Habermas egészen hasonló módon írják le ezt a Rawlsnál tapasztalt ambiguitást, hogy aztán éppen ellentétes következtetésre jussanak. Rorty pragmatikus liberálisként értelmezi, aki elkerüli a megalapozás és a metafizika kérdéseit azzal, hogy a politikaira fókuszál. Habermas (1995. 120) ezzel szemben határozottan úgy gondolja, hogy „Rawls nem kívánja korlátozni magát egy *partikuláris* politikai kultúra alapvető norma-

tív meggyőződéseire, tehát – a Rortynak járó minden tisztelet mellett – nem vált kontextualistává."

Míg tehát Habermas visszafelé húzná Rawlst a megalapozás programja felé, Rorty inkább radikalizálná. Rorty szerint az általa hivatkozott írásokban Rawls egyértelművé tette metafilozófiai álláspontját, amelynek értelmében „ami az igazságosság egy fogalmát igazolja, az nem egy előzetes és számunkra adott rendhez mért igazsága, hanem önmagunk és a vágyaink mélyebb megértésével való kongruenciája, valamint annak felismerése, hogy *a nyilvános életünkben beágyazott történelmünk és hagyományaink ismeretében* a leginkább ésszerű elv *a mi számunkra*" (Rawls 1980. 519). Az ehhez hasonló kijelentések fényében újraolvasva *Az igazságosság elmélete* már nem úgy tűnik, mint az emberi én egy adott filozófiai elképzelése melletti elköteleződés, hanem „pusztán egy történeti-szociológiai leírása annak, ahogyan most élünk" (Rorty 1988/1991. 185).

Rorty szerint összességében Rawls a nézetek szabad cseréje iránti szókratészi elköteleződést választja az univerzális egyetértés lehetőségének platóni eszméjével szemben. Vagyis az igazság nem bír meghatározó jelentőséggel a demokrácia tekintetében, ha pedig a kettő összeütközésbe kerül egymással, a demokrácia előbbrevaló, mint a filozófia. Shusterman (1994) a megoldást Dewey „radikális" és Rorty „konzervatív" liberális demokráciafelfogásának egyfajta munkamegosztásként értett összeegyeztetésében látja, amikor azt javasolja, hogy Dewey reményét a filozófia által inspirált társadalmi reform és a részvételi demokrácia növelésére vonatkozóan egyeztessük össze Rorty érzékenységével a filozófia korlátait és a vele való visszaéléseket illetően.

Festenstein (2021) a pragmatizmus és a politikaelmélet találkozásairól adott friss áttekintésében úgy fogalmaz, hogy ezek jó része tekinthető arra tett kísérletnek, hogy visszaverjék Rorty és Posner elképzelését, miszerint a pragmatizmus nem rendelkezik sajátos politikai vegyértékkel. Már korábbi írásaiban (Festenstein 2004; 2010) is rámutat Rorty radikalizált Rawls-olvasatával szemben a kortárs pragmatizmusban jelenlévő két konstruktívabb megközelítésre, amelyek Dewey-t, illetve Peirce-t tűzik zászlajukra. Az egyik irányzat képviselői az előbbit, a másiké az utóbbit látják proto-deliberativistaként (Dieleman 2017).

Festenstein szerint Dewey számára a normák és sztenderdek, beleértve a politikai normákat, történeti tanulási folyamatok eredményei. Ezek voltaképpen kísérleti úton kifejlesztett problémamegoldó eszközök, amelyeket minden alkalommal felül kell vizsgálnunk, amikor úgy tapasztaljuk, hogy kudarcot vallanak az együttműködés és a kommunikáció révén megvalósítandó közös cselekvések elősegítésében. Ebben az episztemológiai megközelítésben a demokrácia ilyen szabad és nyitott kísérletező tanulási folyamatokból épül fel, amelyek értékelése annak alapján történhet, hogy mennyiben tudnak további hasonló folyamatokat fejleszteni és fenntartani (Festenstein 2010; Knight–Johnson 2011).

Talisse (2007) ugyanakkor úgy véli, hogy Dewey demokráciaelmélete éppen olyan átfogó nézet, mint amilyenekre Rawls megkülönböztetése irányult. Peirce

felől közelítve szerinte a pragmatizmus eredetileg csak a jelentés és az igazolás elmélete kívánt lenni, nem akart arról szólni, hogy mi a jó. Dewey robusztus metafizikai előfeltevései a jó életet illetően tökéletes példái az „észszerűen elutasítható nézeteknek". Talisse (2010) szerint nem lehet elég nagyra értékelni Rawlsnak azt a felismerését, hogy az emberi szellem szabadságából szükségszerűen következik az észszerű pluralizmus. A deweyánus demokraták viszont jellemzően vagy tagadják a pluralizmus tényét, vagy azt, hogy ez a tény kényszert helyezne a liberális demokráciáról alkotott fogalmunkra. A deweyánusok szerint az igazi demokráciához arra van szükség, hogy a társadalom közösségként működjön a korai rawlsi értelemben, ami nyilvánvalón csak egy elérhetetlen ideál lehet a modern demokratikus társadalmak számára.

Ezek sokszínűségének modellezésére alkalmasabbnak látszanak Charles Sanders Peirce elgondolásai a kutatás és érvelés ismeretelméleti folyamatairól. Talisse szerint a pragmatikus filozófia legerőteljesebb ajánlata az az elképzelés, hogy a liberális demokráciát úgy kellene értenünk, mint a kutatók közösségét. Az *episztemikus demokrácia*, illetve *pragmatista politikai liberalizmus (PPL)* elméletének hívei (Misak 2000; Talisse 2007; Misak–Talisse 2021) egyaránt elégedetlenek a Dewey, Rorty vagy Posner által kínált alternatívákkal. Szerintük a demokratikus társadalom igazolása abban rejlik, hogy képes közös döntéseket produkálni, amelyek ebből következően igazak és helyesek. A PPL hívei azt állítják, hogy a kutatás pragmatista fogalma kielégítő értelmezését tudja adni az igazolás semlegessége iránti követelménynek, ahogy az a politikai liberalizmusban megjelenik.

Az episztemikus demokrácia központi gondolata, hogy a demokratikus intézmények és folyamatok fejlesztik a döntések mögött meghúzódó hiteket és érveket, hiszen a demokratikus folyamatok episztemikus ereje a demokrácia deliberatív és kommunikatív dimenziójából fakad. Nem veti el az igazság fogalmát, hanem Peirce szellemében azt a vélekedést érti alatta, amiben minden kutatónak egyet kell értenie. Ez éppen ellentétes Rorty elképzelésével, aki számára az igazság nem a kutatás végét jelenti, hiszen a demokrácia előbbrevaló, mint a filozófia, és az igazságjelöltek a kulturális politikában végrehajtott jobbító szándékú gesztusokként értelmezendőek. Ezzel szemben Misak és Talisse számára az igazság a kutatás célja, vagyis a demokratikus értékek igazolásai nem puszta elköteleződések bizonyos hitek mellett, hanem valódi episztemikus érvénnyel bíró belátások.

Talisse (2010. 25) szerint Rorty az eliminativista pragmatizmus képviselője, és a maga részéről ekként olvassa Rawlst is – ha a politikafilozófia működhet az én metafizikájának tisztázása nélkül, akkor ez a metafizika eliminálható. Szerinte az igazi rawlsiánusok valójában inkább kvietisták, mivel nem kívánják tagadni, hogy ezek a kérdések fontosak vagy jelentőséggel bírók lennének, de elképzelhetőnek tartják, hogy párhuzamosan létezzenek úgy, hogy nem zavarják egymást. Abban reménykednek tehát, hogy jelentős haladást érhetünk el az

igazság, a szabadság, az egyenlőség kérdésében annak ellenére is, hogy hiányzik a konszenzus ezeknek a dolgoknak a végső természetéről.

Thompson (2018) ugyanakkor azt hangsúlyozza, hogy Rawls (1993. 94) túllép ezeken a kereteken, amikor úgy fogalmaz: „a politikai liberalizmus működik az igazság fogalma nélkül", vagyis az észszerűséget elegendő feltételnek tekinti egy adott nézet megfelelőségéhez.

Hasonló értékelést ad Botti (2017, 2019), aki azonban ebből azt a radikális következtetést vonja le, hogy ami *Az igazságosság elmélete* és a *Politikai liberalizmus* között történt, az éppen ezért valójában egy antipragmatikus fordulat (unpragmatic turn), amit *A népek joga* mélyített el végleg. Míg a reflektív egyensúly *Az igazságosság elméletében* minden kutató számára egyformán hozzáférhető volt, addig a *Politikai liberalizmusban* Rawls megsérteni látszik ezt az episztemológiai elvet, amikor a vitaképesek körét leszűkíti a liberális alkotmányos rendszerekben élő emberekre, akik eredendő elkötelezettséggel rendelkeznek az alapjogok iránt.

III. A LIBERALIZMUS MINT POLITIKAI KULTÚRA

Egy észszerűen jól rendezett alkotmányos rendszerrel szemben a politikai liberalizmus két követelménye Rawls szerint az, hogy (1) az alkotmányos alapok és az alapvető jogok ügyei kizárólag politikai értékekre hivatkozással dőlnek el, (2) az alapelvek és eszmék által kifejezett politikai értékek általában elegendő súllyal bírnak ahhoz, hogy felülkerekedjenek a velük esetleg összeütközésbe kerülő más értékeken (Rawls 1993. 137–138). A „hogyan lehetséges a politikai liberalizmus?" kérdése tehát az lesz: „hogyan képesek a liberalizmus politikai értékei felülkerekedni a velük összeütközésbe kerülőkön"? Rawls válasza szerint ezek a politikai értékek olyan nagy értékek (very great values), amelyektől nem lehet csak úgy megszabadulni: ezek uralják a társadalmi élet alapvető kereteit, valamint megadják a politikai és társadalmi együttműködés alapfogalmait.

Thompson (2018) szerint a politikai liberalizmus koncepciója ily módon eleve épít a liberalizmus által alapvetőnek állított értékek érvényességére. Müller (2006. 332) sarkítva ezt nevezi a Rawlst érő kritikák egyik legfőbb okának, amennyiben az átfedő egyetértés önmagát látszik előfeltételezni. Úgy tűnik, egy általánosabb liberális jellegű hagyomány nélkül a politikai liberalizmusnak kevés esélye van a sikerre. Ezzel Rawls egészen közel kerül ahhoz a rortyánus állításhoz, amely szerint a liberális társadalmak egyszerűen azok, amelyek liberális politikai kultúrát örököltek. A modell értelmében lehetnek személyes elköteleződéseink eltérő értékek iránt, de a demokratikus alapelvek iránti elkötelezettségben osztoznunk kell. Későbbi műveiben Rawls „elismeri, hogy az igazságosság elmélete a modern liberális demokráciák alapelveit elfogadó egyéneket feltételez", így az igazságosság alapelvei voltaképpen „olyan normák, amelyeket

a modern demokráciákban szocializálódott, az alapvető liberális szabadságjogokat elfogadó polgárok elfogadnának" (Pogonyi 2012. 77–78).

Vagyis ahogy arra már Ludassy Mária (1989. 97) is felhívta a figyelmet, a rawlsi alapszabadság „sem többet, sem kevesebbet nem jelent, mint amit a liberális eszmék három évszázados története inkorporált e szóba […]". A *Politikai liberalizmus* bevezetőjében voltaképpen Rawls maga is elismeri elképzeléseinek történeti beágyazottságát az antik görög gyökerektől a tudományos forradalmakon keresztül a modern államszerkezet kialakulásáig. Ami azzal a nem kívánt következménnyel jár, amit Bujalos István (2015. 66) így fogalmaz meg: „A szabadság és az egyenlőség a modern nyugati alkotmányos demokráciák fő értékei. Rawls elmélete azonban ezeknek a társadalmaknak nem igazolása, hanem az apológiája." Ezért gondolta úgy Rorty (1988/1991), hogy Dewey szellemében azt kell mondanunk: a liberális demokrácia filozófiai kifejtésre (philosophical articulation) szorul, filozófiai megalapozásra (philosophical backup) azonban nem.

Ez esetben azonban mindez voltaképpen nem más, mint amit a *liberalizmus kultúrájának* nevezhetünk. Ahogyan Małecki (2016. 2) fogalmaz Rorty kapcsán: „a liberalizmus egy *kultúraspecifikus életforma* (culturally specific way of life), és nincs más mód a követésére, mint ténylegesen megélni azt, ami a diszpozíciók, szokások és attitűdök egy speciális készletének kidolgozását követeli meg, és nem érhető el egyszerűen 'absztrakt elvek' egy készletére szorítkozás révén." S az is így értelmezhető, amikor Rawls a Habermasnak adott válaszában a következőt írja: „Az igazságosság mint méltányosság szubsztantív abban az értelemben, hogy a liberális gondolkodás hagyományából és a demokratikus társadalmak politikai kultúrájának szélesebb közösségéből fakad és ezekhez tartozik hozzá. Vagyis nem lehet sikeres abban, hogy megfelelően formalizált és igazán univerzális legyen." (Rawls 1995. 179.) A rawlsi életmű alighanem leginkább zavarbaejtő szöveghelyeinek egyikén pedig a következőt olvassuk: „A politikai társadalom zárt: belekerülünk, és nem tesszük, nem is tehetjük meg, hogy önkényesen belépjünk vagy kilépjünk belőle." (Rawls 1993. 136.)

Ez első látásra súlyos paradoxonnak látszik: mintha Rawls egy kulturálisan partikuláris alátámasztását kívánná adni az általa univerzálisan követendőnek vélt normatív értékeknek. Ahogy Huoranszki Ferenc (1999. 71) is jelzi, ezen a ponton az elmélet kellemetlen módon kiteszi magát egyfelől az utilitárius kritikának, amely szerint az intuícióra való hivatkozás révén voltaképpen konzervatívvá válik, másfelől a radikális kritikának, amennyiben körbenforgó lesz, hiszen nem tudja kritika tárgyává tenni azokat az értékeket, amelyeken a társadalom nyugszik.

Ennek a gondolatmenetnek a kritikusai által sarkított végkövetkeztetése szerint amennyiben egy társadalom a rawlsi alapelveket elfogadó egyénekből áll, akkor valóban biztosítható, hogy igazságos és stabil legyen. Mindenesetre ezen az úton akár egy *erényliberalizmus* álláspontjáig is eljuthatunk, amennyiben „a fő cél immár nem az igazságosság elveinek filozófiai igazolása, hanem

a liberális polgárral kapcsolatos elvárások, egyfajta 'politikai antropológia' kidolgozása" (Huoranszki 1999. 86). Curtis (2015. 17) a *Politikai liberalizmus* előszavából kiindulva össze is gyűjtötte azokat a politikai erényeket, amelyek az igazságos politikai társadalom fenntartásában való együttműködéshez szükségesek: észszerűség (reasonableness), igazságosságérzék (a sense of fairness), tolerancia (toleration), civilizáltság (civility), kompromisszumkészség (a spirit of compromise), kölcsönös tisztelet (mutual respect), más nézetek meghallgatásának szándéka (willingness to listen to other views), politikai mérsékeltség (political moderation).

Rorty liberalizmusa ebből a szempontból is sokféleképpen értelmezhető (ld. Boros 2000; Danka 2008; Krémer 2009; Nyírő 2009; Pápay 2010a; 2010b). Hirsch (2008) azt tartja fontosnak kiemelni, hogy Rorty az univerzális szolidaritást valló régi baloldalhoz (Old Left) sorolta magát, szemben az identitáspolitikákba gabalyodó új baloldallal (New Left). Legismertebb írásainak egyikében (Rorty 1983/1993) ezzel összefüggésben használta tudatosan, némiképp a marxisták és neomarxisták bosszantására a *burzsoá* kifejezést az általa kívánatosnak gondolt polgári életforma megjelölésére. A burzsoá rehabilitálásával, mondja Hirsch, egyszerre kívánta gúny tárgyává tenni az új baloldal szótárát és elvárásrendjét, valamint vakmerő módon visszakövetelni a reformista baloldal elveszett ideáljait.

Innen nézve a kantiánus korai Rawls ellenében a késői Rawls és Rorty azt képviseli, amit Sandel minimalista liberalizmusnak nevez: magánéleti elköteleződéseinket a közéletben zárójelbe kell tennünk, azaz a nyilvánosság terébe azokat hátrahagyva kell belépnünk. Sandel kritikája éppen erre irányult, amikor azt a kellemetlen kérdést tette fel, hogy ugyan miért hagynánk ott ezeket a küszöbön? Márpedig ha a nyilvános és a nem nyilvános ilyen szétválasztása nem működőképes, akkor az a rawlsi projekt rortyánus interpretációját is hitelteleníti.

Pápay György (2010a) szerint Rorty demokráciaképe összességében inkább schumpeteri-posneri kompetitív, semmint deweyánus deliberatív, azaz a modell sikerének garanciáját kevésbé a választói részvételiség megvalósulásában, inkább a politikusi ajánlatok piaci versenyében látja. A privát és a publikus három szintje közül szerinte Rawls a legerősebb állítás mellett kötelezi el magát, amennyiben az olvasásmód, illetve a cselekvés fölött, egyenesen a diskurzus szabályozásában szeretné azt érvényesíteni. Sandel ellenvetése nyomán azonban a második opciót érdemes választanunk, s ez összhangba hozható a versengő demokráciával is. Kérdés persze az is, hogy ha a versengést ismerjük fel az emberi közösségek jellemző mintázataként, akkor miért volna egyáltalán szükségszerű az egyetértés kialakulása? Rescher (1993. 171–172) például azt mondja, hogy a működőképességhez a hallgatólagos beleegyezés is éppen elegendő, vagyis a konszenzus nem követelménye egy jól rendezett társadalomnak.

Dieleman (2017) arra hívja fel a figyelmet, hogy miközben Rorty az iróniát és az erős költőket illető elvárásai miatt sokak szerint nem tekinthető a deliberatív modell hívének, más tekintetben mégiscsak összhangba hozható azzal. Az ő ol-

vasatában a normál diskurzusban megvalósuló vita azokat a létező episztemikus normákat használja, amelyeket az adott kultúra határoz meg. A tanácskozás nem jelent mást, mint az érvelés során ezeknek az aktuálisan érvényesnek elfogadott elveknek a megidézését. Ezek a normál diskurzusok és episztemikus normáik természetesen történetileg meghatározottak, de ilyen értelemben esetlegesek is. Ezt ismeri fel a liberális ironikus, aki saját feladatának az ilyen megkövesedett szótárak elleni „lázadást", pontosabban racionális felülvizsgálatuk kezdeményezését tekinti.

Hasonló gondolatra jut a demokrácia versengő modellje kapcsán Fraser (2017) is, aki a Kuhnt olvasó Rortyra hivatkozva a társadalmi működés abnormális szakaszaiként írja le azokat a pillanatokat, amikor az igazságossággal kapcsolatos kérdések megvitatásához nem állnak rendelkezésre egységesen elfogadott keretek. Vagyis az igazságosság diskurzusában ugyanolyan törések figyelhetőek meg, mint a tudományok történetében. Amíg a devianciák privátak maradnak vagy anomáliákként jelennek meg, azaz nem kumulálódnak annyira, hogy destruálják a diskurzust, addig az igazságosság körüli konfliktusok megtartják felismerhető normál alakjukat. Egy olyan teoretikus kritérium hiányában azonban, amelyen mindannyian egységesen osztozunk, a kulturális-politikai viták voltaképpen az értelmezési beavatkozások sorából állnak, vagyis új leírási javaslatokból, és annak mérlegeléséből, hogy ezek milyen alternatív cselekvési módokra teremtenek lehetőséget.

A fentiek nyomán így válik elkerülhetővé az entocentrikusság és a konzervativitás vádja: nem a hagyományban lehorgonyzott, rögzített értékek folytonosságának biztosítása az, ami történik, hanem éppenséggel ezeknek az állandó kockáztatása a nyilvános észhasználat keretei között. Rorty számára a társadalomkritika egy interpretációs tevékenység, amelynek során a kritikusok az aktuális társadalmi gyakorlat egyes elemeire rámutatva jelzik azokat a pontokat, ahol a gyakorlatnak még nem sikerült felnőnie a saját magáról alkotott elméleti önképhez (Bacon 2006; 2007).

Amikor Thompson (2018) úgy fogalmaz, hogy a *Politikai liberalizmus* politikai liberalizmusa saját jogon vizsgálandó, önálló koncepció, amely „újfajta módon liberális, és a helyes módon politikai", akkor legfőbb sajátosságaként a *dinamikus jellegét* emeli ki. Ami azt jelenti, hogy az állampolgároknak Rawls azt kínálja, hogy saját liberális nézeteiket is folyamatosan tegyék felülvizsgálat tárgyává, miközben az egyetértést keresik úgy, hogy fenntartják a nézetkülönbségek megőrzésének lehetőségét is.

Stout (2018) szerint a nyilvános fórumokon termelődő demokráciát, azaz a nyilvános ész (public reason) működését a Hegelt követő Dewey nyomán *dialektikusnak* is nevezhetjük. Jóllehet Dewey nem fejtett ki önálló elméletet a nyilvános ész tárgyában, természetesen folyamatosan hangsúlyozta annak központi jelentőségét a demokrácia kultúrája számára. A kanti elképzelés individualizmusával és történetietlenségével szemben egyetértett a hegeli megköze-

lítés holisztikus, egyszersmind a társadalmi és történeti meghatározottságokat előtérbe helyező felfogásával. A hegeli felvilágosodáskritika szellemében fogant reflektív egyensúly gondolata azonban feloldhatatlan ellentmondásban van a nyilvános ész kantiánus leírásával Rawls elméletében. Stout az utóbbit vetné el, illetve cserélné le a demokratikus politikai érvelés dialektikus modelljére. Úgy véli, hogy Rawls kritériumai túlságosan merevek, illetve szűkek, a valóság ennél jóval gazdagabb: ahogy a logikai pozitivizmus nem tudott számot adni Kopernikusz és Einstein tudományos ugrásairól, úgy nem képes a nyilvános ész elmélete magyarázatot adni Abraham Lincoln és Martin Luther King politikai sikereire. Ezekben az esetekben ugyanis az történt, hogy az észhasználat (reasoning) szabályait is átírták, vagyis azt, hogy milyen érvek számítanak elfogadhatónak (reasonable).

Gaus és Van Schoelandt (2017) azt ajánlják, hogy a nézetek pluralizmusának eredeti rawlsi kihívására adható kiterjesztett pragmatikus választ vonatkoztassuk magára a *Politikai liberalizmus* értékelésére is – vagyis ne a koherencia, hanem az inspiráció és a potenciál igényével közelítsünk hozzá. A Rawls által különböző műveiben, műveinek különböző kiadásaiban, sőt esetenként egy művén belül felállított különféle konstrukciókra, a politikai liberalizmus különböző modelljeire tekintsünk inkább paradigmaajánlatok tárházaként; *tervezetként (project)*, nem pedig *építményként (edifice)*, amely leginkább egy „innovatív és lezáratlan kutatási programként" írható le. Ez összhangba hozható Weithman (2010. 361) értelmezésével is, amely Rawls művét egy életforma önleírásaként és egyúttal önmegértéseként láttatja, amely hozzásegíthet ahhoz, hogy a méltányosságként értett igazságosságot szolgáló alapelvek elfogadása melletti érveket olyan ideálokként mutassuk be, amelyekre érdemes törekednünk (which are worthy of our aspiration). Ahogy Müller (2006) fogalmaz, a Rawlstól kapott *realisztikus utópiák* feladata, hogy szembesítsenek bennünket saját politikai és társadalmi állapotunkkal, miközben azt sugallják, hogy az igazságos világ egy sajátos történeti eshetőség (a just world is a distinct historical possibility), aminek megfogalmazása maga is hatással lehet a történelem alakulására.

Az igazságosság elmélete és a *Politikai liberalizmus* közötti teoretikus és praktikus eltérés tehát nem is annyira az elmélettől a gyakorlat felé történő elmozdulásként írható le, mintsem az elméleti modell státuszát illető változásként, amennyiben a korábbi normatív megközelítés átadja a helyét egy deskriptívnek, helyenként utópikusnak. Ebben a programban pedig minden apró lépés, ami közelebb visz a vízióhoz, pozitív eredménynek minősül – ahelyett, hogy a totális megvalósítás illúzióját kergetnénk a végtelenbe vesző elméleti viták mentén.

Ebből következik az is, hogy az átfogó liberalizmus elveit valló magánjellegű morális személy (moral person) nem zárkózhat be privát elefántcsonttornyába, hanem a megfelelő pillanatokban morális állampolgárként (moral citizen) részt vesz a nyilvános ész szituációiban kockára téve azok gyakorlati beválását. Lamb (2019) szerint Rorty az emberi jogok tekintetében is antifundamentalista és

antirealista, vagyis szerinte nem érdemes feltenni azt a kérdést, hogy az emberi lények *valóban* rendelkeznek-e ezekkel a jogokkal. Az általa képviselt idealista konstruktivizmus szembefordul mind a moralista, mind a gyakorlatközpontú megközelítéssel, amennyiben az előbbi az emberi lényegből, az utóbbi a politikai valóságból szeretné levezetni a „tényleges" jogokat. Ennek kapcsán pedig a filozófia és a filozófusok szerepét is kijelöli, ahogy azt Lamb Rortytól idézi: „Az olyan filozófusok, mint én […] abban látják feladatukat, hogy a saját kultúránkat – az emberi jogok kultúráját – öntudatosabbá és erősebbé tegyük, s nem pedig abban, hogy kimutassuk a felsőbbségét más kultúrák felett valamiféle transzcendentálisra hivatkozva. A legtöbb, amit a filozófia remélhet, hogy összegzi a kulturálisan befolyásolt intuíciókat arra vonatkozóan, hogy különböző helyzetekben mi a helyes cselekedet." (Rorty 1994/1998. 171.)

A liberalizmus háttérkultúrájából megszólaló Rawls mondanivalóját tehát a pragmatizmus szellemében úgy érthetjük, hogy az igazságosság mint méltányosság alapelveinek érvényre juttatásához végső soron nem az ember morális természetére vonatkozó explicit vagy implicit elvárásaink megfogalmazása visz közelebb. Amire a gyakorlatban inkább szükségünk lehet, az a jól rendezett társadalom részeként értett nyilvános fórumok megteremtése és fenntartása, amelyek folyamatos működtetésétől remélhetjük a politikai térbe való belépés kockázatát vállaló szereplők elköteleződései közötti küzdelmekből kirajzolódó átfedő egyetértések létrejöttét.

IRODALOM

Altman, Andrew 1983. Rawls' pragmatic turn. *Journal of Social Philosophy*. 14/3. 8–12.

Bacon, Michael 2006. Rorty and pragmatic social criticism. *Philosophy and Social Criticism*. 32/7. 863–880.

Bacon, Michael 2007. *Richard Rorty: Pragmatism and Political Liberalism*. Lanham/MD, Lexington Books.

Boros János 2000. *A demokrácia filozófiája*. Pécs, Jelenkor.

Botti, Daniele 2017. Rawls on Dewey before the Dewey Lectures. *Journal of the History of Ideas*. 78/2. 287–298.

Botti, Daniele 2019. *John Rawls and American Pragmatism: Between Engagement and Avoidance*. Lanham/MD, Lexington Books.

Bujalos István 2009. Rawls elmélete Sandel és Walzer szemszögéből. In Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.) *Lábjegyzetek Platónhoz 7. Az igazságosság*. Szeged, Magyar Filozófiai Társaság – Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány. 83–103.

Bujalos István 2015. Társadalmi intézmények és az igazságosság. In Veress Károly (szerk.) *Intézmény, lázadás, ethosz. Közelítések a bürokratikus hatalomhoz*. Kolozsvár, Pro Philosophia – Egyetemi Műhely Kiadó. 53–70.

Curtis, William M. 2015. *Defending Rorty: Pragmatism and Liberal Virtue*. Cambridge, Cambridge University Press.

Danka István 2008. Miért kéne a szeretetnek gyűlöletet szülnie? Rorty szolidaritás- és etnocentrizmus-fogalmáról. In Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.) *Lábjegyzetek*

Platónhoz 6. A gyűlölet. Szeged, Magyar Filozófiai Társaság – Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány. 285–291.
Dieleman, Susan 2017. What Would it Mean to Call Rorty a Deliberative Democrat? *Contemporary Pragmatism*. 14/3. 319–333.
Dreben, Burton 2003. On Rawls and Political Liberalism. In Samuel Freeman (szerk.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press. 316–346.
Festenstein, Matthew 2004. Deliberative democracy and two models of pragmatism. *European Journal of Social Theory*. 7/3. 291–306.
Festenstein, Matthew 2010. Pragmatism, Inquiry and Political Liberalism. *Contemporary Political Theory*. 9. 25–44.
Festenstein, Matthew 2021. Spotlight: Pragmatism in Contemporary Political Theory. *European Journal of Political Theory*. 1–18.
Finlayson, James Gordon – Fabian Freyenhagen 2011. Introduction: The Habermas–Rawls Dispute – Analysis and Reevaluation. In J. G. Finlayson – F. Freyenhagen (szerk.) *Habermas and Rawls: Disputing the Political*. New York – London, Routledge. 1–21.
Finlayson, James Gordon 2019. The Habermas–Rawls Debate. In Peter E. Gordon – Espen Hammer – Axel Honneth (szerk.) *The Routledge Companion to the Frankfurt School*. New York, Routledge. 439–453.
Fraser, Nancy 2017. Abnormal Justice. In Susan Dieleman – David Rondel – Christopher Voparil (szerk.) *Pragmatism and Justice*. New York, Oxford University Press. 37–64.
Freeden, Michael – Marc Stears 2013. Liberalism. In Michael Freeden – Lyman Tower Sargent – Marc Stears (szerk.) *The Oxford Handbook of Political Ideologies*. Oxford, Oxford University Press. 329–347.
Freeman, Samuel 2007. *Rawls*. London – New York, Routledge.
Galston, William A. 1982. Moral Personality and Liberal Theory: John Rawls's 'Dewey Lectures'. *Political Theory*. 10/4. 492–519.
Gardiner, Barry S. 1988. Rawls on Truth and Toleration. *The Philosophical Quarterly*. 38/150. 103–111.
Gaus, Gerald 2014. The Turn to a Political Liberalism. In Jon Mandle – David Reidy (szerk.) *A Companion to Rawls*. Chichester/WS, John Wiley and Sons. 235–250.
Gaus, Gerald – Chad Van Schoelandt 2017. Consensus on What? Convergence for What? Four models of Political Liberalism. *Ethics*. 128/1. 145–172.
Habermas, Jürgen 1995. Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *The Journal of Philosophy*. 92/3. 109–131.
Hirsch Jr, Eric Donald 2008. Rorty and the Priority of Democracy to Philosophy. *New Literary History*. 39/1. 35–52.
Horkay Hörcher Ferenc (szerk.) 2002. *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest, Századvég.
Huoranszki Ferenc 1999. Az igazságosság elméletétől a politikai liberalizmusig. In Huoranszki Ferenc: *Filozófia és utópia. Politikafilozófiai tanulmányok*. Budapest, Osiris. 68–89.
Knight, Jack – James Johnson 2011. *The Priority of Democracy. Political Consequences of Pragmatism*. Princeton, Princeton University Press.
Krémer Sándor 2009. Igazság és igazságosság Rorty filozófiájában. In Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.) *Lábjegyzetek Platónhoz 7. Az igazságosság*. Szeged, Magyar Filozófiai Társaság – Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány. 303–310.
Lamb, Robert 2019. Pragmatism, Practices, and Human Rights. *Review of International Studies*. 45/4. 550–568.
Ludassy Mária 1989. Szabadság és igazságosság (Rawls és kritikusai). In Ludassy Mária: *Szabadság, Egyenlőség, Igazságosság*. Budapest, Magvető. 94–165.

Małecki, Wojciech 2016. William M. Curtis, Defending Rorty: Pragmatism and Liberal Virtue. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. 8/1. http://journals.openedition.org/ejpap/476 > Utolsó hozzáférés: 2022. július 26.

Misak, Cheryl 2000. *Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation*. London, Routledge.

Misak, Cheryl – Robert B. Talisse 2021. Pragmatism, Truth and Democracy. *Raisons Politiques*. 81/1. 11–27.

Müller, Jan-Werner 2006. Rawls, Historian: Remarks on Political Liberalism's 'Historicism'. *Revue Internationale de Philosophie*. 60/3. 327–339.

Nyírő Miklós 2009. Filozófiáról, igazságról és igazságosságról – Rorty kapcsán. In Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.) *Lábjegyzetek Platónhoz 7. Az igazságosság*. Szeged, Magyar Filozófiai Társaság – Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány. 311–317.

Olay Csaba 2009. Charles Taylor Rawls-kritikája. In Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.) *Lábjegyzetek Platónhoz 7. Az igazságosság*. Szeged, Magyar Filozófiai Társaság – Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány. 104–115.

Pápay György 2010a. *Demokrácia filozófiai megalapozás nélkül. Richard Rorty és a politikai filozófia*. Budapest, Ráció.

Pápay György 2010b. Demokrácia illúziók nélkül? Rorty és Posner a liberális demokráciáról. In Nyírő Miklós (szerk.) *Filozófia a globalizáció árnyékában: Richard Rorty*. Budapest, L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság. 94–109.

Pogonyi Szabolcs 2008. A hegeliánus Rawls. *Világosság*. 49/3–4. 129–136.

Pogonyi Szabolcs 2012. *Közösségelvűség és politikai liberalizmus. Charles Taylor liberalizmuskritikája*. Budapest, ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság.

Rawls, John 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Rawls, John 1980. Kantian constructivism in moral theory: the Dewey lectures. *Journal of Philosophy*. 77/9. 515–572.

Rawls, John 1985. Justice as Fairness: political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*. 14/3. 223–251.

Rawls, John 1993. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.

Rawls, John 1995. Political Liberalism: Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*. 92/3. 132–180.

Rescher, Nicholas 1993. *Pluralism: Against the Demand for Consensus*. New York, Oxford University Press.

Rorty, Richard 1983/1993. Posztmodern burzsoá liberalizmus. Ford. Bujalos István. In Bujalos István (szerk.) *A posztmodern állapot. Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*. Budapest, Századvég–Gondolat. 213–223.

Rorty, Richard 1988/1991. The Priority of Democracy to Philosophy. In uő. *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Volume 1. New York, Cambridge University Press. 175–196.

Rorty, Richard 1989/1994. *Esetlegesség, irónia, szolidaritás*. Ford. Boros János – Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor.

Rorty, Richard 1994/1998. Human rights, Rationality, and Sentimentality. In uő. *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Volume 3. Cambridge, Cambridge University Press. 167–185.

Rorty, Richard 1997/2007. Justice as a Larger Loyalty. In Richard Rorty: *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*. Volume 4. New York, Cambridge University Press. 42–55.

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

Shusterman, Richard 1994. Pragmatism and liberalism between Dewey and Rorty. *Political Theory*. 22/3. 391–413.

Siani, Alberto L. 2019. Construing the reasonable. Rawls's political liberalism between Rorty and Habermas. *Il Politico*. 84/1. 117–130.

Stout, Jeffrey 2018. Public reason and dialectical pragmatism. In Matthew Bagger (szerk.) *Pragmatism and Naturalism: Scientific and Social Inquiry After Representationalism*. New York, Columbia University Press. 170–213.

Szücs László Gergely 2015. Jürgen Habermas és az „overlapping consensus" lehetősége. In Szücs László Gergely: *A kommunikatív hatalom és az emberi jogok. Jürgen Habermas politikai filozófiája a kilencvenes években*. Budapest, Gondolat. 155–191.

Talisse, Robert B. 2007. *A Pragmatist Philosophy of Democracy*. New York – London, Routledge.

Talisse, Robert B. 2010. John Rawls and American Pragmatisms. *SSRN Electronic Journal*. http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1611859 > Utolsó hozzáférés: 2022. július 26.

Thompson, Dennis F. 2018. John Rawls, Political Liberalism. In Jacob T. Levy (szerk.) *Oxford Handbook of Classics in Contemporary Political Theory*. London – New York, Oxford University Press.

Ujlaki Anna 2016. Rawls, a realizmus előfutára? A moralista szerző elméletének változása realista szemszögből *A Theory of Justice*-tól a *Political Liberalism*ig. *Politikatudományi Szemle*. 25/4. 50–66.

Weithman, Paul 2010. *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. Oxford – New York, Oxford University Press.

Paár Tamás

Az átgondolás egyensúlya és az ekvilibrizmus megbillenése: viták a (morál)filozófia módszeréről és céljáról*

Tanulmányomban a Rawls filozófiájában kulcsszerepet játszó episztemológiai koncepcióra, vagyis az átgondolás egyensúlyára vonatkozó kurrens vitákra reflektálok – összekapcsolva a nemzetközi kutatásokat és a magyar fejleményeket. Egyrészt bemutatom, hogy ez a módszer milyen szerepet játszik Rawlsnál, és hogy milyen kritikák érték. Majd amellett érvelek, hogy hasonló kritikákkal lehet támadni egy, az átgondolás egyensúlyát a filozófia voltaképpeni céljául megtevő metafilozófiát: az ekvilibrizmust. Ugyanakkor az alábbiakban nem célom sem Rawls politikai filozófiájának átfogó kritikája, sem az átgondolás egyensúlyának általános módszertani diszkreditálása. Ehelyett egyrészt arra fókuszálok, hogy Rawls egy bevett értelmezése mellett milyen problémák hozhatók fel az átgondolás egyensúlyának általa művelt sajátos felfogásával szemben, másrészt hogy ugyanezek a problémák miként ássák alá az ekvilibrizmus elterjedt formáit. Az átgondolás egyensúlya ettől függetlenül még lehet fontos filozófiai módszer – ám nem abban a formában, ahogy azt a bevett Rawls-értelmezés vagy az ekvilibrizmus sugallná.

Következőképp fogok haladni. Elsőként röviden ismertetem az átgondolás egyensúlyának koncepcióját. A második szakaszban bemutatom Rawls álláspontját erről a módszerről. Ezt követően áttekintem a Rawls episztemológiáját és az átgondolás egyensúlyát ért kritikákat. Ezután térek rá az ekvilibrizmusra, elsőként David Lewis-i verziójának kritikájával kezdve a tárgyalást, amely kritika egyezik a Rawls-kritikák lényegi elemeivel. Végül Lewis metafilozófiájának hazai recepcióját veszem górcső alá. Zárásként összegzem eredményeimet a megvizsgált pozíciók státuszáról, és felhívom a figyelmet egy alternatíva szükségességére.

* Tanulmányom nem jöhetett volna létre tanáraim, Hankovszky Tamás, Hörcher Ferenc, Simon Rippon, Andres Moles és Nenad Miščević, valamint a Rawls 100 konferencia szervezői nélkül. Rajtuk kívül köszönetemet szeretném kifejezni cikkem anonim bírálóinak, akik építő megjegyzésekkel szolgáltak számomra.

I. AZ ÁTGONDOLÁS EGYENSÚLYA

Először is érdemes bemutatni a szóban forgó módszer mai standard megközelítését általánosságban,[1] mielőtt rátérünk Rawls sajátos értelmezésére és a későbbi felfogásokra. Az átgondolás egyensúlya *(reflective equilibrium)* terminus[2] voltaképp két dolgot jelenthet egyszerre: egyfelől egy filozófiai módszert, másfelől pedig olyan „egyensúlyi állapotokat", amelyeket e módszer alkalmazásának eredményeiként kapunk. Mi is azonban ez a módszer? Vagyis mi a kifejezés első jelentése?

Közelítsük meg a kérdést a módszer célja felől, ami nem más, mint a koherencia. A módszer által ugyanis koherenciát keresünk különböző gondolatok közt. Arra törekszünk alkalmazásakor, hogy ellentmondásmentes és összefüggő eredményhez jussunk el.[3] Milyen gondolatok közt is keressük a koherenciát? Általánosságban ezeket az elemeket egyrészt partikuláris ítéletek alkotják (pl. különböző gondolatkísérletekkel vagy való életbeli esetekkel kapcsolatos intuícióink),[4] másrészt általános elvek (akár intuitív formulák, mint az a sokak által evidensnek tartott kijelentés, hogy az emberi méltóság mindenkit megillet), harmadrészt átfogó elméletek (pl. kantianizmus vagy utilitarizmus, realizmus vagy antirealizmus). A módszer alkalmazásakor azt keressük: mely partikuláris ítéletek mely elvekkel és elméletekkel alkotnak koherens gondolati rendszert.

A koherencia kialakítása jellemzően azáltal állhat elő, hogy bizonyos elemekről lemondunk. Hiszen egy rendszer kialakításakor szinte minden esetben beleütközünk más elemeknek ellentmondó ítéletekbe, elvekbe vagy elméletekbe. A módszer legelterjedtebb felfogásának értelmében alkalmazása során a feladás eldöntésekor egyetlen típusú elem sem írja felül automatikusan a másikat. Vagyis sem a partikuláris ítéletek, sem az elvek, sem az elméletek nem jelentenek végső ítélőszéket – elvileg bármelyik elem kiütheti a másikat. Elméletek fényében feladhatunk partikuláris ítéleteket és elveket, de partikuláris ítéletek miatt

[1] Széles körben használatos a módszer bemutatásához Daniels 1979. A fentiektől részleteiben eltérő bemutatás: Forrai 2013a. 133–134.

[2] A magyar filozófusközösség nincs egyszerű helyzetben az átgondolás egyensúlyát illetően: különböző Rawls-fordítók és -szakértők eltérően magyarították ugyanis ezt a terminust. Krokovay Zsolt *Az igazságosság elméleté*nek fordításában az „átgondolás egyensúlyának" nevezi, de van, ahol pl. a „vizsgálódás egyensúlyaként" adja vissza (Rawls 1971/1997. 76), Babarczy Eszter egy Rawls-tanulmány fordításában „reflexív egyensúlyként" ülteti át (Rawls 1985/1998), Tanyi Attila (2004) pedig „az összehangolás egyensúlyaként" hivatkozik rá, megjegyezve: ez a fordítás „jobban kifejezi Rawls szándékát". A jelen tanulmányban a megszokottabb Krokovay-féle fordításnál maradok.

[3] A későbbiek – különösen az ekvilibrizmus – szempontjából nem mindegy, hogy egy egyedül koherens rendszert keresünk vagy különböző, egyformán koherens rendszereket. Általános bevezetőmben a módszert elsősorban egy kitüntetett egyensúly kereséseként fogalmazom meg, ám reményeim szerint ez a bemutatás könnyűszerrel adaptálható egyenrangú kimenetekre is.

[4] Pl. vajon adott villamosprobléma esetén (amelyre egy példát a 3. szakaszban említek) meg kell-e változtatnunk a villamos haladási irányát?

is megválhatunk bizonyos elméletektől vagy elvektől, és az elvek is motiválhatják a másik két típusú elem közül egyesek elhagyását.

A koherencia ellenőrzése a módszer alkalmazásakor folyamatosan zajlik. Hol egy partikuláris ítélet, hol egy elv, hol egy elmélet felől közelítve vizsgáljuk a többi elemmel való koherenciát. Ha az ellenőrzést elvégeztük, és maximálisan koherens rendszerhez jutottunk el, úgy az eredményünk a második értelemben vett „átgondolt egyensúly".

A módszer pártolói az átgondolás egyensúlyának (a továbbiakban: RE) különböző fázisait írják le, különböző dimenziók mentén. Az ún. „szűk" *(narrow)* RE esetén csakis a saját gondolatainkat, a saját magunk által plauzibilisnek vagy egyenesen igaznak tartott elemeket vizsgáljuk és igyekszünk koherenssé tenni: tehát a bemenetet saját ítéleteink, elveink, teóriáink képezik. A „tág" *(wide)* RE fázisában minden lehetséges ítéletet, elvet, elméletet figyelembe veszünk. Ezen kívül RE-nek lehet olyan fázisa, amelyben egyedül végezzük a koherenciavizsgálatot, és olyan is, amelyben másokkal közösen.

A diszciplína-specifikusság felől elválasztott fázisok közül az elsőben csupán egy adott tudományterülethez tartozó gondolatokat veszünk szemügyre a koherenciájuk tekintetében, a másodikban már minden elképzelhetően releváns adat megjelenhet. A fentiekben pl. a morálfilozófiából kölcsönöztem példáimat a vizsgált elemekre (emberi méltóság, kantianizmus stb.). Amennyiben etikai vizsgálódást folytatunk RE segítségével, úgy első fázisban megmaradhatunk pusztán ilyen jellegű elemek koherenciájának vizsgálatánál. Második fázisban viszont áttérhetünk arra, hogy releváns történeti, természettudományos, pszichológiai, metafizikai stb. ítéletekkel is összevessük az előző fázisban kapott koherens propozícióhalmazt. RE persze nem csupán a morálfilozófiában alkalmazható, hanem bármely filozófiai diszciplína, sőt, filozófián kívüli területek esetén is.

Azt már láttuk, hogy RE partikuláris ítéletek, elvek és elméletek figyelembevételével zajlik, a célja pedig koherens rendszerek előállítása: az előbbieket nevezhetjük az inputjának (bemenetének), az utóbbit pedig az outputjának (kimenetének). Ezeket illetően komoly kérdéssel kell szembenézniük a módszer támogatóinak: mit is mondjunk input és output episztemikus tulajdonságairól? Avagy: milyen ismeretelméleti státuszúnak kell lennie a bemenetként kezelt elemeknek?[5] Ezt a kérdést úgy is megfogalmazhatjuk: milyen episztemikus státusszal rendelkező elemekkel érdemes elkezdenünk a filozófiai vizsgálódást, és milyen episztemikus státuszú elemeket lenne illegitim felhasználni RE elkezdésekor? Adott státuszú bemenetek esetén pedig mit mondhatunk el az ezekből

[5] Pl. mik a szükséges és elégséges feltételei annak, hogy egy elem bekerülhessen RE folyamatába? El kell hinnünk? Igazoltan kell hinnünk? Önevidensnek kell lennie? Rawlsi értelemben „átgondolt ítéletnek" kell lennie? Konszenzusnak kell övezniе? Igaznak kell lennie?

kialakított egyensúlyi állapotok episztemikus státuszáról?[6] Ezek azok a kulcskérdések, amelyek érvelésem középpontjában állnak – így alábbiakban tovább részletezem és konkretizálom őket. Konklúziómat megelőlegezve: álláspontom szerint RE alkalmassága metodológiaként azon fordul meg, hogy inputját és outputját igazoltnak tekinthetjük-e. Elsőként azonban az imént felvázolt metodológia Rawlsnál megjelenő változatát vizsgálom meg közelebbről.

II. RAWLS AZ ÁTGONDOLÁS EGYENSÚLYÁRÓL

Kezdjük Rawls tárgyalását azzal, amit *Az igazságosság elmélet*ének legelején megfogalmaz: „a gondolatrendszereknek az igazság […] a legfontosabb erénye. Bármilyen kifinomult vagy jól felépített egy elmélet, ha nem igaz, el kell vetnünk vagy meg kell változtatnunk. […] Mint az emberi tevékenység legfontosabb erényei, igazság és igazságosság nem tűrnek megalkuvást." (Rawls 1971/1997. 21–22)[7] Minthogy könyvének címe maga is elméletként hivatkozik a tartalmára,[8] jogos feltételezésnek látszik, hogy a Rawls által itt előadottakra is tekinthetünk elméletként, „gondolatrendszerként". S mint ilyen, esetében is az igazság lenne legfőbb erény, amelyből nem alkudhatunk – és amely ha hiányzik, fel kell adnunk az elméletet, vagy meg kell változtatnunk oly módon, hogy megfeleljen az igazságnak. Ez alapján tehát Rawls a könyvében, és így a benne lefektetett módszer, RE (azaz az átgondolás egyensúlya) által is az igazságosság *igaz* elméletét kereste.[9]

RE az igazságosság helyes elméletének megtalálásában igazoló funkciót[10] játszik, ám szerepe összetett. Rawls szerződéselméletét két részre osztja: egyrészt

[6] Pl. Elhihetem-e az outputként létrejövő rendszert? Igazoltnak tekinthetem-e? Igaz-e? Tudásnak minősül-e, amennyiben elhiszem?

[7] A következőkben a szerző és évszám feltüntetése nélkül szereplő oldalszámok erre a műre vonatkoznak.

[8] A könyv első részének címe is ennyi: *Elmélet*.

[9] Emellett szól Rawls ismeretelméleti optimizmusának deklarációja is: „az ítéletet kialakító személyről feltesszük, hogy rendelkezik a helyes döntés elérésének képességével, lehetőségével és vágyával" (72). A következő szakaszban szereplő Sharon Streetet úgy is értelmezhetjük, hogy ezt a feltételezést veti el teljesen.

[10] Magának az igazolásnak a fogalma problémásnak tűnik *Az igazságosság elmélet*ében. Rawls csupán a könyv legvégén tisztázza ezt a fogalmat, miközben már a mű elején is intenzíven alkalmazza. Tisztázása szerint: amennyiben egy adott személlyel *nem értünk egyet*, úgy akkor igazoljuk számára egy meggyőződésünket, ha általa elfogadott premisszákból le tudjuk vezetni (ld. pl. 670). Ugyanakkor a saját magunk számára való igazolás is megjelenik nála: ha önmagunkban merül fel egyfajta kettősség (amikor „két álláspont közt ingadozunk" – írja Rawls (670), eredetiben: „when we are of two minds" (Rawls 1971. 580)). Tehát az igazolás „feltételezi az emberek (vagy az ember) nézeteinek összeütközését" (670), ebből következően az igazolás sikeressége pedig e megosztottság (legalábbis elvi) megszüntetését. Ennek a fogalomhasználatnak vannak bizonyos furcsa következményei: pl. ez alapján nem nevezhetnénk semmit igazoltnak, amiben már a kiinduláskor egyetértünk – az egyetértés tárgyai még a koherencia által sem nyerhetnek igazolást. Továbbá Rawls részéről szinte értelmetlenné

az eredeti állapot meghatározására, másrészt arra, hogy az adott eredeti állapotban milyen erkölcsi-politikai elveket is választanánk. „Jóváhagyhatjuk az elmélet [egyik] részét […], miközben elutasítjuk a [másikat]" – jegyzi meg ezzel kapcsolatosan Rawls (35), valószínűleg arra utalva, hogy a két rész közt nincs szükségszerű kapcsolat. Legalábbis abban az értelemben nincs, hogy ugyanezeket az elveket választhatnánk más eredeti állapot esetén is, illetve lehetnek olyanok is, akik amellett érvelnek, hogy a Rawls által meghatározott eredeti állapotban más elvek mellett döntenénk, mint amelyeket Rawls szerint választanánk.

Az eredeti állapot egyúttal arra is szolgál nála, hogy az érvelés korlátait, vagyis minden igazságossággal kapcsolatban felhozható érv kritériumait meghatározza és meg is jelenítse (38). Egyrészt egyes elveket egyáltalán nem lennénk hajlandóak elfogadni az igazságosság elveiként, másrészt bizonyos ítéleteink olyanok, hogy voltaképp nem bízhatunk meg bennük: ezekkel kapcsolatban azt javasolja Rawls, hogy hagyjuk őket erkölcsi okoskodásainkon, vitáinkon kívül.

Ezen a ponton lép be a képbe Rawlsnál RE. A módszer által az érvek kritériumai és az igazságossággal kapcsolatos elvek közt keresünk koherenciát: azt vizsgáljuk, a korlátozó feltételek ellentmondanak-e valamely elvnek, amit szilárdan igazságosnak gondolunk, és igyekszünk koherenssé tenni ezt a felállást. Rawls is úgy értelmezi RE-t, hogy egyik oldalon álló elemnek sem biztosít elsőbbséget – egyik sem esik nagyobb súllyal latba a másiknál. Ahogy írja: RE során „mindkét irányból elindulunk", „előre és hátra mozogva" – „vagy módosítjuk kiinduló előfeltevéseinket, vagy meglévő ítéleteinken változtatunk" (40–41). A várt eredmény az igazságosság elveivel szemben támasztott kritériumok és az igazságosság elveinek koherens rendszere – Rawls sajátos megfogalmazásában: „elveink és ítéleteink itt végre egybeesnek" (41), azaz megfelelnek egymásnak.

Az egyik oldalon az igazságosság elméletéről való érvelések feltételeinek „rendszerint osztott előfeltevéseket" kell kifejezniük Rawls szerint (38), amelyek „önmagukban természetesek" és „valószerűek" *(plausible)*.[11] Előfeltétel, hogy kizárjuk azokat a hiteket, amelyek hajlamainkból, törekvéseinkből vagy

válik az „önigazoló" tételek lehetőségének elutasítása (ld. alább): igazolás-fogalma eleve kizárja, hogy ilyenekről egyáltalán beszélni lehessen. Nagyobb probléma, hogy az igazolás ilyen értelemben, vagyis az egyetértést élvező premisszákra való visszavezetés nem feltétlenül áll kapcsolatban az igazsággal – vagyis a mű idézett felütésében foglalt céllal. Épp egyetértés és igazság elválása egymástól eredményezi azt a mélyebb problémát, amelyet a következő szakaszban tárgyalok, és amelyet a Rawls-kritikák számos módon fogalmaznak meg. Ezek a kritikák is inkább az igazságra mint célra helyezik a hangsúlyt az igazolással kapcsolatosan – ez az értelmezés következhet Rawls fogalomhasználatának furcsaságából, a könyv igazságot kiemelő felütéséből, az igazolás definiálásának megkésettségéből, illetve az igazolás intuitív és elterjedt felfogásából is. A fogalmat a következő szakasz végén bővebben is elemzem, elsősorban már a kritikák perspektívájából érvényesítve, mivel cikkem elsődleges célpontjának, az ekvilibrizmus bírálatának szempontjából ez adja a kulcsot.

[11] Amennyiben ezt úgy vesszük, hogy ezek „önmagukban plauzibilisek", úgy a mai intuicionisták intuíció-fogalma áll előttünk, ami részben ellentmondhat a Rawlst az intuicioniz-

előítéleteinkből következnek (38–39). A másik oldalon, már konkrétan az igazságosság elveinek igazolásakor Rawls szerint „átgondolt meggyőződéseinkre" kell támaszkodnunk,[12] „legszilárdabb intuitív meggyőződéseinkre" – olyasmikre, amit „biztosnak érzünk", amiről úgy véljük, „gondosan megvizsgáltuk" (40). (A következő szakaszban e kritériumok egy részéről bővebben is szólok.)

Előbbiek, vagyis az érvelés Rawls által megállapított korlátozásai már maguk is RE inputjával szembeni követelmények. E követelményeket hivatott megjeleníteni Rawls híres eredeti állapota, a tudatlanság fátyla alatti szerződéskötés.[13] E gondolatkísérlet szerepeltetésének indoklásakor a szerző felhozza, hogy „csak arról van szó, hogy érzékletessé tesszük a[z előfeltevések szabta] korlátokat" (38). Ezért is érvelhet úgy, hogy a tudatlanság fátyla szimbolizálta elképzelés nem irreális; hisz az „eredeti helyzetbe bármikor beléphetünk: […] egyszerűen […] e meghatározásokon belül érvelve" (39).

Rawls állást foglal arra vonatkozóan is, amit az előző szakaszban kulcskérdésekként jelöltem meg, tehát az input és az output episztemológiai tulajdonságait illetően. Egyfelől azt írja: „Az igazságosság valamely koncepcióját nem lehet levezetni önigazoló kiindulópontokból vagy [önigazoló] elvi kikötésekből." (41–42) Itt az inputról mondja ki, hogy az nem önevidens: hiszen ekkor nem is léphetne életbe RE folyamata mint olyan, amelyben egyik szint sem élvez elsőbbséget. Rawls tehát arra apellál, hogy önevidens téziseknek mindig felül kellene írniuk a többi elemet – ám szerinte ilyenek a témában nem állnak rendelkezésünkre, így nem is támaszkodhatunk rájuk igazságosságelméletünk kialakításakor.[14]

Az iménti idézetet alapul véve Rawls ismeretelméleti pozíciója valószínűleg nem fundácionalista. Azaz úgy tűnik, (legalábbis ami a morált illeti) nem értene egyet a fundácionalista episztemológusok azon központi gondolatával, miszerint egyes hitek önmagukban, más hitektől, kijelentésektől függetlenül igazoltak lehetnek.[15] Ezt a vélelmet megerősíteni látszik a kijelentése, miszerint az igazságosság valamely felfogásának „[i]gazolása inkább azon múlik, hogy a sok különböző megfontolás kölcsönösen erősíti-e egymást, s hogy mindez összeilleszthető-e egy egységes állásponttá" (42). Itt tehát kifejezetten azt látjuk, hogy morálfilozófiai kijelentéseket más hitek tehetnek igazolttá: az erkölcsöt

---

mustól elkülönítő koherentista olvasatnak – ám az alábbiakban a hasonló anomáliákat nem veszem figyelembe – e tekintetben követve a standard Rawls-olvasatokat.

[12] Ezeket Rawls „átgondolt ítéleteknek" is nevezi (34), és minthogy ez az elterjedt fordulat, a továbbiakban én is így hivatkozom rájuk.

[13] Erre utalhat, mikor azt írja: a „kiindulópont[ot…] azzal igazoljuk, ha megmutatjuk, hogy magában foglal […] rendszerint osztott előfeltevéseket" (Rawls 1971/1997).

[14] Az idézett kijelentésével Rawls az intuicionizmusnak is ellentmond – mind az általa paradigmatikusként kezelt David Ross-féle verziónak, mind a mai intuicionisták nagy részének: ugyanis ők elérhetőnek tartják az etikában az önevidens elveket.

[15] Itt Rawls a mérsékelt fundácionalizmus plauzibilitását nem veszi kellőképp fontolóra – erről a következő szakaszban írok.

illető hitek egymással való konzisztenciája és koherenciája az, ami igazol. Ez pedig a fundácionalizmussal szembenálló koherentista episztemológiai pozíció elfogadását jelenti, amely szerint semmilyen hit nem lehet igazolt más hitekhez való, egymást támogató viszonyainak figyelembevétele nélkül, azaz csakis más meggyőződéseknek köszönhetően lehet igazolt.[16] Az igazolást tehát csak koherenciarelációk biztosíthatják. E viszonyok kialakítására és megtalálására, azaz konzisztencia és koherencia létrehozására szolgál RE, vagyis morális kijelentések igazolására.

Rawls azonban – miután RE módszerét alaposabban ismertette – megjegyzi: „Természetesen nem fogom ténylegesen kidolgozni ezt az eljárást. Ennek ellenére tekinthetünk úgy az eredeti helyzet[re…], mint ami egy ilyen elképzelt átgondolás eredményét mutatja be." (41) Ez a zavarba ejtő kiszólás egyrészt némiképp kétségbe vonhatja Rawls eredményeit, ugyanakkor jóindulatú olvasatban arra utal: egyrészt az eljárás egy részét végiggondolta és bemutatta, másrészt ez alapján az elvégzett fázis alapján jogosult úgy vélni, RE teljes lefolytatása után is azonos eredményre jutna. Rawls (74–77) maga azt is véli, hogy a tökéletes RE mint végállapot elérhetetlen, ezzel azonban még összeegyeztethető, hogy az eddig elért legjobb eredményt elfogadja. Érdemes megjegyezni: a Rawls által igazságosságelméletén végrehajtott későbbi módosítások a folyamatosan fenntartott RE eredményeinek is tekinthetők.

Elméletének újragondolásáról tanúskodik például „A méltányosságként értett igazságosság: politikai s nem metafizikai elmélet" című írása. Ez a mű mintha egy komolyabb változásról tanúskodna azt illetően, mit is gondol Rawls saját elmélete státuszáról. Ezt a státuszt a tanulmány címe rögzíti, a cikk pedig így fejti ki bővebben: a „méltányosságként értett igazságosság – mint politikai felfogás – […] gyakorlati, [és] nem metafizikai vagy ismeretelméleti célokat tűz ki maga elé. Nem az igazságosság igaz elméletének tekinti magát, hanem olyan felfogásnak, amely a szabad és egyenlő személyként felfogott polgárok tájékozott és önkéntes politikai megállapodásának alapját adhatja." (Rawls 1985/1998. 180.) Ám ha ezt a felfogást *Az igazságosság elmélete*nek a szakasz elején idézett nyitánya felől nézzük, úgy az ítélet egyértelműnek tűnik: tekintve, hogy a méltányosságként értett igazságosság elmélete nem igaz, ezért „el kell vetnünk".

Rawls persze ezt a konklúziót igyekezett elkerülni – egyes helyeken egyenesen amellett érvelt, hogy az erkölcsi rendszerek megfogalmazásának vagy magának RE-nek nem is az igazság lenne a célja.[17] Úgy tűnik azonban, hogy

[16] Fundácionalizmus és koherentizmus hosszabb tárgyalásához ld. Forrai (2014. 33–72) elsőrangú összefoglalóját.

[17] Pl. Rawls (1974). Ebben az esetben azonban RE alapanyagául szolgáló ítéletek egy részének nincs túl sok értelme: ha csak le akarnánk írni, mit is foglal magában az emberek morális érzéke általában, könnyen juthatnánk arra, hogy mindenki az önös érdek megvalósítását érzi végeredményben helyesnek – így az érdekeinket kizáró korlátozás teljesen inadekvát lenne.

ez a válasz önmagában őt sem nyugtatta meg. Ezért igyekezett olyan keretet szolgáltatni ennek az elméletnek, amely biztosíthatja igazságát. Ahogy Tanyi Attila (2004) összefoglalja, az 1993-as *Political Liberalism* című könyvében Rawls egy külön igazolási szintet vezetett be, melyen „minden polgár az igazságosság elméletét, mint igaz vagy ésszerű elméletet valamilyen módon beágyazza saját átfogó doktrínájába, azaz levezeti saját vallási, erkölcsi, filozófiai meggyőződéseiből." Tehát míg a méltányosságként értett igazságosság más elméletektől függetlenül nem igazolt, és ebben a formában nem is feltétlenül tekinthető igaznak, azt az átfogóbb, szubsztanciálisabb elméletek képviselői saját álláspontjukból levezetve igazolhatják maguk számára, és így elfogadhatják igazként. Ezzel Rawls visszatért tehát a korábbi, igazságot szükségessé tevő követelményéhez, és ki is látszott elégíteni azt.[18] Ugyanakkor bármely, saját igazságosságelmélete episztemikus státuszáról és igazságtartalmáról szóló fejtegetését is tekintsük Rawlsnak, elmondható: ezekhez képest összehasonlíthatatlanul nagyobb hatást gyakorolt magának RE módszerének bemutatásával. A következő szakaszban ezt a recepciót foglalom össze néhány fontosabb reflexió alapján.

III. A RAWLS-FÉLE RE RECEPCIÓJA ÉS KRITIKÁJA

Bár RE nem Rawls találmánya, mégis ő volt az, aki mindenki másnál szélesebb körben elterjesztette ezt a módszert a morálfilozófusok és általában a filozófusok közt is. Rawls maga RE-t közvetlenül Nelson Goodmantől vette át, ám gyökereit illetően egészen Arisztotelészig visszavezethetőnek tartotta (76). Meglepő módon ebben – mind a módszerben, mind a történeti gyökereket illetően – még a politikafilozófiában tőle elég távol álló szerzők is egyet tudnak érteni. Például egy olyan arisztoteliánus szerző is igazat ad neki, mint Alasdair MacIntyre. A rawlsi liberalizmussal markánsan szembehelyezkedő szerző *Az igazságosság elméletéről* szóló korabeli kritikájában elismerte Rawlsnak azt az igyekezetét, hogy „nem különösebben foglalkozik a kifejezések jelentésével vagy a fogalmak analízisével [mint több akkori analitikus filozófus], csakis annyiban, amennyiben ezt az elméleti feladat megköveteli. Ebben állítása szerint kifejezetten Sidgwicket és Arisztotelészt követi, és bizonyosan igaza van." (MacIntyre 1972. 331) Ráadásul MacIntyre egy jóval későbbi cikkében is egy RE-hez igen hasonló módszert favorizál, amelyet szerinte túl kevés morálfilozófus képvisel – lévén

[18] Ezzel feladta azt az állítását is, hogy a „filozófia – mint az önálló metafizikai és erkölcsi rend igazságait kutató vizsgálódás – […] nem nyújthat működőképes, közös alapot a politikai igazságosságfelfogás számára egy demokratikus társadalomban" (Rawls 1985/1998. 180), hisz az igazolás második fokán nagyon is fontos szerepet játszhat a filozófia, mint a fenti idézetben láthattuk.

ők hisznek „morális tényekben" (MacIntyre 2007. 89, 100),[19] amelyeket RE-vel összeegyeztethetetlen módon megkérdőjelezhetetlennek állítanak be.

RE koncepciójának hatását jól mutatja az is, hogy míg Rawls egy intuicionizmussal szembemenő koherentista módszerként értelmezte, addig mára a fundácionalista intuicionisták is magukévá tették. Hogy ez miként is lehetséges? A válasz kulcsa, hogy a mai főáramú intuicionizmus a fundácionalizmusnak egy mérsékelt verzióját képviseli.[20] Vagyis – a klasszikus fundácoinalizmussal szemben – nem állítják azt, hogy kizárólag inkorrigibilis hitek lehetnének alapvetően igazoltak, ám azt továbbra is tagadják – a koherentizmussal szemben –, hogy bármely adott hitet csakis más hitek igazolhatnának.[21] Úgy vélik, hogy vannak olyan hiteink, amelyek igazolása nem következtetésekből, illetve más hitekhez való viszonyukból származik, hanem intuíció által adott.[22] Álláspontjuk tehát megengedi azt a lehetőséget, hogy bár egy hitet intuíció igazol, tehát igazolása alapvető – ám az intuíció biztosította igazolás megdőlhet, amennyiben erősebb bizonyítékkal áll szemben, így tehát előfordulhat, hogy más hiteink vagy intuíciónk miatt végeredményben korrigálnunk szükséges ezt a hitünket. Így ők sem tartják az intuíciókat eleve privilegizált, felülbírálhatatlan inputnak – tehát RE Rawlshoz igen hasonló verzióját tehetik és teszik is magukévá.[23]

Korántsem csupán pozitív reakciók születtek azonban Rawls módszertani téziseivel kapcsolatban. A Rawls-féle RE egy korai kritikáját Peter Singer jegyzi, aki Sidgwick felől véli kritizálhatónak a módszert. Singer szerint Rawls téved abban, hogy Sidgwick is már az RE módszerét követte volna. Sidgwick ugyanis nem értett egyet azzal, hogy ne lenne olyan típusú kijelentés, ami ne írna felül minden más, vele ellentmondó kijelentést. Singer elemzése szerint Sidgwick ilyen kitüntetett kategóriának vélt bizonyos „tagadhatatlan fundamentális axiómákat" (Singer 1974. 517) – szerintük ezek keresése lenne a morálfilozófia célja. Velük szemben a partikuláris ítéleteink nem bírnak igazolással: rendezzük őket

[19] Egy másik, MacIntyre-höz hasonlóan gyakorta közösségelvűnek titulált szerző, Michael Sandel is elfogadni látszik RE módszerét – Rawls említése nélkül Szókratésztól eredeztetve, és „erkölcsi mérlegelésnek" nevezve azt. (Érzékletes jellemzését ld. Sandel 2012, 44–45.) Az alább felvetett problémákat ugyanott ő is megfogalmazza: „hogyan vezethet az ilyen mérlegelés igazságossághoz vagy az erkölcsi értelemben vett igazsághoz? Még ha egy egész élet munkájával sikerülne is erkölcsi intuícióinkat és elvi nézeteinket összhangba hozni, mennyire bízhatunk abban, hogy az eredmény több lesz egy önmagában konzisztens előítéletgyűjteménynél?" Ugyanakkor úgy látja, ez a nehézség megoldható azzal, ha RE előző szakaszban már említett, másokkal együttesen végzett fázisát is beiktatjuk az átgondolás folyamatába – mint az alábbiakból kiderülhet, ez azonban önmagában még elégtelen válasz.

[20] Sőt, gyakran azt állítják, hogy az intuicionisták általában korábban sem képviseltek mást. Ld. pl. Huemer (2005. 134–135) megjegyzéseit.

[21] A mérsékelt fundácionalizmusról ld. Forrai 2014. 44–47.

[22] Hogy ez pontosan mit is jelent, arra nézve többféle intuicionista válasz létezik: az általam alább idézett intuicionisták megközelítései erre nézve nem azonosak – ám az eltérések részletezése itt nem tűnik szükségesnek.

[23] Pl. Audi 2004; Huemer 2005. 117.

mégoly koherens rendszerbe, összefüggéseik és ellentmondás-mentességük távolról sem garantálhatja igazságukat.

Harminc évvel később Singer lényegében ugyanezt a kritikát ismételte meg. Megfogalmazása szerint a normatív etikai elméletek célja, hogy arra a kérdésre keressük a választ: „mit kell tennünk?" Nem pedig arra, hogy mit is vélünk valójában helyesnek. Míg az utóbbi kérdést csakis aktuális vélekedéseink segítségével válaszolhatjuk meg, addig az előbbi kérdésre akár az is lehet a válasz, hogy teljesen „hagyjuk figyelmen kívül a mindennapi erkölcsi ítéleteket" (Singer 2005. 345–346), tehát azt, amit mi valójában helyesnek hiszünk. Vagyis RE módszere, amely ezeket figyelembe veszi, már a kezdetek kezdetén elhibázott lehet, mivel inputja menthetetlenül félrevezető lesz.

Singer ezt a gondolatot kiegészíti itt egy empirikus megalapozású érveléssel is, amely mindennapi erkölcsi intuícióink problematikusságát hivatott demonstrálni. Ezt illetően Jonathan Haidt és Joshua Greene eredményeire támaszkodik, akik pszichológiai kutatásokkal támasztották alá, hogy a partikuláris esetekre vonatkozó elterjedt intuíciók gyakran érzelmi reakciókat tükröznek. Ennek illusztrálásához idézzük fel Judith Jarvis Thomson egy klasszikus gondolatkísérletét. Képzeljük el, hogy egy elszabadult villamos szerelvény öt ember felé száguld, ám nincs senki a váltónál. Az egyetlen ember, aki megakadályozhatja az öt ember halálát, egy hídról követi az eseményeket, mellette pedig egy testes ember áll, hatalmas hátizsákkal felszerelkezve. Ha emberünk a villamossínre taszítja a mellette állót, akkor jóllehet a hátizsákos meghal, az öt ember megmenekül. Le kellene-e lökni ebben a helyzetben a kövér embert? Greene erről különböző alanyokat kérdezett meg, és fMRI-vel végzett kísérleti eredményei szerint, amikor személyesebb, közvetlen károkozásról van szó a gondolatkísérletekben – pl. a hátizsákos ember lelökéséről –, akkor az ilyen károkozást tiltó intuitív ítéletek gyorsabban megszületnek. Ám vannak, akik szerint az adott helyzetben le kellene lökni a kövér embert. Az ilyen személyek lassabban hozzák meg ítéletüket. Ráadásul az fMRI-adatok alapján Greene arra a megállapításra jutott, hogy az előbbi (tiltó) intuícióval rendelkezők esetében az érzelmi aktivitással összefüggő agyi területek, míg az utóbbi ítéletet (pl. a lelökést) meghozóknál a kognitív aktivitással összefüggő agyterületek léptek működésbe az esetről való gondolkodás során.

Singer egyetért Greene-nel abban is, hogy ezek az érzelmi reakciók evolúciós múltunk hatására vannak meg bennünk. Az emberi nem történetének nagy részében csak ilyen, közvetlen és személyes módon voltunk képesek kárt okozni egymásnak, és ezt elkerülendő fejlődtek ki érzelmi reakcióink. Ám ugyanezek a reakciók nem alakítják más típusú károkozásokról szóló ítéleteinket – és ezért ezek megbízhatóbbak is. Singer (2005. 348) mármost azt a kérdést teszi fel: miféle erkölcsi jelentősége van annak a ténynek, hogy egy gyilkos úgy öl meg valakit, hogy az egymillió évvel ezelőtt is lehetséges volt, vagy úgy, hogy az az emberi történelemnek csak a legutóbbi szakaszában vált lehetségessé? Rövid válasza szerint: semmilyen.

Singer véleménye tehát az, hogy az evolúció befolyásolta erkölcsi ítéleteknek nincs keresnivalójuk a morálfilozófiában, és „az erkölcsi ítéleteknek ez a felfogása komoly kételyeket vet fel az átgondolás egyensúlyának módszerére nézve is" (Singer 2005. 348). Nem sok értelme van ugyanis szerinte olyan etikai elméletet alkotni RE elvégzésével bajlódva, amely megfelel erkölcsi ítéleteinknek, ha ezek az ítéletek maguk az evolúció kialakította reakciókból erednek. Singer szerint azonban az utilitarista felfogásnak nem kell hasonló kihívásokkal szembenéznie, hiszen az alapjául szolgáló ítéletek abba a kategóriába tartoznak, amelyeket Greene kutatásai szerint általában nem veszélyeztetnek a torzító hatások.

RE támogatói könnyen válaszolhatják erre a problémára, hogy egyszerűen RE-nek a fent ismertetett más tudományterületeket is figyelembe vevő szakaszában már a pszichológiai eredményeket is beépíthetjük – és ezek alapján az evolúció és érzelmeink által befolyásolt ítéleteket egyszerűen kiszűrjük. Így az eredményünk egy utilitarista átgondolt egyensúly lenne.[24] A singeri álláspont azonban jóval nagyobb problémához látszik vezetni, amennyiben komolyan vesszük más megállapításait is. Singer ugyanis aláírja: az erkölcs minden formája a „természetes szelekció szokásos evolúciós folyamatának eredménye" (Singer 2005. 337). Tehát kénytelen lenne elismerni, hogy voltaképp minden erkölcsi ítéletünkre, álláspontunkra hatással volt az evolúció – és ha minden ilyen evolúció érintette ítéletet ki kellene szűrnünk, akkor semmi sem maradna a morálból.

Ha pedig elfogadjuk, hogy minden, az evolúció alakította erkölcsi meggyőződés problémás, úgy Sharon Street egy évvel később publikált érveinél kötünk ki (Street 2006. 124). Ő már levonja a logikus konzekvenciát azokból a premisszákból, amelyeket Singernél megtaláltunk: egyrészt abból, hogy erkölcsi felfogásaink mindegyikének evolúciós gyökerei vannak, másrészt hogy az evolúció nem feltétlenül követi le az objektív erkölcsi igazságokat (már ha egyáltalán vannak ilyenek). E két premissza alapján Street megállapítja, hogy ha létezik is objektív erkölcsi igazság, akkor a mi vélekedéseink csak teljesen esetlegesen tükrözik azt – sőt, valószínűtlen is, hogy a természetes szelekció törvényei egybeesnének az erkölcs normáival. Street amellett érvel, hogy ha az evolúció eltérítheti gondolkodásunkat az objektív erkölcsi igazságoktól, akkor a visszataláláshoz értelmetlen RE módszeréhez folyamodni. Ha úgy véljük, ahogy RE sugallja, hogy értékelő ítéleteinket csak más értékelő ítéleteink által, azaz ezek egymással való konzisztenciájának vizsgálatával tesztelhetjük (akár tudományos tények alapján jutunk ezekre az ítéletekre, akár nem), akkor be kell látnunk, hogy mivel az evolúció ezek mindegyikét esélyesen eltérítette, így a végeredményünk egybeesése az objektív erkölcsi tényekkel is rendkívül valószínűtlen. Street (2006. 124) érzékletes metaforájával élve: ha RE módszerével igyekszünk elérni az etikai igazságot, nem érhetünk el többet, mint ha fertőzött tárgyakat fertőzött eszközökkel elkülönítve igyekeznénk elérni a sterilitást. Street érvei

[24] Alapvetően ez a válasza hasonló ellenvetésekre Huemernek (Huemer 2007).

alapján bármilyen érvet vagy gondolati konstrukciót, elméletet hozunk is fel erkölcsi felfogásunk objektív igazsága mellett,[25] ez ugyanúgy gyanús, ahogy maga a megvédelmezett erkölcsi felfogás is az: hiszen az evolúció hatása ennek az esetében is ugyanúgy érvényesülhet.

Thomas Kelly és Sarah McGrath (2010) egy későbbi RE-kritikában igyekeztek megvizsgálni a módszer klasszikus bemutatásait – Goodmantől Rawlson át Scanlonig – és rámutatni arra, ami mindegyik felfogás eredendő problémája. Itt elsősorban az a releváns, amit Rawls értelmezéséről és amit a módszerről általánosságban mondanak. Korábban már jeleztem, hogy a Rawls-féle RE a standard interpretáció szerint koherentista episztemológiával dolgozik; Kelly és McGrath (2010. 335) ugyanakkor felvetik egy fundácionalista Rawls-olvasat lehetőségét is (szerintem nem alaptalanul), jóllehet hamar félreteszik azt.[26] Bár Rawls fenti összefoglalásától egyes kérdésekben eltérnek, az alábbiakban az egyszerűség kedvéért feltételezni fogom, hogy olvasatuk általánosságban és részleteiben is helyes; értelmezésük helytállóságánál azonban fontosabb, hogy megmutatják: milyen kihívásokkal kell szembenéznie azoknak, akik RE-t egy olyan értelmezés szerint alkalmazzák, amelyet Rawls bizonyos megfogalmazásai sugallnak.

A szerzőpáros értelmezése szerint a rawlsi RE az átgondolt ítéleteinkkel operál (Kelly–McGrath 2010. 335), azaz ezek alkotják a bemenetét. Az „átgondolt ítélet" egy *terminus technicus*, amely nem bármely általunk igaznak vélt gondolatra vonatkozik – ugyanis az igaznak gondoláson kívül további kritériumok megvalósulása esetén tekinthetjük csak ilyennek valamely meggyőződésünket. Mik is ezek a kritériumok, amelyek RE folyamatába való bebocsátás feltételei is egyúttal? Kelly és McGrath erre válaszul Rawlsnak azt a megfogalmazását tekintik mérvadónak, amely szerint nem lehetnek átgondolt ítéletek azok, amelyeket „igencsak habozva alakítottunk ki, vagy amelyekben nem nagyon bízunk. Azokat is félretehetjük, amelyeket felzaklatva vagy megfélemlítve, illetve valamilyen nyereség kedvéért mondtunk ki." (72) Továbbá csak azon az ítéleteinket tekinthetjük „átgondoltnak" ilyen értelemben, amelyek „stabilak", vagyis amelyek mellet kitartunk (Kelly–McGrath 2010. 335). Rawls erre a következőképp is utal: az „átgondolt ítéletek egyszerűen azok, amelyeket igazságérzetünk gyakorlásához kedvező feltételek, tehát olyan körülmények között alkottunk meg, amelyekre nem vonatkoznak a tévedések elkövetésével kapcsolatos szokásos mentségek és magyarázatok." (72)

Rawls átgondolt ítéletekkel kapcsolatos koncepcióját Kelly és McGrath végeredményben azért tartja problémásnak, mert ezek az ítéletek nem feltétlenül esnek egybe *igazolt* ítéleteinkkel. Attól még, hogy egy ítéletünket megfelelő

[25] Itt gondolhatunk Isten létének vagy egy evolúciós etikának a felhozására is.

[26] Emellett azt az olvasatot is felvetik, hogy Rawlsnál RE nem az igazság megtalálására, hanem csak gondolkodásunk leírására szolgál (Kelly–McGrath 2010. 336) – ám erről sem írnak bővebben, ugyanis RE mint az igazság megtalálásának eszköze érdekli őket.

körülmények közt hoztuk meg, hogy megbízunk benne, és hogy fenntartása mellett nem szól érdekünk, még lehet az ítélet igazolatlan.[27] Attól még, ha valakinek egy nyugodt pillanatában beugrik például az a gondolat, hogy *morális kötelességünk időnként véletlenszerűen gyilkolászni* (Kelly–McGrath 2010. 347), és valamiért stabilan fenn is tartja ezt a hitét, az még nem lesz igazolt. (És nem csupán azért, mert ez az ítélet nem igaz – tehetjük hozzá –, hanem azért is, mert az így fenntartott hiteinket mi magunk sem véljük feltétlenül plauzibilisnek.) Ezt a problémát a szerzőpáros úgy fogalmazza meg, hogy Rawls kritériumai „túl befogadóak": olyan ítéleteket is felvesznek RE-be, amelyeket nem kellene. Ám a fordított probléma is fennáll: a kritériumok másfelől ugyanis túl kirekesztőek – azaz olyan ítéleteket is kizárnak, amelyeknek „szerepet *kellene* játszaniuk" RE-ben (Kelly–McGrath 2010. 348). Hiszen Rawls kizárta RE-ből azokat a meggyőződéseket, amelyekhez érdekünk fűződhet – holott éppenséggel például egy színes bőrű személynek ahhoz a vélekedéséhez is fűződhet érdeke, hogy őt egyenjogúként kezeljék. Mégis: tűnjön bármilyen valószerűnek vagy meggyőzőnek is ez az álláspontja önmagában, legyen bármilyen igazolt vagy „észszerű" *(reasonable)* ez az ítélete, a szóban forgó személy nem veheti tekintetbe, mivel ő maga sok esetben jobban járhat elfogadásával – vagyis érdekében állhat igaznak tartani.[28] Emiatt Kelly és McGrath úgy véli, az igazság megtalálásának eszközeként RE bemenetével szemben a helyes elvárás az, hogy az inputként szolgáló hitek legyenek *igazoltak*. Álláspontjuk szerint ítéleteink közül a (különböző szintű) igazoltsággal rendelkezők kiválogatása nem lehetetlen feladat: ez az alapján végezhető el, hogy melyik hitünk rendelkezik „előzetes racionális hihetőséggel" (Kelly–McGrath 2010. 351).[29]

Singer, Street vagy Kelly és McGrath kritikáit nem feltétlenül osztom. Ugyanakkor abban egyetértek utóbbiakkal, hogy az igazoltságot kell megcéloznunk a filozofálás adekvát kiindulópontjaként – legalább olyan szintű igazoltságot, hogy a kezdőpontunk legitim kiindulás lehessen más lehetséges kezdőpontokhoz képest.[30] Ehhez pedig szükséges egy magyarázat is arról, miért tekinthetjük bizonyos fokig igazoltnak egyes vélekedéseinket. Máskülönben csak esetlegesnek látszó kijelentések rendszerezésévé válna RE, amire valaki jogosan mondhatja, hogy igazolatlan ítéletek nem fogják egymást igazolni. Érvelhet valaki amel-

[27] Annyit még Rawls is megenged, hogy „átgondolt ítéleteinkben még kedvező körülmények esetén is előfordulhatnak bizonyos következetlenségek és torzulások" (73).

[28] A 2. szakaszban szereplő Rawls-értelmezés szerint ilyenkor a kiinduló feltételt esetleg felülírhatja RE során az adott szilárd ítélet, viszont erre Kelly és McGrath nincs tekintettel.

[29] E megállapításuk véleményem szerint az intuicionisták felfogásával rokonítja álláspontjukat, akik gyakran az „inherens plauzibilitás" alapján tekintenek valamit igazoltnak. Az pedig teljesen egyértelmű, hogy a szerzők a fundácionalizmus valamilyen formája mellett kötelezik el magukat érvelésükkel (Kelly–McGrath 2010. 332). Ugyanígy kimondottan a mérsékelt fundácionalizmus elfogadásával véli megválaszolhatónak RE kritikáit Earp és Lewis et al. (2021. 89).

[30] Vö. Kelly–McGrath 2010. 353. Forrai 2014. 47.

lett, hogy Rawls ténylegesen alkalmazott kritériumai az igazoltság eléréséhez éppenséggel megfelelőek,[31] de mindenképp az övénél bővebb episztemológiai magyarázatra lenne szükség. Ha ez meglenne, akkor a felsorakoztatott kritikák is kivédhetővé válnának: Singer kritikája, hogy pusztán csak mindennapi véleményekről van szó, és semmi többről, hatástalanná válna, így nem indulnánk el a Streethez vezető lejtőn,[32] és a Kelly–McGrath szerzőpáros kritériumai is teljesülnének. A jelen cikkben azonban nem ennek a magyarázatnak a kifejtése a célom, hanem annak megmutatása, hogy sem a morálfilozófiában, sem a filozófiában általában nem elégedhetünk meg egy puszta egyensúlyi állapottal, amely jóllehet koherens, ám az igazoltságot teljes mértékben nélkülöző ítéletekre épít. A következő szakaszban egy olyan metafilozófiát mutatok be és teszek kritika tárgyává, amely ennek szöges ellentétét képviseli – azaz beéri a koherenciával.

Ezen a ponton azonban szükséges bővebben is kifejtenem, mit is érthetünk igazoláson, illetve egy ítélet igazoltságán vagy igazolatlanságán. Ez a terminus gyakorta marad definiálatlan ismeretelméleti szövegekben, ám Kelly és McGrath szövegének segítségével már közelebb kerülhetünk jelentéséhez: a mostani vizsgálódás kontextusában a következő szöveghelyek mutatkoznak mérvadónak. Először is: Kelly és McGrath egyértelművé teszik, hogy igazoltság alatt egy normatív (episztemikus) státuszt értenek (Kelly–McGrath 2010. 349–353). Nagyon úgy tűnik, hogy ez arra vonatkozik, amit egy ponton úgy jellemeznek: az igazolt ítéletek azok, amelyeknek „szerepet *kellene* játszaniuk" (Kelly–McGrath 2010. 348, 336) abban, hogy végül mit is fogadunk el, illetve amelyek – mint többször fogalmaznak – megmutatják „mit higgyünk". Forrai Gábor egyes megfogalmazásai szintén efelé a felfogás felé mutatnak – ezek szerint: egy kijelentés „akkor *igazolt valaki számára*, ha jól teszi, ha elhiszi az adott kijelentést" (Forrai 2014. 16), vagyis adott hite „ismeretelméleti szempontból helyénvaló" (Forrai 2014. 65). Az igazolatlanságot az eddigieket megfordítva

[31] Utaltam már ezzel kapcsolatosan az „önmagában vett plauzibilitás" szerepére Rawlsnál, amely Kelly és McGrath kritériumát kielégíteni látszik. Alternatívaként talán érvelhet valaki amellett is, hogy Rawls hivatkozása a „kedvező feltételek" és „körülmények" közt létrejött ítéletekre kielégítőnek tűnhet az episztemikus megbízhatóság-elméletek felől (ehhez ld. Forrai 2014. 77–81). Továbbá Tanyi (2004) olvasata sokkal optimistább Kelly és McGrath értelmezésénél – bár véleményem szerint Rawls szövege önmagában nem támasztja alá megállapításait, egyetértésre hivatkozása pedig önmagában még nem támogatja az igazoltságra vonatkozó állítását: „Az eredeti helyzetben választott elvek nem pusztán azért igazoltak mert megfelelnek bizonyos átgondolt ítéleteinknek és filozófiai érveknek. Igazoltak azért is, mert maga az eredeti helyzet is igazolt, méghozzá azért, mert olyan háttér elméleteken alapszik, amelyeket mindenki elfogad. Ráadásul az igazolás még ennél is mélyebb, hiszen a háttér elméletek szintén igazoltak azáltal, hogy összhangban állnak egyéb megfontolt ítéleteinkkel."

[32] Street nevében felhozható az a kritika, hogy ha meg is van az a további magyarázat, amely mentén igazoltnak tekinthetjük bizonyos ítéleteinket, ez sem lehet más, mint az evolúció esetleges befolyásoló hatása alatt kialakított racionalizáció. Ennek megválaszolásához arra szükséges rámutatni, hogy Street megközelítése maga is egy értékelő álláspont – így pedig valamiféle igazolt értékelő ítéletre ennek is szüksége lenne ahhoz, hogy fenntarthassuk. Ez alapján a fent mondottakat ez az ellenvetés nem hatálytalanítaná.

úgy jellemezhetjük, hogy az igazolatlan ítéletek olyanok, amelyeknek nem kellene szerepet játszaniuk hiteink kialakításában, illetve amiket nem helyénvaló elhinni episztemikus szempontból – azaz nem jól tesszük, ha elfogadjuk őket igaznak. Korunk egyik vezető erkölcsi szkeptikusa hasonlóan nyilatkozik igazoltság és igazolatlanság fogalmainak szembeállításáról: „Egy hit »igazoltnak« nevezésével azt állítjuk, hogy az adott személynek *(believer)* fenn kell tartania ezt a hitet, szemben azzal, hogy felfüggesztené hitét, mivel az adott személynek megfelelő episztemikus alapja van arra, hogy a hit igaz (legalább valamiféle minimális értelemben)" (Sinnott-Armstrong 2008. 48).[33] Végül tehát odajutottunk, amit már Rawls is állított: ha egy hit nem igaz, akkor „el kell vetnünk" – pontosabban: ha nem hihetjük igaznak, akkor fel kell függesztenünk. Hisz az igazoltság az a körülmény, avagy tényező, ami miatt egy hit kapcsolatban áll az igazsággal, vagy legalábbis ami miatt valamit igaznak fogadhatunk el. E megközelítést az alábbi két szakaszban tovább árnyalom majd.

IV. EKVILIBRIZMUS ÉS LEWISIÁNUS METAFILOZÓFIA

RE módszerének közeli rokona egy metafilozófiai elképzelés, amelyet újabban „ekvilibrizmusként" neveznek meg. Kocsis László (2021. 88) helyesen állapítja meg, hogy legalább Russellig visszavezethető ez a megközelítés, ám paradigmatikus formáját David Lewis írásaiban érte el. Mi is a hasonlóság RE és az ekvilibrizmus közt? Röviden: mindkettő egyensúlyi állapot(ok) elérésére, vagyis koherens álláspontok kialakítására törekszik. Teljesen természetesnek látszik, hogy az „ekvilibristák" RE-t véljék a filozófia kitüntetett módszerének. Kelly és McGrath (2010. 325) kifejezetten úgy gondolják, hogy Lewis maga RE módszere mellett kötelezte el magát, megjegyezve, hogy ezt a metodológiát az ontológiai realizmus elfogadásával párosította. Az alábbiakban az ekvilibrizmus lewisi változatát fogom bemutatni és értékelni, és emiatt fontos hozzátenni: RE metafilozófiai jelentőségűvé emelése önmagában nem feltétlenül problémás, Lewis azonban olyan további téziseket fűz ehhez (többek közt épp az igazolással kapcsolatosan), amelyek sebezhetővé teszik metafilozófiáját.[34] Lássuk tehát, mit is állít Lewis:

[33] Arra nézve, hogy ez a megfogalmazás mai napig meghatározó, jó példa Earp – Lewis et al. (2021. 100), akik a bioetika ismeretelméleti kérdéseiről áttekintően írva ugyanezt a definíciót veszik át.

[34] Katona (2021) hasonló, de az ittenitől különböző álláspontokat is az „equilibrizmus" címke alatt tárgyal – bár némi bizonytalansággal. Ugyanis míg a Lewis- és Kocsis-féle verzióval szemben az ekvilibrizmusnak egyöntetűen azt az álláspontot tulajdonítja, hogy „a kiinduló evidenciák […] igazolnak" (Katona 2021. 93), addig ezzel ellentétesen azt is megjegyzi Tőzsérre (2021) hivatkozva, hogy ez a metafilozófiai felfogás „nem jogosít fel, hogy elméleteink *igazságában* is higgyünk. Hiszen a filozófiai elméleteink alapját alkotó prefilozófiai vélekedéseink nincsenek igazolva" (Katona 2021. 94).

> Filozófiai elméleteket sohasem cáfoltak meg végérvényesen. (Vagy szinte soha, mert Gödel és Gettier lehet, hogy ezt tette.) Az elmélet túléli megcáfolását – ám ennek ára van […] „Intuícióink" egyszerűen vélemények; filozófiai elméleteink szintúgy […] a filozófus ésszerű feladata ezeket egyensúlyba hozni. Közös feladatunk kitalálni, milyen egyensúlyi állapotok vannak, amelyek kiállják a vizsgálatot, de mindegyikünknek meg kell állapodnunk valamelyiknél […] Ha egyszer előttünk áll a jól kidolgozott elméletek egy menüje, a filozófia csak véleményekkel kapcsolatos.[35]

Lewis ebben a bekezdésben is megjelenő álláspontjának alaposabb elemzéséhez két fő részre bontanám ekvilibrizmusát: az egyik a filozófia inputjával kapcsolatos, a másik a filozófia outputját, azaz célját illeti. E kettő logikailag független egymástól, legalábbis abban az értelemben, hogy az egyikre vonatkozó téziseit a másikra vonatkozók elfogadása nélkül is konzisztensen elfogadhatná valaki. Álláspontjának részletezését kezdjük az utóbbival: közelítsünk először a kimenet mint cél felől.

Lewis és a hozzá hasonló ekvilibristák úgy vélik, hogy a filozófia egészének célja *nem is lehet más*, mint koherens egyensúlyi állapotok kialakítása. Ennek értelmében annyi legalább elmondható, hogy szerintük a filozófiának van célja. MacIntyre (2006) épp Lewist hozza fel, amikor azokkal a kortárs filozófusokkal vitatkozik, akik szerint a filozófiai vizsgálódás maga nem „teleologikusan elrendezett" vállalkozás, vagyis nincs *telosz*a, célja. Ha ezt elfogadnánk – érvel MacIntyre – akkor a filozófia nem lehetne bizonyos eredmények elérésének története, kivéve legföljebb „különböző nézőpontok kidolgozásának tekintetében. Ekkor a filozófia [pontosan] azzá válik, ami Lewis szerint" (MacIntyre 2007. 177). Ám szerinte ezen a ponton több kérdés is felmerül: „az eredmény-e, hogy ezt elértük? Magasabb rendű-e ez [a megközelítés] az igazság vagy a racionális igazolás *(warrant)* tekintetében, mint más vélemények?" (MacIntyre 2007. 177.) MacIntyre szerint ezekre a kérdésekre a filozófia céljának létét tagadók képtelenek konzisztens választ adni: hisz végeredményben a különböző álláspontok kidolgozása is egy cél, kifejtésük megvalósítása pedig sikerként könyvelhető el. MacIntyre itt a már szerepeltetett lewisi passzust idézi. Írásaiban ez számos alkalommal előbukkan, ám változó előjellel: olykor egyetérteni látszik Lewisszal, máskor negatív fényben látszik beállítani. Az iménti részből sem világos, egyetért-e vele vagy sem: annyi biztos, hogy Lewis szembeállítható azokkal, akik szerint a filozófiának nincs célja, hiszen azt írja: „egy filozófus ésszerű célkitűzése, hogy egyensúlyba hozza […] a véleményeket".[36] Illetve a fenti részből is kiderül, hogy szerinte „közös *feladatunk*" az egyensúlyok megtalálása. Tehát míg MacIntyre kérdéseit a filozófia *telosz*át tagadók csak ellentmondásosan tud-

[35] Lewis 1983. x-xi. Idézi: MacIntyre 1999. 356.

[36] Lewis 1983. x. Idézi: Kocsis 2021. 85. Lewis (2004. 95) szintén a filozófia „feladatáról" és „dolgáról" beszél.

nák megválaszolni, addig Lewis álláspontja ezzel kapcsolatosan világos és problémamentes. Mégsem tűnik számomra kielégítőnek, hogy beérjük Lewis-féle ekvilibrizmusok kialakításával a filozófiában – ám ennek kifejtéséhez tovább kell vizsgálnunk metaelméletét.

Térjünk rá Lewis álláspontjának másik felére, ami az ekvilibrizmusok bemenetére vonatkozik, azaz – ha úgy tetszik – arra, hogy a filozófiánkat mire kell építenünk. Lewis szerint a filozófiának ezt az inputját vélemények képezik.[37] Ezek Lewis egy másutt szereplő fordulatával élve: „prefilozofikus vélemények".[38] Ezek szerepéről azt írja: „a számomra hitelt érdemlő filozófiának […] naiv hitemet kell respektálnia". Egy „prefilozófiai hittel" tehát nem csak a filozofálás megkezdése előtt rendelkezhetünk: a „prefilozófiai" jelző ezen meggyőződések eredetére vonatkozik. E hitek olyanok, hogy nem a filozófia hatására alakítjuk ki őket, viszont filozófiai mérlegelés során is megtarthatjuk őket – ezek alakítják filozófiánkat és filozofálásunkat.

Lewis ezeket a prefilozófiai véleményeket azonosítja az intuíciókkal. Ám mint fent láthattuk, az intuíciók szerinte nem töltenek be különösebb episztemikus szerepet: nem igazolnak. Lewis utal rá, hogy egyesek az intuíciót „kikezdhetetlen evidenciaként" kezelik.[39] Ám szerinte – jóllehet a fundácionalizmusnak bizonyos kérdésekben lehet létjogosultsága –, a filozófiai megismerést illetően „alapvetően elhibázott".

A lewisiánus filozófus ezzel együtt elhisz bizonyos kijelentéseket – mint Lewis (2004. 95) írja: „hiszek saját véleményemben". Tehát igaznak fogadja el őket („[ezt] tartom igaznak" – utal Lewis a prefilozófiai véleményének megfelelő metafizikára).[40] Ám mindemellett azt is elfogadja, hogy bármely ilyen véleménye „szilárd, bár igazolatlan" (2004. 96). Vagyis Lewis a filozófiai kérdéseket illetően saját leírása szerint igazolatlan igaz hittel rendelkezik.

Az input episztemikus státuszára vonatkozó tézisei azonban meghatározzák azt is, hogy mit gondol a filozófia, illetve RE outputjának episztemikus státuszáról: a filozofálás azonosította egyensúlyi állapotok, azaz a kialakuló elméletek szerinte – mint fent idéztem – ugyanúgy vélemények, és ugyanúgy igazolatlanok, mint a filozófia bemenete. Lewis nem gondolja úgy, mint (legalábbis Kelly

[37] Kocsis (2021. 85) ezt meglehetősen tendenciózusan „vélekedésnek" fordítja, ám az eredetiben ehelyütt „*opinion*" szerepel (Lewis 1983. x), és nem „*belief*". Egy másik, ebbe a tendenciába illő fordítására is érdemes felhívni a figyelmet: a véleményekre vonatkozó „*commonsensical*" („józan észnek megfelelő") jelzőt ugyanott „mindennapi tudás" formában adja vissza. Holott itt már csak az igazolás hiánya miatt sem beszélhetne Lewis „tudásról".

[38] Hunyady András ezt a kifejezést „elképzelésnek" fordítja (ld. Lewis 2004. 95), ám itt is „*opinion*" áll az eredetiben (Lewis 1973. 88).

[39] Ezt és a következőt ld. Lewis 1983. x. Idézi: Kocsis 2021. 85.

[40] Érdemes itt idézni Lewis azon metafilozófiai elvét is, amely szerint „soha ne terjessz elő olyan filozófiai elméletet, amit magad nem *hiszel* a legkevésbé filozófiai és a hétköznapi felfogásnak leginkább megfelelő pillanataidban". Lewis 1986. 135. Idézi: Bács – Kocsis 2011. 173–174. Kiemelés tőlem.

és McGrath értelmezése szerint) Rawls, hogy igazolatlan ítéletek koherenciába rendezésének folyamata azt jelentené, hogy igazoljuk őket – tehát RE eredményei sem tekinthetők Lewis szerint igazoltnak.[41] Ahogy írja: a „filozófiának nem az a dolga, hogy bármilyen mértékben […] igazolja az előzetesen kialakult véleményeket" (2004. 95). Sem a partikuláris (prefilozófiai) intuíciók, sem az elvek, sem a kidolgozott és koherens elméletek nem igazolnak semmit, és egyikük sem igazolt. Tehát – a konzisztencia ellenőrzésének folyamatát leszámítva – szerinte „a filozófia vélemény dolga" (Lewis 1983. xi).

Mint jeleztem, Lewis szerint a filozófia célja ekvilibrizmus*ok* kialakítása; és itt hangsúlyos a többes szám. Nem gondolja ugyanis úgy, hogy lenne egy kitüntetett ekvilibrizmus, amihez elérkezhetnénk. Ez pedig épp abból következik, hogy különböző emberek prefilozófiai véleménye más és más lehet. A filozófia feladata tehát, hogy elénk helyezzen egy étlapot, avagy „menüt": ezen lesznek felsorolva a különböző konzisztensen képviselhető elméletek. Innentől kezdve azonban kinek-kinek a maga dolga, hogy ízlésének – pontosabban igazolatlan véleményének megfelelően – bevásároljon ezekből a fogásokból. De mi is határozza meg e fogások árát?

Az elméletekért nem mással, mint a véleményünkkel fizetünk. A véleményeink jellemzően inkonzisztensek ugyanis egymással – ami hosszasabb átgondolás után belátható.[42] Ezért a filozófiai elméletek menüsorában minden fogás megköveteli tőlünk, hogy egyes véleményeinket feladjuk. Hogy melyik árat leszünk hajlandóak megfizetni, az azon múlik, hogy melyik véleményünkhöz ragaszkodunk kevésbé. Emiatt írja Lewis a következőket:

> filozófiai érvekben az árat vesszük fontolóra. Talán ez az, amit többé-kevésbé konkluzíve eldönthetünk. Miután felfedtük az összes agyafúrt érvet, megkülönböztetést és ellenpéldát, még mindig kérdés marad számunkra, hogy milyen árakat érdemes megfizetnünk, összességében mely elméletek hihetők, melyeknek vannak elfogadhatatlan és melyeknek elfogadható kontraintuitív következményei. Ezekre a kérdésekre lehet, hogy eltérő válaszokat adunk. És tényleg mindent mérlegelve sem leszünk képesek olyan további érveket felfedni, hogy elsimítsuk az ellentéteket (Lewis 1983. x. Idézi: Kocsis 2021. 85).

Azaz Lewis szerint noha a filozófia „többé-kevésbé konkluzíve" meg tudja állapítani, hogy egy elmélet elfogadásához *melyik* intuíciónkat, avagy véleményünket kell feladnunk, arra már nem képes, hogy azt is megállapítsa: *mennyit* is érjen ez az adott intuíció – ez csupán azon múlik, mennyire érezzük nehéznek a feladását. Ennek fényében voltaképp nem meglepő, hogy egészen különböző, és egészen különös elméletek is elfogadásra találnak a filozófusok körében. Ennek

[41] Vagyis Lewis metafilozófiájában elutasítja a koherentizmust.
[42] Vö. Tőzsér 2014.

egy lehetséges magyarázata az, amit Chalmers (2015. 25) a „premisszák tagadhatósága" jelenségének nevez, és amit így magyaráz: „az erős konklúziók mellett szóló filozófiai érvekben […] majdnem mindig vannak olyan premisszák vagy levezetések, amelyeket túl nagy ár megfizetése nélkül visszautasíthatunk."[43]

Az eddig bemutatott lewisi álláspontnak úgy vélem, több gyenge pontja is van. Ezek közül az egyik legsarkosabb ugyanaz, mint amit Kelly és McGrath Rawlsnak felrótt: igazolatlan hitekből elindulni a filozófiában problémás, mivel nem világos, ezek hogyan is támaszthatnák alá konklúzióink elfogadhatóságát vagy bármilyen értelemben pozitív episztemikus státuszát. Ám ezt még tetézi az, hogy Lewisnál az átgondolás eredménye maga sem tekinthető igazoltnak: koncepciója szerint a prefilozófiai véleményünk és a filozófiai véleményünk egyformán igazolatlan. Egyszerűen ezeket hisszük, mert ezeket kívánjuk és vagyunk képesek mi magunk elhinni. Ebben az esetben azonban mi jogosítja fel Lewist arra, hogy véleményét igaznak is tartsa? Azaz: egyáltalán milyen episztemikus alapja van arra, hogy bármit is elhiggyen? Mint láttuk, Lewis szerint prefilozófiai véleménye és filozófiai álláspontja szerinte igazolatlan, mégis igaznak tartja. Ám ahogy Forrai (2014. 70) írja: „hinni valamit és azt hinni, hogy az előbbit igazolatlanul hisszük, az inkoherencia egy fajtája". Az igazolatlanság fent megállapított jelentésében pedig azt mondhatjuk, hogy az igazolatlan hiteinket fel kell adnunk – tehát Lewisnak is fel kellene függesztenie minden prefilozófiai és filozófiai véleményét egyaránt.[44]

[43] Ez a meglátás jól megférni látszik Lewis nézetével, és ez az a mozzanata a „kikezdhetetlen evidenciák" tagadása mellett, amely megfeleltethető a Rawls-féle RE azon tulajdonságának, hogy benne nincs olyan szint (sem a partikuláris ítéleteké, sem az elveké, sem az elméleteké), ami immúnis a revízióra.

[44] Ezen a ponton többféle érvet is fel lehet hozni Lewis védelmében. Lássunk ezek közül négyet! Egyrészt – mint Réz Anna felhívta a figyelmem rá Williams (2013. 341) nyomán – gondolhatjuk, hogy igazoltság és igazolatlanság közt van egy középső episztemikus állapot, amikor valaki „nem igazolt" a hitében – azaz még nincs döntő igazolása valamely hite igazságának elfogadása mellett, de nem is kötelessége feladni azt. Másrészt – mint egyik anonim bírálóm felvetette – Lewis felfogása hume-i gyökerekkel bír: ennek megfelelően szerinte a filozófia célja a *legvalószínűbb* vélemények megfogalmazása – még ha ezek a vélemények igazolatlanok is. Harmadrészt felvethető, hogy Lewis episztemológiai kontextualizmusa megválaszol minden fenti aggályt (ld. ehhez magyarul: Forrai 2014. 125–134). Negyedrészt mondhatja valaki, hogy ha episztemikus igazolással nem is bír Lewis, praktikus igazolással mégiscsak rendelkezik. Mindezen érvekkel szemben általános válaszom, hogy Lewis az idézett helyeken meg sem próbál bármiféle álláspontot előadni igazolatlan hitei menthetőségét illetően: ehelyett azokat egyértelműen igazolatlannak nevezi. Látszólag tehát nem gondolja, hogy bármit is hozzá lehet ehhez tenni. Így Réz Anna felvetésére azt válaszolhatom, hogy bár a megkülönböztetése teljesen legitim (sőt bevett) az episztemológiában, ám Lewis egyértelműen „igazolatlanságról", és nem csupán „nem igazolt" véleményekről ír – ahhoz pedig, hogy egy hit az utóbbi, és ne az előbbi kategóriába essen, szükséges lenne valamiféle – az igazolás kritériumait még nem megütő – magyarázat. Azon bírálat kivédéséhez, miszerint be kellene érnünk valószínűséggel, arra szükséges rámutatnom, hogy – az igazolás fogalmának fenti kifejtéséből következően – már annak elfogadásához is, hogy egyes propozíciók *igazsága valószínűsíthető*, rendelkeznünk kell igazolással: ha nem is infallibilis módon, de valamenynyire *igazoltnak* kell lennie annak a hitünknek, hogy a kérdéses kijelentés *valószínű*. Tehát

Ez az inkoherencia azonban nem csupán Lewis primer filozófiai téziseit érinti, hanem metafilozófiájára is átterjed. Világossá válhat mindez, ha MacIntyre felvetéseit felhasználva rákérdezünk nemcsak a filozófia teleologikusságát tagadó álláspontokra, de arra is: maga a lewisi metafilozófia, vagyis az ekvilibrizmus vajon kitüntetett álláspont-e? Vajon magasabbrendű-e ez az igazolás tekintetében, mint más metafilozófiai vélemények? Alighanem a lewisiánusok válasza nemleges kell legyen. Hisz tudjuk, hogy a metafilozófiát illetően, ezen belül a filozófia célját és a filozófiai megismerés episztemikus státuszát illetően számos elképzelés van forgalomban. Ha a filozófiai álláspontokat csupán véleményeknek tekinthetjük, úgy bizonyára nincs ez másként a metafilozófiai álláspontokkal sem. Lehetnek olyan prefilozófiai vélemények, amelyek a filozófiai gondolkodás céljára és megalapozottságára vonatkoznak közvetlenül, de olyan hétköznapi meggyőződések is, amelyek logikailag jobban összeegyeztethetők bizonyos metafilozófiai koncepciókkal.[45] Ezek pedig vezethetnek lewiséval ellenkező állásponthoz. Ergo az ekvilibrizmus szerint minden metafilozófia, beleértve magát az ekvilibrizmust is „vélemény dolga", és végeredményben igazolatlan.[46]

Lewis metafilozófiai álláspontjáról tehát mondhatjuk, hogy az is egy szubsztantív filozófiai elmélet, és ezért szemben áll más szubsztantív elméletek-

---

a valószínűségre hivatkozás által az igazolás szükségességén nem lehet túllépni. (Illetve az igazság kérdésén sem, hiszen továbbra is felvethető: *igaz*-e, hogy a kérdéses hit *valószínű*?) A kontextualizmusra megint csak nem utal Lewis ezeken a helyeken, és helyesen. Hiszen ahhoz, hogy valamely hitünk tudásnak minősülhessen a kontextualizmus szerint, általában ha más nem is, egy alacsony szintű igazolással rendelkeznie kellene – ám itt nem alacsony szintű igazolással bíró, hanem egyenesen igazolást nélkülöző hitekről van szó. A praktikus igazolásra Lewis szintén nem hivatkozik metafilozófiája kifejtésekor – ám ez témánkat tekintve irreleváns is lenne, hiszen jelen témám az episztemikus és nem a praktikus igazolás. Jóllehet a következő szakasz legvégén visszatérek a praktikus igazolás egy fajtájára, amit Lewis is felhozhatna: amikor arra hivatkozunk, hogy egy hitünket képtelenek vagyunk feladni.

[45] Ilyennek tarthatjuk pl. Lewis saját realizmusát is.

[46] E konklúzió jelentősége akkor válik szembeötlővé, ha belátjuk: Lewis metafilozófiáját más lehetséges metafilozófiákkal szemben kitüntetettként kezelte. Ahogy írja például egy rivális metaelméletről: „a filozófiai tudás fundácionalista elmélete szélsőségesen megalapozatlannak tűnik" (Lewis 1983. x). Ha azonban a filozófiai elméletekhez hasonlóan az ekvilibrizmus is igazolatlan, úgy más, koherens metaelméletekkel szemben nem tekinthetné magát kitüntetettnek. Egy anonim bírálóm felvetette például, hogy kritikámmal „pusztán véleménykülönbséget sikerül kifejeznem" Lewisszal szemben. Túl azon, hogy ezzel vitatkoznék (hiszen az igazolás széles körben elterjedt és önmagában is plauzibilis felfogását fordítom az ekvilibrizmussal szembe), belátható: a Lewis-féle ekvilibristák szerint a filozófiai viták, az inkonzisztencia eseteit leszámítva, legjobb esetben sem szólnak másról, mint „puszta véleménykülönbségek kifejezéséről", ugyanakkor ekvilibrizmusukat a rivális metaelméletekhez képest jobbnak gondolják, nem csupán különbözőnek. (Pl. a következő szakaszban tárgyalt Kocsis ekvilibrizmusát jobbnak látszik gondolni, mint Tőzsér szkepticizmusát.) Ha azonban a fenti bekezdésben szereplő érvelésem helytálló, úgy vagy arról kellene lemondaniuk, hogy a saját metaelméletük kitüntetett az alternatívákhoz képest, vagy a primer szintű filozófiában is meg kellene engedniük, hogy egyes koherens álláspontok jobbak másoknál (ami egyúttal a lewisi ekvilibrizmus feladását is jelenti).

kel. Láthattuk például: Lewis elutasította azt a megközelítést, hogy a filozófiai megismerés fundácionalista modellje működhetne.[47] De bármilyen ütköző állásponttal szemben mit tud felhozni Lewis? Legföljebb igazolatlan véleményeket. Ezen kívül szerinte „többé-kevésbé konkluzíve" meg tudjuk állapítani, hogy mely elméletekért melyik intuíciónkkal kell fizetnünk, vagyis azt, hogy mely tézisek mely másik tézisekkel konzisztensek vagy inkonzisztensek. Ám miközben lehetnek talán ennek egyértelmű esetei a filozófiában, a legtöbb filozófiai kérdésben számos új megközelítést generál annak szándéka, hogy a különböző vélemények mindegyikét konzisztenssé tegyék egy új érv, megkülönböztetés vagy fogalom bevezetésével – ezek pedig további viták tárgyát képezik. Így valójában a filozófiai tézisek közti konzisztenciarelációk sem olyan egyértelműen megállapíthatók, ahogy Lewis sugallja.[48]

Konklúzióm szerint tehát egy lewisiánusnak mind a prefilozófiai, mind a filozófiai, de még a a metafilozófiai véleménye is igazolatlan, tehát fel kellene ezeket adnia. Ez belátható az eddig elmondottak alapján is – ám szemléletessé teszi a helyzetet, ha a filozófiai disszenzus problémájára vonatkoztatva fogalmazzuk meg, ahogy ezt az előző bekezdésben tettem. Mégis vannak, akik a disszenzusból vett érvvel szemben lewisi alapokon igyekeznek védekezni. A következő szakaszban egy ilyen stratégia részeként felmerült álláspontra reflektálok.

V. A MAGYAR METAFILOZÓFIAI VITA

Tőzsér János (2018) volt az, aki a magyar filozófiában erőteljesen felvetette, hogy a mély és kiterjedt, episztemikusan egyenrangú felek közt fennálló filozófiai nézeteltérések miatt igencsak kétséges, hogy létezne-e filozófiai megismerés (és ezen belül erkölcsi megismerés). Érvelésére sokféle válasz született,[49] amelyek közül az egyik típus az ekvilibrizmushoz fordul a filozófiával szembeni szkepticizmus kivédésének érdekében. Ennek eddigi legkonzekvensebb megfogalmazása Kocsis László (2021) nevéhez fűződik.[50] Úgy gondolom azonban, hogy a lewisiánus stratégia a fent már ismertetettek fényében nem célravezető a disszenzusból vett érvvel szemben, ráadásul Kocsis Lewisnál is több vitatható állítással él.

[47] Jóllehet a mérsékelt fundácionalizmus lehetőségét e téren nem fontolta meg.

[48] A lewisi ekvilibrizmus kritikájához ld. még: Paár 2016. 74–77.

[49] Saját reakcióim pl.: Paár 2016, 2020, 2021a.

[50] Hasonló elemek találhatók meg pl. Forrai 2013b, Demeter (2014. 128, 2021), Kodaj (2014. 103) és Pete (2021) Tőzsérnek írt válaszaiban is: a filozófia tárgyának kérdését illetően mindegyikük a tézisek közti konzisztenciarelációk vizsgálatát emeli ki. Kocsis álláspontjához igen közel áll, és az általam kritizált pontokat visszhangozza Ónya (2022). Katona (2021. 93) pedig további válaszokat is így értelmez.

Elsőként arra szeretném ráirányítani a figyelmet, hogy Tőzsér szkepticizmusa és Kocsis ekvilibrizmusa valójában számos ponton azonosságot mutat. Szinte csak annyi a különbség, hogy – MacIntyre-t parafrazeálva – amit egyikük „kudarcként ábrázolt", az a másikuknál „felszabadító felismerésként jelenik meg".[51] Tőzsér ugyanis egyetért a Lewis- és Kocsis-féle ekvilibrizmussal abban, hogy – miközben a széles körű nézeteltérések miatt fel kellene függesztenünk filozófiai elméleteinket – addig a *pre*filozófiai hiteinket nem kell felfüggesztenünk. Tőzsér ezeket a hiteket nagyrészt a „zsigeri hitek" címszava alatt tárgyalja, illetve az általa „truizmusoknak" nevezett propozíciók egy része is ide sorolható talán. Az előbbieket Tőzsér úgy jellemzi, hogy azon hitek, „melyektől valaki pszichológiailag képtelen megválni" (188). Nagyon úgy tűnik, Tőzsér (2018. 188–192) azt akarja mondani: ezek a zsigeri hitek igazolatlanok, de minthogy nem tudjuk feladni őket, nincs is értelme azt állítani, hogy fel kellene őket függesztenünk a disszenzus miatt. Tőzsér azt látszik sugallni, hogy tolerálja a zsigeri hiteket (és a truizmusokat is) – ám azt már problémásnak tartja, ha valaki zsigeri hite mellett filozófiai érveket is felhoz, vagy azok miatt nem akarja feladni őket: a filozófiai érvek ugyanis szerinte képtelenek betölteni az igazolás szerepét. Ez alapján Tőzsér szkepticizmusa és az ekvilibrizmus legfőképp abban tér el, hogy mit tart a filozófia céljáról: Tőzsér szerint ez az igazság elérése lenne, amit ugyanakkor nem képes a filozófia teljesíteni. Míg az ekvilibrizmus szerint ennél szerényebb célokat kell a filozófiának tulajdonítanunk – ami a filozófiai tézisek közti konzisztenciarelációk megállapítása, avagy mindennapi vélekedéseink ellentmondásmentes összehangolása.

Ám egy további fontos különbség mégiscsak van Tőzsér álláspontja és Kocsis/Lewis ekvilibrizmusa közt. Ugyanis Tőzsér (2014, 2018. 239–336) szerint prefilozófiai véleményeink, avagy intuícióink olyan természetűek, hogy azokat soha nem fogjuk tudni megnyugtatóan egyensúlyi állapotba rendezni. Bár talán elvben elérhetők lennének koherenciák, ám ezekért olyan árat kellene fizetnünk, vagyis olyan intuícióinkat kellene feladnunk értük, amelyeket képtelenek vagyunk (vagy csak kivételes helyzetben és csak kevesek képesek rá), illetve amelyek iránt erős episztemikus vonzalmat érzünk.[52] Ez az egyik döntő faktor, ami miatt Tőzsér számára az ekvilibrizmus nem tehet megnyugtató módon pontot a szkeptikus kérdezés végére – miközben vele ellentétben Kocsis (2021. 90) szerint az ekvilibrizmus „megnyugtató állapotokat" hozhat el.

Az eddig mondottak a Lewis- és a Kocsis-féle ekvilibrizmusra is vonatkoztak, mint ahogy az előző szakaszban kifejtett kritika is. Ám Kocsis egy lépéssel továbbmegy Lewisnál. Láttuk már a korábbiakban, hogy Lewis hitt saját prefilozófiai véleményének és filozófiai elméleteinek igazságában – csak épp igazolatlannak gondolta őket. Kocsisnál azonban már korántsem egyértelmű a

[51] Vö. MacIntyre 1999. 96.
[52] Tőzsérrel ebben nem értek egyet, ld. ehhez Paár 2016. 73–74.

hitet, illetve az igazságot illető mozzanat. Felhívja rá a figyelmet ugyanis, hogy „konkluzív érvek sem feltétlenül tesznek minket az igazság birtokosává", továbbá, hogy „egy konklúzió minden körülmények közötti igaznak tartása sem jelenti azt, hogy a konklúzió igaz is." (Kocsis 2021. 75).[53] Ezzel kapcsolatban arra mutat rá, hogy a tudományok történetében számos konszenzusnak örvendő kijelentésről derült ki, hogy hamis. Mindezt akár alá is írhatjuk. Igaz, hogy arról, amit hiszünk, később kiderülhet, hogy tévedés. Ám túl nagy szakadékot sem feltételezhetünk aktuális hiteink és az igazság közt. Hogy miért? Alapvetően azért, mert a hit az episztemológiában egyszerűen „csak annyit jelent, hogy *igaznak tartani valamit*." (Forrai 2014. 13.) Tehát elhinni egy kijelentést és egyúttal azt feltételezni, hogy az jó eséllyel hamis, teljességgel inkoherensnek tűnik. Ez nem pusztán definíciós kérdés: ha Kocsis az „elhiszem" alatt nem azt érti, hogy „igaznak hiszem", akkor egyáltalán nem világos, mit is érthet rajta. Szkeptikus megjegyzései pedig többet sugallanak, mint egyszerű kételkedést vagy megkérdőjelezést, ami pusztán annyit is jelenthetne, hogy el tudjuk képzelni azt, hogy valamely egyébként *igaznak* gondolt hitünk *talán* valójában hamis. Hogy Kocsis ennél tovább megy, az azon zárógondolata miatt feltételezhető, miszerint „a cél az, hogy meggyőzzük magunkat, hogy eljussunk abba az állapotba, amikor a különböző vélekedéseinkből álló puzzle minden darabkáját helyére raktuk, […] a filozófiát [tehát] nem az objektív filozófiai igazságok megismerésének és kimondásának vállalkozásaként fogjuk fel" (Kocsis 2021. 90). Furcsamód cél tehát, hogy egyes téziseket elhiggyünk, de az nem cél, hogy ezeket igaznak higgyük, sőt. Tehát Kocsis megfontolásai alapján egyszerre kellene elhinnünk filozófiai vélekedéseinket („meggyőzni magunkat" róluk) és azt is, hogy ezek nem tartalmazzák az objektív igazságot.[54] Ebben a formában már egyértelmű, hogy itt egy paradoxonról van szó – mégpedig Moore híres paradoxonának egy esetéről: „elhiszem, hogy p, és nem p."[55] Moore ezzel a paradoxonnal arra mutatott rá, hogy saját aktuális hiteinkről csak praktikus inkoherencia árán feltételezhetjük, hogy hamisak.[56] De ennél tovább is mehetünk: ahhoz, hogy racionálisan elhihessünk valamit, azt kell gondolnunk, hogy hitünknek köze van az igazsághoz, mint ahogy annak az alapnak is, ami miatt elhisszük.[57] Végül pedig egyszerűen

[53] Ez megkérdőjelezni látszik annak a Lewistól már idézett gondolatnak a jelentőségét is, miszerint a filozófiában „többé-kevésbé konkluzív" ítéletet mondhatunk különböző propozíciók koherenciájáról.

[54] Ennek a szövegnek akár antirealista vagy relativista értelmezését is adhatnánk – ám más szöveghelyek alapján úgy gondolom, hogy Kocsis (2016. 9, 2018. 14) egyik nézettel sem szimpatizál. Lewis (1983. xi) maga pedig szintén jelzi, hogy az igazság nem a mi alkotásunk.

[55] Ld. erről még: Paár 2020. 137, 2021b. 157.

[56] Emiatt, valamint a Lewis-féle ekvilibrizmusban elért hitek bevallottan igazolatlan jellege miatt gondolom, hogy az ekvilibrizmus arra sem jogosít fel minket, amire Tőzsér szerint, vagyis hogy azt mondhassuk: „szerintem p igaz" (Tőzsér 2021. 431). Ám a későbbiekben idézett válaszával ettől eltekintve egyetértek, hisz utána Tőzsér hozzáteszi: e „szerintem" által kifejezett hit mégsem lehet „komoly és őszinte".

[57] Vö. MacIntyre 2006. 207.

megismételhetjük itt Rawls meglátását: ha egy elmélet nem igaz, azt vessük el – ez alapján pedig mind a Kocsis-féle ekvilibrizmusban megtalált egyensúlyi állapotokat, mind magát ezt az ekvilibrizmus-felfogást fel kellene adni.

Ezen érvek alapján tehát lényegében egyetértek Tőzsérrel, aki a Kocsis leírta ekvilibrizmust a szkepticizmusra adott válaszként reménytelennek látja, azt írva:

> Kocsis szerint az alapvető pre-filozófiai meggyőződéseim episztemikusan igazolatlanok. Legfeljebb praktikusan igazoltak, ami mindössze annyit tesz: „nem tudok tőlük megválni személyes integritásom és kognitív háztartásom sérülése nélkül". Vagyis végső soron azt mondja: „azért hihetek racionálisan *p* igazságában, mert (1) meg tudom mutatni, hogy *p* ellen nem hozhatók fel kényszerítő érvek, és (2) *p* összhangban van az alapvető pre-filozófiai meggyőződéseimmel, melyektől nem tudok megválni". Mármost, szerintem p vélekedésem ilyen típusú igazolása nem jogosít fel rá, hogy ennek alapján komolyan és őszintén hihessek *p igazságában* – abban, hogy *p* valóban úgy írja le a dolgokat, ahogyan azok ténylegesen vannak.[58]

Összességében tehát tarthatatlannak tűnik az a metafilozófia, amely szerint a filozófia célja kimerül abban, hogy mit lehetünk képesek őszintén hinni – amit az ekvilibrizmus sugallt. Ennél tovább kell mennünk normatív irányban: azt kell keresnünk, hogy mi az, amit hinnünk *kell*, vagy amit legalábbis el szabad hinnünk. Ám felhozhatja valaki ellenemben, hogy míg ilyen válaszokat egyszerűen nem talál a filozófiában, addig vannak bizonyos filozófiai tárgyú, ám jellegében prefilozófiai hitei, amelyektől nem tud megválni „személyes integritásának megsértése" vagy „kognitív háztartásának sérülése nélkül" (Tőzsér 2021. 431). Ez egyfajta *praktikus* igazolását jelentené a szóban forgó hiteknek. Ezek mint ilyenek el is fogadhatóak indokként, ám mindeddig az igazolásról episztemológiai értelemben beszéltem: ebből a szempontból pedig továbbra is igazolatlanok, tehát feladandóak ezek a hitek. Ám mi van akkor, ha valaki azt mondja: egyszerűen képtelen megválni tőlük?[59] Válaszom Pascal egy tanácsának (röviden: „kezdj hinni!") kifordítása lenne: kitartóan próbálkozz nem hinni!

VI. KONKLÚZIÓK

A fenteikben a hangsúlyt arra helyeztem, hogy RE és az ekvilibrizmus különböző felfogásai szerint mit válaszolhatunk a következő kérdésekre: (a) Igazoltnak tekinthető-e RE bemenete? (b) Igazol-e ez a bemenet koherenssé tétele – vagy-

[58] Tőzsér 2021. 431. Vö. Tőzsér 2021. 430, 433–434, 436–437.

[59] Vö. Tőzsér 2018. 188–192. Ugyanezt veti fel egy kritikámra válaszul Pöntör 2021 – így a fenti gondolatmenet neki adott legrövidebb válaszom is egyúttal.

is maga RE? (c) Igaznak tarthatjuk-e RE eredményeként létrejövő egyensúlyi állapotot? Az elemzett cikkek eltérően válaszoltak ezekre a kérdésekre.

Rawlsnál (1971/1997) RE inputja nem feltétlenül igazolt, ám RE igazol, s így az eredménye igaznak tekinthető. Rawls (1985/1998) alapján az input ugyanígy nem feltétlenül igazolt, ám RE igazol – ugyanakkor az eredmény mégsem tekinthető igaznak. Lewis metafilozófiája szerint a filozófia bemenete nem igazolt, és a koherenciába rendezés (RE) sem igazol – ám mégis elhihetjük (vagy legalábbis elhisszük) eredményeit. Végül Kocsis értelmezésem szerint mindegyik kérdésre nemmel felel.[60] Értékelésem szerint azonban ezen válaszkombinációk mindegyike problémás – mégpedig azon pontok miatt, ahol nemleges választ adnak egy-egy kérdésre.

Egy, az RE-re építő kielégítő metaetika vagy -filozófia tehát olyan lenne, amely megalapozza azt, hogy mindegyik kérdésre igennel felelhessünk. A filozófiai átgondolás inputjával szemben eleve az igazoltságot kellene kritériumnak tekintenünk – hisz igazolatlan vélekedések bármilyen mértékű koherenciáját vagy konzisztenciáját sem tekinthetjük igazoltnak. Ha viszont igazolt a kiindulópontunk, úgy RE még igazoltabbá teheti az eredményeként fennmaradó hiteinket, amelyeket összességében igaznak hihetünk.[61]

IRODALOM

Audi, Robert 2004. *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value.* Princeton, Princeton University Press.

Bács Gábor – Kocsis László 2011. Lewis a világok sokaságáról. *Magyar Filozófiai Szemle.* 4. 153–177.

Chalmers, David 2015. Why Isn't There More Progress in Philosophy? *Philosophy.* 91/1. 3–31.

Daniels, Norman 1979. Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. *Journal of Philosophy.* 76/5. 256–282.

Demeter Tamás 2014. A filozófiai tudás természetéről. *Magyar Filozófiai Szemle.* 58/2. 125–129.

Demeter Tamás 2021. A filozófia nem episztemikus vállalkozás. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai?* Budapest, Kalligram. 23–37.

[60] Mint jeleztem, Kocsisnál ez a mozzanat nem egyértelmű. Vannak azonban olyan radikális metafilozófiai szkeptikusok is, akik egyértelműen kijelentik, hogy nem hisznek el semmilyen filozófiai álláspontot (ehhez magyarul ld. pl. Katona 2021. 96). Egy ilyen megözelítés egy lehetséges kritikájához ld. Paár 2015, 2020.

[61] Eredményünk aligha fogja megszüntetni az episztemikusan egyenrangú felek disszentusát filozófiai kérdésekre adott válaszainkat illetően – tehát az eredmény igazoltságnak olyan mértékűnek kell lennie, hogy a disszenzus ellenére is igazolt lehessen hitünk fenntartása. Mindezen kritériumok teljesítésére jó elméleti keretnek tűnik számomra a mérsékelt fundácionalizmus, amelyre már többször utaltam, közelebbről pedig ennek is a már szintén szerepeltetett Audi- és a Huemer-féle intuicionista változata. Ennek indoklására azonban máshol vállalkozom.

Earp, Brian D – Jonathan Lewis – Vilius Dranseika – Ivar R. Hannikainen 2021. Experimental philosophical bioethics and normative inference. *Theoretical Medicine and Bioethics*. 42. 91–111.

Forrai Gábor 2013a. Filozófiai intuíciók és az experimentalista kihívás. In uő. (szerk.) *Filozófiai intuíciók – filozófusok az intuícióról*. Budapest, L'Harmattan. 129–146.

Forrai Gábor 2013b. Nem, Platón, te nem vagy irracionális. *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/2. 101–113.

Forrai Gábor 2014. *Kortárs nézetek a tudásról*. Budapest, L'Harmattan.

Huemer, Michael 2005. *Ethical Intuitionism*. New York, Palgrave Macmillan.

Huemer, Michael 2007. Compassionate Phenomenological Conservatism. *Philosophy and Phenomenological Research*. 1. 30–56.

Katona Ágnes 2021. Nem jó, de nem is tragikus – Filozófia a metaszkeptikus vita után. *Elpis*. 2. 87–102.

Kelly, Thomas – Sarah McGrath 2010. Is Reflective Equilibrium Enough? *Philosophical Perspectives*. 1. 325–359.

Kocsis László 2016. *Az igazságalkotás metafizikája*. Budapest, L'Harmattan.

Kocsis László 2018. Bevezetés az igazságelméletekbe. In uő (szerk.) *Az igazság elméletei*. Budapest, L'Harmattan. 13–129.

Kocsis László 2021. Filozófia konkluzív érvek nélkül: beérhetjük-e azzal, hogy episztemikus egyensúlyra törekszünk? In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai?* Budapest, Kalligram. 72–92.

Kodaj Dániel 2014. Hihetünk-e komolyan és őszintén abban, hogy vannak asztalok? *Elpis*. 2. 93–104.

Lewis, David 1973. *Counterfactuals*. Oxford, Blackwell.

Lewis, David 1983. *Philosophical Papers*, vol. I. Oxford, Oxford University Press.

Lewis, David 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.

Lewis, David 2004. Lehetséges világok. Ford. Hunyady András. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.) *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, Eötvös Kiadó. 91–96.

MacIntyre, Alasdair 1999. *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Budapest, Osiris.

MacIntyre, Alasdair 2006a. First principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues. *The Tasks of Philosophy. Selected Essays. Vol. 1*. Notre Dame, University of Notre Dame Press. 143–178.

MacIntyre, Alasdair 2006b. Truth as a Good: a Reflection on *Fides et Ratio*. *The Tasks of Philosophy. Ethics and Politics. Selected Essays. Vol. 1*. Notre Dame, University of Notre Dame Press. 197–215.

MacIntyre, Alasdair 2007. Moral Dilemmas. In *Ethics and Politics. Selected Essays. Vol. 2*. Notre Dame, University of Notre Dame Press. 85–100.

Ónya Balázs 2022. Az igazság pillanatai. *Vigilia*. 4. 341–343.

Paár Tamás 2015. Disagreement, Self-Refutation and the Minority Report of the Meta-Skeptics. *KRITERION – Journal of Philosophy*. 3. 23–44.

Paár Tamás 2016. Meta-skepticism, Experimentalism, Cartography: the Dead-ends of Philosophy. In Gyöngyösi Megyer et al. (szerk.) *On What it is. Perspectives on Metaphilosophy*. Budapest, Eötvös József Kollégium. 63–86.

Paár Tamás. 2020. Miért ne legyünk „szkeptikusok"? Gondolatok Tőzsér János könyve és Pöntör Jenő cikke kapcsán. *Elpis*. 1. 129–140.

Paár Tamás 2021a. Szerénytelen mihasznák – avagy maradok antiszkeptikus, kétségekkel. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai?* Budapest, Kalligram. 253–275.

Paár Tamás 2021b. Az igazság értéke, az érték igazsága: „Igaz" és „jó" kapcsolata MacIntyre és Weissmahr nyomán – állandó tekintettel a Fides et ratiora. In Hidas Zoltán – Jani Anna

(szerk.) *Hit és gondolkodás. Tanulmányok Mezei Balázs köszöntésére*. Budapest, L'Harmattan. 153–167.

Pete Krisztián. 2021. Józan ész és a filozófia szerepe. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai?* Budapest, Kalligram. 38–55.

Pöntör Jenő 2019. Hogyan tudja elkerülni a szkepticizmus az öncáfolat csapdáját? Gondolatok Tőzsér János könyve kapcsán. *Elpis*. 12/1. 121–33.

Pöntör Jenő 2021. A szkepticizmus mint irracionalizmus: egy nem öncáfoló radikális szkepticizmus vázlata. Válasz Paár Tamásnak. *Elpis*. 2. 103–111.

Rawls, John 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge–London, Belknap.

Rawls, John 1971/1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.

Rawls, John 1974. The Independence of Moral Theory. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 47. 5–22.

Rawls, John 1985/1998. A méltányosságként értett igazságosság: politikai, s nem metafizikai elmélet. Ford. Babarczy Eszter. In Huoranszki Ferenc (szerk.) *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris. 174–188.

Sandel, Michael 2012: *Mi igazságos… és mi nem?* Ford. Felcsuti Péter. Budapest, Corvina.

Singer, Peter 1974. Sidgwick and Reflective Equilibrium. *The Monist*. 58/3. 490–517.

Singer, Peter 2005. Ethics and Intuitions. *The Journal of Ethics*. 9. 331–352.

Sinnott-Armstrong, Walter 2008. Framing Moral Intuitions. In *Moral Psychology. Volume 2. The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*. Cambridge, MIT Press. 47–76.

Street, Sharon 2006. A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value. *Philosophical Studies*. 127/1. 109–166

Tanyi Attila 2004. Erkölcsi igazolás és politikai kötelezettség. *Jogelméleti Szemle*. 4. http://jesz.ajk.elte.hu/tanyi20.html

Tőzsér János 2019. *Az igazság pillanatai*. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről. Budapest, Kalligram.

Tőzsér János 2021. Két év „távlatából". In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai?* Budapest, Kalligram. 421–461.

Tőzsér, János 2014. Filozófiai nézetkülönbség és a filozófiai problémák természete. *Magyar Filozófiai Szemle*. 4. 60–75.

Williams, Bernard 2013. Morális szerencse. Ford. Lautner Péter. In Réz Anna (szerk.) *Vétkek és választások*. Budapest, Gondolat. 335–357.

RAWLSIÁNUS MEGKÖZELÍTÉSEK A NORMATÍV POLITIKAI FILOZÓFIÁBAN ÉS A POLITIKAI ETIKÁBAN

Kollár Eszter

Egy rawlsiánus Európai Unió felé

I. BEVEZETÉS

Az elosztási igazságosság mely elveinek kellene iránytűként szolgálniuk az Európai Unió intézményei és közpolitikái tekintetében? Mit kell értsünk az igazságosság problémája alatt az Európai Unió kontextusában? Egyes elméletek úgy fogalmazzák meg a problémát, mint ami a tagállamok között merül fel: hogyan kellene elosztani a releváns előnyöket és hátrányokat a tagállamok között? Más megközelítések az EU állampolgárai és az EU-ban letelepedett személyek közötti összehasonlításokra fókuszálnak a kérdés szempontjából. Az erkölcsi kötelezettségeink alapjait illetően egyes elméletek szerint az igazságosság követelései függetlenek bármilyen erkölcsileg releváns kapcsolattól, akár személyek, akár államok között áll fenn ilyen kapcsolat. Ezeket nevezzük nem-relációs igazságosság elméleteknek *(non-relational conceptions of justice)*, mivel szerintük az igazságosság semmilyen személyes vagy intézményes kapcsolattól nem függ. Felsorolásképpen: ilyenek lehetnek azok az elméletek, amelyek az igazságosságot felelősség- és hatékonyság-érzékeny jólléti egyenlőségként[1] vagy esélyegyenlőségként fogják fel, netán a mindenkinek járó „igazi szabadságként," mint Philippe Van Parijs[2]. Írásom ezekkel a koncepciókkal nem kíván vitatkozni. Minél változatosabb erkölcsi alapokon tudunk egy egalitárius EU-t igazolni, annál jobb.

Ehelyett azt a kérdést teszem fel, hogy vajon az igazságosság kooperatív koncepciója képes-e egy erősen egyenlőségelvű Európai Uniót igazolni. A kooperatív koncepció szerint az igazságosság kérdése úgy merül fel, hogy milyen módon osszuk el méltányosan a tagállamok között a kooperáció gyümölcseit. A kooperációs nézet ama változata szerint, amelyet én méltányos többletnek *(surplus fairness)* nevezek, az európai integrációból származó többletet kell méltányosan elosztani, és a tagállamokon belüli elosztási alapelvek erősebbek, mint a tagállamok közöttiek.[3]

[1] Lásd például De Schutter 2017.
[2] Van Parijs 2019.
[3] Sangiovanni 2013. 222.

Vajon a méltányos többlet a legtöbb, amit remélhetünk az EU szintjén? Vagy pedig igazolható egy robusztusabb elosztási igazságossági alapelv, mely erkölcsi szempontból az európai uniós állampolgárok egyéni életkilátásai közötti különbségekre fókuszál? Ennek az írásnak a célja, hogy megmutassa, hogy egy mélyen egalitárius Európai Szociális Unió valóban igazolható egy kooperatív igazságosságelmélet által, a személyek szabad mozgása iránt meglévő erkölcsi elkötelezettség alapján. A szabad mozgás az európai együttműködés egyik normatív alappillére. Ezen erkölcsi elkötelezettségből a méltányos többletnél mélyebb igazságossági igény fakad, amely egyenlő erkölcsi figyelmet szentel az egyéneknek, függetlenül attól, hogy nem azonos hozzájárulási képességekkel bírnak. Ezt az elképzelést életkilátásbeli méltányosságnak nevezem *(prospect fairness)*, segítségül híva John Rawls elképzelését, mely az államtól az egyének iránti egyenlő figyelem biztosítását várja el, annak okán, hogy a társadalom *alapszerkezete* nagymértékben befolyásolja az egyének életkilátásait. Reményeim szerint azt is képes leszek megmutatni, hogy erkölcsi szempontból miért egy ilyen Európai Unió létrehozására kell törekednünk.[4]

II. KOOPERATÍV IGAZSÁGOSSÁG ÉS MUNKAERŐ-ÁRAMLÁS

Mint említettem, e tanulmány érvelése feltételezi az igazságosság kooperatív felfogását, mely szerint az igazságosság problémája akkor merül fel, amikor az egyének társadalmi szinten koordinálják cselekvéseiket.[5] Az igazságosságról való érvelés így a társadalmi interakciókra, a méltányos feltételek mibenlétére vonatkozik annak fényében, hogy az adott társadalmi gyakorlatnak, melybe az interakció beágyazódik, milyen erkölcsileg releváns sajátosságai vannak. Amikor ezek az interakciók méltányosan, az igazságosság követelményei szerint zajlanak, akkor már nem pusztán egy koordinációs rendszerről, hanem egy *kooperációs* rendszerről beszélünk. A Rawls által elképzelt „jól berendezett társadalom" *(well-ordered society)* egy ilyen igazságos, normavezérelt társadalmi kooperációs rendszer, amely az „egyenlő egyének kölcsönös előnyeit igyekszik megteremteni."[6] Ennek két fontos oka van. Az első, hogy az egyének szabad interakciói az idő múlásával ne erodálják az igazságos háttérfeltételeket. A másik, hogy az állam minél szélesebb teret biztosítson az egyéni célok követéséhez.

Az alapszerkezet és az igazságosság közötti viszony többféleképpen értelmezhető. Egyesek úgy gondolják, hogy az alapszerkezet megléte szükséges feltétele

[4] A rawlsiánus alapokra helyezett, de nem Rawls saját álláspontját rekonstruáló elméletalkotás további példáihoz ld. Ujlaki Anna és Mráz Attila jelen folyóiratszámban megjelenő tanulmányait.

[5] A társadalmi, természeti tények és az igazságosság elveinek összefüggéseiről ld. Kis János tanulmányát a jelen folyóiratszámban.

[6] Rawls 1993. 283. Lásd továbbá Pogge 2017, Abizadeh 2007, Ronzoni 2009.

annak, hogy az igazságosság kérdése egyáltalán felmerüljön. Én Arash Abizadeh és Miriam Ronzoni nyomán úgy gondolom, hogy nem az alapszerkezet megléte a feltétele az igazságosság problémafelvetésének, mert az igazságosság problémája már akkor felmerül, amikor társadalmi normák által vezérelt interakciók megjelennek. Az alapszerkezet pedig egy eszköz arra, hogy ezeket az interakciókat és az elosztási következményeiket igazságossá tegye. Számos országhatárokon túlnyúló társadalmi interakció esetében nem az alapszerkezet megléte, hanem épp ellenkezőleg, annak hiánya hozza létre az igazságosság problémáját.[7]

Az igazságos rawlsi társadalomban a társadalmi interakciók a megfelelő igazságossági alapelvek által szabályozott alapszerkezeten belül folynak. Viszont a valóságban az egyének közötti társadalmi interakciók vagy egy igazságtalan alapszerkezeten belül, vagy pedig annak teljes hiányában zajlanak. Mindkét esetben az a probléma, hogy az interakciók elosztási következményei erkölcsileg önkényesek.

Írásom a társadalmi interakciók egy speciális formájára koncentrál, nevezetesen az európai munkaerő-áramlásra, amely érvelésem szerint robusztus egalitárius igazságossági követelményekhez vezet. A kooperatív nézet szempontjából a munkaerő-áramlás problémája a következőképpen foglalható össze. Az egyének egy adott társadalomban fejlesztik ki képességeiket, majd elvándorolnak egy másik országba (ez tipikusan úgy néz ki, hogy az egyének szegényebb országokból a gazdagabbak irányába mozognak), ahol ezeket a képességeiket társadalmilag értékes produktumok létrehozására fordítják. Ezt a folyamatot teljes mértékben a célországok gazdasági és demográfiai érdekei vezérlik.[8] A munkaerő-áramlás az országok közötti kiművelt képességek cseréjeként fogható fel, amely hozzáadott értéket termel. Egy igazságos alapstruktúra hiányában azonban a hasznok és a terhek elosztási folyamata nincsen normatív keretek közé szorítva. Ami viszont e helyett meghatározza az elosztási következményeket, az a gazdagabb célországok előnyösebb alkupozíciója.

Az eredetileg hat tagállamot tömörítő EU-ban a tagállamok közötti munkaerő-áramlás kevésbé volt intenzív és az egyének országok közötti mozgása is többé-kevésbé szimmetrikus volt. Azóta az európai munkaerő-áramlás valósága radikálisan megváltozott: Branco Milanović[9] mutatta meg, hogy a kezdetileg mérsékelt egyenlőtlenségek megduplázódtak az Unió minden egyes bővítése során. Ennek következtében a munkaerő-áramlás erősödött és aszimmetrikusabb lett. Ez a fogadó országokban politikai feszültségekhez vezet, mert a növekvő bevándorlás nyomás alá helyezi a meglévő jóléti intézményeket és a nemzeti kötődés hagyományos formáit is. Ezzel szemben a forrás országok nagyfokú kivándorlással néznek szembe, amelynek olyan társadalmi és politikai feszültsé-

[7] Abizadeh 2007.
[8] Sachar 2006, Kapur–McHale 2005.
[9] Milanović 2019.

gek az eredményei, mint például a szaktudás, a gondoskodó munka, vagy a jól képzett emberek elvesztése, valamint azoknak az embereknek az elvándorlása, akik a társadalmi változásokban nagy szerepet játszanak. Míg a fogadó országok meglévő dolgozói védelmet követelnek a bérek csökkenésével szemben és a szociális dömping hatásainak mérséklése érdekében, addig a bevándorló munkavállalók elvárása a diszkriminációmentesség a célországokban, míg a forrás országoké az esélyegyenlőség a gazdasági fejlődés tekintetében.

A nyitott határok elképzelése és a szabad mozgás gyakran bűnbakokként jelennek meg a politikai diskurzusban. Ezzel szemben én azt állítom, hogy a probléma gyökere nem önmagában a szabad mozgás. Hanem az, hogy a szabad mozgás Európája egy befejezetlen projekt, amely nincsen beágyazva egy jelentős, kiterjedt európai szintű elosztó-igazságossági rendszerbe. Azt állítom, hogy a szabad mozgás elve nem állhat önmagában, hanem egy további normatív, elosztási jellegű követelményt támaszt. Tehát a bevándorlás erkölcsi problémája nem az európai polgárok szabad mozgása, amit következésképpen korlátozni kéne a fent említett feszültségek enyhítése érdekében. Ehelyett a probléma a következő: az EU-nak nincs olyan igazságos alapszerkezete, amely a hasznok és terhek méltányos elosztása által az igazságos hátterét biztosítaná a – tagállamok között – nyitott határok politikájának. Ebben az értelmezésben az Unió igazságosságdeficitje a következő módon értelmezhető: a négy alapszabadság által vezérelt gazdasági unió nincs beágyazva egy kellőképp egalitárius szociális unióba. Amennyiben értelmezésem helytálló, akkor a ki- és bevándorlás feszültségeire a megoldás épphogy az európai integráció elmélyítése.

A kooperatív igazságosság problémája az EU belső munkaerő-áramlását illetően tehát a következőképpen értelmezhető. A szabad mozgás elve az a normatív ideál, amely szabályozza a munkaerő áramlását, ennek pedig erkölcsileg releváns következményei vannak a tagállamok és az EU állampolgárainak életkilátásaira nézve. Az, hogy a szabad mozgásnak pontosan milyen hatása lehet ezekre az életkilátásokra, eddig nem képezte alapos erkölcsi elemzés tárgyát. Tehát létezik egy társadalmilag koordinált interakció, amellyel kapcsolatban igazságossági igények merülnek fel. Már létezik valamilyen európai alapszerkezet is, de az erkölcsi irányelvei még nem kielégítőek. Más szóval, az EU jelenlegi alapelvei nem méltányos módon szabályozzák a társadalmi interakciókat. Röviden: a szabad mozgás megfelelő háttér-igazságosság nélkül méltánytalan. Ahhoz, hogy orvosoljuk az EU igazságosságdeficitjét, el kell mozdulni a szabad mozgás elvétől a méltányos mozgás elve felé, ami alatt az emberek méltányos háttérfeltételek közötti szabad mozgását kell érteni.

Hogy világos legyek: az EU-ban nem az alapszerkezet hiánya a probléma. Az EU intézményei már most is bizonyos szintig megtestesítik a tagállamok közötti szolidaritás valamely formáját. Ennek ellenére érintetlenül hagynak erkölcsileg önkényes egyenlőtlenségeket, a politikai filozófusnak pedig az a feladata, hogy azonosítsa ezeket az erkölcsileg önkényes egyenlőtlenségeket a szabad

mozgás ideálját megvalósítani akaró Európában. Más szóval, melyik elosztási igazságossági elv szabályozza az európai alapstruktúrát? A továbbiakban Andrea Sangiovanni mérsékelten egalitárius többletméltányosság felfogását fogom górcső alá venni, majd a saját, életkilátásbeli méltányosságelképzelésemet fejtem ki, mely sokkal mélyebb egyenlőségi kívánalmakat támaszt.

III. EURÓPAI IGAZSÁGOSSÁG ÉS TÖBBLETMÉLTÁNYOSSÁG

A szakirodalomban ma Andrea Sangiovanni elmélete, a „reciprocitás alapú internacionalizmus" a legkidolgozottabb kooperatív EU-igazságossági megközelítés. Sangiovanni az igazságosság pluralista álláspontját képviseli, amely szerint „az igazságossági alapelvek tartalma a társadalmi interakciók kiterjedésétől függően változik."[10] A társadalmi interakciók erkölcsileg releváns tulajdonságaitól függően az igazságosság más-más kontextusban más-más alapelveket kíván meg. Sangiovanni elméletében az igazságossági követelményeket a társadalmilag koordinált interakciók teremtik meg, melyek közös célja bizonyos társadalmi javak előállítása és elosztása. Röviden, az *igazságosság igényét* társadalmi interakciók *teremtik meg*. Az elosztási igazságosság pedig azonos a közös produktumokból való méltányos részesedéssel.

Sangiovanni megközelítésének pluralizmusa azáltal kerül előtérbe, ha rákérdezünk: pontosan milyen igazságossági követelmények származnak egy meghatározott társadalmi interakcióból? Sangiovanni számára a társadalmi kooperáció által létrejött javak *természete* az, ami erkölcsi szempontból lényeges. Erkölcsi szempontból két társadalmi interakció között az tesz különbséget, hogy milyen fajta kollektív javakat hoznak létre – ezáltal válik érthetővé, miért származnak különböző interakciókból eltérő igazságossági követelmények. Röviden: a kollektív javak erkölcsileg lényeges sajátossága az *igazságosság-megkülönböztető* képességük.

Miután különbséget tettünk az igazságossági kívánalmakat *megteremtő* és *megkülönböztető* sajátosságok között, közelebbről is szemügyre vehetjük Sangiovanni összetett EU-igazságossági megközelítését. Kétségtelen, hogy mind a tagállamok, mind pedig az EU szintjén létezik társadalmilag koordinált interakció, amely kollektív javakat állít elő, s amely megteremti e javak méltányos elosztásának erkölcsi igényét. Viszont ha az egyes igazságossági kívánalmak között *különbséget tevő* aspektusra fókuszálunk, akkor megérthetjük, miért gondolja Sangiovanni azt, hogy a tagállamok *közötti* igazságosság kevesebbet kíván meg, mint a tagállamokon *belüli* igazságosság. Nézete szerint az államok az „elvonó, szabályozó és elosztó kapacitásuk" révén állítják elő a „közös javak magvát."

[10] Sangiovanni 2013. 220.

Ezek között van például az egyének fizikai biztonsága, a „hozzáférés a jogilag szabályozott piachoz" és a „tulajdonjogok stabil rendszere" is.

Miért gondolja tehát Sangiovanni, hogy (nemzet)állami szinten akár rawlsi, akár dworkini értelemben vett erősen egyenlőségelvű elosztásnak kell életbe lépnie, míg a kollektív javak előállításának más, kevésbé kiterjedt tartományaiban (mint amilyen a közös javak létrehozásának EU tagállamok közötti szintje) nem merülnek fel hasonlóan robusztus elosztási igények? Sangiovanni ezt a lényegi eltérést az államon belüli és a tagállamok közötti elosztás között a következőképp igazolja. Ahhoz, hogy bárki profitálhasson ezekből a kooperatív „jótéteményekből," mindenkinek hozzá is kell azokhoz járulnia:

> Következésképp, azok, akik jobban tudnak profitálni a meglévő elosztási rendszer működési mechanizmusából, a kapott javak méltányos viszonzásaként tartoznak azoknak az embereknek, akik hozzásegítették őket a szóban forgó javakhoz, de akik nem képesek hozzájuk hasonló mértékben részesedni ezekből. Úgy vélem, ez a méltányos visszajuttatás legjobban olyan alapelvek segítségével ragadható meg, amelyek a piacképes képességek vagy tehetség relatív pozícióját nem tekintik erkölcsi alapnak a javakból való nagyobb részesedéshez. Az egyenlőségelvű alapelvek, amelyek tisztelik ezt a korlátozást …különösen mély és átható módon tükrözik vissza azt a kölcsönös egymásrautaltságunkat, amely bennünket mint állampolgárokat és az állam területén életvitelszerűen élőket jellemez. (Sangiovanni 2013. *222.*)

A méltányosság erősen egalitárius követelménye, nevezetesen, hogy ne pusztán a nagyobb tehetségünk vagy jobb képességeink alapján akarjunk részesedni a társadalmi javakból, hanem visszajuttassunk ezekből a kevésbé tehetségesek számára is, csak akkor jelentkezik, ha a közös javak termelése létrehoz egy *különösen mély és átható kölcsönös függőséget*. Tehát ami miatt a kollektív javak termelése egyenlőségelvű igazolást kíván meg, nem más, mint az a *mély és átható kölcsönös függőség,* amelyet a szóban forgó javak előállítása és az azokból való részesdés teremt meg az emberek között. Mivel ezek a javak, mint Sangiovanni rámutat, főleg a nemzetállamokon belül jönnek létre, a markáns egyenlőségelvű elosztási igények csak a tagállamokon belül merülnek fel. Az EU igazságossági alapelvei viszont kevesebbet követelnek meg, „annak folytán, hogy a kollektív javak előállítása az EU szintjén kevésbé átfogó"[11], mint a nemzetállam szintjén. Más szóval, EU-s szinten a szolidaritás erkölcsi követelménye gyengébb, mivel az azon a szinten előállított javak *áttételesebbek* és *kevésbé átfogóak* (mint a nemzetállami szinten).

A legfőbb fenntartásom Sangiovanni elméletével szemben azt a nézetét érinti, miszerint az egyenlőségelvű igazságosság kevesebbet kíván meg a tagállamok között, mint amit a tagállamokon belül. Különösen sürgetőnek tartom annak az

[11] Sangiovanni 2013. 11.

alaposabb vizsgálatát, mit értsünk azon, hogy egy alapelv *kevesebbet kíván meg*. Sangiovanni ugyanis érvelésem szerint összekeveri azt, hogy egy alapelv *mit kíván meg*, azzal, hogy az alapelv*nek mi a hatóköre* az *elosztandó javak* tekintetében. A különbség egy kevesebbet és egy többet megkívánó egalitarianizmus között Sangiovanni értelmezésében az, hogy azok megfelelően ragadják-e meg a méltányos részesedést a központi javakból az állam, illetve az EU szintjén. Úgy tartja, hogy az államszintű juttatásokból és terhekből való méltányos részesedés rendszerében a *valódi* egalitárius alapelvek játszanak meghatározó szerepet – például amilyen Rawls és Dworkin elosztási elmélete – míg EU-s szinten csupán a kevesebbet követelő egalitárius alapelvek lehetnek meghatározók. Ez a konklúzió az egalitárius elosztás szabályainak és robusztusságának lényegi különbségét illetően a két különböző szférában azonban nem megalapozott.

*

Ha a rawlsi igazságosság erősen egalitárius elosztást határoz meg, de nem annyira erőset, mint amilyen a szigorú kimeneti egyenlőség (hogy mindenki lényegében ugyanazt kapja), akkor mi számítana kevesebbet követelő egalitárius alapelvnek? Többféleképp is értelmezhető, hogy milyen erős kívánalmakat támaszt egy egalitárius koncepció. Az egyik bevett módja annak, hogy megállapítsuk, milyen erős kívánalmakat támaszt egy alapelv, abban áll, hogy megvizsgáljuk, milyen mértékben kívánja kiegyenlíteni az igazságosság releváns „elszámolási egységét":[12] vajon az életkilátások és esélyek tényleges *kiegyenlítését* tűzi ki célul (lásd például a kimeneti egyenlőség vagy az esélyegyenlőség elvét), vagy csupán *korlátozni* igyekszik az ezek között meglévő egyenlőtlenségeket (mint amilyen például a prioritarianizmus vagy limitarianizmus).

Egy másik lehetséges módja annak, hogy megállapítsuk, mennyire erős kívánalmakat támaszt egy egalitárius alapelv, az, ha az egyenlőtlenségek erkölcsileg önkényes meghatározó tényezőire koncentrálunk. Ennek megfelelően valaki úgy érvelhet, hogy minél önkényesebb tényezőket kíván az alapelv enyhíteni, annál erősebb követelményeket is fog támasztani. Tehát ha egy olyan alapelv, amely enyhíti az egyenlőtlenségeket a társadalmilag meghatározó tényezők (úgymint a bőrszín, társadalmi nem, vagy osztály) hatásainak vonatkozásában az életkilátásokra, kisebb igényeket fog támasztani, mint egy olyan alapelv, amely a társadalmi *és* a természeti meghatározó tényezőket egyaránt mérsékelni igyekszik (mint például a veleszületett tehetség, vagy a rossz egészségre való hajlamosság).

Az a mód azonban, ahogy Sangiovanni felvázolja a különbséget a gyengébb és erősebb kívánalmakat támasztó egalitarianizmus között, nem egyezik meg az

[12] Az igazságosság „mértékegysége," vagy G. A. Cohen elnevezésében „pénzneme" arra ad választ, hogy mi is az a dolog, amit ki akarunk egyenlíteni – esélyek, erőforrások, képességek vagy valami más.

előbb vázolt két lehetőség egyikével sem. Az igazságosság mindkét szférájában, a tagállamok között és a tagállamokon belül is, a közös javak együttes előállítása teremt igényt a méltányos elosztásukra – a feltételezhetően egyenlő részesedésekre, hacsak nincs nyomós oka az attól való eltérésnek. Hogy Sangiovanni valóban megalapozhassa azt, hogy a két szinten két különböző elosztási szabály érvényesül, meg kellene mutatnia, hogyan és miért különböznek a két szinten az erkölcsi indokok az egyenlőségtől való eltérésre.

Ehelyett Sangiovanni másfajta alapon különbözteti meg a méltányosság lényegi követelményeit – vagyis azokat az igényeket, amelyeket az azonos politikai közösséghez tartozó állampolgárok támaszthatnak egymással szemben – azoktól az igényektől, amelyeket a tagállamok támaszthatnak egymással szemben. Mint láttuk, azon az alapon, hogy kisebb-e vagy nagyobb-e a jelentőségük azoknak a közösségi javaknak, amelyeket el kell osztani a társadalmi együttműködésben résztvevők között, és hogy mennyire átható a kölcsönös függőség, amit ezek a releváns javak teremtenek a szóban forgó viszonyokban. Így ami megkülönbözeti az állami és az EU-s szintű elosztási igazságossági elveket Sangiovanni elképzelésében, az az, hogy az elosztandó javak mennyire *kiterjedtek*, vagy *átfogóak*. Sangiovanni alapvetően úgy fogja fel az Európai Uniót, mint egy államok közötti rezsimet, amely a javak jóval kevésbé átfogóbb halmazát biztosítja, mint amelyet az államok biztosítanak saját szinten. Például, a tagállamok adóbevételei és kiadásai átlagosan harmincszorosa az EU-s szintnek. Ennek a lényeges eltérésnek az átfogóságot illetően vissza kell tükröződnie az EU szintjére vonatkozó alapelvekben. Mindazonáltal homályban marad, hogy ez a különbség a javak kiterjedésében hogyan igazol egy másfajta, gyengébb igényeket támasztó igazságossági alapelvet vagy koncepciót. Valaki, *ceteris paribus*, alkalmazhatná ugyanazt az egalitárius alapelvet az EU szintjén – például az államokon belül szorgalmazott rawlsi különbözeti elvet – és a tagállamok közötti viszonyban is, utóbbi esetben a kisebb kiterjedésű, államok közötti javakra. Hogy milyen megfontolás változtatja meg, vagy gyengíti az egyenlőség kívánalmait, azaz az elosztási alapelvet vagy szabályt, amikor az állami szintről az EU szintjére váltunk, és mi teszi igazzá, hogy az egalitarianizmus az utóbbi szintjén kevesebbet követelne, arra Sangiovanni elméletében nem derül fény.

Ha eddig a pontig az olvasatom megállja a helyét, akkor Sangiovanninak az EU-ra vonatkozó igazságossági elmélete összekeveri az egyenlőségelvű alapelv *erősségét* az alapelv hatókörébe tartozó *elosztandó javak körével*. Ha ez így van, akkor Sangiovanni nem mutatta meg, hogy a kollektív javak EU szintjén való elosztására miért vonatkoznak kevésbé robusztus igényeket támasztó egyenlőségi erkölcsi indokok. Csupán azt mutatta meg, hogy az EU tagállamai között a kollektív javak egy kevésbé átfogó halmazát kell elosztanunk. Én ezt az európai elosztási koncepciót nevezem *EU-többletméltányosságnak*. Eszerint csak azok a javak osztandók el, amelyek az uniós tagállamok közötti társadalmi interakciók során jöttek létre. Az EU állampolgárai a tagállamaikon keresztül igényt formál-

hatnak az európai integráció gyümölcseiből való méltányos részesedésre. A gond viszont az, hogy akár ugyanaz az alapelv vonatkozhatna a *többlet* elosztására is. Még ha el is fogadnánk ugyanis Sangiovanni érvelését, hogy a javak csak egy szűkebb köre osztandó el, arra nem adott választ, hogy ez miért jár eltérő elosztási elvekkel is.

Összefoglalva: Sangiovanni érvelése nem igazolja azt az állítását, hogy lényegi különbség van az egyes igazságossági követelmények között, melyek szerint különböző igazságossági alapelveknek kell vonatkozniuk a hazai és a nemzetközi társadalmi interakciókra az EU-n belül. Csak annyit igazol, hogy az elosztandó javak köre szűkebb. Hogy mi a helyes elosztási *elv* vagy *szabály* az EU-szintű elosztás tekintetében, és hogy miért különbözik az egyenlőségelvű erkölcsi indokok erőssége az egyazon államban élő állampolgárok, illetve az EU állampolgárai között, továbbra is igazolásra szorul.

IV. AZ EURÓPAI IGAZSÁGOSSÁG MINT ÉLETKILÁTÁSBELI MÉLTÁNYOSSÁG

Ebben a szakaszban az EU-ban élő emberek közötti kooperatív igazságosság egy mélyebb (nem pedig erősebb) vízióját fogom felvázolni. Rawls *méltányosságként felfogott igazságosság*[13] elméletében két erkölcsi indok alapozza meg az egyenlőség kívánalmát (azaz: ha nincs megfelelő indokunk, az egyenlőség az alapállás az elosztás tekintetében) a kevésbé tehetségesekkel, vagy a társadalmi javak előállításához hozzájárulni képtelen emberekkel szemben. Az első indok szerint a társadalmi és gazdasági előnyök azáltal állnak elő, ha az egymást kiegészítő emberi kapacitások[14] jól vannak összehangolva a termelési folyamatban. Habár a tehetségek és a készségek jellege és szintje is nagy változatosságot mutat, mindegyiknek megvan a maga szerepe a társadalmi javak előállításában, sőt, értékesebbé teszi mások hozzájárulását is. A második erkölcsi indok azokkal a társadalmi jutalmakkal van összefüggésben, amelyeket valaki legitim módon elvárhat, amikor tehetségét latba veti. Rawls felfogásában mind a veleszületett tehetség, mind a kiművelésükre fordított igyekezet erkölcsileg önkényes, ezért önmagában egyik sem nyújthat erkölcsi alapot tulajdonosaiknak arra, hogy a belőlük származó előnyöket is magukénak tudhassák. Így, ha az erkölcsi érdem egy intézmény előtti felfogásából indulunk ki, akkor értelmetlen erkölcsileg indokolt jutalomról beszélni. A javakhoz fűződő erkölcsi tulajdonjogok ugyanis intézményileg meghatározottak, és tartalmukat egy méltányos eljárás keretei között született igazolás határozza meg. A társadalmi jutalmakra vonat-

[13] Rawls 1997.

[14] Rawls maga egyszerűen tehetségekről beszél, de nem árt észben tartanunk a „nyers", csiszolatlan tehetség és a kiművelt tehetség (képesség) közötti különbséget.

kozó követeléseket csakis az legitimálhatja, ha a javak előállítását és elosztását senki sem tudja ésszerűen elutasítani.[15] Összefoglalva: a nagyobb tehetség vagy képesség önmagában nem jogosít fel nagyobb jutalmazásra, mert a hozzájárulási képességünk függ a) attól, hogy mások is végrehajtják-e a munka rájuk eső részét, és b) attól, hogy létezik-e egy intézményi berendezkedés, amely a javak előállításának minden egyes egyéni hozzájárulását egy komplett termelési rendszerré hangolja össze, azaz meghatározza a tulajdonjogokat, a cserefeltételeket stb. A jutalmakkal kapcsolatos igazolt igények tehát a társadalmi berendezkedés méltányosságától függenek. Minden egyes előny, amit az egyének megszereznek maguknak, jelentős társadalmi erőforrások igénybevételével jött létre, ezért pedig méltányos viszonzás jár.

Rawls birtoklási tézisének belső ellentmondásait tárom fel egy másik írásomban.[16] Lényeges, hogy a rawlsi elmélet ezen aspektusának szokásos értelmezése a tehetségekre és a veleszületett képességekre (vagy kiinduló tehetségekre) fókuszál, és nem veszi figyelembe a társadalmi hatások szerepét a kiművelt képességekre és hogy ennek milyen erkölcsi következményei vannak a társadalmi jutalmakra támasztott igazolt igények szempontjából. Ez a sztenderd olvasat úgy tartja, a kiművelt képességek erkölcsi szempontból egyenértékűek a veleszületett tehetséggel, és azt állítja a vizsgálat fókuszába, hogy a készségek milyen módon kapcsolódnak az „énhez" (self), és hogyan fonódnak össze az egyéni életcélokkal. A készségek valóban fontos potenciállal ruházzák fel az egyént, de ez önmagában nem nyújt teljes képet arról, hogy mi teszi erkölcsi szempontból relevánssá őket és mik az erkölcsi alapjai a társadalmi juttatásokkal kapcsolatos legitim elvárásoknak.

Érvelésem szerint a kiművelt képességek mások együttműködésétől függenek, valamint attól, hogy adva van-e egy olyan szabályrendszer, mely irányítja a kooperációt, és megalapozza a legitim jogosultságokat. Az a mód, ahogy társadalmainkat megszervezzük, beleértve a tulajdonrendszert, a termelést, a munkaerőpiacot, az egészségügyet, az oktatást, társadalmi jutalmazásokat, nagy hatással van arra, hogy a hozzájárulásra alkalmas emberi kapacitások milyen közös készlete keletkezik egy adott társadalomban. A készségek a személyes képességek és a társadalmi erőforrások erkölcsileg kiemelkedő jellemzőit ötvözik, ezért erkölcsi tulajdonlásuk igazolásához figyelembe kell venni ezt a vegyes jelleget, beleértve társadalmilag konstituált jellegüket is. Hasonlóan ahhoz, ahogyan a jövedelemhez való jogos igényeket a kooperáció méltányos feltételeire hivatkozva igazoljuk, a kiművelt készségek erkölcsi tulajdonjogát is úgy kell igazolni, hogy a *kapacitásfejlesztés méltányos feltételeire* hivatkozunk. Azaz, a kiművelt készségeink

[15] Egy elosztás, vagy társadalmi elrendezés akkor igazságos, ha azt nem lehet észszerűen elutasítani *(no one can reasonably reject)*, T. M. Scanlon kontraktualista elméletének legfontosabb gondolata.

[16] Az úgynevezett belső kritika az adott filozófiai álláspont belső ellentmondásait használja fel annak kritikájához.

erkölcsileg akkor a sajátjaink, ha azokat egy igazságos alapstruktúra meglétében fejlesztettük ki. Ha viszont a fejlesztésük egy igazságtalan alapstruktúrában történik, akkor az elosztási igazságosság kötelezettsége életbe lép, hogy mindenki számára méltányos lehetőséget teremtsen a képességfejlesztésre.

Ha az egalitárius igazságosság fő jellemzője az, hogy a tehetségesek és a gazdagok „a piacképes tehetségek és képességek elosztásában elfoglalt relatív helyzetüket nem tekintik erkölcsi alapnak a nagyobb jutalmazásra" (ahogy Sangiovanni megfogalmazza az egalitárius igazságosság normatív magját fent), akkor a kompromisszummentes egalitárius igazságosságnak az EU szintjén is érvényesülnie kell. A Sangiovanni-féle többletméltányosság nézete szerint a kiemelt egalitárius odafigyelés a kollektív javak termeléséhez való társadalmi hozzájárulásnak szól, és az előnyök kiaknázásának módja társadalmilag konstituált. Ezzel szemben az én életkilátásbeli méltányosság nézetem szerint az együttműködésből származó anyagi előnyökön túlmenően az együttműködésbe bevitt készségek is részben társadalmilag konstituáltak. A hozzájárulási képességek társadalmilag legalább háromféleképpen konstituálódnak: a) fejlesztésükhöz jelentős társadalmi erőforrások szükségesek; b) bármely potenciális hozzájárulás értéke magától a rendszertől függ, és azt maga a rendszer alakítja; c) a bizonyos képességek fejlesztésére irányuló motivációt a társadalmi struktúra és az abban elfoglalt pozíció is alakítja. A hozzájárulási képességnek ez a társadalmi konstituáltsága az az erkölcsileg releváns jellemző, amely megkívánja a normatív elmozdulást a többletméltányosságtól az életkilátásbeli méltányosság felé. Ez az erkölcsi alapja annak, hogy az egalitárius figyelem a javak elosztásáról a képességek fejlesztésére vonatkozó lehetőségek elosztására terjedjen ki. Más szóval, a méltányosság elvének nemcsak a jövedelmi egyenlőtlenségeket kell korlátoznia, hanem ki kell terjednie a hozzájárulási képességek egyenlőtlenségeire is, amelyeket maga a rendszer alakít ki. Nemcsak a mások által lehetővé tett anyagi javakért, hanem a mások által lehetővé tett készségekért és képességekért is méltányos ellenszolgáltatással tartozunk egymásnak.

Az életkilátásbeli méltányosság gondolata okot ad arra, hogy egalitarizmusunkat a közösen megtermelt javakban való méltányos részesedésnél tovább mélyítsük, egészen az egymás sorsában való valódi osztozásig azáltal, hogy társadalmi felelősséget vállalunk a hozzájárulási képességek azon egyenlőtlen fejlődéséért, amely a társadalmi struktúrából adódik. A méltányos feltételek követelményei tehát nemcsak a termelés, a csere és a javak elosztásának rendszerére vonatkoznak. Készségeink és képességeink oktatásának és képzésének is méltányos, mindenki számára igazolható feltételekkel kell történnie.

Miért az életkilátásbeli méltányosság a megfelelő igazságossági eszmény az EU számára? Miért kellene kiterjesztenünk az egyenlőségi szempontokat az integráció előnyeiről (és kockázatairól) a tagállamok és az egyének eltérő hozzájárulási képességeivel kapcsolatos mélyebb odafigyelésre az EU-ban? Úgy gondolom, hogy a válasz az európai projekt középpontjában álló, a szabad mozgás

iránti normatív elkötelezettséggel függ össze, amely az állami szintről az uniós szintre emeli a méltányossági kilátások normatív követelményeit. Az 1. szakaszba a munkaerő-áramlást a társadalmilag értékes készségek határokon átnyúló tranzakciójaként fogalmaztam meg. A nyitott határok rendszerében a készségek megszerzése a származási vagy képzési tagállamban történik, míg az alkalmazás és a hasznok kiaknázása a célországban, fogadó országban. Azzal is érveltem, hogy ahhoz, hogy ezek a szabad tranzakciók idővel tisztességesek legyenek, mind a kezdeti háttérfeltételek egyenlőtlenségeit, mind pedig a folyamat által létrehozott egyenlőtlenségeket erkölcsileg korlátoknak kell alávetni. A munkaerő szabad mozgása az összes EU-tagállamot a társadalmilag összehangolt interakció egyetlen közös rendszerébe vonja be, ami viszont uniós szinten az életkilátásbeli méltányosság igényét veti fel. Minden egyes társadalom, amely hozzájárul a készségek európai készletéhez, vagy részesül annak előnyeiből, egyenlő odafigyeléssel tartozik minden európai polgárnak, függetlenül az eltérő hozzájárulási képességeiktől. Az együttműködésünk gyümölcsének megosztásán túl tartozunk egymásnak a többi tagállam és polgár által lehetővé tett hozzájárulási képességek méltányos viszonzásával is.

Az az erkölcsi igény, hogy az EU egészére kiterjedő közös kooperációs rendszerben kollektív felelősséget vállaljunk minden személy sorsáért, a hozzájárulási képességek hármas társadalmi konstituáltságából fakad. Az, hogy az egyének és tagállamaik milyen mértékben képesek hozzájárulni a közös javakhoz, a meglévő rendszer formájától és szerkezetétől, valamint a különböző képességeknek és az országszintű adottságoknak tulajdonított értéktől függ. A nem együttműködő alaphelyzetben, azaz az Európai Unióhoz való csatlakozás időpontjában egy új tagállam és polgárainak hozzájárulási képessége az uniós szintű gazdasági keret addigra kialakult formájától függ. Először is, az EU politikai gazdaságának története alakítja a kapacitásokhoz kapcsolódó értékek hierarchiáját. Egyes hozzájárulási kapacitások értékesebbnek bizonyulnak, mint mások. Másodszor, az uniós intézmények jelenlegi formája (például a monetáris unió, a kereskedelmi megállapodások, a mezőgazdasági támogatások, a szolidaritás intézményei stb.) alakítja a kapacitásfejlesztés motivációs aspektusát. Ez a hatás az országos szintű társadalmi és gazdasági fejlődésre, valamint az egyes emberek döntésére is hatással van, akik bizonyos készségeket másokkal szemben kívánnak fejleszteni. Harmadszor, az európai integráció folyamatban lévő projektjében a hozzájárulási képesség olyan társadalmi erőforrásoktól is függ, amelyek mások uniós szintű hozzájárulását feltételezik. Egy normatív keretben a hozzájárulási képességek e hármas társadalmi konstitúcióját az egész EU-ra kiterjedően erkölcsi igazolásnak kell alávetni, amely az életkilátásokból eredő egyenlőtlenségekért való kollektív felelősségvállalás mértékét dolgozza ki.

A felelősségvállalás mértékével kapcsolatban érdemes egy konzervatív ellenvetést komolyan megvizsgálni, miszerint a politikai közösségek – és rajtuk

keresztül tagjaik – felelőssé tehetők a kollektív döntésekből származó hátrányokért.[17] Ha egy társadalom egy demokratikus eljárásban úgy dönt, hogy egyes képességeket másoknál jobban értékel (pl. több állami forrást allokál a fejlesztésükre, oktatásukra, vagy más politikai utakon ösztönzi, ill. ellenösztönzi egy-egy szakma művelését), a demokráciaelméletek szokásos feltételezése szerint ez a döntés minden polgárnak betudható – annak is, aki nem ért vele egyet. Így ha áttételesen is, de az egyén, a demokratikus politikai közösség tagja szempontjából nem tűnik teljesen erkölcsileg önkényesnek a képességek társadalmi konstitúciója.

Fontos elismerni, hogy bizonyos képességekbeli egyenlőtlenségek, amelyek legitim nemzeti önrendelkezési gyakorlatból származnak, erkölcsileg nem tekinthetők önkényesnek. Erkölcsileg releváns kérdés azonban az, hogy hogyan húzzuk meg a határt a nemzeti önrendelkezés legitim és illegitim gyakorlatai között, és hogy pontosan mely nemzeti eredetű egyenlőtlenségek erkölcsileg önkényesek és melyek nem.[18] Továbbá a nemzeti önrendelkezés háttérfeltételei erkölcsi igazolást igényelnek, és így kerülnek az igazságosság hatáskörébe azok az EU-szintű strukturális folyamatok, amelyek az európai polgárok képességeire és művelési lehetőségeikre jelentős hatással vannak.

Empirikus szinten nem mindegy, hogy a hátrány vagy előny uniós vagy nemzeti szintű gyakorlatból ered. Egyrészt a tagállamok demokratikus politikai folyamatai és nemzeti értékválasztásai formálják a kiművelt képességek tárházát, ami nemzetközi szinten is előnyökhöz és hátrányokhoz vezet. Ezek a politikai döntések társadalmi igazolásra szorulnak a tagállamokon belül. Ezzel szemben európai szintű normatív igazolásra szorul az, hogy az EU politikai-gazdasági alapstruktúraja hogyan konstituálja a képességek tárházát és értékét, és milyen háttérfeltételeket biztosít a tagállamokon belüli döntéshozatalhoz.

Fontos rámutatni, hogy a képességek és értékük társadalmi konstituáltsága a határokon átnyúló gazdasági együttműködés bármely összefüggésében – még a szabad mozgás hiányában is – az elosztási méltányosság, valamint a méltányos termelési és cserefeltételek megállapításának igényét veti fel. Az egyenlőtlen hozzájárulási képességek társadalmi strukturáltsága erkölcsileg fontos, igazolásra szorul, és méltányossági korlátokat igényel. Ezt tekintem Rawlsnak az alapstruktúráról mint az igazságosság elsődleges tárgyáról szóló fejtegetései és a háttér-igazságosságról alkotott elképzelése (lásd az 1. szakaszt) egyik döntő

[17] A nemzeti felelősségvállalás tézise Rawls *A népek joga* c. művéhez köthető, amelyben Rawls nagy jelentőséget tulajdonít a kollektív, nemzetállami döntésekből fakadó következmények viselésének, és ez határt is szab Rawls egalitárius törekvéseinek. Ezzel szemben egy korábbi írásomban egy árnyaltabb álláspont mellett érvelek, amely erkölcsi határt húz legitim és illegitim nemzeti önrendelkezési gyakorlatok között, amely szerint bizonyos terhek nem önkényesek, míg más terhek önkényesek és a globális egalitárius elosztás körébe tartoznak. Lásd Banai–Kollar 2019.

[18] Ez egy összetett kérdés, amelyet itt nincs módom újratárgyalni. Részletes kifejtést ld. Banai–Kollar 2019.

felismerésének. Ez a megfontolás önmagában is elegendő lenne ahhoz, hogy túllépjünk a többletméltányosság gondolatán mind az EU-ban, mind a globális gazdaság kontextusában. Ez az érvelés azt kívánja megmutatni, hogy a szabad mozgás iránti normatív elkötelezettségen alapuló Unió további és mélyebb egalitárius igényt támaszt, amely túlmutat az anyagi előnyök és hátrányok előállításának és elosztásának méltányos feltételein. Amikor a kapacitások fejlesztése, felhasználása és hasznosítása különböző állami szintű együttműködési rendszerekben történik, akkor ez a határokon átnyúló társadalmi interakció egy további normatív igényt emel az EU szintjére, nevezetesen az életkilátásbeli méltányosságot, azaz annak biztosítását, hogy a képességek, készségek fejlesztése, és nem csak a felhasználásuk, méltányos háttérfeltételek mellett történjék. Ez az igény hívja életre a méltányos feltételek követelményét a kapacitásfejlesztés folyamataiban: az oktatásban, a képzésben és a készségek elsajátításában.

Az életkilátásbeli méltányosság egyik fontos normatív előnye az inkluzív jellegéhez kapcsolódik. Képes számot adni a méltányos visszajuttatásokról azok számára is, akik kevésbé képesek vagy egyáltalán nem képesek hozzájárulni a társadalmi javak termeléséhez. A kooperatív egalitárius igazságosság kötelezettségei azokkal szemben is fennállnak, akiknek alacsonyabb hozzájárulási képessége a társadalmi-gazdasági fejlődés menetétől és az egyébként e hozzájárulási képességek megfelelő érvényesülését biztosítani képes társadalmi elrendezések hiányától függ. Ahogy Allen Buchanan fogalmazott: „[a] hozzájárulásra való képesség a kooperatív kerettől függ".[19] Az a képesség, amellyel egy személy rendelkezik, lehet, hogy egy rendszerben nagy értéket képvisel, egy másikban pedig kevésbé kompetensnek vagy akár inkompetensnek minősül. Ezért az igazságosság plauzibilis koncepciójának nem szabad korlátoznia a méltányosságot „azok körére, akik történetesen képesek hozzájárulni", hanem ennél fontosabb, hogy meghatározza a „hozzájárulók köréhez való tartozás igazságos feltételeit".[20] Tehát az együttműködési keretrendszer megválasztása és az a mód, ahogyan az társadalmi és gazdasági értéket tulajdonít a hozzájárulási képesség egyes fajtáinak, az igazságosság szempontjából értékelésre szorul, mielőtt meghatározhatnánk az együttműködés előnyeire vonatkozó igazságjogosultságokat.

Mi teszi tehát az én elképzelésemet az EU méltányosságáról mélyebben egalitáriusabbá és normatív szempontból többet követelővé, mint a többletméltányosság? A többletméltányosságtól való eltérés nem az elosztási szabályt érinti; az életkilátásbeli méltányosság eszméje pedig (még) nem határozza meg az EU számára a helyes elosztási elvet. Azonban, mint fentebb említettem, az arról való gondolkodás, hogy az egalitarianizmus mit követel meg, plauzibilis módja az, ha az egyenlőtlenségek erkölcsileg önkényes meghatározó tényezőinek körére összpontosítunk, amelyek mérséklésre szorulnak. Minél

[19] Buchanan 1990.
[20] Uo. 238.

több önkényes tényezőt kíván egy igazságossági koncepció enyhíteni, annál többet követel meg. A többletméltányosság csupán a gazdasági együttműködésből eredő egyenlőtlenségekkel foglalkozik, a hozzájárulási képességeket adottnak és erkölcsileg semlegesnek (nem önkényesnek) tekinti. Ehelyett az életkilátásbeli méltányosság az együttműködési kiinduló helyzetet megelőző egyenlőtlenségekkel is foglalkozik; nevezetesen a kapacitásfejlesztési folyamatokban jelentkező hátrányokkal, valamint a készségek „csatarendbe állításával" és a cserefolyamatokban való felhasználásából eredő hátrányokkal. Az életkilátásbeli méltányosság két szempontból is mélyebben egalitárius, mint a többletméltányosság. Először is, átfogóbb, és kiszélesíti az egyenlőtlenségek körét, amelyek mérséklésére törekszik. Másodszor, inkluzívabb, mivel a nem hozzájáruló szereplőkkel kapcsolatosan is egalitárius odafigyelést fejez ki.

V. KONKLÚZIÓ

Ahhoz, hogy a szabad mozgás tisztességes együttműködési rendszerben valósuljon meg, elengedhetetlen egy uniós szintű egalitárius alapstruktúra, amely szabályozza a szabad mozgást, és korlátozza annak az egyéni életkilátásokra gyakorolt elosztási hatásait. Ezt az állítást az EU-ban meglévő, a szabad mozgás melletti normatív elkötelezettségre való hivatkozással igazoltam, és az európai életkilátások méltányosságára vonatkozó koncepció bemutatásával, amely azt követeli, hogy az EU tagállamai ne csak az együttműködés többletét, hanem a készségek határokon átnyúló kiművelésével és alkalmazásával járó terheket és előnyöket is igazságosan osszák meg. Úgy érveltem, hogy a szabad mozgás iránti elkötelezettségünk miatt ahhoz, hogy ez a szabad mozgás hosszú távon igazságos legyen, egy olyan európai alapstruktúrára van szükség, amely magában foglalja az életkilátások méltányosságának mélyebb, erősebb kívánalmakat támasztó egyenlőségi eszméjét, és nem csupán a többletméltányosságot. Ez az erős egalitárius igény a munkaerő-áramlás társadalmilag koordinált interakciójából és az azt jelenleg szabályozó szabad mozgás elvéből fakad. Ha a munkaerő-áramlás elosztási hatása nincs szabályozva, vagy az igazságosság helytelen elvei által gyengén szabályozott, akkor a szabad mozgás a társadalmi interakcióba magasabb hozzájárulási képességgel belépő tagállamok és egyének javára torzítja az előnyöket. Az igazságosság ehelyett egy olyan uniós szintű intézményesített háttér-igazságossági keret megteremtését kívánja meg, amely kollektív felelősséget vállal valamennyi tagállam és lakosaik eltérő hozzájárulási képességeiért.

IRODALOM

Abizadeh, Arash 2007. Cooperation, Pervasive Impact, and Coercion: On the Scope (Not Site) of Distributive Justice. *Philosophy and Public Affairs*. 35/4. 318–358.

Banai, Ayelet – Eszter Kollar 2019. Reading Bedtime Stories to Compatriots: Reconciling Global Equality of Opportunity and Self-Determination. *Review of International Studies*. 45/3. 367–386.

Barry, Brian 1989. *Theories of Justice*. Los Angeles/CA, University of California Press.

Buchanan, Allen 1990. Justice as Reciprocity Versus Subject-Centered Justice. *Philosophy and Public Affairs*. 19/3. 227–52.

De Schutter, Helder 2017. The Solidarity Argument for the European Union. In Frank Vandenbroucke, Catherine Barnard and Geert De Baere (szerk.) *A European Social Union after the Crisis*. Cambridge, Cambridge University Press. 47–67.

WHO Global Code of Practice on the International Recruitment of Health Personnel. Geneva, World Health Organization. 2010.

Kapur, Devesh – John McHale. *Give Us Your Best and Brightest: The Global Hunt for Talent and Its Impact on the Developing World*. Center for Global Development: The Brookings Institution Press, 2005.

Kis János 2022. Rawls az ideális elméletről. *Magyar Filozófiai Szemle*, jelen szám.

Kollar Eszter – Alena Buyx 2013. Ethics and Policy of Medical Brain Drain: A Review. *Swiss Medical Weekly*. 143/w13845.

Kollar Eszter 2016. The Distinction between Taxation and Public Service in the Debate on Emigration. *Law, Ethics and Philosophy*. 4. 109–18.

Milanovic, Branco 2019. Where Are the Limits of Europe? *Social Europe*. Published electronically May 14, 2019. https://www.socialeurope.eu/where-are-the-limits-of-europe.

Mráz Attila. Szavazás és engedetlenség *Magyar Filozófiai Szemle*, jelen szám.

Pogge, Thomas 1989. *Realizing Rawls*. Ithaca, Cornell University Press.

Rawls, John 1977. The Basic Structure as Subject. *Americal Philosophical Quarterly*. 14/2. 159–65.

Rawls, John 1993. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.

Rawls, John 1999. *Theory of Justice*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Ronzoni, Miriam 2009. The Global Order: A Case of Background Injustice? A Practice-Dependent Account. *Philosophy and Public Affairs*. 37/3. 229–56.

Sangiovanni, Andrea 2007. Global Justice, Reciprocity and the State. *Philosophy and Public Affairs*. 35/1. 3–39.

Sangiovanni, Andrea 2013. Solidarity in the European Union. *Oxford Journal of Legal Studies*. 33. 213–41.

Sangiovanni, Andrea 2017. Non-Discrimination, in-Work Benefits, and Free Movement in the EU. *European Journal of Political Theory*. 16/2. 143–63.

Shachar, Ayelet 2006. The Race for Talent: Highly Skilled Migrants and Competitive Immigration Regimes. *New York University Law Review*. 81/1. 148–206.

Ujlaki Anna 2022. Rawls és a migráció. *Magyar Filozófiai Szemle*, jelen szám.

Van Parijs, Philippe 2019. Just Europe. *Philosophy and Public Affairs*. 47/1. 5–36.

Vandenbroucke, Frank 2017. The Idea of a European Social Union: A Normative Introduction. In Frank Vandenbroucke – Catherine Barnard – Geert De Baere (szerk.) *A European Social Union after the Crisis*. Cambridge, Cambridge University Press. 3–46.

Viehoff, Juri 2017. Maximum Convergence on a Just Minimum: A Pluralist Justification for European Social Policy. *European Journal of Political Theory*. 16/2. 164–87.

Viehoff, Juri – Calipso Nicolaidis 2017. Social Justice in the European Union: The Puzzles of Solidarity, Reciprocity, and Choice. In Dimitry Kochenov – Grainne de Burca – Andrew Williams (szerk.) *Europe's Justice Deficit?* Oxford, Hart Publishing. 277–294.

Wolff, Jonathan 2009. Global Justice and Norms of Co-Operation: The "Layers of Justice" View. In Stephen de Wijze – Matthew Kramer – Ian Carter (szerk.) *Hillel Steiner and the Anatomy of Justice*. New York, Routledge. 34–50.

Ujlaki Anna

Rawls és a migráció*

I. BEVEZETÉS

A migráció témája az 1980-as évek végén, másfél évtizeddel *Az igazságosság elmélet*ének megszületése után kezdte el nagy vonalakban foglalkoztatni a politikaelméleti gondolkodókat.[1] A migráció politikaelméletének születését leggyakrabban Joseph Carens híres, 1987-es, *Aliens and Citizens* című tanulmányával szokás datálni. Carens nagy hatása részben abban állt, hogy többek között a rawlsi politikai filozófiát is továbbgondolva azt mutatta meg, hogy a bevándorlók előtti nyílt határok tézise igazolható. Ez a gondolat azért lehetett meglepő, mert Rawls addig egyáltalán nem foglalkozott sem a migráció, sem a bevándorlás kérdésével,[2] Carens révén azonban hamar nyilvánvalóvá vált, hogy a rawlsi eredeti helyzet segítségével a migrációval kapcsolatos kérdésekben is formálhatunk rawlsiánus választ. Ennél csak az lehetett meglepőbb, amikor Rawls az eredetileg 1993-ban kiadott *A népek jogában* olyan megjegyzéseket tett a migráció gyakorlatával, pontosabban a bevándorlással kapcsolatban, amelyek élesen szembementek azokkal az elképzelésekkel, amelyeket a nyílt határok támogatói és annak a pozíciónak a rawlsiánus hívei vallanak magukénak, amit ma „mérsékelt" kozmopolitizmusnak neveznénk (pl. Beitz 1999; Pogge 1992; vö. Sadurski 2014).[3]

* A tanulmány az FK-138367 számú *Politikai normativitás* című projekt az Innovációs és Technológiai Minisztérium Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból nyújtott támogatásával, az NKFIH-1280–2/2021 pályázati program finanszírozásában valósult meg. A tanulmány egy korai változatához a *Rawls és az igazságosság elmúlt ötven éve* című konferencián tartott előadás szolgált alapul, néhány gondolat alapját a még korábban az *ETHOS*: *Justice and Beliefs about Justice in Europe* című workshopon tartott előadás jelenti. Köszönettel tartozom e két esemény a tanulmány korábbi verzióihoz hozzászóló résztvevőinek, valamint az anonim bírálóknak, akik építő észrevételeikkel hozzájárultak, hogy ez az írás elnyerje végső formáját.

[1] Figyelemre méltó kivétel Michael Walzer 1983-as kiadású *Spheres of Justice* című könyve, amelyben egy egész fejezetet szentel a *tagság* kérdésének, bővebben tárgyalva a bevándorlás kérdését is.

[2] A szakirodalom gyakran azonos értelmű kifejezésekként érti a migrációt és a bevándorlást. A tanulmány azonban megkülönbözteti a két fogalmat: a migrációt tágabb értelemben vett emberi mozgásként értem, amelynek számos típusa és oka létezhet.

[3] A morális kozmopolitizmus a minden ember egyenlősége melletti erkölcsi elköteleződést jelenti, a politikai kozpolitizmus pedig a politikai közösség és a politikai intézényrendszer egy speciális – egymástól különálló államok helyett globális, szupranacionális vagy internacionális

A tanulmányban arra mutatok rá, hogy érdekes módon Rawlst sem az emberi migráció, sem az azzal szorosan összefüggésben álló igazságtalanságok nem foglalkoztatják különösebben. Amellett fogok érvelni, hogy ez a hiányosság két okból fakad: egyrészt a rawlsi elemzési keret felépítésének sajátosságaiból, másrészt pedig Rawlsnak a migrációról alkotott szubsztantív, sokszor egészen meglepő megállapításaiból. Ezt követően pedig kísérletet teszek arra, hogy felvázoljam a migráció olyan értelmezését, amelynek az elemei kizárólag a rawlsi politikai filozófiai keretein belülről származnak. Az érvelés módszertana ezért vállaltan analitikus, és a tanulmány szűkös kereteire való tekintettel elkülönül attól a kiemelkedő filozófiatörténeti recepciótól, amely történeti és politikai perspektívába helyezi Rawls munkásságát, és e sajátosságok fényében magyarázza a Rawlst foglalkoztató vagy épp kevéssé érdeklő témákat.[4]

Felmerülhet a kérdés, hogy kritizálható-e egyáltalán Rawls retrospektív módon amiatt, mert nem foglalkozott egy kérdéssel, amely csak napjainkban került a politikai filozófia legsürgetőbbnek tekintett kérdései közé. Úgy vélem, erre háromféle válasz is adható. Egyrészt mivel Rawls, ha nem is túl sok helyen, de tesz explicit kijelentéseket az emberek mozgásával kapcsolatosan, ezért ezek kritikai vizsgálat alá vonhatók, és összevethetők Rawls munkáinak más részeivel. Másrészt, úgy tűnik, az emberi migráció valamilyen formában mindig is része volt a politikai társadalmak működésének, ezért célszerű értéksemleges tényként tekintenünk rá. Ezzel szemben Rawls inkább megoldandó problémaként tekint az emberek határokon átívelő vándorlására, és ezt a megoldást a politikai társadalmak belső működésétől várja. Ebből fakadóan fontos megvizsgálni, hogy miképp és miért látja Rawls megszüntethetőnek és megszüntetendőnek az emberi élet egy olyan gyakori jellemzőjét, mint a migráció. Harmadrészt, bár ez túlmutat a jelen tanulmány keretein, Rawls politikai filozófiájának öröksége a migrációról szóló politikai gondolkodás kapcsán is érdekes lehet: érdemes megvizsgálni, hogy a migráció politikaelmélete sajátosságainak gyökerei menynyiben erednek a rawlsi értelmezési keret sajátosságaiból, pontosabban abból, hogy Rawls élesen elválasztja a társadalom belső világát a nemzetközi világtól.

A tanulmány a következőképp épül fel. Először bemutatom, hogyan jelenik meg expliciten, ám mégis töredékesen a határokon átívelő migráció témája Rawls *A népek joga* című művében (a továbbiakban *NJ*), és rávilágítok, miért problematikus a migrációnak ez a fajta értelmezése. Másodszor bemutatom, ho-

– elrendezésére vonatkozó doktrína. A politikai értelemben vett kozmopolitizmus azonban rendkívül szerteágazó, számos megközelítése létezik, az egyszerűség kedvéért a tanulmányban a szakirodalmat követve „mérsékelt" kozmopolitizmusnak azt a pozíciót nevezem, amely az állami szuverenitásra nagyobb mértékben támaszkodó „gyenge" kozmopolitizmus és a valamiféle világállamot vizionáló „erős" kozmopolitizmus között helyezkedik el.

[4] Az egyik leghíresebb filozófiatörténeti munka Katrina Forrester: *In the Shadow of Justice* című, nemrégiben (2019) megjelent munkája. Hasonló megközelítést alkalmaz Smith et al. (2021) és a *Modern Intellectual History* Rawls munkásságának történeti elemzésére alapozó 2021. évi 18/4-es különszáma.

gyan következik az általam a következőkben *zárt rendszer premisszának* nevezett rawlsi elképzelésből a *körkörösség problémája*. Ezen azt a stratégiát értem, ahogyan Rawls körkörösen átutalja a migráció témáját (vagyis az ő saját értelmezésében inkább *problémáját)* a méltányosságként értett igazságosság belső elméleteinek hatásköréből (amely alatt az igazságossság elméletét – a továbbiakban *IE* – és a *Political Liberalismot* – a továbbiakban *PL* – értem) a nemzetközibb fókuszú elmélete hatáskörébe, amelyet az *NJ*-ben fogalmaz meg. Ezt követően arra teszek kísérletet, hogy felvázoljam a migráció egy *rawlsiánus* felfogását, amelyet az *NJ*-ben tett néhány megjegyzés helyett inkább Rawls belső elméleteire alapozom, és amelyet az ideális elméleten belül is elképzelhetőnek tartok.

II. MIGRÁCIÓ A *NÉPEK JOGÁ*BAN

Az egyik lehetséges módja annak, hogy megértsük, milyen szerepet játszik a migráció Rawls politikai filozófiájában az, ha az életmű három leggyakrabban hivatkozott elemét vizsgáljuk meg. Ebben a tekintetben érdemes az igazságosság „belső" elméleteit (az *IE*-t és a korrekciójának szánt *PL*-t), illetve (az *NJ*-ben megfogalmazott) „nemzetközi" elméletét elkülönítenünk (Pogge 2004). A belső elméletek egyik legfontosabb jellemzője, amit *zárt rendszer premisszának* nevezek: mind az *IE*, mind a *PL* olyan modellel dolgozik, amely a társadalmat „más társadalmaktól elszigetelten, zárt rendszerként" fogja fel (*IE* 27).[5] Ebből fakadóan a belső elméletekben nem jelenik meg a határokon átívelő migráció kérdése, a zárt rendszer premisszának köszönhetően a politikai közösség tagsága ebben a modellben *kötött*.[6] Ezzel szemben jogosan várhatnánk, hogy a nemzetközi elméletben megjelenjen az emberi migráció néhány formája, hiszen az *NJ* „[a]z igazságosság szabadelvű felfogásának kiterjesztése egyes társadalmakról a népek társadalmára" (*NJ* 19). A nemzetközi elmélettel kapcsolatban fontos megjegyezni, hogy az *NJ* valójában nem a globális igazságosság elmélete, sem a nemzetközi viszonyok egy átfogó elmélete, hanem bizonyos típusú politikai közösségek *külpolitikai* szerepvállalásának morális megközelítése egy *valószerű utópia* keretein belül (uo.).[7] Ennek megfelelően Rawls valóban említést tesz a

[5] Az *IE* és az *NJ* idézetei a Krokovay Zsolt által fordított magyar kiadásokból származnak. A *PL* idézetei saját fordítások.

[6] Más kérdés, hogy a migráció egy sajátos formája, a belső vagy regionális vándorlás sem jelenik meg a belső elméletekben. Ezzel kapcsolatban több lehetséges álláspont létezhet. Lehetséges úgy érvelni, hogy a belső vándorlás alapvetően nem releváns a *társadalom alapszerkezetével* kapcsolatos kérdésekben. Ezzel szemben lehetséges azt állítani, hogy a migráció egyes formái szoros összefüggésben állnak azzal a kérdéssel, hogy pontosan kik tartoznak a *legrosszabb helyzetben lévők* csoportjába, ebben az esetben helytálló lehet Rawls az emberi mozgással kapcsolatos érzéketlenségét kritizálni.

[7] A tanulmányban a nemzetközi és a globális szintet két eltérő szintnek kezelem. A nemzetközi szint alatt értelemszerűen a nemzetek közötti viszonyokat értem, a globális szint alatt

migrációval kapcsolatos néhány elképzeléséről az *NJ*-ben, így Rawls és a migráció viszonyának értelmezését érdemes értelemszerűen a népek jogával kezdeni.

Két oknál fogva, egy szubsztantív és egy módszertani jellegzetességnek köszönhetően van valóban helye a migrációval kapcsolatos bizonyos kérdéseknek, valamint a migráció egyes aspektusainak az *NJ*-ben. A szubsztantív jellegzetesség alatt az *NJ külpolitikai* fókuszát, a módszertani jellegzetesség alatt pedig az *NJ*-ben megfogalmazott a *valószerű utópia* koncepcióját értem. A tartalmi jellegzetesség annyit tesz, hogy Rawls az *NJ* ideális elméletéről szóló részében arra tesz kísérletet, hogy morális választ adjon néhány gyakorlati politikai problémára, amellyel a *liberális* népek, valamint a nem liberális, de *tisztességes* népek (amelyeket Rawls együttesen *jó berendezkedésű* népeknek nevez) tisztségviselői szembesülnek *külpolitikai ügyeik* kapcsán (*NJ* 14; Martin–Reidy 2006. xvi). A nem-ideális rész pedig ezeknek a népeknek a helyes viselkedését fogalmazza meg az általa definiált három másik rezsimtípussal, azaz a jogsértő államokkal, a nehézségekkel küszködő társadalmakkal és a jóindulatú abszolutizmus társadalmaival szemben (*NJ* 14–15). Ez a külpolitikai fókusz teret teremt a migráció tárgyalása számára, ugyanakkor egyszerre korlátozza is annak elemzését. Mivel az *NJ* nem a nemzetközi viszonyok átfogó elmélete, hanem „hallgatólagosan mindig egy szabadelvű nép külpolitikájával" foglalkozó elmélet (*NJ* 19), a migrációnak csak bizonyos formái, a migráció kapcsán felmerülő kérdéseknek pedig csak egyes dimenziói lehetnek relevánsak a rawlsi életmű befejező részében.

A valószerű utópia koncepciója, amelyet az *NJ* módszertani jellegzetességének neveztem, szintén lehetővé tenné, hogy Rawls bizonyos fokig teret engedjen a migráció tárgyalásának. Amíg a külpolitika kitétel az *NJ* hatókörének tudatos korlátozását jelenti, a valószerű utópia jellegzetesség arra utal, miként tekint Rawls a politikai filozófiai lehetőségek korlátaira. Szerinte az államok (pontosabban a *népek*)[8] közötti viszonyokat a valószerű utópia politikai filozófiáján keresztül kell vizsgálnunk, amely „ha nem megy túl azon, amit szokványosan a gyakorlati politikai lehetőségek határainak gondolnak, s ha ennélfogva arra késztet minket, hogy béküljünk meg politikai és társadalmi körülményeinkkel" (*NJ* 21). Ez a kibékülés a társadalmi világunkkal akár azt is jelenthetné, hogy a valószerű utópiában helye van a modern világ egyik jellegzetességének, a nemzetállami határokon átívelő migrációnak, pontosabban a nemzetközi migráció egyes típusainak és aspektusainak, amely releváns lehet a liberális és tisztességes népek külpolitikájában. A két jellegzetesség ellenére Rawls nem szen-

---

pedig azt értem, ami egyrészt a teljes világot magában foglalja, másrészt pedig, ami a nemzeteken kívüli más szereplőket is érint.

[8] Rawls nem az *államokat*, hanem a *népeket* tekinti a népek joga alanyainak, amit azzal indokol, hogy kizárólag az utóbbiak rendelkeznek erkölcsi motivációkkal (*NJ* 33–37). Bár érthető módon Rawls igyekezett a belső elméletek alanyainak analógiájára (ott az egyén rendelkezik ezekkel az erkölcsi motivációkkal) az *NJ*-ben is hasonló alanyokat találni, számos kritika érte emiatt Rawlst, ezeket később megemlítem.

tel különösebb figyelmet a migrációnak az *NJ* keretein belül, ráadásul abban a néhány megjegyzésben, illetve lábjegyzetben, ahol mégis megteszi, nem túl meggyőzőek az okfejtései.

A migráció szakirodalma alapján többféle módon különböztethetjük meg a migráció egyes formáit. Egy kettős felosztásban lehetséges például belső és nemzetközi migrációról beszélni (pl. Pogge 2004), de nagyon gyakran egy háromosztatú megközelítésre szokás támaszkodni, amelyben megkülönböztethetjük a (1) *belső* migrációt, (2) a több alesettel bíró *nemzetközi*, más szóval *határokon átívelő* migrációt és (3) a *kényszerített* migrációt (pl. Weinstein–Pillay 2016. 164). A határokon átívelő migráció kapcsán érdemes különbséget tenni két dimenzió között: (a) a kortárs politikaelméleti gondolkodókat egyébként leginkább foglalkoztató, a fogadó államok nézőpontjából értett *bevándorlás* és (b) a kibocsátó állam ennél ritkábban tárgyalt nézőpontjából tekintett *elvándorlás* vagy *emigráció* fogalma között. A modern, Vesztfália utáni világban a bevándorlás és az emigráció szükségszerűen együtt jár, mivel nem lehetséges valahonnan emigrálni, ha nincs egy fogadó állam, amely beengedi az illetőt. Bár az egyénnek morális értelemben joga van emigrálni, a bevándorlás konvencionális megközelítésében és a nemzetközi gyakorlatban az egyénnek nincs univerzális joga a bevándorlásra, a fogadó államnak viszont joga van korlátozni a bevándorlást, és dönteni az egyének bebocsátásáról, azaz *morális aszimmetria* áll fenn a kilépés és a belépés joga között (Cole 2000. 43–45; Dummett 1992; Fine–Ypi 2016; Wellman 2016; Wellman–Cole 2011. 193). Éppen ezért a határokon átívelő migráció aleseteit is általában a bevándorlás, pontosabban a migráns fogadó államhoz fűződő viszonya szempontjából szokás elemezni. Eszerint megkülönböztethetünk (i) állampolgári státusszal nem, de tartózkodási engedéllyel rendelkező *lakosokat*, (ii) idény- és vendégmunkásokat (akik érkezhetnek egyszeri alkalommal vagy visszatérő jelleggel) és (iii) látogatókat, turistákat. Természetesen a kényszerített migrációnak is többféle esetét különböztethetjük meg, köztük menedékkérőket, menekülteket, emberkereskedelem áldozatait és olyan embereket, akiket bár hasonló okoknál fogva kényszerítettek otthonuk elhagyására, mégsem szokás effajta címkékkel ellátni (Fiddian-Qasmiyeh et al. 2014. 4).

Mindezek fényében azt mondhatjuk, a külpolitikai fókuszú valószerű utópia keretei közül indokoltan szorul ki a belső migráció tárgyalása,[9] ugyanakkor a migráció számos más formája mellett nem mehet el Rawls indoklás nélkül. Ezek közé tartozik az emigráció a liberális és tisztességes népek országaiból, a bevándorlás több formája, valamint a kényszerített migráció néhány típusa, elsősorban a *menekültek* esete. A következőkben bemutatom, hogyan jelennek meg a migrációnak ezek a formái az *NJ*-ben.

[9] Ezzel az állítással szemben megemlíthető az a szakirodalomban kevésbé bevett nézet, miszerint a migráció belső és nemzetközi formáit nem lehetséges egymástól elválasztani (Sassen 2011).

Rawls a belső elméletek struktúráját követve a népek jogának gondolatát is az ideális és a nem-ideális elmélet megkülönböztetésére alapozza, illetve az *NJ*-ben is az előbbire helyezi a hangsúlyt. Az *NJ* ideális elméletéről szóló részében Rawls egy rövid gondolat erejéig foglalkozik a tisztességes „hierarchikus", azaz nem liberális társadalmakból történő emigráció kérdésével, amikor is kiköti, hogy lényeges, hogy egy ilyen társadalom „megengedje és támogassa a kivándorlás jogát", méghozzá „már csak a vallásszabadság lehetséges egyenlőtlensége miatt is" (*NJ* 82). De miért egyedül a tisztességes népek kapcsán merül fel az emigráció kérdése, miért nem kapcsolja Rawls a kivándorlás jogát egyaránt a liberális népekhez is? Rawls megjegyzésének kétféle olvasata lehetséges. Az egyik olvasat alapján azért a tisztességes népek kapcsán fogalmazódik meg az emigráció jogának a kérdése, mert magától értetődő, hogy egy liberális demokráciában nem merül fel a kivándorlás korlátozásának gondolata, hiszen abban a pillanatban, hogy mégis így történne, már az alapvető emberi szabadságjogok sérülnének, és a kérdéses állam nem felelne meg a liberális demokráca feltételeinek.[10] Ebből az olvasatból az a furcsának tűnő következtetés szűrhető le, hogy Rawlsnál (szemben például az EJENY 13. cikkelyével) a kivándorlás joga nem *sui generis* létezik, hanem más emberi jogokból származtatott jog, ami még a teljes mozgásszabadsággal szemben szkeptikus, a zárt határok mellett állást foglaló konvencionális politikai gondolkodók pozíciójánál is sokkal szigorúbb álláspontot feltételez. Mielőtt azonban túlzó következtetéseket vonnánk le Rawls pozíciójával kapcsolatban, az első olvasattal szemben felvethető, hogy Rawls emigrációval kapcsolatos megjegyzéséből nem feltétlenül a nemzetközi migrációval kapcsolatos radikális álláspontja rajzolódik ki, hanem egyszerűen Rawls a migrációval és mozgással kapcsolatos általános politikai filozófiai jellegű érdeklődésének hiánya. Hogy ezt miért engedheti meg magának az *NJ* szerzője, arra hamarosan rámutatok. Előtte azonban rátérek Rawls migrációról szóló megállapításának másik olvasatára.

A másik olvasatban Rawls megjegyzése más miatt rendkívül zavarba ejtő, ugyanakkor ez az olvasat sem megalapozatlan. A vallásszabadságra való hivatkozás azt a meglehetősen furcsa benyomást kelti, hogy Rawls úgy tekint a kivándorlásra, mint ami nem igazán jelenik meg a liberális demokráciák esetében: mintha az embereknek csakis akkor lenne jó okuk emigrálni, ha valamely szabadságjoguk komolyan sérül, vagy ténylegesen veszélyben van. Ezzel az a probléma, hogy bár Rawls helyesen gondolja, hogy nemzetközi szinten a kivándorlás gyakran az emigránsok jogait és életét fenyegető okokkal hozhatók kapcsolatba, csakhogy számtalan egyéb indok is szolgálhat az emigráció alapjául. Annak

[10] Ezt egyébként alátámasztja a már említett, a szakirodalomban morális aszimmetria téziseként ismert doktrína, amelynek hívei azt sugallják, hogy a bevándorlás korlátozása morálisan igazolható, a kivándorlásé azonban nem. Az emberi jogok egyetemes nyilatkozatának 13. cikkelye szintén egyetemes emberi jogként hivatkozik a kivándorlásra, míg a bevándorlás jogát nem ismeri el ezzel azonos módon (ENSZ 1948).

fényében, hogy Rawls a valószerű utópia koncepciójának realisztikusságán azt érti, hogy az általa kidolgozott utópia „[o]lyannak veszi az embereket, amilyenek (a természet törvényei szerint), az alkotmányos és polgári törvényeket pedig olyannak, amilyenek ezek lehetnek" (*NJ 22*), meglepő Rawlsnak az emigrációhoz való viszonya. Különös volna, ha valóban úgy gondolná, hogy egy többnyire ideális világban – „az elfogadhatóan igazságos alkotmányos demokráciák társadalmának" (uo.) világában – az emberek nem emigrálnának számtalan, nem feltétlenül extrém okból kifolyólag. Azt is nehéz elhinni, hogy a realisztikus utópia politikai filozófiájának ideális részéből kizárható lenne az emigráció témája. A realisztikus utópia két kulcsfontosságú gondolata, hogy „a történelem nagy bűnei […] politikai igazságtalanságokból erednek" és hogy „e nagy gonoszságok el fognak tűnni a politikai igazságtalanság legsúlyosabb formáinak megszüntetésével, s hogy ezt az igazságos (vagy legalábbis tisztességes) társadalmak politikája és az igazságos (vagy legalábbis tisztességes) alapvető intézmények megteremtése révén érjük el" (*NJ* 17). Ezt tekintetbe véve az *NJ* ideális elméletének részéből Rawls megalapozottan hagyja ki az emigráció azon formáit, amelyek politikai igazságtalanságokkal állnak összefüggésben. Ugyanakkor az kérdés, hogy morális értelemben az emigráció jogának függenie kell-e az igazságtalanságoktól, és Rawlsnak nem kellene-e foglalkoznia az emigrációval mint a modern világban gyakori jelenséggel.

Ha a migrációval kapcsolatos másik két alapvető fogalmat, a bevándorlást és a kényszerített migrációt vesszük, ezek kapcsán is konceptuális problémákba ütközik az *NJ*-ben. Rawls a bevándorlást meghatározott okokkal kapcsolja össze, amelyekről azt állítja, a már említett politikai igazságtalanságokból fakadnak. Ezek közé sorolja a vallási és etnikai kisebbségek üldözését, az emberi jogok megsértését, a politikai elnyomást és az éhínséget, valamint a népességnyomást, amelyet Rawls elsősorban „a nők egyenlőtlen és elnyomott helyzetének" tulajdonít (*NJ* 19). Rawls tehát egészen szűken értelmezi az emberek migrációjának indokait, és csakis a súlyos igazságtalanságokból fakadó ki- és bevándorlással foglalkozik. Látszólag megfeledkezik arról, hogy az emigrációnak és a bevándorlásnak számos oka lehet, például munkalehetőség, jobb jövedelmi és vagyoni lehetőségek (ezeket nevezi a szakirodalom *gazdasági migrációnak*), lakhatási megfontolások, területi feltételek (mint amilyen a kisebb népsűrűség vagy a jobb életkörülmények), társadalmi okok (például családegyesítés) vagy akár az is, hogy valaki a tengerparton vagy épp a hegyekben szeretné leélni az életét. Attól, hogy két állam közül mindkettő liberális demokrácia, mindkettőben megvalósulnak az alapvető szabadságjogok és akár az életszínvonal is hasonló bennük, ez még nem jelenti azt, hogy ezzel megszűnnének az ott élők okai az elvándorlásra.

Egy rövid gondolat erejéig Rawls a bevándorlás korlátozásának kérdésével is foglalkozik. Úgy fogalmaz, hogy „egy népnek joga van a bevándorlás korlátozásához, legalábbis bizonyos megszorításokkal". A bevándorlás korlátozását két

érvvel támasztja alá: az egyik, amelyet Benhabib a „közlegelők tragédiájának" forgatókönyvével azonosít, arra utal, hogy mivel a népek felelősséggel tartoznak a tagjaikért, ezért nem engedhetik meg, hogy más népek a beleegyezésük nélkül településjenek be a területükre. A másik érv a nép „kultúrájának és alkotmányos elveinek" védelmére hivatkozik. Ahogy Benhabib is rámutat, az sajnos már nem derül ki ebből a szakaszból, hogy a kultúrára és az alkotmányos elvekre hivatkozás mögött milyen érvek rejlenek, Rawls inkább különösebb kritikai vizsgálódás nélkül egyszerűen elfogadja ezt, a bevándorlás korlátozásának szakirodalmában egyébként népszerű állítást (*NJ* 48 n. 48; Benhabib 2004. 1771–1772).[11]

A kényszerített migrációt tekintve úgy tűnik, Rawls egyszerűen összemossa a bevándorlás és a *menekültek* kérdését. Az utóbbit a szakirodalom a kényszerített migráció egyik legismertebb típusának tekinti, Rawls azonban nem tesz róla említést, viszont amit ő a bevándorlás okainak tekint, inkább a kényszerített migráció okaival azonosítható. Ezt a konceptuális pontatlanságot jelzi az is, hogy az emberek menekültté válásának okairól valóban könnyű elképzelni, hogy nem merülnének fel ideális körülmények között. Ez megmagyarázza, miért lép tovább Rawls ilyen gyorsan az emberi migráció témáján az *NJ*-ben: ahogy fogalmaz, „[n]em arról van szó tehát, hogy egyszerűen félretesszük a bevándorlás problémáját. Egy valószerű utópián belül ez nem komoly probléma" (*NJ* 19). A következő részben bemutatom, miért téved ezzel kapcsolatban Rawls.

III. A ZÁRT RENDSZER PREMISSZA ÉS A KÖRKÖRÖSSÉG PROBLÉMÁJA

Rawls tehát félreteszi az emberi migráció és a mozgás témáját az *NJ*-ben. De miért nem kerülnek ezek elő eleve a belső elméletekben? A magyarázat egyszerű: a méltányosságként értett igazságosság az *IE*-ben kidolgozott elmélete, valamint annak a *PL*-ben megfogalmazott korrekciója olyan sajátos módszertani jellegzetességekkel bír, amelyeknek köszönhetően bizonyos társadalmi jelenségeket, mint amilyen a migráció, egyszerűen kizár. Ez nem azt jelenti, hogy az *IE* vagy a *PL* keretei között lehetetlen volna a migráció elemzése. Ezzel kapcsolatban egészen eltérő válaszaink lehetnek attól függően, hogy milyen megközelítésben vizsgáljuk Rawls munkásságát (például filozófiatörténeti szempontból, vagy esetleg a nem-ideális elméletek felől). A migráció kizárása alatt pusztán azt a sajátos *módszertani* megoldást értem, amely révén Rawls a belső elméletek *hatókörén* kívülre helyezi a migrációt.

Az *IE* a méltányosságként értett igazságosság elmélete, amelyben Rawls a kontraktualizmus módszerével rámutat, hogy egy méltányos szituációban, az *eredeti helyzetben*, a *tudatlanság fátyla* mögött az egyének a társadalom alapstruktú-

[11] A bevándorlás korlátozásának a *kultúrára* alapozó igazolását lásd Miller (2016a; 2016b), Kymlicka (2003) és Walzer (1983) műveiben. Az *alkotmányos elvek* veszélyeztetése felmerül a területi joghatóságra hivatkozó Blake-nél (2013).

rájának mely alapelveit választanák együttműködésük feltételeként (*IE* 37–42). Rawls szerint egy *jól berendezett társadalom* ezen elvek biztosításával működik, mivel abban az igazságosság bizonyos elveit mindenki elfogadja, illetve az alapvető társadalmi intézmények is megfelelnek ezeknek (*IE* 23). A *PL* ehhez képest elsősorban annyiban jelent korrekciót, hogy ebben Rawls elismeri, hogy a demokratikus társadalomban egymás mellett létező, egymással össze nem egyeztethető világnézetek *pluralizmusa* miatt a jól rendezett társadalom eszméje túlzottan *irrealisztikus* (*PL* xvi–xvii). Emiatt a *PL* fő kérdése az, hogy „miként lehetséges egy stabil és igazságos társadalom fennmaradása, a szabad és egyenlő állampolgárok észszerű, ám egymással összeegyeztethetetlen vallási, filozófiai és erkölcsi világnézeteinek mély megosztottsága ellenére?" (*PL* xviii). A válasz Rawls szerint az igazságosság *politikai koncepciójában* keresendő, amelyet (majdnem) mindenki elfogadhat (*PL* xix, lásd még 134).

Az *IE* és a *PL* módszertani előfeltétele, amit *zárt rendszer premisszának* nevezek, és ami azt a módszertani korlátozást takarja, amellyel Rawls kiköti, hogy az elmélet és a korrekciója egy olyan társadalom képére épül, amelyet „más társadalmaktól elszigetelten, zárt rendszerként" fog fel (*IE* 27) és amelybe tagjai „születésük révén lépnek be és csak haláluk révén távoznak onnan" (*PL* 12; 40–41).[12] Első látásra úgy tűnhet, hogy a zárt rendszer premisszára azért van szüksége Rawlsnak, mert a kontraktualizmus módszere hagyományosan a társadalom kötött tagságával dolgozik, és az elmélet célját tekintve nem is érdekes számára, hogy az állampolgárság, illetve a tagság létrejöttének problémáival foglalkozzon. Ez nem meglepő annak a fényében, hogy például Benhabib is rámutat: sem az igazságosság belső, sem a nemzetközi elméletei számára általában nem különösebben fontos a politikai tagság kérdése (Benhabib 2004. 1762). Azonban a kontraktualizmus – szemben a kontraktárius elméletekkel – nem zárja ki, hogy alanyai között egy zárt politikai vagy erkölcsi közösség tagságán kívül álló egyének is legyenek.[13] Ezért a zárt rendszer premissza okát nem a szerződéselméleti hagyományban, hanem inkább abban a politikai filozófiai hagyományban érdemes keresnünk, amely elfogult a *mozdulatlanság* és minden olyan jelenség iránt, amely egyértelműen az állam területéhez vagy joghatóságához kapcsolódik. [14] Erre utal az is, ahogyan Rawls egy dichotómiát látszik felvázolni, amikor úgy vélekedik a zárt rendszer premisszájának megfogalmazása során, hogy „[a] nemzetközi jog feltételei esetleg másféle és némileg másképpen elfogadott elveket kívánnak" (*IE* 26). Ebből arra következtethetünk, hogy Rawls szemében egyetlen alternatív út létezik (már jóval az *NJ* megszületése előtt): a zárt társadalom

[12] A szakirodalom a *zárt társadalom modelljének* is nevezi (pl. Benhabib 2004).

[13] Köszönettel tartozom a tanulmány anonim bírálójának, amiért felhívta a figyelmem erre az ellentmondásra.

[14] A mozdulatlanság iránti elfogultságról lásd Nail (2015) vagy Sager (2018) munkáját, illetve a tanulmány szerzőjének korábbi írásait (Ujlaki 2020. 28; 2021. 30).

modellje elvetésével szükségszerűen a nemzetközi szféra egészen más politikai filozófiai megközelítését igénylő modellje marad elérhető.

Ezzel az implicit dichotómiával az a gond, hogy nem képes kellőképpen árnyalni a két szféra – a társadalom belső világa és a nemzetközi viszonyok világa – közötti összetettséget. Léteznek ugyanis olyan jelenségek, amelyek nem tartoznak kizárólagosan egyik területhez sem, ilyen az emberi migráció jelensége is. Az emberek nemzetállami határokon túlnyúló mozgása nem sorolható kizárólag a nemzetközi szféra kérdései közé, és a legtöbb esetben nehezen értelmezhető egy olyan modellben, amely zártnak tekinti a nemzetállamot, mind a területét, mind a tagságát tekintve. A migráció és a migráns emberek így egyfajta „szürke zónát" képeznek a belső és a nemzetközi világ között, ezzel teljes mértékben kikerülnek a rawlsi politikai filozófia értelmezési keretéből. A migráció azonban nem csupán szürke zónát képez a belső és nemzetközi elméletek között. Rawls valójában folytonosan átutalja a témát az egyik elmélet hatóköréből a másikéba anélkül, hogy bármelyik keretein belül komolyabban tárgyalná a kérdést. Ezt nevezem a *körkörösség problémájának*. A következőkben bemutatom, ez miért jelent súlyos kihívást Rawls politikai filozófiája számára.

Az érvelés kedvéért fogadjuk el a zárt rendszer premisszát, és vizsgáljuk meg, mi történik ebben az esetben a migráció ügyével. Ekkor jogosan számíthatunk rá, hogy a migráció (legalábbis annak néhány államhatárokon átívelő formája, ahogy erre az előző részben rámutattam) Rawls külpolitika-fókuszú nemzetközi elméletében jelenjen meg. Ahogy fentebb ezt is bemutattam, Rawls valóban foglalkozik a témával az *NJ*-ben néhány megjegyzés erejéig, amiből nem csak az derül ki, hogy Rawls számára a migráció marginális téma, hanem az is, milyen zavarbaejtő elképzelései vannak az emberi mozgással kapcsolatban. A következőkben arra mutatok rá, hogy az *NJ*-n belül milyen főbb módszertani és normatív megfontolások vezetnek Rawls migrációval kapcsolatos konklúzióihoz. Ezek közül hármat mutatok be: az elmélet *alanyainak* kiválasztását, a zárt rendszer premissza *adaptálását* a nemzetközi elméletre, illetve a valószerű utópia keretein belül megengedhető, az elmélet és a valóság közötti *diszkrepancia* kérdését.

Az *NJ* kapcsán a szakirodalom viszonylag sokat foglalkozik az elmélet alanyai kiválasztásának a problémájával. Ahogyan már többen rávilágítottak, nem csupán az problematikus, ahogyan Rawls a *népeket* teszi meg az *NJ* alanyainak, hanem az is, hogy Rawls egyáltalán nem precíz a meghatározásban, amikor népekről, államokról, nemzetekről, vagy épp rezsimekről ír (Förster 2014; Pettit 2006; a népek kritikáját lásd még a következőkben: Benhabib 2004; Buchanan 2000; Tan 2006). Mivel az *NJ*-t a belső elméletek nemzetközi viszonyokra való kiterjesztésének szánja, Rawls eltér a nemzetközi viszonyok elméletének a szuverenitás fogalmára összpontosító tradíciójától, és a népeket, mint a belső elméletek alanyait, az egyénekkel morális értelemben analóg szubjektumokat választja az ideális elmélet alanyainak. A népek jogát pedig épp az állam szuverenitása korlátjának tekinti (*NJ* 38–37). Míg az „államokkal" kapcsolatban egész pesszimista

képet fest le (lásd Förster 2014), a népek három, Rawls szemében pozitív alapvető jellegzetességgel bírnak. Förster ezeket intézményi jellemzőnek (a népek rendelkeznek az őket képviselő kormányzattal), kulturális jellemzőnek (a népek tagjait „közös vonzalmak" kötik össze), illetve politikai vagy morális jellemzőnek nevezi (a népek erkölcsi természetűek, azaz az egyénekhez hasonlóan racionálisak és észszerűek) (Förster 2014. 22; *NJ* 33–37). Az elmélet alanyainak tekintettt népekkel kapcsolatos kritikákat nem tárgyalom e tanulmány keretei között, azt azonban fontos megvizsgálni, mi következik az alanyok kiválasztásából a migrációra nézve. Az *NJ* alanyainak kiválasztása során Rawls a népekkel *váltja fel* a belső elmélet alanyait, azaz az egyéneket. Ezért az *NJ* hatóköre kizárólag a *nemzetközi* (pontosabban „népek közötti") viszonyokra korlátozódik, emiatt pedig elkerüli azokat a normatív kérdéseket, amelyek a *globális* színtéren merülnek fel, de nem értelmezhetők népek és népek, esetleg népek és államok[15] viszonylatában (lásd Scheffler 2001. 31–35). Mivel a migráció általában egyéni vagy csoportos jelenség, ezért az *NJ* keretei közé csak rendkívül korlátozottan fér be a migráns emberekkel szembeni magatartás kérdése. Ahogyan Rawls explicit állításaiból is láthattuk, az emigráció, a bevándorlás, és vélhetően a menekültek esete kapcsán Rawls a migráció strukturális okait igyekszik azonosítani és elsősorban a migrációval kapcsolatos problémák kiküszöbölésére összpontosít. Ugyanez rajzolódik ki az *NJ* eredeti céljából is: a népek Rawls által meghatározott nyolc jogából kettő implicite értelmezhető a migráció esetére: az emberi jogok elve és a segítségnyújtás kötelességének elve. Az előbbi kiköti, hogy „[a] népeknek tiszteletben kell tartaniuk az emberi jogokat", az utóbbi pedig úgy szól, hogy „[a] népeknek kötelességük segítséget nyújtani az olyan népeknek, amelyeket rossz körülményeik megakadályoznak egy igazságos, illetve tisztességes politikai és társadalmi rendszer elérésében" (*NJ* 46). Csakhogy ezek az elvek egyrészt csupán általános célokat tűznek ki. Rawls maga is elismeri, hogy nehéz megállapítani, az emberi jogok milyen fokú megsértése kell, hogy komoly következményeket, akár intervenciót vonjon maga után (Rawls szerint, ha ezek a bűnök „égbekiáltóak") (*NJ* 103), illetve hogy „nincs kész recept" arra, hogyan kellene a liberális és tisztességes népeknek egy nehézségekkel küszködő társadalomnak segíteniük (*NJ* 117). Arra pedig egyáltalán nem is vonatkozik a két elv, hogy milyen kötelességeik volnának ezeknek a népeknek más társadalmak *tagjai* felé. Tehát amennyiben a migrációt Rawlshoz hasonlóan pesszimistán értelmezzük, és az emberi jogaikban megsértett menekültek vagy menekültekhez hasonló emberek mozgásával azonosítjuk, úgy a népek jogának elvei nem lesznek alkalmasak arra, hogy ha a migráció más formáira nem is, de legalább az ő esetükre valamilyen normatív elő-

[15] Mint fentebb láttuk, a „népek" meghatározása korlátozó jelleggel bír, az „állam" az *NJ*-ben vagy az állam Rawls által kritikzált hagyományos megközelítését jelenti vagy az államot, mint a népek követelményeinek meg nem felelő politikai egységet. Az utóbbi értelemben a „jogsértő államok" minősülnek államnak (Förster 2014. 27; *NJ* 37–39).

írást tartalmazzanak. Ezek az emberek az elemzés szempontjából egy olyan csoportot képeznek, amely kívül esik a belső elméletek alanyainak körén, azonban kisebb annál, hogy a nemzetközi elmélet vizsgálódási körébe kerüljön. Egyetlen helyen árnyalja Rawls az elmélet alanyainak meghatározását. A jogsértő államokkal szembeni háború feltételeinek tárgyalása kapcsán különbséget tesz ezek vezetői és civil lakossága között (*NJ* 105). Arról azonban már nem tesz említést, mi következik abból, ha ennek a civil lakosságnak egy része úgy dönt vagy arra kényszerül, hogy elhagyja a hazáját.

A második megfontolás, ami miatt az *NJ* a maga sajátos módján elkerülheti a migráció kérdését, a zárt rendszer premissza adaptálásából fakad. Rawls egy ponton azt sugallja, hogy „[a] népek jogának kidolgozásában az első lépés az igazságosság elveinek megfogalmazása az egyes társadalmak számára" és hogy az ehhez szükséges nézőpont „zártnak látja a társadalmat" (*NJ* 35). Ebből arra következtethetnénk, hogy természetesen a népek jogának elmélete elhagyja a zárt rendszer premisszát, mégis úgy tűnik, mintha Rawls inkább a zárt társadalmak nemzetközi világaként írná le a nemzetközi világot. Erre utal az is, hogy ennek a világnak a szereplőit a népekkel azonosítja, nem vesz figyelembe más szereplőket, ráadásul homogénnek tekinti a népeket, és belső konfliktusoktól mentesként szemlélteti őket (lásd Förster 2014. 33). Függetlenül attól, hogy ez mennyiben jelent kihívást a népek joga kidolgozásában, a zárt rendszer premissza fenntartása megint csak azt eredményezi, hogy bizonyos jelenségek, amelyek egyszerre jelentkezhetnek a nemzetközi szinten és a társadalom szintjén, mint amilyen a migráció jó néhány típusa, egyszerűen kikerül a valószerű utópiában megjelenő részben idealizált világból. Ez pedig elvezet bennünket a harmadik megfontoláshoz, ami akadályt jelent Rawls számára, hogy a migrációval foglalkozhasson az *NJ* keretein belül.

A harmadik megfontolást az elmélet és a valóság közötti diszkrepancia kérdésének neveztem. Ezen azt értem, hogy Rawls pontatlanul határozza meg azoknak a modern világban gyakori jelenségeknek a körét, amelynek az általa meghatározott külpolitika-fókuszú valószerű utópiában helyet kellene kapnia, és ami miatt Rawls tévesen talál ezek közül jó néhányat, köztük a migrációt, egyenesen megoldhatónak vagy kiküszöbölhetőnek. Ilyen diszkrepanciát jelez Rawlsnak az a próbálkozása, amellyel a bevándorlást egy sajátosan pesszimista értelmezési keretbe helyezi, és az okait „a történelem nagy bűneivel" és igazságtalanságokkal azonosítja, majd ezáltal a valószerű utópia keretein belül kiküszöbölhetőnek láttatja (*NJ* 17–19). Bár a migráció néhány formájáról valóban elképzelhető, hogy a népek jogát tiszteletben tartó liberális és tisztességes államok világában nem jelent „komoly problémát", Rawls nem látja be, hogy a széles értelemben vett migráció, annak számos formáját beleértve, inkább a modern társadalmak mindennapi működésének része, semmint végső megoldás. Ebben az esetben pedig megalapozatlan Rawlstól, hogy a migrációt egyszerűen az ideális elmélet hatókörén kívülre helyezi.

Ezzel kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy bár Rawls az *NJ* ideális részéből tudatosan igyekszik kiiktatni a valódi világ legtöbb olyan tényét, amelyet önkényesnek tekint, érdekes módon az államhatárokat nem tekinti ebből a szempontból problematikusnak. Ahogy említettem, az *NJ* publikálása előtt Rawls kortársai közül sokan meg voltak győződve arról, hogy a méltányosságként értett igazságosság elméletének nemzetközi viszonyokra való kiterjesztéséből szükségszerűen egy kozmopolita álláspont következne (pl. Beitz 1999; Barry 1982; Benhabib 2004; Caney 2005; Pogge 1992). Ezek a szerzők – nagy általánosságban megfogalmazva – úgy vélik, hogy az a rawlsi séma, amely éppen az önkényes esetlegességek kiküszöbölésére jött létre, globális szinten csakis a világ legsúlyosabb önkényes esetlegességeit befolyásoló államhatárokkal szembeni kritikus viszonyulási móddal egyeztethető össze. Ezzel szemben Rawls az *NJ*-ben érintetlenül hagyja a határok kérdését, és ahogyan korábban már utaltam rá, a nép (kormányzatának) felelősségéhez sorolja a határok, a határokon belüli környezet, valamint a népesség méretének felügyeletét, ebből fakadóan pedig a zárt határok mellett teszi le voksát.

Korábban az *IE*-ben azt a megjegyzést teszi Rawls, hogy a „javak természetes megoszlása" és az, hogy „a személyek beleszületnek egy meghatározott társadalmi helyzetbe" se nem igazságos, se nem igazságtalan. „Ezek természeti tények. Ami igazságos vagy igazságtalan, az az, ahogyan az intézmények ezeket a tényeket kezelik" (*IE* 134). Lehetséges tehát, hogy az *IE*-ben megfogalmazott gondolat logikáját követve Rawls a nemzetközi elméletben azt feltételezi, hogy az, hogy egyesek egy adott földrajzi területre, egy adott *nép* tagjaként születtek, pusztán természeti tények, és az ezekből fakadó igazságtalanságok nem a népek jogának, hanem a népek belső struktúrájának következménye. Azaz ebben az olvasatban nem merül fel a határok korlátozásának igazságtalansága, mivel minden nép maga felelős azért, hogy olyan intézményeket teremtsen és tartson fenn, amelyek hasonló életkörülményeket tesznek lehetővé a polgáraik számára, mint amilyenek ott lennének, ahová azok esetleg elvándorolnának. Ez a gondolat azonban csak abban az esetben állja meg a helyét, ha úgy tekintünk a migrációra, ahogy Rawls explicit állításai sugallják: egy szükséges rosszra, amelyre bizonyos minimális életfeltételek hiánya, illetve egyes emberi és szabadságjogok megtagadása esetén van szükség.

Az *NJ*-ben úgy fogalmaz Rawls, hogy „[a]bból a tényből, hogy a határok történelmileg önkényesek, nem következik, hogy ne lehetne igazolható szerepük a népek jogában. Ellenkezőleg, aki leragad önkényességüknél, a kérdés rossz oldalán ragad le. Valamilyen országhatárnak világállam hiányában lennie kell, még ha a határok önmagukban nézve önkényesnek és bizonyos fokig történelmileg esetlegesnek is látszanak majd" (*NJ* 48). A világállam gondolatát pedig Kant *Az örök béke* [1795] című írására alapozva nem tartja kívánatosnak Rawls.

Diszkrepancia alatt ebben az esetben tehát azt értem, ahogy Rawls önkényesen szelektálja ki azokat a természeti és társadalmi tényeket, amelyeket elfogad-

hatónak tekint az ideális elméleten belül, illetve, ahogyan a migráció egy sajátos, korlátozott olvasatát adja (amelyben a bevándorlást és a menekültek kérdését összemossa, a migráció más formáiról pedig megfeledkezni látszik). Ezekből összességében egy olyan kép tárul elénk, amelyben Rawls azt tudja állítani, hogy a népek joga keretein belül számára a migráció nem jelent „komoly problémát", illetve, hogy a migrációnak az általa azonosított okai a társadalmak *belső* struktúrájától függenek. Ezzel tehát létrehozza a körkörösség problémáját, mivel *visszautalja* a migráció kérdését a belső elméletek hatókörébe, ahonnan viszont a zárt rendszer premisszának köszönhetően *eleve* átutalja a nemzetközi elmélet hatóköre alá. Így viszont egyik területen sem merül fel érdemben a migráció, és megreked a két terület közötti szürke zónában. A következő részben arra teszek kísérletet, hogy a zárt rendszer premissza elutasításával bemutassam a belső elmélet egy olyan értelmezését, amelybe beemelhető a migráció fogalma.

IV. A MIGRÁCIÓ MINT A BELSŐ ELMÉLET IDEÁLIS ELMÉLETÉNEK RÉSZE?

Eddig bemutattam, milyen meglepő módon viszonyul Rawls a migráció témájához annak a néhány gondolatnak az erejéig, amelyet az *NJ*-ben megjegyzések, lábjegyzetek formájában tesz a kérdésről, valamint rámutattam, hogy a zárt rendszer premissza és a körkörösség problémája folytán hogyan kerül ki a migráció érdemi tárgyalása teljes mértékben a rawlsi politikai filozófia keretei közül. Ebben a részben arra teszek kísérletet, hogy rávilágítsak, a migráció jelensége értelmezhető az *ideális elmélet* keretein belül. Ezzel egyidejűleg megkísérlem felvázolni a migráció egy lehetséges rawlsiánus megközelítését, amelyet a körkörösség problémájának feloldásával, a belső elmélet segítségével fogalmazok meg. Ennek a megközelítésnek a kulcsát a zárt rendszer premisszának a *részben nyílt rendszer* premisszájával való felváltása jelenti. Ez az értelmezés nem fogja a migráció egy átfogó, rawlsiánus elméletét kínálni, inkább betekintést nyújt abba, hogy a migrációval kapcsolatos néhány felmerülő *félelemre* milyen válaszok adhatók utólagosan a rawlsi politikai filozófia segítségével, a rawlsi elemzési kereten belül.

Az ideális és nem-ideális elmélet közötti rawlsi különbségtétel mögötti elképzelés az, hogy a nem-ideális világ súlyos és sürgető kihívásaira a megoldást azokban az elvekben találjuk, amelyeket idealizált, kedvező viszonyok között, a szigorú engedelmesség körülményei között dolgozunk ki. Csakis ezt a lépést követően tudunk érdemben beszélni arról, hogy mit kellene tenni *kedvezőtlen* viszonyok között, a *részleges teljesítés* vagy *nemteljesítés* körülményei között (*IE* 27; *PL* 284–285; *NJ* 15).[16] Ez azt is megmagyarázza, miért rendel elsőbbséget Rawls

[16] Az ideális és nem-ideális elméletről Rawls filozófiájában lásd Kis János: Rawls az ideális elméletről. *Magyar Filozófiai Szemle*, jelen szám.

az ideális elmélethez, és miért nem foglalkozik számos olyan kérdéssel, amely nem-ideális körülmények között jelent kihívást. Emiatt, illetve a zárt rendszer premissza és a körkörösség problémája miatt Rawlst nem különösebben foglalkoztatja a migráció témája. Ahol mégis megemlíti – ahogyan korábban rámutattam –, igazságtalanság következményének, ezáltal pedig ideális körülmények között *kiküszöbölhetőnek* tekinti. A migráció fogalmi tisztázása után azonban felmerül a kérdés: valóban nem mozognának az emberek egy ideális világban?[17]

Részben néhány, az *IE*-t érő kritikára válaszul Rawls a *PL*-ben kiegészítette elméletét az *észszerű pluralizmus tényével*,[18] ezzel elismerve, hogy néhány idealizáció az elméletében *irrealisztikus* (*PL* xvii, xix). Ennek megfelelően a modern társadalmak körülményeit alkotó néhány esetlegesnek tűnő tényt, így az *NJ*-ben már az államok határait is a nem-ideális elmélet hatóköréből az ideális elméletébe helyezte át. Ha ezek kapcsán nem ezek önkényes jellegén van a hangsúly, hanem azon, hogy a társadalmi intézmények hogyan kezelik az ezekből fakadó következményeket, a migráció és a mozgás nem feltétlenül veszélyeztetnék az elmélet koherenciáját, amennyiben az ideális részben kapnának helyet. Az egyének világnézetei közötti mély és feloldhatatan ellentétek elismerése, ezek észszerű pluralizmusának elfogadása, valamint az igazságosság *politikai koncepciója* a *PL*-ben azt sejtetik, hogy a migráció önmagában nem feltétlenül egy olyan jelenség, amely különösebben (azaz a meglévő konfliktusoknál nagyobb mértékben vagy más módon) veszélyeztetné a társadalom népességét, értékeit, kultúráját, vagy éppen stabilitását. Ahhoz, hogy ezt meg tudjuk vizsgálni, fel kell váltanunk a zárt rendszer premisszát a *részben nyílt rendszer* premisszával.

A részben nyílt rendszer premisszája azt feltételezi, hogy a társadalmak tagsága nyílt, lehetőség van a ki- és bejárásra. Azért nevezem *részben* nyíltnak ezt a megoldást, mert ez továbbra is érintetlenül hagyja a politikai közösség (ez esetben a nemzetállam) határainak kérdését, és nem egy teljesen nyílt, kozmopolita világállam képével dolgozik, amelyben az egyének teljesen szabadon mozoghatnának. A részben nyílt rendszer premisszája lehetővé teszi, hogy feltegyük a kérdést, milyen lenne egy rawlsiánus megközelítése a migrációnak, amennyiben a belső elmélet hatókörébe „beemelnénk" a migráns embereket. Ennek az interpretációnak a legfontosabb kérdése az, hogy azok a migránsok, akik kapcsolatba kerülnek a belső elmélet tárgyát képező liberális demokráciával, veszélyt jelentenek-e valamilyen módon erre az államra. Félretéve, mit sugall erről az *NJ,* úgy vélem, a belső elmélet mind az *IE*-ben, mind a *PL*-ben megfogalmazott

[17] Az ideális elmélet kritikája szerteágazó. Vannak, akik az ideális, nem-ideális felosztást, illetve az előbbiben alkalmazott idealizációt kritizálják (O'Neill 1996). Mások szerint az ideális elmélet rossz helyére helyezi a hangsúlyt, amikor a legideálisabb világ képéből indul ki (Sen 2006). Megint mások szerint a nem-ideális világ problémái kapcsán eleve a nem-ideális elméletből kellene kiindulnunk (Miller 2011); és vannak, akik megvalósíthatósági szempontok alapján kritikázálják az ideális elmélet híveit (Cozzaglio–Favara 2021).

[18] Az *NJ* Krokovay-féle fordításában ez az *elfogadható többféleség ténye* (*NJ* 25).

gondolatmenetei közül több is irányt mutathat ennek a kérdésnek a megválaszolására. A rawlsi keretrendszer tehát lehetővé teszi, hogy utólagosan egy a Rawls által az *NJ*-ben adottnál „rawlsiánusabb" választ kínálhassunk a migráció kapcsán felmerülő kérdések némelyikére.

Rawls elméletei a morális fejlődés elméletén alapszanak. Eszerint miután az emberek megszületnek, elindulnak azon az úton, amely során szert tesznek az *igazságérzet* képességére. Ez azt jelenti, hogy képessé válnak arra, hogy megkülönböztessék, mi igazságos és mi igazságtalan, valamint megértik, az igazságos intézmények miért értékesek önmagukban is (*IE* 70–71). Rawls szerint, akik igazságos intézmények között szocializálódtak, nemcsak hathatós igazságérzetre tesznek szert, hanem hűségre is ezek iránt az intézmények iránt, ráadásul méltányosabbak és toleránsabbak is lesznek egymással (*PL* 142; *NJ* 28). Ennek az empirikus hipotézisnek az a súlyos implikációja a migrációra nézve, hogy azok a migránsok, akik kapcsolatba kerülnek a kérdéses liberális demokráciával (például bevándorlók, vendégmunkások, menekültek), de nem a társadalmi igazságosság körülményei között szocializálódtak, nagyobb valószínűséggel jelentenek veszélyt az őket fogadó állam intézményeire és tagjaira. Hogy mennyire meggyőző ez a következtetés, hogy mit lehetne ebben az esetben rawlsi nézőpontból válaszolni, valamint, hogy emiatt a nem-ideális elmélet hatókörébe kellene-e helyezni a migráció kérdését, arra a részben nyílt premissza segítségével válaszolhatunk.

Tegyük fel, hogy a társadalmat részben nyíltnak fogjuk fel, és a nem igazságos körülmények között szocializálódott migránsokra a politikai közösség *leendő tagjaiként* tekintünk. Ez egyben azt is jelenti, hogy tekinthetünk rájuk mint az *eredeti helyzetben* jelenlévő felekre. Ez a gondolatkísérlet nem arra szolgál, hogy megvilágítsa, pontosan milyen feltételek mentén válhatnak ezek az emberek teljes jogú taggá, vagy hogy megmutassa, pontosan milyen jogokkal és kötelezettségekkel kellene bírniuk. A leendő tagság feltételezése nem mutat meg többet annál, minthogy okunk van-e fenyegetésként tekinteni a migránsok e csoportjára. Ebben az esetben a rawlsi elmélet két érve is iránymutató lehet: ezeket *paternalizmus* érvnek, valamint *intolerancia* érvnek nevezem.

Rawls szerint „[b]ármely cselekvőképes felnőttnek joga van ahhoz, bizonyos elismert kivételekkel, hogy részt vegyen a közéletben" (*IE* 270). A kérdés az, hogy van-e bármi, ami *eleve* meggátolja a leendő tagokat abban, hogy a minimális követelményeknek megfeleljenek. Másszóval különböznek-e a leendő tagok nem jogi, hanem *morális* értelemben az állampolgároktól? Jó okkal kétkedhetünk ebben, legalábbis rawlsi megközelítésben biztosan. Rawls szerint ugyanis (a zárt rendszerben) még az állampolgárok között is lesznek olyanok, akik nem rendelkeznek hathatós igazságérzettel, Rawls mégsem a politikai jogaik megvonásával reagál erre, hanem a *paternalizmus* érvvel. Szerinte vannak emberek, akik valamilyen szerencsétlenség vagy baleset következtében nem rendelkeznek igazságérzettel, illetve a saját érdekeik képviseletéhez szükséges

képességekkel, ez mindig egyéni tényező, így nincs olyan „fajtája vagy ismert csoportja" az embereknek, amelyre ez a hiányosság eleve jellemző lenne. Az ő esetükben a többieknek kell eljárniuk az ő érdekükben, azaz a paternalizmus elvének segítségével, úgy döntve helyettük, ahogy ők döntenének, ha erre képesek volnának (*IE* 301–302; 586). A paternalizmus érve arra mutat rá, hogy a hathatós igazságérzettel nem bíró állampolgárok esetében nem az igazságosság vagy az eredeti helyzet hatóköréből való kizárás az egyetlen lehetséges út. Ennek az analógiájára egy rawlsiánus megközelítésben lehetséges volna amellett érvelni, hogy a hathatós igazságérzet hiánya a nem állampolgárok esetében sem vonja szükségszerűen magával a kizárásukat. Nem állítom, hogy a hathatós igazságérzettel nem bíró migránsok be nem fogadása a hathatós igazságérzettel nem bíró állampolgárok kizárásával azonos erkölcsi súllyal bírna. A paternalizmus érv segítségével csupán arra igyekeztem rámutatni, hogy a hathatós igazságérzet hiánya önmagában nem jelent olyan fenyegetést, amely miatt *eleve* azt kellene feltételeznünk, hogy az adott személy alkalmatlan volna az igazságosság kívánalmainak elsajátítására. A paternalizmus érv tehát egy lehetséges mód arra, hogy a szocializáció kapcsán megfogalmazott empirikus hipotézis migrációval kapcsolatban szkeptikus, esetleg „bevándorlásellenes" implikációival szemben érveljünk.

A másik érv az intolerancia érvből származtatható. Vegyük a legrosszabb forgatókönyvet, és tegyük fel, hogy a migránsok mint a politikai közösség leendő tagjai, komoly fenyegetést jelentenek a fogadó országra nézve. Ebben az esetben tekintsük őket a társadalom egy (leendő) intoleráns csoportjának. Mivel ezek a csoportok veszélyeztethetik az igazságos intézményeket, az esetükben két lehetőség áll nyitva: az egyik lehetőség, hogyha az intoleráns csoport az állampolgárok érdekeire nézve „komoly veszélyt" jelent, az állampolgárok jogosan korlátozhatják az intoleráns csoport tagjainak szabadságát. A másik esetben azonban Rawls szerint az a „lélektani elv" érvényesül, hogy az intoleráns csoport tagjai felismerik, milyen előnyöket jelentenek számukra az igazságos intézmények, ezért idővel maguk is toleránssá válnak, a fenyegetés pedig megszűnik (*IE* 266–267). A *PL*-ben már kifejezetten az állampolgárok világnézeteinek összeegyeztethetetlensége a fő probléma, ezért az a kérdés, hogy a migránsok fenyegethetik-e az igazságos intézményeket, nem különül el élesen a politikai liberalizmust a pluralizmus ténye felől érő kihívásoktól. A részben nyílt rendszer premisszáját alkalmazva a politikai liberalizmusra azt mondhatjuk, hogy a rawlsi gondolatmenet szempontjából az a kulcskérdés, hogy az igazságos intézményeket érő fenyegetés jöhet-e éppannyira a társadalmon belülről, mint kívülről.

A belső elmélet általam kínált olvasata nem alkalmas arra, hogy a migráció átfogó elméletének alapjául szolgáljon. Azt azonban megvilágítja, hogy a rawlsi politikai filozófia egyik fő problémája az egyéni világnézetek összeegyeztethetőségének kérdése. Ez a kérdés egyben a migrációval kapcsolatos kortárs viták egyik sarokköve. A tanulmányban arra igyekeztem rámutatni, hogy a migráció-

val kapcsolatban felmerülő néhány kérdésre lehetséges rawlsiánus választ adni, még akkor is, ha ez a válasz merőben eltér attól a néhány megjegyzéstől, amit Rawls maga tett a migráció kapcsán.

V. KONKLÚZIÓ

A tanulmány arra tett kísérletet, hogy rekonstruálja Rawls migrációval kapcsolatos elképzeléseit, magyarázatot kínáljon ezek hiányosságaira, és felvázoljon egy másik lehetséges utat, amelyen elindulva egy olyan alapvetően *rawlsiánus* migrációfelfogáshoz juthatunk, amely eltér Rawls kései munkáiban a migrációval kapcsolatban tett megjegyzéseitől. A tanulmány arra mutatott rá, hogy a migráció témája a *zárt rendszer premisszája* miatt csúszik át körkörösen az igazságosság belső elméleteiből Rawls külpolitikai fókuszú elmélete hatókörébe és fordítva, mivel Rawls, meglepő módon, a külpolitikai fókuszú *A népek jogában* is fenntartja a zárt rendszerként felfogott társadalom koncepcióját. A tanulmány rávilágított, hogy bár bizonyos módszertani és szubsztantív sajátosságok miatt ez a kései írás, amelyben Rawls expliciten reflektál a migrációra, jogosan tekint el a migráció néhány formájának a tárgyalásától, ezek mégsem igazolják, hogy a migráció egyes eseteit nem tárgyalja részletesen, vagy éppen egészen meglepő állítások formájában teszi ezt. A hiányosságok kiküszöbölése végett a tanulmány a rawlsi politikai filozófia örökségéhez hűen igyekezett a migráció egy olyan alternatív megközelítését felvázolni, amelyet *Az igazságosság elméletére* és a *Political Liberalismra* alapoz.

IRODALOM

Barry, Brian 1982. Humanity and Justice in Global Perspective. *Nomos*. 24. 219–52.

Beitz, Charles R. 1999. *Political Theory and International Relations*. Rev. ed. Princeton/NJ, Princeton University Press.

Benhabib, Seyla 2004. The Law of Peoples, Distributive Justice, and Migrations. *Fordham Law Review*. *72*. 1761–1787.

Blake, Michael 2013. Immigration, Jurisdiction, and Exclusion. *Philosophy and Public Affairs*. 41/2. 103–30.

Buchanan, Allan 2000. Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World. *Ethics*. 110. 697–721.

Caney, Simon 2005. *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford – New York, Oxford University Press.

Carens, Joseph H. 1987. Aliens and Citizens: The Case for Open Borders. *The Review of Politics*. 49/2. 251–73.

Cole, Phillip 2020. Climate Change and Global Displacement: Towards an Ethical Response. In Birgit Schippers (szerk.) *The Routledge Handbook to Rethinking Ethics in International Relations*. New York, Routledge. 179–94.

Cozzaglio, Ilaria – Greta Favara 2021. Feasibility beyond Non-ideal Theory: a Realist Proposal. *Ethical Theory and Moral Practice*. 25/3. 1–16.
Dummett, Ann 1992. The Transnational Migration of People Seen from within a Natural Law Tradition. In Brian Barry – Robert E. Goodin (szerk.) *Free Movement*. University Park/PA, University of Pennsylvania Press.169–80.
Fine, Sarah – Lea Ypi 2016b. The Ethics of Movement and Membership. An Introduction. In S. Fine – L. Ypi (szerk.) *Migration in Political Theory*. Oxford, Oxford University Press. 1–8.
Forrester, Katrina 2019. *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princeton/NJ, Princeton University Press.
Förster, Annette 2014. *Peace, Justice and International Order. Decent Peace in John Rawls' The Law of* Peoples. Palgrave, Macmillan.
Kant, Immanuel 1997. Az örök békéről. In uő: *Történetfilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Ictus.
Kymlicka, Will 2003. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. 1. kiad. 1995. Oxford, Clarendon Press.
Martin, Rex – David A. Reid 2006. Introduction. In Rex Martin – David A. Reidy (szerk.) *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Malden/MA, Blackwell.
Miller, David 2016a. *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
Miller, David 2016b. Is There a Human Right to Immigrate? In Sarah Fine – Lea Ypi (szerk.) *Migration in Political Theory*. Oxford, Oxford University Press. 11–31.
Miller, David 2011. Taking Up the Slack? Responsibility and Justice in Situations of Partial Compliance. In Carl Knight – Zofia Templowska (szerk.) *Responsibility and Distributive Justice*. Oxford University Press. 230–245.
Nail, Thomas. 2015. *The Figure of the Migrant*. Stanford CA, Stanford University Press.
O'Neill, Onora 1996. *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge, Cambridge University Press.
Pettit, Philip 2006. Rawls's Peoples. In Rex Martin – David Reidy (szerk.) *Envisioning a New International Order: Essays on Rawls's Law of Peoples*. Oxford, Blackwell. 38–55.
Pogge, Thomas 2004. The Incoherence Between Rawls's Theories of Justice. *Fordham Law Review*. 72/5. 1739–1759.
Pogge, Thomas 1992. Cosmopolitanism and Sovereignty. *Ethics*. 103/1. 48–75.
Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris Kiadó.
Rawls, John 2005. Political *Liberalism* (Expanded ed). New York, Columbia University Press.
Rawls, John 2008. *A népek joga. Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
Sadurski, Wojciech 2014. Fifteen Years Later: Reflections on Realism and Utopia in 'The Law of Peoples' by John Rawls. *Sydney Law School Research Paper*. 14/93. http://doi.org/10.2139/ssrn.2511932.
Sager, Alex 2016. Methodological Nationalism, Migration and Political Theory. *Political Studies*. 64/1. 42–59.
Sassen, Saskia. 2011. *Mobility of Labor and Capital: A Study in International Investment and Labor Flow*. Cambridge, Cambridge University Press.
Scheffler, Samuel. 2001. *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. Oxford – New York, Oxford University Press.
Sen, Amartya. 2009. *The Idea of Justice*. Cambridge/MA, Belknap Press of Harvard University Press.
Sen, Amartya. 2006. What Do We Want from a Theory of Justice? *Journal of Philosophy*. 103/5. 215–38.

Smith, Sophie, Bejan, Teresa – Zimmermann, Annette 2021. The Historical Rawls: Introduction. *Modern Intellectual History*. 18/4. 899–905.

Tan, Kok-Chor. 2006. The Problem of Decent Peoples. In Rex Martin – David Reidy. *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Malden/MA, Blackwell Pub.

Ujlaki Anna 2021. Miért legyen a migráció politikaelmélete feminista? *Politikatudományi Szemle*. 30/3. 27–44.

Ujlaki Anna 2020. Republikanizmus: a migráció egy lehetséges értelmezése? *Politikatudományi Szemle. 29*/2. 25–44.

ENSZ 1948. *Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata*.

Walzer, *Michael* 1983. *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford, Robertson.

Wellman, Christopher Heath 2016. Freedom of Movement and the Rights to Enter and Exit. In Sarah Fine – Lea Ypi (szerk.) *Migration in Political Theory*. Oxford, Oxford University Press. 80–102.

Wellman, Christopher Heath – Phillip Cole 2011. *Debating the Ethics of Immigration: Is There a Right to Exclude?* Oxford, Oxford University Press.

Krokovay Zsolt

A polgári viselkedés kötelessége, Jack demokráciája*

„Alkotmányos elvekkel nem lehet választást nyerni."
(Magyar politikatudós mondás)

Száz éve született és most húsz éve halt meg John Rawls, *Jack*, ahogy barátai és tanítványai hívták *Az igazságosság elmélete* (*A Theory of Justice*), az éppen ötven éve napvilágot látott, harminc nyelvre lefordított mű szerzőjét. Éteri jelenség volt a különböző visszaemlékezések szerint az Emerson Hall körcsarnokában a Harvard magabiztos félistenei, Quine, Goodman, Putnam, Nozick, Dreben, Cavell mellett, a maga szerénységével, óvatosságával, tétovaságával.[1] Holott na-

* Írásom egy korábbi, jegyzetek nélküli változata megjelent – a 2021. október 21-én, az ELTE „Rawls és az igazságosság" című, tanévnyitó konferenciáján elhangzott szöveg alapján – az *Élet és Irodalom* egy novemberi számában „Jack demokráciája (avagy a polgári viselkedés kötelessége)" címmel. Most a Rawls-különszám jóvoltából nem csupán az előadás átfésülésére és jegyzetekkel ellátására nyílik lehetőségem, de a nagy jogtudós, H. L. A. Hart szokását majmolva, itt-ott glosszákat is fűzhetek egy-egy fordulatához. Végül ismételten köszönetet mondok az Atlantisz Kiadónak, hogy felhasználhattam a *Politikai szabadelvűség* megjelenés alatt álló fordításának passzusait. Az angol szöveg oldalszámait is megadom szögletes zárójelben, a rövidítéseket és hivatkozásokat ld. írásom végén. A mottónak nincs forrása, én találtam ki, hozzászólásom szellemében. Fordításom és írásom idézőjelbe teszi sajátos elnevezések, megfogalmazások bevezetését.

[1] „Mint minden politikai filozófusnál, Mill esetében is – mondta négy Mill-előadásának kiindulópontjaként – azt kell kérdeznünk, mit tekintett a maga problémájának, mit próbált elérni munkáival. Mindenekelőtt meg kell figyelnünk pályaválasztását. Nem az volt a célja, hogy tudós legyen, vagy mint Kant, eredeti és rendszeralkotó műveket írjon a filozófia, a közgazdaságtan vagy a politika elméletének területén, bármennyire eredetiek és rendszeralkotóak lehetnek is művei valójában. Híres politikus vagy pártember sem kívánt lenni. Inkább csak a felvilágosult és művelt közvélemény tanítójának látta magát. Azt akarta magyarázni és védelmezni, amit a legalapvetőbb filozófiai, erkölcsi és politikai elveknek gondolt, mert szerinte ezek alapján kell szervesen kialakítani a helyes modern társadalmat." LHPPH, 251–252.

Nem tekintette magát közszereplőnek. Nem volt az a sztárfilozófus, mint Ronald Dworkin, akinek vendégelőadásain még a csilláron is lógnak, s aki folyamatosan izgalomban tartja a mérvadó értelmiséget hírlapi publicisztikájával. Kerülte a feltűnést. Egyik kollégája meséli, hogy miután vagy húszszor vacsorázott egy társaságban vele, meghökkenve hallotta, hogy vegetáriánus. Nem akart nagy ügyet csinálni belőle, inkább otthagyta a tányéron a húst. Soha nem járt stúdióban, hogy filozófiai problémákat fejtegessen, mint J . L. Austin a BBC kamerái előtt. Nem adott interjút, a Harvard filozófus diáklapjának legelső számában olvasható ritka kivétel (ld. *The Harvard Review of Philosophy*, 1991 tavasza, 38–47.). Rendszerint visszautasította a kitüntetéseket. Tiszteletbeli doktori fokozatot is csak Princeton, Oxford és a Harvard felkérésére, pályafutása nagy egyetemeitől fogadott el. Arról is kevesen hallottak,

gyon is tisztában volt a filozófia nyelvi fordulatával párhuzamba állítható *politikai fordulat* jelentőségével. Ő azonban nem a nagy kezdőbetűs Filozófiához[2] mérte

hogy 1999-ben a Svéd Tudományos Akadémiától megkapta a logika és a filozófia „Nobelét", a Rolf Schock-díjat. (Tuboly Ádám, az MTA Filozófiai Intézetének főmunkatársa hívta fel rá a figyelmemet, hogy a díjról Kripke honlapján bárki tájékozódhat.) Ugyanebben az évben Bill Clinton, az Egyesült Államok elnöke ezekkel a szavakkal adta át neki a humán tudományok nemzeti emlékérmét: „John Rawls talán századunk legnagyobb politikai filozófusa. Amikor *Az igazságosság elmélete* megjelent, Hilary és én joghallgatók voltunk, s milliókkal együtt kerültünk hatása alá […], a szabadsághoz és az igazságossághoz fűződő jogainkat az ész szilárd és csodálatra méltó új alapzatára állította […], segített felélesztени a demokráciába vetett hitet az amerikai egyetemi ifjúságban." (Ld. Maffettone 2010. 9.)

Egykori tanítványa, T. M. Scanlon laudációja a *National Endowment for the Humanities* kormányhonlapján olvasható. „Mély bölcsessége mély emberséggel párosult. Aligha van még egy olyan modern filozófus – vezette be a megemlékezéseket Lawrence W. Summers, a Harvard Egyetem elnöke (*Harvard Gazette*, 2002. november 25.) –, aki abban, ahogyan az igazságosságról gondolkodunk, döntőbb hatást gyakorolt volna ránk, mint ő." A *Guardian* nekrológjában pedig Ben Rogers 2002. november 27-én arra a portréra utalt, amit egy sor ezredfordulós interjú alapján készített Rawlsról. A filozófusról, aki „egyfajta denevér volt a vakító rivaldafényben", akit félreértettek, mert „kétségbe ejtette a kapitalista jóléti állam beletörődése a társadalmi egyenlőtlenség drámai növekedésébe a nyolcvanas és kilencvenes években".

Az Emerson Hall a Harvard Egyetem Filozófia Tanszékének épülete. A kapun belépve a látogató egy körcsarnokban találja magát, körös-körül neves filozófusok szobáival. A felsorolást ld. Pogge 2007. IX. Amikor 1987 nyarán beléptem a csarnokba, már Korsgaard, Sen és Scanlon neve is ott volt Rawlsé mellett. Thomas M. Scanlon tanszékvezető professzorhoz kopogtattam be, aki nagyon kedvesen elbeszélgetett velem Rawlsról, Magyarországról és a szólásszabadság kategóriáiról írt újabb, általam szenvedélyesen vitatott tanulmányáról, de aki három évvel később nevetve mesélte vendégének, Bretter Zoltánnak, a volt kommunista Magyarország parlamenti képviselőjének, hogy épp indulni akart a strandra, már bekészítette táskájába a fürdőnadrágját.

„Élete utolsó napjaiban összeállított egy rövid önéletrajzot barátai részére azzal a címmel, hogy *Just Jack*. Amit úgy értett, *csak Jack,* de persze tudvalevő, hogy ez mást is jelent. Azt, hogy *Jack, az igazságos*. És elmesélte a szójátékról azt a történetet, amivel egy jogtudós lepte meg a Harvardon. Két 'Julius Hoffman' nevű bíró volt Chicagóban. Akit az ügyvédek mindannyian tiszteltek, úgy emlegették, *Julius, az igazságos*. A másikat meg, aki a Chicagói Hetek tárgyalásának hírhedt vezetője volt a hetvenes években, úgy hívták, *csak Julius*. Ahogy John Rawls írta alá barátainak a leveleket és dedikációkat – csak Jack. Ám bármilyen sokszor gondolt is ily módon magára, s bármennyire is akarta, hogy mások is így gondoljanak rá, mindannyian tudtuk, hogy ő *Jack, az igazságos*. Az igazságosság kiemelkedő teoretikusa napjainkban." (Ld. Freeman 2007. VI–VII.)

E bevezető jegyzet befejezéseként szeretném végül a Jack filozófiája iránt érdeklődők figyelmébe ajánlani a *Boston Review* centenáriumi összeállítását. Különösen a szerkesztő, Joshua Cohen magyarázatát a „*Foglaljuk el!*" mozgalom méltányosságáról, Norman Daniels és munkatársainak esszéjét arról, hogy a társadalmi igazságosság jót tesz az egészségnek, Samuel Schefflernek a szabadelvű demokráciában bízó zárójelentését Donald Trump kórképéről, s nem utolsósorban Thad Williamson írásait a társadalom alatti gettó felszámolásának megmaradt reményeiről, a nem kapitalista, a jóléti államon túli igazságos társadalom ígéretéről.

[2] „A közös gondolkodás a józan ész, a legjobb értelemben. Úgy értem, hogy amikor valóban csak az eszedet használod, amikor igyekszel a lehető legkevesebbre csökkenteni a dagályos fogalmakat. Semmi se veszélyezteti annyira a közös gondolkodás helyes felfogását, mint a metafizika vagy a nagy kezdőbetűs Filozófia." A közös gondolkodás *(public reason)* e kihívó jellemzését ld. Dreben 2003. 346. Írásom egyik névtelen bírálója, akinek köszönetet mondok, a „nagy kezdőbetűs Filozófia" kifejezést indokolatlan túlírásnak érzi. Noha a jeles logikaprofesszor nem szorul védelemre, én érteni vélem gondolatát. Másik felkért bírálóm, akit

a demokráciáról kialakított vízióját. Élete végéig ennek mind közelebbi meghatározása foglalkoztatta,[3] az előtte tornyosuló újabb és újabb megoldatlan problémákkal, váratlan felfedezésekkel. Ezekről adnak számot a *Politikai szabadelvűség* (*Political Liberalism*), az új, a második, egyesek szerint még *a zöld szörnynél*[4] is nagyobb könyv előadásai, bennük a polgári viselkedés kötelességének felfedezésével:

> A *Politikai* az alkotmányos demokrácia legfőbb erkölcsi és filozófiai eszméit – a szabad és egyenlő polgár, a politikai hatalom gyakorlásának elismerhetősége, az átfedéses egyetértés, a közös gondolkodás, a polgári viselkedés kötelessége, a helyes indokok alapján elért szilárdság – a politikai területének nézőpontjából tárgyalja. Keresi továbbá, hogy mi a társadalom egységének az a legelfogadhatóbb alapja, amit elérhetnek a modern demokrácia polgárai. Mindent tekintetbe véve azt veszi fontolóra, hogy az elfogadható vallási és világi, szabadelvű és nem szabadelvű tanok többféleségének körülményei közepette lehetséges-e, s ha igen, miként gondolható el egy jó berendezkedésű és szilárd demokratikus kormányzat ellentmondásoktól mentes rendszerként.[5]

Végül kiemeli, mi tekinthető szerinte a könyv felfedezésének:

---

szintén köszönet illet, javasolja, hogy Rawls terminusát – egységesítve hasznos gyakorlatomat – adjam meg mindig az első főszövegbeli említésnél. Itt a jegyzetben megfogadom tanácsát máris, amíg a főszövegben többnyire csak azt jelzem, zárójelben, ha fordításom esetleg a tudós körökben szokatlan. Ez része ugyanis azoknak az éles megjegyzéseknek és utalásoknak, amelyekkel a szabadelvű demokrácia itt tárgyalt felfogását szembeállítom napjaim magyar „nem szabadelvű" rendszerének közkeletű – tudatosan „zsurnalisztikus" önmeghatározásaival, s amelyekről joggal állapítják meg az említett bírálatok, hogy – kezdve írásom mottójától – nem illenek bele a Hegyeshalmon inneni filozófusi „diskurzusba".

[3] Az eszme mind közelebbi és közelebbi meghatározásának *(specifikációjának)* intuicionista módszere a szó szoros értelmében végigkísérte Rawls egész életművét. Az volt szakdolgozatának 1943-ban summa cum laude megvédett BA-tézise Princetonban – a fiatal Norman Malcolm, vagyis Wittgenstein hatására –, hogy az igazságosság elvei nem lehetnek függetlenek a gyakorlattól, a társadalom alapvető berendezkedésétől *(basic structure)*. A módszer legjobb példája az átgondolás egyensúlyi állapotának *(reflektív ekvilibriumának)* keresése, amely szintén Princetonban jelenik meg, immár doktori disszertációjában, 1950-ben, amikor ősszel saját visszaemlékezése szerint hozzáfogott az Elmélet kidolgozásához. Az eszmét húsz évvel korábbi, első jelentős publikációjában, 1951-ben mutatja be az etika egy döntési eljárásának felvázolásaként (ld. Maffettone 2010. 3–5.; vö. a módszernek szentelt tanulmányokkal: Feinberg 1975. 108–124.; illetve Daniels 1996. különösen a tág átgondolásról *[wide equilibrium]*: 21–46, annak kapcsán az etika és a nyelvészet hasonló módszereiről: 66–80, illetve abban a munkájában, amit az átgondolás egyensúlyi állapotának az igazságosság politikai felfogásában játszott szerepéről írt: 144–175.; vö. Rawls magyarázatával a Válasz Habermasnak egy terjedelmes jegyzetében, ld. Politikai, IX:1.3. [16j.] [384.]; Lehning 2009. 121–125.)

[4] Méretei és első kiadásának méregzöld színe alapján kapta az Elmélet ezt a nevet a diákoktól. Ld. Pogge 2007, VII.

[5] Új bevezetés, 1. [XXXIX.]. Rawls e terminusai: *legitimacy*, *overlapping consensus*, *public reason*, *duty of civility*, illetve *stability for the right reasons*.

> Ha van egyáltalán újdonság, az talán két dologban mutatkozhat meg. Az egyik a polgári viselkedés kötelességének döntő szerepe a demokrácia eszményében. A másik pedig az, hogy a közös gondolkodás tartalma a politikai értékek és az igazságosság politikai felfogásának irányelvei révén adott. Nem a politikai erkölcs mint olyan révén, hanem csupán egy alkotmányos rendszernek megfelelő politikai felfogással. Amikor ellenőrizni akarjuk, vajon közös-e a gondolkodásunk, azt kérdezhetnénk, hogy miként hatna ránk érvelésünk a legfelsőbb bíróság véleményeként. Elfogadható lenne? Vagy felháborító?[6]

Megemlékezésem ennek az újdonságnak a bemutatására törekszik. Először adok a gondolatról egy minden szegletében magyarázatra szoruló meghatározást. Másodszor, felvázolom kialakulásának sajátos filozófiai lélektanát és történeti körülményeit. Harmadszor, jelzem központi szerepét a politikai viták Hegyeshalmon túl mindenfelé emlegetett „tanácskozó demokrácia" felfogásában. Negyedszer és ötödször, teszek egy megkülönböztetést e szerepét illetően, mert ez fontos, „a közös politikai fórum" három része és a közhivatal betöltésére nem pályázó civil világ között. Hatodszor, kitérek azokra, akiknek meg sem fordul „a részvétel" a fejében, mert például egyszerűen csak pékek akarnak lenni, akiknek, mint Adam Smith és Kis János hangsúlyozza, nem a jóakaratától várjuk az ebédünket.[7] És azon is eltűnődök majd, mi lesz e kötelességgel Paul Cezanne[8] szemében, akinek az volt a célja, hogy meglepje Párizst az almáival, s aki akkor is és később is – ne szépítsük – köpött a politikára. Végül azzal fejezem be a polgári viselkedés, vagy ahogy később mondani fogom, mert később így mondta Rawls is, a közös polgári viselkedés e méltatását, hogy vetek egy futó pillantást szegény magyarokra. Felteszem a kérdést, ugyan mit kezdhetnek honfitársaim, mit kezdhetek én magam is Jack demokráciájával, a jó berendezkedésű szabadelvű

[6] Politikai, VI:8.5. [253–254.] A két idézet válaszol arra a kérdésre, hogy miért ezzel a könyvvel kezdődik „az argumentáció", mármint annak tisztázása, hogy írásom miről mit állít. Ld. az idézetek előtti mondatot onnantól, hogy „Ezekről adnak számot", odáig, hogy „bennük a polgári viselkedés kötelességének felfedezésével". A tárgy meghatározását lezáró mondat már csak ismétlés: „Megemlékezésem ennek az újdonságnak a bemutatására szorítkozik." Elhagytam a belső utalásokat és a jegyzetet. A közös gondolkodásra adott elemző magyarázatról ld. majd gondolatmenetem első szakaszát.

[7] „Ebédünket nem a mészáros, a serfőző vagy a pék jóakaratától várjuk […]." (Smith 1992. 24. Idézi Kis 2004. 60.)

[8] Legkedvesebb festőm szóba hozása nem teljesen önkényes. Nem az ad rá okot, hogy világraszóló pesti kiállítása alkalmával, 2012-ben, amikor Orbán Viktor miniszterelnök megnyitó beszédében párhuzamot vont az unortodox művész és az ő unortodox politikája között (akkor még szokás szerint így írták a nevét, „Cézanne", nem pedig ékezet nélkül, a provanszál írásmódot helyreállítva, a Paul Cezanne Társaság döntésének megfelelően. Ld. Magyari 2012, illetve Geskó 2021. 6.). Írásom 6. szakaszában érzékeltetem, miért nem követeli meg Jack demokráciája politikai erények csillogtatását – a klasszikus köztársaságtanhoz hasonlóan, de az arisztoteliánus polgári humanizmussal ellentétben (ld. Politikai V. 7.5. [205–206.]) – egy pusztán családjával, vagy csupán munkájával, vállalkozásával törődő péktől. Vagy egy Paul Cezanne-tól.

alkotmányos társadalom ideális elméletével itt, ahol a „nemzeti együttműködés rendszerének" tusványosi megalapítója a magáét büszkén nevezi *illiberális demokráciának*. Még ha én nem is teszem macskakörmök közé a „demokrácia" kifejezést.[9]

Mielőtt azonban nekifognék gondolatmenetem első penzumának, érzékeltetni akarom, hogy mi késztette 2005-ben a Columbia Egyetem „A filozófia klasszikusai" sorozatának szerkesztőit, hogy egy terjedelmes jogbölcseleti tanulmány, a *Visszatérés* újraközlésével tovább bővítsék a *Politikai* második, már egyszer a Válasz Habermasnak szövegével bővített kiadását. Álljon itt ezért annak a levélnek egy részlete, amit a már nagybeteg, két agyvérzésen átesett Rawlstól kapott 1998 nyarán kiadója:

> Kedves Ann,
> arról írok, miért javasolom a Politikai szabadelvűség javított kiadását, s hogy melyek lesznek a főbb változtatások. Különböző helyeken majdnem mindet beillesztettem a Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez szövegébe […]. Egy sor már benne van közülük az átdolgozott VI. előadásban is. Az idő múlásával azonban megint változtak gondolataim, bár úgy vélem, hogy a Chicago-cikk messze a legjobb megfogalmazása annak, amit a közös gondolkodás és a politikai szabadelvűség eszméjéről írtam. Sokan egyetértettek velem ebben, és dicsértek, hogy most értették meg először mondanivalómat. Számos új eszmét tartalmaz, és nagymértékben megváltoztatja a közös gondolkodás szerepének természetét. Különösen hangsúlyozom a közös gondolkodás és a politikai szabadelvűség viszonyát a nagy vallásokhoz, amelyek az egyház és a szent szövegek tekintélyén alapulnak, s így maguk nem szabadelvűek. Mindazonáltal azt állítom, hogy a fundamentalizmus kivételével támogathatják az alkotmányos demokráciát. Ez igaz a katolicizmusra (a II. vatikáni zsinat óta), a protestantizmus jelentős részére, a judaizmusra és az iszlámra is. Így a mai világ sokat vitatott kérdései tekin-

[9] „A történészektől és a társadalom más kutatóitól tudjuk, hogy az elvek alkalmazása a gyakorlatban, ahogy a szabályoké általában, a széleken kirojtosodik. A követelmények megvalósítása, mint mindenütt az életben, egyetlen szabadelvű demokráciában sem tökéletes. Vérmérséklet és diplomatikus tapintat kérdése, hogy egy rezsimet demokratizálódó bitangságnak vagy elbitangoló demokráciának nevezünk-e." (Krokovay 2014a. 238.) A napokban adta ki a Freedom House 2021. évi jelentését. Abban a tusványosi demokrácia félig szabad ország. A maga 69 pontjával a középmezőnyben van. Messze a finnek, a norvégok és svédek 100 pontjától és a 90 pont fölött rangsorolt országoktól is (pl. Ausztrália, Ausztria, Kanada, Csehország, Németország, Dánia, Észtország, Izland, Olaszország, Japán, Luxemburg, Belgium, Hollandia, Új-Zéland, Szlovákia, Szlovénia, Portugália, Spanyolország, Svájc, Tajvan és az Egyesült Királyság). És persze fényévekre a 10 pont alatti Jemen, Türkmenisztán, Nyugat-Szahara, Tádzsikisztán, Szomália, Szaúd-Arábia, Észak-Korea, Mianmar, Líbia, Eritrea, Egyenlítői Guinea, Kelet-Dombasz, Krím, Kína, a Közép-afrikai Köztársaság, Belorusz, Azerbajdzsán, majd az 1 pontos Tibet, Szíria és Dél-Szudán diktatúrájától. Jack demokráciájában a filozófia nem tesz hozzá semmit az összehasonlító kormányzat szociológiájának és a társadalmi berendezkedés szociálpszichológiájának megfigyeléseihez. Lásd erről később.

tetében a közös gondolkodás és a politikai szabadelvűség korántsem érdektelen […]. A nagyobb világosság és – reményeim szerint – a könnyebb olvashatóság érdekében az egész munkán szerkesztői változtatásokat hajtottam végre. Mardy, a feleségem óriási segítségemre volt abban, hogy ezt el tudjam végezni – rendszerint az ő tanácsait követtem.

A legjobbakat,
Jack

I. MEGHATÁROZÁS

A polgári viselkedés kötelessége a demokrácia eszményének követése, a neki megfelelő indítékok alapján, mégpedig abban a reményben, hogy ezzel oldható meg az alkotmányos demokrácia egységének legalapvetőbb problémája. A probléma az a tény, hogy e társadalmat, ha szabad és egyenlő polgárok kölcsönösen méltányos együttműködése, az elfogadható többféle gondolkodás fémjelzi, ami, úgy tűnik, nem teszi elérhetővé szükséges összhangjának megteremtését. Hogy szabad intézmények, mindenekelőtt a gondolkodás szabadságának alkotmányos elismerése közepette nem remélhető a végső nézeteltérések megszüntetése. A javasolt megoldás a „közös gondolkodás" eszméje,[10] a helyes és az igaz átfogó vallási, filozófiai, erkölcsi[11] tanainak helyettesítése – az átfogó tanoktól független nem átfogó, „politikai" modul alkalmazásával. Nem minden politikai kérdésben, csak egy egészen szűk területen, a politikai egyetértés legsürgősebben megoldandó kérdéseinek területén. A lényeges alkotmányos elemek és az alapvető igazságosság kérdéseiben.[12] Következésképp a polgári viselkedés kötelessége (egy sor további magyarázatra szoru-

[10] Politikai, VI. [212–254.], illetve Visszatérés [435–490, s 521–525.], majd Új megfogalmazás [91–92. s 185–186.], illetve Új bevezetés [xliv, xlviii. skk.], A gondolat számtalan elemzése közül ld. Audard 1995, Boettcher 2015, Cohen 1993, D'Agostino 1996, Finnis 2000, Freeman 2007b. 260. skk., 274–292.; George 2000, Greenawalt 1994, Habermas 1995, Korsgaard 1993, Larmore 2003, Lehning 2009. 111–116.; Macedo 2000, Maffettone 2010. 260–261, s 274–292.; Mandle – Roberts-Cady (szerk.) 2020, Neufeld 2015, Quong 2014, Raz 1990, Scanlon 2003. 157–167.; Weithman 2000.

[11] Rawls szinte mindig vallási, filozófiai, erkölcsi átfogó tanokat *(comprehensive doctrines)* állít szembe a nem átfogó, politikai felfogásokkal *(conceptions)*. A fogalmak *(concepts)* és a felfogások *(conceptions)* megkülönböztetéséről ld. Elmélet, 23–24. Joshua Cohen szabadkozik úttörő tanulmányában –, amelyhez a Terület-esszé kéziratként cirkuláló változatának kommentárjaként fogott hozzá – hogy ő csupán általánosítva, az erkölcsi átfogó tanok helyettesítését vizsgálja (ld. Cohen 1993. 288). Rawls, aki mindenütt elismeréssel hivatkozik Cohen elemzésére, máshol a vallási és világi doktrínákat különbözteti meg.

[12] A lényeges alkotmányos elemek *(constitutional essentials)* és a tőlük megkülönböztetett, nem alkotmányos, de alapvető igazságosság *(basic justice)* gondolatáról ld. pl. Politikai, I:1.3–4. [8 . skk.]; I:3.1. [16.]; I:8.1. [44.]; II:3.4. [62.]; IV:1. 6. [140.]; V:4. [190.]; VI:1.1–2., 2.4., 4.3. [214–215, 219. és 224.]. Azután teljes egészében VI:5. [227. skk.]. Továbbá VI:6.1.4.,3, [234, 237–238.]; VI:7.1. és 3. [241. és 246.], VI:8.3. és 5. [249, 253–254.]; IX:1.3.3. és 3.3. [382.(13j) és 397.(34.j)]. Illetve Bevezetés [xxi.], Új bevezetés [xliii, xlvii-xlviii., s li.], s Visszatérés 1., 2.3. és 5. [442(7j)., 454–455(35j), s 458.]. Az idézőjel használatáról ld. írásom bemutatását.

ló értelemben) e helyettesítés eszméjének az elfogadása és követése, a neki megfelelő indítékokkal:

> Miután a polgárok felismerik, hogy összeegyeztethetetlen átfogó nézeteik alapján nem tudnak egyetérteni, sőt még a közelébe sem juthatnak a kölcsönös megértésnek, meg kell fontolniuk, hogy amikor alapvető politikai kérdések forognak kockán, miféle elfogadható indokokat nyújthatnak egymásnak. Az én javaslatom az, hogy az igaz vagy a helyes átfogó nézeteit helyettesítse a polgárok – mint polgárok – számára a közös gondolkodásban a politikailag elfogadható eszméje.[13]

Amint az éremnek két oldala van, a „kötelesség" – idézőjelben, mert hiszen a dolog önkéntes – tartózkodás, önkorlátozás is, ám teljesítendő feladat, törekvés is. Egyfelől azzal teljesíti a polgár, ha oly módon szorítja keretek közé érveit, indokait, magyarázatait, hogy azok elfogadhatók legyenek mások számára is, akik pedig homlokegyenest másképp gondolkodnak, mint ő, noha gondolkodásuk éppúgy elfogadható, mint az övé. Másfelől viszont az tanúskodik elfogadásáról, ha kész olyan érvekkel, indokokkal, magyarázatokkal alátámasztani, igazolni tetteit és törekvéseit, amelyek elfogadhatók lehetnek mások számára is, ha nem is a leginkább elfogadhatók.

Mindazonáltal a *Politikai* először az elismerhetőség szabadelvű követelményeként vezeti be a polgári viselkedés kötelességének fogalmát:

> politikai hatalmunk gyakorlása csak akkor helyes, akkor igazolható, ha elfogadható módon feltételezhetjük, hogy összhangban van egy olyan alkotmánnyal, melynek lényeges elemeit minden polgár magáénak vallhatja számára elfogadhatóként és észszerűként, elismerhető elvek és eszmények alapján. […] És mivel magának a politikai hatalom gyakorlásának elismerhetőnek kell lennie, a polgári státus eszménye azt az erkölcsi – nem törvényes – kötelességet írja elő „a polgári viselkedés kötelességeként", hogy a polgárok a legalapvetőbb ügyekben legyenek képesek egymás számára megindokolni, miként támaszthatók alá a közös gondolkodás politikai értékeivel az általuk védelmezett és megszavazott elvek, illetve programok. E kötelesség azt is maga után vonja, hogy legyen bennük hajlandóság mások meghallgatására, hogy tanúsítsanak jóindulatú pártatlanságot annak eldöntésében, mikor kívánja meg tőlük az elfogadható gondolkodás az igazodást mások nézeteihez.[14]

Mind az önkorlátozás, mind a hajlandóság azt juttatja kifejezésre, hogy a polgár más polgárokhoz fűződő viszonyában, akik másképp gondolkodnak, mint

[13] Visszatérés, 1. bek. [441.] Rawls szembeállítja a puszta többféle gondolkodás *(pluralism)* fogalmát (ld. Berlin 1996. 24. skk.). a többféle elfogadható *(reasonable)* gondolkodás felfogásával, ld. Politikai, a Bevezetéstől végig [XVII.]. A *reasonable* és a *rational* megkülönböztetéséről ld. majd írásom 2. részét. Az igazság politikailag elfogadható értelmezéséről ld. Cohen 2009a.

[14] Politikai, VI:2. [217.]

ő, egyike a szabad, másoknak nem alárendelt és egyenlő, másokkal egyenrangú polgároknak. Hogy tiszteletben tartja a kölcsönösség feltételeit, tudomásul veszi az ítéletalkotás nehézségeit, elismeri minden polgár egyenlő alapvető szabadságjogait a gondolkodás szabadságának élvezetéhez és gyakorlásához.[15] Nem egyszerűen érveket állít csatasorba. Igazolni akarja ország-világ előtt magatartását.[16] Az igazolás kommunikáció, nyelv. Politikailag, s ebben a sajátos értelemben és ezen a sajátos területen belül erkölcsileg elfogadható indokok ajánlása. Ha katolikus, nem ajánlhat katolikus indokokat. Pontosabban, nem hivatkozhat *csak* katolikus végső indokokra. És ugyanígy, ha nem hívő, nem kínálhat világi indokokat, legalábbis nem hivatkozhat *csak* végső világi indokokra.

Hadd egészítsem ki e hozzávetőleges jellemzést néhány felmerülő megállapítással.

Ellentétben a magánjog, a *civilisztika*, a polgári jog, a *Ptk*. törvényben szabályozott és számonkért polgári kötelességeivel, amelyeknek gyakran persze ugyancsak vitathatatlan az erkölcsi tartalma, a polgári viselkedés kötelessége nem kikényszerített, ránk rótt kötelesség, hanem kizárólag az önkéntes, erkölcsi kötelességek egyike. Ha valaki közhivatalra pályázik, számára a polgári viselkedés kötelessége egy vállalt erkölcsi kötelezettségből ered.[17] Lévén a közös gondolkodás eszményének követése az annak megfelelő indíték alapján, a polgári viselkedés kötelessége a polgár mint polgár egyedüli, általános, nem pusztán „vélelmezett", kategorikus, tehát semmivel nem felülírható önkéntes köteles-

[15] Arról, hogy a polgári viselkedés legfőbb jellemzője a gyakorlati ész – a kanti hipotetikus imperatívusz – kategorikus elfogadható korlátozásának erkölcsi attitűdje, ld. Boettcher 2008. 601–607. Vö. LHMPH, 164–165., illetve Politikai, II:1., 1j. [48–49.]. A gyakorlati erkölcsi gondolkodás nehézségeiről ld. Boettcher 2008, 605. Vö. Politikai, II:2. 3. [56–57.]. Az ítéletalkotás nehézségeiről *(burdens of judgement)* ld. Politikai, II:2. [54–58.]. Az önkéntes kötelezettség *(obligation)* és a természetes, nem intézményes szerepet jelentő, s így az előbbi értelemben nem önkéntes kötelesség *(duty)* megkülönböztetéséről ld. az Elmélet VI. fejezetét. Vö. Feinberg 1999. 92–96., Feinberg 2006, illetve Krokovay 2014b. 485–486. Rawls továbbá – egy félreértés elkerülése végett – logikailag minden erkölcsi kötelezést (törvényt és kötelességet, felelősséget vagy büntetést) önkéntesnek, nem kikényszerítettnek tekint. Persze sok nem kikényszerített előírást csak a filozófiai modorosság nevezne akár „erkölcsinek", akár „önkéntesnek" – az etikettől a helyesírás vagy a gombfoci szabályaiig (ld. Hart 1996. 106). Az erkölcsi kötelesség csak „kötelesség", idézőjelben, ahogy a bronzrák nem rák, a nagy művészettörténész frappáns példájával élve (ld. Gombrich 1972. 93–94). A nem önkéntes erkölcsi kötelességek ezért a demokrácia nem közös háttérkultúrájához tartoznak, ld. Politikai, I:7. [40–43.], („Sem közösség, sem társulás"), VI:3. [220–222],, illetve IV. rész, Visszatérés, 1.§ („A közös gondolkodás eszméje) [442.]. Ez nem áll ellentétben a társadalomtudományok (elfogadható gondolkodással) nem vitatható megfigyeléseinek tudomásulvételével. A szabad és egyenlő polgárok testületi főhatalma, a nép hozza létre az államot Locke és Ackerman szellemében (Politikai, VI:6.), így itt furcsa lenne az állampolgár, illetve a közjogi vagy állampolgári kötelesség fogalma.

[16] Rawls az igazolás három módszerét használja, nevezetesen az átgondolás egyensúlyának intuitív, induktív keresését, a felek eredeti helyzet érvelésének tisztán észszerű dedukcióját és a közös gondolkodást (ld. Scanlon 2003. 139. skk.).

[17] Ld. korábban, 15j.

sége. Semmiképpen nem valamilyen *civilizált* – előzékeny, udvarias, diplomatikus, illendő – politizálás.[18]

Sajnos vagy sem, természetesen minden alkotmányos demokráciában vannak nem elfogadható gondolkodású polgárok, akik – mint a szélsőséges rasszisták, a diszkrimináció, a szegregáció hívei – Karl Popper szenvedélyes megbélyegzésével, a demokrácia ellenségei. A közös gondolkodás eszméjének elutasítóit azonban teljes mértékben megilleti az erkölcsi gondolkodás szabadságának fényében a szólásszabadság minden alapvető joga.[19] Az egyesülési szabadság politikai alapjogait is beleértve. Érthetően óvatosan kell kezelnünk tevékenységeik közvetlen és azonnali veszélyeit, kialakítva jogaik gyakorlásának indokolt türelmi zónáját, *hely, idő, mód* szabályozását.[20] Ez a minden demokráciában elkerülhetetlen jelenség az adott körülmények szerint kordában tartható, gyakorlati probléma. Nem ok azonban arra, hogy ne feltételezzük egy jogállamban az elfogadható gondolkodású polgárok szilárd többségét:

> Akik elutasítják az alkotmányos demokráciát és annak a kölcsönösségre vonatkozó ismérvét, természetesen elutasítják majd a közös gondolkodás eszméjét is. Meglehet, számukra a politikai viszony abban merül ki, hogy valaki barát-e vagy ellenség. Hogy beletartozik-e egy meghatározott vallási, illetve világi közösségbe, vagy sem. Meglehet, számukra e viszony lankadatlan harc azért, hogy a teljes igazság győzedelmeskedjen az egész világon.[21]

[18] Tudvalévő, hogy olykor még a nagy filozófust is beviheti a szótár a málnásba (Kis 2015. 531–532). A *civilitas* ugyanis nem csupán „civilizált viselkedést" és „udvariasságot" vagy „előzékenységet" jelent. Ebben az összefüggésben elsődleges szótári jelentése eredetileg „politika" (Finály Henrik: A latin nyelv szótára, 1884.). Nem véletlen, hogy Rawls az eszméit összefoglaló prolegomenonban a *duty of public civility* terminust használja (ld. Új megfogalmazás 33.4.§. 117).

[19] Egy generális „gyűlöletbeszéd" klauzula hívei Jack demokráciáját elutasítva a mai napig Popper tézisét követik – nincs demokrácia a demokrácia ellenségeinek. Ld. Krausz Tamás heves kirohanásait a „náci szólásszabadság" ellen (Krokovay 2012). Az „önkényuralmi jelképek" és a „gyűlöletbeszéd" betiltásának magyar vitáiból ld. Kis 2013. 501–515., Kis 2015a. 330–340., Kis 2015b. 341–368., Sólyom 2001. 98–99, 213, 216–222, 407–408, illetve 474–490.; Halmai 2001, illetve Krokovay 2003. 129–144. 174–183.; Krokovay 2008a. 27–29., s Krokovay 2016. 434.; vö. Dworkin 1999. 244–260.

[20] Korlátozás és szabályozás alkotmányjogi megkülönböztetését ld. Politikai, VI:6.3. [237.], s VIII:2, 5, 10, 12. és 13.§ [295, 311, 340–368]. Egy magyarázata Krokovay 2003. 53–85., illetve Krokovay 2011a. 19–20., 25. skk.

[21] Visszatérés, 1.§. [442.]. Vö. „A modern tömegdemokrácia kialakulása üres formalitássá tette a közügyek érvelő vitáját." (Schmitt 1985. 6.) Azért utalhatunk mégis az eszmét elutasító parlament magyar lehetőségére, amiért Donald Tusk, az Európai Néppárt elnöke Orbán Viktort egyszer tréfálkozva Carl Schmitt tanítványának nevezte. Vegyük észre, hogy a magyar kétharmad, ha kivesszük az országos összesítésből a főváros és néhány választókörzet „torzító" eredményét, a valóságban öthatod körül lehet. Ám a szabad és tisztességes választások orosz–kínai átalakítása korántsem a szavazóhelyeken érhető tetten. Ezt szíves figyelmébe ajánlom dr. Mérő László tudósnak, akinek posztjáról – „azért nyert a Fidesz, mert sokkal jobb volt" – a szelektív szemét összegyűjtésénél szereztem tudomást (*Metropol*, 2022. április 8.).

Sok mindent lehetne még elmondani a meghatározásról, de itt megállok. Mindenképpen szóba kell hoznom azonban – pusztán csak megemlítve – egy hatalmas és a mai napig éles nézeteltérést, a bemutatott meghatározás kiterjesztésének vitáját. A társadalmi szerződés évezredes metaforáját ugyanis *A népek joga* „filozófiai tervezete" – Jack demokráciájának egy politikailag elfogadható szabadelvű külpolitikája jegyében – a társadalmak társadalmának olyan szövetségeként gondolja újra, amelynek szabad és egyenlő polgárai elfogadható és észszerű gondolkodású, szabadelvű demokráciában élő, illetve nem szabadelvű és nem is demokráciában élő, de tisztességes *népek*. Nem pedig a népek egy elfogadható jogát elutasító *jogsértő államok*.[22]

II. FEJLŐDÉSLÉLEKTAN ÉS TÁRSADALMI FEJLŐDÉS

A polgári viselkedés kötelességének lélektani és történelmi magyarázata segítségemre lehet az elvont fogalmak körüli homály némi eloszlatásában. Ha vetünk egy futó pillantást arra, miként alakíthatja ki e „közös", politikailag elfogadható gondolkodást az emberi személy fejlődéslélektana, s hogy miként tette a valóságos történelemben lehetővé a közös gondolkodás és az eszményét követő polgári viselkedés kötelességének megszilárdulását az új nyugati társadalom helyzete. Kezdjünk azonban mindent az „elfogadható" jelző sürgős magyarázatával.[23]

A. Elfogadható és észszerű

Juliska és Jancsi tervet kovácsolnak. Amivel Jancsi előáll, az tökéletesen észszerű, de Juliska szemében felháborítóan igazságtalan, önző, érzéketlen, rossz. Egyáltalán nincs tekintettel arra, hogy amikor mindkettőjüknek meg kell tennie a magáét, kölcsönösen figyelembe kell venniük mindkettőjük elfogadható érdekeit. Hogy egyikük sem élhet vissza helyzetével. Egyikük sem törekedhet előnyei kiaknázására. Egyikük sem tekintheti a másikat puszta emberi erőforrásnak. Ellenkezőleg, az észszerű és elfogadható gondolkodás azt feltételezné, hogy Jancsi kész a munka megosztását olyan meggondolásokkal ajánlani együttműködésük számára, amelyek méltányosak, vagyis tiszteletben tartják a kölcsönösség feltételeit. Hogy kész önként alávetni magát azoknak a terheknek, amelyeket ennek

[22] E globális etika, az örök béke új filozófiai tervezetének vitája ma már egy egész sort elfoglalhat könyvespolcunkon. Ld. *A népek joga* fogadtatásából pl. Beitz 2000, Buchanan 2000, Nussbaum 2004, Pogge 2004 és Tan 2006, illetve Cohen 2004, Freeman 2004, Freeman 2007. 416–456., s 512–514.; Macedo 2004, Kelly 2004, Krokovay 2008b. 191–201.; Lehning 2009. 173–208., s 269–271.; Maffettone 2010. 293–319., s 358–362.; valamint a legújabb írások közül Brock 2020, Blake 2020, Mandle 2020.

[23] Politikai, II:1. [48–54.], Új megfogalmazás, 82.

értelmében kinek-kinek viselnie kell, magától értetődően – mondhatni, fogalmi okokból – a közteherviselés értelmében. Abban a tudatban, hogy erre a szabad és egyenlő felek mindketten együttműködésük következtében az együttműködés elejétől végégig számíthatnak. Amíg fennáll az együttműködés, feltételezi Jancsi hajlandóságát Juliska elképzeléseinek meghallgatására és jóindulatú megvitatására. Hogy Jancsi kész őszintén megfontolni és esetenként magáévá tenni mindent, amit Juliska érvei olyan indokokkal támasztottak alá, amelyek igazolták azokat előtte. Az együttműködés kezdeményezése és fenntartása a világ megváltoztatása. Vége Jancsi szabadságának. El kell ismernie a többféle elfogadható gondolkodás tényét, az ítéletalkotás nehézségeinek teljesen vagy csak valamelyest megszüntethető, illetve szabad és egyenlő polgárok között megszüntethetetlen és nem is megszüntetendő különbözőségének okait és következményeit.[24] Tartózkodnia kell a kölcsönösség feltételeinek megsértésétől.

A példa sokak szerint nem ad elegendő tanácsot a magyarázat alkalmazására. Arra, hogy mi a közös az elfogadható és észszerű gondolkodás e megkülönböztetésének, az elfogadható gondolkodású polgárok, az elfogadható átfogó tanok, illetve a politikailag elfogadható gondolkodás, az igazságosság politikai felfogásának és a politikai szabadelvűség más eszméinek magyarázatában. Nem próbálhatjuk meg annyival az ellenvetések taglalását és megválaszolását, hogy példánkban a polgár átfogó erkölcsi gondolkodásának általános indítéka, hogy elfogadható és észszerű.[25] Amíg a politikailag elfogadható gondolkodás, a politikailag elfogadható átfogó tanok és az igazságosság, a szabadelvű demokrácia politikailag elfogadható felfogása az erkölcsi gondolkodás egy sajátos területe.[26]

Az „elfogadható" itt nem azt jelenti, hogy a dolog elég jó, elégséges, mondhatni éppen csak, de azért megüti a mértéket. Nem abban az értelemben és nem is abból levezethető értelemben, sőt, kifejezetten attól megkülönböztetett értelemben használjuk a minősítést, hogy észszerű, jó, hatékony (*racionális*). Hogy megfelelő választás az adott választékból, talán egyenesen bruttó-nettó a lehető legjobb, amit választhatunk. Amikor almákat teszünk a kosarunkba. Amikor egy jó lakatost keresünk.[27]

Az észszerűség nem elég. Az észszerűség önmagában egyenesen kóros, őrült gondolkodás, hisz nem kölcsönösen elfogadható szempontokat követ, noha tudjuk, nincs együttműködés közös gondolkodás, átfedéses egyetértés, közös igazolás, közösen elfogadható és észszerű gondolkodás, a veretes fennkölt és nem mindig világos kifejezéssel, az erkölcsi gondolkodás korlátai nélkül. Egy olyan

[24] Politikai, II:2. [54–58.]. Juliska és Jancsi, nem pedig Jancsi és Juliska. Erről ld. majd írásom következő (2B) részét és 30. jegyzetét.

[25] Politikai, II:1. 2j. [49.]. Ld. Scanlon 1998. 36–37, s 46–47.

[26] Boettcher 2008. 599. skk.

[27] A minősítésről és a jó meghatározásának egyszerű eseteiről ld. Elmélet, 61. §. Rawls példája orvosunk észszerű, erkölcsileg semleges kiválasztása (474). Ellentétben barátunkéval, tanárunkéval, férjünkével (475).

vágy, indíték nélkül, ami túl azon, hogy észszerű, egyenrangú felek számára, akik ezzel tartoznak egymásnak, nem utasítható el (persze észszerű és elfogadható gondolkodással), hiszen ők ezzel hozzák létre, ezzel teremtik meg a teendőkre vonatkozóan kötelezettségeiket. A kötél másik végét, ahogy a szerzett jogokról Mill mondja, a másik kezébe adják.[28]

B. Az elfogadható gondolkodás lélektana

Hogyan jön létre Juliska (és Jancsi) elfogadható gondolkodása? Erre a kérdésre nem a filozófusoktól, hanem a fejlődéslélektan ténymegállapításaitól várhatunk választ. Olyanoknak vesszük az embereket, mondja a *Társadalmi szerződés* bevezetése, amilyenek.[29] Ha a körülmények jól alakulnak, szabad és egyenlő felnőtt polgárok egytől egyig szert tehetnek a szükséges mértékben a méltányos együttműködésüket lehetővé tévő két erkölcsi képességre. Az elfogadható gondolkodás közös, illetve a megfelelő észszerűség egyéni képességére.

Az Elmélet teljes harmadik része az erkölcsi fejlődés lélektanával foglalkozik, az erkölcsi tanulás legfontosabb szakaszait összefoglalva. Abból kiindulva, hogy ebben sem Rawls, sem Rousseau nem vádolható férfi-elfogultsággal, ahogy Piaget és Kohlberg tudományos elmélete sem. Azért beszélek itt mégis Juliska s nem Jancsi erkölcsi gondolkodásának kialakulásáról, hogy hangsúlyozzam Szókratész államának bölcsességét – nő és férfi, szabad és egyenlő polgárok erénye egy.

Ám felmerülhet, hogy Rousseau (avagy az őt értelmező *Vallás a puszta ész határain belül*) és Rawls (*Az igazságosság elmélete*), illetve Piaget és Kohlberg óta (több száz éve, de akár ötven éve is) hatalmas változások játszódtak le a fejlődéslélektan tudományában! És hogyhogy nem vádolható? Amikor számos kutatás vitatja, egyesek szerint meggyőzően! Minden tény, minden elmélet vitatható persze, s minden vallási, filozófiai, tudományos, erkölcsi átfogó tant megilletnek a gondolkodás szabadságának alapjogai. A kölcsönösség feltételei alapján együttműködő szabad és egyenlő polgárok azonban elfogadható és észszerű gondolkodással aligha vitatnak általában bizonyos tényeket és törvényszerűségeket. A politikailag elfogadható gondolkodás lélektana újrafogalmazza az igazságosság

[28] És így tovább, kötelezettségek és jogok, természetes kötelességek és természetes jogok, ahogy az Elmélet második részében áll. Az erkölcsi korlátok egy meggyőző szerződéselméletként ld. Scanlon 1998 és Scanlon 2000. Az erkölcsi érzék nélküli kóros észszerűségről: Politikai, II:1.2. [51.] A kötelezettségekkel teremtett kötélről: Mill 1980. 323, vö. Feinberg 1999. 97. A kötelezettségek és a természetes kötelességek megkülönböztetéséről ld. Elmélet, VI. fejezet. A polgárok nem intézményi, csak erkölcsi kötelezettségeiről Politikai, I:5.2. [30. skk.] Ld. még Krokovay 2006a. 32, 43, 55–57 és 95; Krokovay 2011b, Krokovay 2014b. 484–486 és Krokovay 2016. 434.

[29] Népek joga, 17, 22–23, vö. Cohen 2001, Cohen 2010.

egy nem átfogó, politikai felfogásának részeként az erkölcsi fejlődésnek azt a magyarázatát, amelyet az Elmélet mint átfogó erkölcsi tant mutatott be.

A félreértésre az is okot adhat, hogy maga Rawls is kíméletlen határozottsággal nyilvánítja érvénytelennek az Elmélet nagy ívű erkölcsi lélektanát, mert „a szilárdság magyarázata ellentmond a nézet egészének […], s ennek az ellentmondásnak az eltávolítása hozza magával az összes különbséget". Vagy ahogy később magyarázza, amikor „felteszi, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság jó berendezkedésű társadalma lehetséges", hogy a polgárok „ugyanazt az átfogó tant vallják magukénak", miközben „egy társadalom kultúrájának hosszú távú eredménye szabad intézmények keretei között a többféle elfogadható gondolkodás ténye", akkor „érvelése olyan premisszára épül, melynek megvalósulását kizárják az igazságosság elvei".[30]

Az elfogadható gondolkodás eszméit tárgyaló előadásában összefoglalja az újrafogalmazás jellegét.[31] A lélektan tudomány, e filozófia nem tudomány (egy gondos magyarázatra szoruló értelemben). Nem is az ösztön erkölccsé válásának (a csecsemő Emillé változásának), az emberi természet „társadalmiasodásának", Hobbes „természettörvényének", Hume „newtoni kísérletének", Hart „természetjogának", az idézőjel nélküli tapasztalati erkölcsi antropológiának valamiféle párlata, még spekulatívabb filozófiai absztrakciója, Harsanyi információs szűrőjét átalakító, de nem H-betűs változata. Az, amit az Elmélet felvázol a szeretet, a barátság és az igazságérzet erkölcsének kialakulásáról, a három nagy lélektani törvény kedvező tendenciáiról, nem avul el Jack demokráciájában.

Juliska három szakaszban, három nagy lélektani tendencia, törvény érvényesülésével juthat el – fokozatosan és különböző nehézségekkel – a karon ülő kisded veleszületett, ígéretes ösztöneitől az érett felnőtt személyiség elfogadható erkölcsi gondolkodásáig. Mivel az elfogadható gondolkodás a kölcsönösség feltételeit tiszteletben tartó gondolkodás, ez a lényeget tekintve a kölcsönösség megtanulásának szerencsés eredménye. A kicsi már a kezdet kezdetén napról napra látja az őt körülvevő törődést, szokványos esetben az anyutudomány művészetét és – itt is Rousseau kifejezésével – a nyilvánvaló szándékot. Ennek hatására azon veszi észre magát, hogy közönséges szükségletei kielégítésén buzgón fáradozva idővel kialakítja a jóságot viszonzó szeretet érzését. Ha minden úgy megy, mint a mesében, a jó szülő, a jó szülők iránti bizalom és csodálat az engedelmesség és az engedetlenséget követő bűntudat forrása lesz. Persze e kezdetleges együttműködést csak az elkerülhetetlenül leegyszerűsítő séma választja el élesen a második fejlődési szakasztól, a kölcsönösséget, az egyenlők közösségét megteremtő kapcsolatok ezer fajtájának megjelenésétől. Az új

[30] Politikai, [xvii-xviii.] (Bevezetés), illetve, [xlii.] (Új bevezetés). Végül ld. Új megfogalmazás, 59.§ („Egy elfogadható erkölcsi lélektan"), 195–198. A nők és a női filozófia példáját ld. Visszatérés, Politikai, IV.rész, 5.§ [466–474.] („A család a társadalom alapvető berendezkedésében")

[31] Politikai, II:8., [86–88.] („Erkölcsi lélektan – nem lélektan, filozófia").

kötelékekkel járó érzések és érzelmek már az elfogadható gondolkodás jellegzetes erkölcsi indítékai. Amikor Juliska újfent látja a nyilvánvaló szándékot a kötelezettségek és a természetes kötelességek teljesítésére, amikor tudja, hogy másoknak is megvan a maguk saját felfogása a jó életről és másokban is kialakult egy erőteljes igazságérzet a közösség, a kapcsolat és a klub, az egyház és az egyetem, a társadalom és a nemzet igazságosságáról és igazságtalanságairól, úgy lassanként tartóssá válhatnak benne a hűség és a bizalom immár összetett és magasabb rendű kötelességei.[32]

A harmadik lélektani törvény jellemzésénél már biztosan nem vonatkoztathatunk el az elfogadható gondolkodás lélektanának társadalmi feltételeitől. Attól, hogy egy jó berendezkedésű szabadelvű demokráciában Juliska és többé-kevésbé mindenki tudja, hogy a közös politikai hatalom gyakorlása akkor ismerhető el *(legitim)*, ha az igazságosság egy olyan közös politikai felfogására épül, amelyről elfogadható gondolkodással mindenki feltételezheti, hogy összhangban van egy olyan alkotmánnyal, amelynek lényeges elemeit senki sem utasíthatja el, már elfogadható gondolkodással, úgyszintén. Ahogy azt is többé-kevésbé mindenki tudja, hogy e politikailag elfogadható felfogásnak kell szabályoznia a társadalom alapvető berendezkedésének intézményeit. Juliska nevelkedését, elfogadható gondolkodását egy ilyen társadalmi berendezkedés teszi lehetővé, alakítja ki. Ideálisan.

Az igazságos szabadelvű demokrácia lélektani szilárdságának kérdése tehát az, hogy miként alakulhat ki és örökíthető át nemzedékről nemzedékre az erkölcsi gondolkodás lélektani tendenciák, törvények révén a társadalom alapvető berendezkedésében, egy gyereket nevelő családban, szerencsés körülmények között. A történelmi szilárdság feltevésénél viszont azt vizsgáljuk, hogy miként remélhető nem kevésbé kedvező feltételek közepette szabad és egyenlő polgárok hozzávetőlegesen igazságos társadalmának kialakulása, noha vitathatatlan tény, akár örülünk neki, akár búslakodunk rajta, hogy élesen szembeállítja őket elfogadható gondolkodásuk többfélesége, vallási, filozófiai, erkölcsi tanaik összeegyeztethetetlensége, sőt, összemérhetetlensége.

C. Politikai tolerancia

A szabadelvű demokrácia létrejötte – ha itt vagy ott lehetséges is – nem szükségszerű. Hogyan érhető el mégis a társadalmi rend szilárdsága, akárcsak a legalapvetőbb politikai kérdésekben?

[32] Az erkölcsi gondolkodás alapelemeiről: Politikai, II:7 [81–86.]. A felfogástól függő vágyak magyarázatát ld. még Nagel 1970. 27–76. Szerepükről Bernard Williams – tág értelemben Hume-féle – indítékkészletében ld. Politikai, II:7.3., 33j. [85.], vö. ui. Korsgaard 1986, illetve Williams 1981. 101–113. A kölcsönösség hajlandósága az erkölcsi fejlődés három szakaszra bontott leírásában (Elmélet, 70–76. §) kezdettől fogva jelen van. Ld. Új megfogalmazás, 196.

A legkézenfekvőbb válasz az, hogy sehogy. A legtöbb, ami ideig-óráig elérhető: fegyverszünet a mindenki háborúja mindenki ellen állapotában, ahol a felek esetről esetre létrehoznak egy puszta *modus vivendi* kompromisszumot. Rawls viszont abból indul ki a szabadelvű demokráciák szintén poentírozott történeti szociológiájában, a történészek szerint nem alaptalanul, hogy éppen az elfogadható többféleség ténye, a keresztény reformáció szörnyű európai vallásháborúinak előre nem látható, fokozatosan kialakuló szilárd következménye ígér egy reménysugarat.[33]

Először csak *cuius regio, eius religio* fegyverszünetként, azután a vallási türelem, a keresztény, de az egyháztól elválasztott polgári kormányzat elveként, végül a jogállam alkotmányos rendjének mindenre kiterjedő víziójaként, a nép egy felsőbb – legfelsőbb – jogának, a gondolkodás egyenlő szabadságának és a hozzákapcsolódó egyenlő alapvető szabadságjogoknak az elismeréseként. Az így kereshető, újra és újra kialakítható egyetértés nyilvánvalóan sohasem lehet kész, sohasem lehet teljes. Ahogy az életben mindig, az egyetértés csak töredékes, átfedéses, Wittgensteinnel szólva, családi hasonlóság lehet.[34] Nem szüntetheti meg egy szép napon keresztények és nem keresztények, hívő és nem hívő polgárok elfogadható vallási vagy világi, filozófiai vagy erkölcsi tanainak nézetkülönbségeit. A társadalom így körülhatárolt egyesítésének, a jobb unió ígéretének be kell érnie az igazságosság egy politikailag elfogadható felfogásával. Az európaiak élethalálharcának véget vet a vallásszabadság, a lelkiismeret egyenlő szabadsága, azután pedig a gondolkodás egyenlő szabadságának az elismerése. Ez a folyamat ment tovább a holokauszt pokoli szörnyűségét követően az egyetemes emberi jogok egyfajta „soha többé" nyilatkozatában, majd a katolikus reform II. Vatikáni Zsinatának „Dignitatis Humanae" deklarációjában, amely az egyetemes emberi méltóság elismerésével minden fenntartás nélkül kimondta a keresztény természetjog és a szabadelvű demokrácia összeegyeztethetőségét.[35]

[33] Politikai, Bevezetés [XVIII]. majd a IV. előadás [133–172.], vö. Müller 2006. 327–339.

[34] „Mi a közös mindezekben? – Ne mondd, hogy '*Kell* valami közösnek lennie bennük…', hanem *nézd meg*, van-e valami közös mindben. […] E vizsgálódás eredménye pedig így hangzik: az egymást átfedő és keresztező hasonlóságok bonyolult hálóját látjuk. Hasonlóságokat nagyban és kicsiben." És a következő szakaszban az idézett szöveg így folytatódik: „Ezeket a hasonlóságokat nem tudom jobb szóval jellemezni, mint hogy 'családi hasonlóság'-ok; mert így fedik át és keresztezik egymást azok a különböző hasonlóságok, amelyek egy család tagjai között állnak fenn: termet, arcvonások, a szem színe, a járás, a temperamentum, stb., stb." Wittgenstein, 1998, 66–67. szakasz, 57–58.

[35] A vallásszabadság deklarálásával a katolikus egyház végül elkötelezte magát a vallásszabadságnak az alkotmányos demokráciákat jellemző elve mellett. Ünnepélyesen elismerte az emberi személy méltóságán nyugvó vallásszabadság etikai tanát, a kormányzatot vallási ügyekben korlátozó politikai tant, valamint a politikai és a társadalmi világgal való kapcsolatában az egyház szabadságának hittudományi tanát. E nyilatkozat szerint minden személynek, tekintet nélkül a hitére, ugyanolyan joga van a vallásszabadsághoz. Visszatérés, 6. §, 75j. Politikai, IV. rész [477.]. Ld. Dignitatis Humanae 1966. 692–696. „Tisztázódott végre – írta John Courtney Murray jezsuita atya – egy régóta fennálló kétértelműség. Az egyház a világi ügyekhez nem közelít többé kétféle mércével: ahol a katolikusok kisebbségben vannak, ott

A lelkiismeret és a gondolkodás egyenlő szabadsága magában hordozza egy alkotmányos, majd később egy átfedéses egyetértés ígéretesebb lehetőségeit. Az az alkotmányozó pillanat azonban, amilyen Tocqueville szerint az amerikaiaké, az erőviszonyok kényes egyensúlyával csak ideig-óráig garantálja a fegyvernyugvást. A mélyebb, szélesebb és sajátos feladatára alkalmasabb átfedéses egyetértéshez – hogy úgy mondjam, Kant örök békéjéhez – ez kevés.[36] Csakis akkor tudják újból és újból megőrizni a polgárok alapvető jogaikat és szabadságjogaikat, köztük a magánélet szabadságát biztosító polgári szabadságjogokat, ha elég sokan tesznek tanúbizonyságot politikai erényekről. Ha elég sokan vesznek részt az elismerhető közös politikai hatalom gyakorlásában. Ha többségbe, sőt, elsöprő többségbe kerülnek azok, mondjuk Németországban és Norvégiában, akik készek teljesíteni a közös polgári viselkedés kötelességét. És megfordítva, ha nincs olyan erős és tájékozott polgárság, amely hajlandó erre, ha általános a polgárok visszahúzódása a magánéletbe, ha a nép fásultan beletörődik egy cinikus bölcsességbe, akkor a demokrácia intézményeit

> olyan emberek kaparintják majd meg, akiket csak a hatalom megszerzése érdekel, s akik arra használják az államgépezetet, hogy érvényt szerezzenek akaratuknak – magának a hatalomnak és a katonai dicsőségnek a kedvéért, vagy osztályérdekből, üzleti érdekből, nem beszélve a hitterjesztés buzgó vágyáról és a nemzeti érzés fanatikus hajtóerejéről.
> […] A politikai szabadelvűség egyetért a klasszikus köztársaságtan e megfigyelésével.[37]

Ha létrejön többé-kevésbé a politikailag elfogadható tolerancia alapvető társadalmi berendezkedése, a kisgyereket nevelő család kialakíthatja a felnőtt Juliska (és mások) elfogadható gondolkodásának két erkölcsi képességét. Juliska képes lesz a jó észszerű felfogásának kialakítására, észszerű megváltoztatására és alkalmazására. Létre tudja hozni az igazságérzetnek a közös gondolkodást, a lehetséges egyetértés keresését feltételező képességét. Ezzel lehetségessé válik a polgári viselkedés kötelességének teljesítése a felelős politikai tisztséget vállaló Juliska számára éppúgy, mint az eszmény választópolgári előmozdítása,

az egyházi szabadságával, ahol pedig többségben, ott az egyházi kiváltságokával és a mások iránti intoleranciáéval." In uo. 673. A deklarációban az egyház elvetette a hagyományos katolikus természetjognak azt a tanítását, hogy a tévelygést nem illetik meg az igazság kizárólagos jogai, s azt az ehhez kapcsolódó tételt, hogy a vallási tolerancia alkalmazkodás a politikai gyengeséghez. Az egyház magáévá tett helyette egy elvi elkötelezettséget „az emberi személy méltóságának" eszméjén alapuló vallási tolerancia mellett. Ld. Murray 1993. 131, idézi Cohen 2004. 201.

[36] Politikai, Bevezetés [VII-VIII.], majd a IV. előadás, továbbá Visszatérés, 3. § [458–462.].

[37] Politikai, V:7.5. [205.]

számonkérése és védelmezése. És ha Juliska – mint pék, mint tudós, mint egy Paul Cezanne – nem politizáló lény, az is szabadságában áll, hogy ki tudja miért, távol tartsa magát a civil köztársaságtan demokráciájától. Ám erről később.

III. TANÁCSKOZÓ DEMOKRÁCIA

A szabadelvű demokrácia tanácskozó kormányzat, ahol a politikai döntések közös mérlegelése közös, minden polgár számára politikailag elfogadható, kizárólag politikai értékekre támaszkodó gondolkodáson alapul.[38] Megismétlem, a politikai értékek egy szűk területén, a legsürgetőbb, legalapvetőbb politikai kérdésekben, a lényeges alkotmányos elemek és az alapvető igazságosság (nem alkotmányos, parlamenti) kérdéseiben. Azzal az őszinte, megkerülhetetlen feltételezéssel, hogy az álláspontok nem önző, másokat figyelmen kívül hagyó, hanem minél nagyobb mértékben előmozdítani kívánt végleges érdekek korrekt módon összeszámolható, objektív eredői, s nem is a végső meggyőződések lehető leghatékonyabb csatasorba állításai, hanem olyan pozíciók, amelyek ellenérvek hatására az érdemi vita során megváltozhatnak. Törvényhozása nem a többség akaratának érvényre juttatása, a szilárd és szilárdságát féltve őrző többség mandátumából következően.[39] Határozottan elveti a szavazatokat összeszámláló, érdekeket, igényeket, *preferenciákat* összesítő, korlátlanul többségi, *majoritáriánus* felfogást. Döntő szerepe van benne a közös érvelésnek, a közös mérlegelésnek, ahogy bizonyos körökben mondják, a *deliberációnak*. Még a kétharmados, sőt, a kilencvenkilenc százalékos minősített többség sem elég ahhoz, hogy a nép főhatalma révén megváltoztassa a felső jogot. Nem azért, mert ezt nem engedi meg német mintára egy örökkévalóságot kínáló záradék. Azért, mert egy alkotmánymódosítás nem sértheti meg az elismerhetőség kölcsönösségének feltételét:

> Akkor ezt úgy kell érteni, hogy a Jogok törvénye és a többi alkotmánymódosítás bebetonozza az alkotmányt? Igen – viszont csak abban az értelemben, hogy ezeket egy hosszú történelmi gyakorlat teszi érvényessé. Módosíthatók az imént említett módon, de nem törölhetők el és nem cserélhetők ki. Ha ez mégis megtörténne – és nem elképzelhetetlen, hogy a politikai hatalom gyakorlása ilyen fordulatot vegyen –, akkor ez nem egy érvényes alkotmánymódosítás, hanem alkotmányos összeomlás, illetve

[38] Ld. Jack demokráciájának bemutatásánál, Visszatérés, 1.3. § [447–450.] A jellemzés nem hozzászólás a szociológiai „diskurzushoz".

[39] „Kétségtelen, hogy az erős többség végül a maga politikai akaratához igazíthatja az alkotmányt. Ez egyszerűen a politikai hatalomra vonatkozó tény, amelynek megkerülésére nincs mód, még olyan klauzulák segítségével sem, amelyekkel megpróbálják véglegesen bebetonozni az alapvető demokratikus garanciákat. Nem létezik olyan intézményi eljárás, amellyel ne lehetne visszaélni, amelyet ne lehetne eltorzítani az alkotmány demokratikus elveit sértő törvények kibocsátásával." Ld. Politikai, VI:6.1.5., a 19. jegyzet elhagyásával. [233.]

valóságos forradalom lenne. Bármi is volt igaz a kezdetekre nézve, az alkotmányos eszmék és elvek két évszázados, sikeres gyakorlata korlátozza, hogy ma mi tekinthető „alkotmánymódosításnak".[40]

E tanácskozó demokráciának három lényeges eleme van.[41] Az első elem a közös gondolkodás, amely országonként, kultúránként, a múlt hagyományai és a társadalmi beidegződések szerint sokféle lehet, ám mindenütt csak olyan indokokra épülhet, amelyek elismerik a kölcsönösség feltételét, és tiszteletben tartják a polgárok egyenlőségét. A tanácskozó demokrácia az állam felépítését tekintve az egyenlőség politikai közössége. Szabad, másoktól nem függő és egyenlő, másoknak nem kiszolgáltatott polgárok alapvető szabadságjogaihoz ragaszkodó méltányos együttműködése. A második elem a tanácskozás politikai intézményeinek fokozatos kialakítása és megszilárdítása a közös politikai kultúrában, hogy úgy mondjam, menet közben, szerencsés körülmények között. A harmadik elem, és ez a leglényegesebb, hogy az alapvető politikai berendezkedés intézményei csak akkor érik el céljaikat, ha a polgárok elsöprő többségében megvan az akarat a közös gondolkodás tanácskozó eszményének megvalósítására.

Belátható, hogy ez nem lehetséges a szabad és tisztességes választások nélkül. A szabad és tisztességes választások pedig feltételezik a politikai kultúra, a közoktatás, a tájékozódás szabadságának köztámogatását. Meg kell szabadítani a demokráciát a hatalmasságoktól – a nyugati, *kapitalista* világban az üzleti körök pénzének átkától, a keleti volt kommunista rendszerekben pedig az állami propaganda „centrális erőterétől". A közös gondolkodás eszményének bátor megvalósítása híján nem tartható fenn egy szilárd és igazságos nyugdíjrendszer, egy minden polgár számára elérhető egészségügyi alapellátás, a jogok élvezetét ténylegesen lehetővé tevő megfelelő szociális támogatás. A határokon túl pedig a szabadelvű alkotmányos demokráciák és a nem szabadelvű, nem demokratikus, de tisztességes hagyományos társadalmak békés, politikailag kölcsönösen elfogadható szövetsége. Nem utolsósorban a gyerekek követelése, a jövő nemzedékeinek a nemzeti önzést visszaszorító zöld köztelherviselése terén.

Van egy drámai paradoxon a civil részvétel kiszélesítésében. Minél hatásosabban gúnyolja a politikai elit önzését Trump és példaképe a „keccsölő" egyszerű emberek nevében, annál látványosabb a tanulás, a tudás, a tisztesség padlóra küldése a nem szabadelvű állam operatív méréseivel. A nép szava Isten szava, oszt jó napot. Akkor miért indultatok el a választásokon, nevetgél az állami Civil Összefogás Fóruma vezető tudósa övéi (övéi tévéjének) körében. Akkor most milyen alapon vonjátok kétségbe a *legitimitásunkat*? Senki nem teszi fel neki azt az egyszerű kérdést, hogy miért ne tartanánk ily módon többre a kétharmad *legi-*

[40] Politikai, VI:6.4. [239.] Az alkotmányos összeomlás eszméjét – olvashatjuk itt az elhagyott 28. jegyzetben – ld. Ackerman nézetét vitatva Freeman 1992. 41–42.

[41] Visszatérés, 1.3. [448.]

timitásánál a kilencvenvalahány százalékét Belorusztól Tádzsikisztánig. A populizmus demagógiája nem teszi kétségessé azt az összefüggést, hogy a közös gondolkodás tanácskozásának kiszélesítése a tájékozódás méltányos lehetőségeinek kiszélesítése nélkül – ha nem vagyunk elég óvatosak – szükségképpen könnyen megy a nézetek elismerhető, közös igazolásának rovására.[42] Ezzel az összefüggéssel próbálok számot vetni fejtegetésem negyedik és ötödik részében.

IV. KÖZÖS POLITIKAI FÓRUM

A polgárok önkormányzatának testületi főhatalma, ahogy Locke bemutatja nekünk, kételvű[43]. A polgári kormányzatot létrehozó hatalma – felsőbb jogát gyakorolva[44] – hívja életre az állam felépítésének rögzítésével – a mindennapi törvényhozást, deklarálva egyúttal azokat az alapvető szabadságjogokat, amelyeket – Goethe lényegre törő kifejezésével – a nap kormányzatának tiszteletben kell tartania. Az államhatalmi ágak felhatalmazása ezek korlátozására nem terjed ki. Ebből jön létre a lényeges alkotmányos elemek és az alapvető igazságosság kérdéseinek „erkölcsi munkamegosztása" a legalapvetőbb politikai elvek területén, a közös gondolkodás közös politikai fórumának[45] két szintje, a polgári kormányzat, a képviseleti demokrácia, illetve alkotmányosságának valamilyen ellenőrzése. A harmadik szint a hivatalviselésre szabad és tisztességes versenyben pályázó jelölteké és a programjukat támogató politikai pártoké, valamint a választási kampány előtt, alatt és után mellettük álló politikailag tevékeny polgároké. Nézzük az első két szintet, s majd csak utána a civil részvétel demokráciájának a harmadik szinten felbukkanó kérdését.

Az első szint az alkotmányosság, a lényeges alkotmányos elemek értelmezésének legfőbb, ha nem is végső[46] fóruma, kizárólagos feladata. Nem számít, hogy az értelmezés intézménye legfelsőbb bíróság, alkotmánybíróság, alkotmánytanács, a törvényhozó hatalom és egy gyenge felhatalmazású alkotmánybíróság párbeszéde, esetleg parlamenti képviselők bíróságként eljáró alkotmányjogi bizottsága,[47] az értelmezőknek nincs felhatalmazásuk arra, hogy saját meggyőződésükre vagy saját körük (mondjuk keresztény vagy nem keresztény) érdekeire támaszkodjanak. Akkor sem, ha igyekeznek a jog formális alkalmazásában a lehető legészszerűbben eljárni, s akkor sem, ha úgy látják, patthelyzet alakult ki,

[42] Cohen 2009b. 341. skk.

[43] Politikai, VI:6. 2. [233], vö. Ackerman 1989. 464–465, illetve Ackerman 1991. 6–10.

[44] Politikai, VI:6. [231–232], vö. Locke 1986. 134. és 141. §, 132. skk., illetve 140–141.

[45] Az alapvető berendezkedés első és második elve közötti munkamegosztásról ld. Politikai, VII:4. [268], vö. az egyén és a társadalom közti felelősség megosztásának, illetve az erkölcsi munkamegosztásnak a fogalmával, Ripstein 2004 és Scheffler 2005.

[46] Politikai, VI:6. [231, 234].

[47] Az alkotmánybíráskodás modelljeiről ld. Győrfi 2015, illetve Gyorfi 2016.

mert egyaránt vannak pro és kontra mindkét oldalon, mint az abortusz egy gondosan körülhatárolt „első trimeszter" jogának tartósan szenvedélyes vitájában. Megpróbálhatják a politikai értékeket rangsorolni és súlyukat mérlegelni, s még ha nem is sikerült meggyőzniük a többséget, megpróbálhatják folytatni esetről esetre új meggondolásokkal erőfeszítéseiket, miközben azonban tiszteletben tartják a törvényt. Ám az értelmezőnek a közös gondolkodás szellemében nem elég őriznie az alkotmányt. Úgy kell példamutatóan eljárnia, mint aki az elvek fórumának intézményi szerepét tölti be. Mint akit erre és csakis erre a szerepre hatalmaztak fel. A legjobb értelmezés az, amelyről elfogadható gondolkodással feltételezheti, hogy összhangban van egy olyan alkotmánnyal, melynek lényeges elemeit minden polgár magáénak vallhatja elismerhető elvek és eszmények alapján, mint ami elfogadható és észszerű.

A törvényhozó és a neki felelős végrehajtó hatalom gyakorlásában esetenként természetesen szintén felmerülnek a lényeges alkotmányos elemek és az igazságosság alapvető kérdései, sőt, gyakran kerülnek napirendre ezeket érintő és a társadalmat mélyen megosztó politikai konfliktusok. A tanácskozás vitái mindemellett szép számmal forognak gyakorlati érdekek és intézkedések körül.

> A végső hatalmat – a polgárok végső főhatalmától nyert megbízatás értelmében – a három, a népnek egyaránt felelős hatalmi ág gyakorolja, amikor azok – egy közelebbről meghatározott módon – egymással megfelelő viszonyban állnak.[48]

A maga háttérkultúrájából, nem közös kultúrájából érkező alkotmánybíró, frakcióvezető, egészségügyi miniszter vagy képviselőjelölt azzal a kikötéssel támaszkodhat a közös politikai fórumon őszinte vallásos vagy épp nem vallásos átfogó meggyőződéseire, ha utóbb alátámasztja azokat politikailag mindenki számára elfogadható, közös meggondolásokkal. Sőt, a végső meggyőződések bevezetése a közös politikai fórum vitáiba nem is csupán elkerülhetetlen időleges beszüremkedés, határátlépés. Pozitív hozadékkal is jár. Amikor a hivatalos személyek megvallják, honnan indultak el, hogyan érkeztek meg a közös gondolkodáshoz, s valamilyen nem közös magyarázatot fűznek ahhoz, úgy elkötelezettségüknek

[48] Politikai, VI:6. [232]. Ha így fogjuk fel – Lincoln nézetének értelmezésével [232–233, ld. a 15. jegyzetet] – a kormányzat és a politikai mechanizmus általános felépítésének legalapvetőbb elveit, a nem szabadelvű demokrácia számára a populizmus esetenként csupán eszköz a jogállam, mindenekelőtt a törvényhozás autonómiájának felszámolásához. A Nyugaton állítólag irigyelt, Keleten útmutató „magyar modellben" a törvényhozás a miniszterelnöki végrehajtó hatalom, sőt, veszélyhelyzetben az operatív törzs akaratának szimpla kiszolgálója, gyakorlatilag mindennemű ellenőrző hatalom nélkül, „nemzeti" konzultációk, „civil" békemenetek állami megszervezésével. A „kormánypártok", a „kormánypárti sajtó" szerepe is pusztán formális. Ők a hatalom akaratának végrehajtói, amíg az ellenzék az állami propaganda nyelvén nem más, mint éberen megregulázott ellenség, idegen hatalmak (Brüsszel, Soros, a globalizáció) fizetett ügynöke. A nem szabadelvű vezető számára a nézeteltérés – Umberto Eco szavaival – a gyengék árulása, akik nem érdemelnek mást, csak megvetést. Ld. Blake 2022.

ez a napvilágra hozása megerősítheti a kölcsönös bizalmat, a polgárok közötti barátságot. A polgárok ily módon hitet tesznek a maguk elfogadható vallási vagy világi tana mellett, de nem várják el másoktól, akik másként gondolkodnak, mint ők, hogy osztozzanak velük hitükben. Vagy azzal a feltételezéssel közelítenek másokhoz jóhiszeműen, hogy az ő nem közös gondolkodásukból demonstrálhatóan következik a közös gondolkodás indítéka és megvalósítása. E tág értelemben közös politikai kultúrában a tolerancia vagy a lelkiismereti szabadság jogainak és kötelességeinek egy tisztán politikai, politikailag elfogadható felfogására épül, vagy pedig egy hívő vagy nem hívő átfogó tanához kapcsolódik. Például ahhoz, hogy Allah ezekkel a határokkal korlátozza szabadságunkat. Vagy ahhoz, hogy a társadalmi haladás vagy az autonóm személyiség önmegvalósítása elérhetetlen e határok betartása, az alapvető jogok és kötelességek tisztelete nélkül. A közös politikai kultúrának e tág felfogása, úgy tűnik, elég befogadó ahhoz, hogy Finnországban vagy Franciaországban ismételten megteremthesse a kellő összhangot a legalapvetőbb politikai kérdésekben az elfogadható baloldali és jobboldali gondolkodás között.[49]

A hivatalviselésre pályázók területe nyitott, hiszen már első pillantásra is szembetűnő, hogy nincs éles határ a jelölt kampányát szervező, programját vezénylő szóvivő és a jelöltet meghallgató, szavazatával támogató politikailag tevékeny polgár között. És pontosan itt vetődik fel a kérdés, hogy miként teljesítheti a hivatalos köztisztségre nem pályázó civil a polgári viselkedés kötelességét. Tény, hogy a rabszolgaság intézményének eltörléséért küzdő abolicionisták éppúgy nem voltak hivatalos személyek és éppúgy nem is pályáztak köztisztségre, mint a faji diszkrimináció ellen hatalmas polgárjogi mozgalmat szervező lelkész, akinek a születésnapja ma az Egyesült Államokban hivatalos ünnep.

V. A TISZTSÉGRE NEM PÁLYÁZÓ CIVIL

A civil „tisztsége" persze csupán idézőjelben, erkölcsi értelemben tisztség. Ahogy a nagy bíró, William Brennan, az Egyesült Államok Legfelsőbb Bíróságának híres esetében, a „New York Times" szabály indokolásában hangsúlyozta, a hivatalt nem viselők politikai erénye abban áll, hogy igyekeznek ellenőrizni a

[49] Visszatérés, 3–4.§ [458–466]. A közös politikai kultúra tág felfogása annak a vitának az eredménye, amely élesen bírálta a vallási meggyőződések „kizárásának" szabadelvű, illetve világi elfogultságát (Habermas 2008, illetve Audi 1993), majd hangsúlyozta a „megengedő felfogás" kiegészítő, az őszinteség tanúsításával a közös gondolkodást megerősítő hozadékát. Ld. a Visszatérés tág felfogását megelőzően Waldron 1993, Solum 1994, illetve ehhez kapcsolódóan Kis 2015c, 525. skk, majd Rawls válaszát követően Macedo 1995, Weithman 1997, Quinn 2008, Maffettone 2010. 282–288, 356–358; Cohen 2011, Krokovay 2014a, Weithman 2018, a legújabban Reidy 2020 és Boettcher 2020.

nap kormányzatát.[50] Azzal teljesítik a polgári viselkedés kötelességét, ha mint választópolgárok beleképzelik magukat a közös gondolkodás legjobb képviseletére hivatott tisztségviselő, jogalkotó és jogalkalmazó helyzetébe, s nem egyéni érdekeik, érdekcsoportjuk képviseletében beszélnek és szavaznak, beleértve saját vallási vagy világi átfogó tanuk szolgálatát is. A szabad és tisztességes választások után pedig abban áll erkölcsi (politikai) kötelességük, hogy rákényszerítik – a „rákényszerítés" erkölcsi értelemben számára lehetséges módján – a nap kormányzatának tisztségviselőit a közös gondolkodás eszményének őrzésére és megvalósítására.

A közös politikai fórum mellett szabadelvű demokráciában ott vannak ezer formában azok a nem közös politikai és nem politikai fórumok, amelyek ezt lehetővé teszik. Ott van a sajtó és a közügyek szabad vitájának mindenféle ősrégi és modern nyilvánossága, a civil szféra, a média, a világháló és az utca szólásszabadsága. Ahogy Edmund Burke óta emlegetik a parlament galériájára felmutatva, „a negyedik hatalmi ágazat". És végül ott van a politikai erény végső mentsváraként a polgári engedetlenség valamilyen mozgalma.[51] Amikor a törvénytisztelő polgár utolsó mentsvárként fordulva szembe egy nagy igazságtalansággal, a törvény nyílt, jelképes megsértésével próbálja felébreszteni a többség igazságérzetét.

A nem közös gondolkodás háttérkultúrájának civil szabadságát nem köti se törvény, se erkölcsi követelmény. Ez a sokféle politikai és nem politikai egyesülés, a sokféle politikai és nem politikai mondanivaló szabad kifejezésének területe a közügyek akadálytalan és mindenki számára elérhető vitájának színtere. Demokráciában, a demokráciának ebben a felfogásában az államnak, a kormányzatnak, a kormánynak, a kormányfőnek nincs „szólásszabadsága" se a sajtóban, se a rádióban, se a hirdetőtáblákon, se az utcán. Moszkvában, Pekingben van. A király beszédét a kínai pártfőtitkár vagy Putyin saját propagandagyára akár heti rendszerességgel sugározhatja. A kormány véleményét közlő óriásplakátokkal e nem szabadelvű demokráciák bármikor elárasztathatják az utakat a falvakban és a városokban. Minden postaládában találhat a nép felhívást nemzeti *konzultációra*.

[50] A *New York Times* szabály indoklásában, ld. New York Times *v* Sullivan, 376 US 254. Vö. Krokovay 2003. 91. skk., kül. 102.

[51] Mind a polgári engedetlenség, mind a lelkiismereti ellenszegülés hozzávetőlegesen igazságos társadalmat feltételez. Ld. Elmélet 55–59.§. Ez igaz a vallásos polgár tanúságtételére is. A rabszolgaság eltörléséért küzdő abolicionisták és Martin Luther King polgárjogi mozgalma a közös gondolkodás politikai értékeit feltételezte vallásos érvelésében. Ld. Viszszatérés, 4. § [462–466]. Ily módon egy igazságos alkotmányos demokráciában mind a polgári engedetlenség, mind a forradalom helyeslése az összes többi felforgató nézettel együtt a szólásszabadság alkotmányos védelmét élvezi. Ld. Politikai, VIII: 10. és IX:2.1. [345–346, s 393–394].

VI. A POLGÁRI VISELKEDÉS KÖTELESSÉGÉNEK ELUTASÍTÁSA

A pékek természetesen nem mindig akarnak csak pékek lenni, hisz széles a skálája annak, hogy mire törekedhet valaki a munkán és az üzleten túl. Demokráciában minden pékből lehet miniszterelnök, marsall, magas közjogi méltóság. Egy pék lehet pártvezető, párttag vagy pártprogramot támogató egyszerű politikai aktivista. A polgárjogi mozgalom élharcosa is éppúgy lehet evangélikus lelkész, mint pék. Ám ellentétben a régiek szabadságáról álmodozókkal és az Arisztotelészt követő polgár humanizmusával, a politikai szabadelvűség jó berendezkedésű szabadelvű demokráciája senkitől sem kívánja meg, hogy Hannah Arendt vagy Habermas szellemében folyton-folyvást „lángra lobbantsa a radikális demokraták zsarátnokait".[52] Mindenkit megillet a részvétel joga, de nem mindenki tekinti magát politikai lénynek, *zoon politikonnak*. Nem mindenki gondolja úgy, hogy a számára jó élet része, sőt, meghatározó része a kilépés a közhatalom gyakorlásának közös politikai fórumára. Van pék, aki nélkül nincs tüntetés, de olyan is van, aki összes kötelezettségét és természetes kötelességét mérlegre téve, végső megítélésben legfeljebb csupán a legelemibb értelemben, szavazata leadásaként törődik a polgári viselkedés kötelességével, különböző fontos és kevésbé fontos céljaihoz képest. Ahogy mondani szokták, a modernek szabadságának eszközeként, polgári autonómiája védelmezéseként. Sőt, van olyan is, akinek kisebb gondja is nagyobb annál, hogy a politikusokkal és a politikával törődjön. Nem érdekli az ilyesmi. Ahogy *Az igazságosság elmélete* fűszálakat számláló, kiábrándult matematikusát. Ahogy a szexnek és a szerelemnek, a szereknek és a szórakozásnak élő bulizót se. Vagy a Bükk rengetegeiben meditáló, bogyókat evő buddhista remetét. Adhatunk nekik tanácsot, korholhatjuk őket, esetleg meg is tagadhatjuk tőlük a köszönést, de az igazság az, mondja Mill, Hart és Rawls, hogy a társadalomnak, a többségnek, a törvénynek ehhez nincs semmi köze. Sőt, olykor kifejezetten nagyra értékeljük a politikával nem törődő, pusztán kenyerünket sütő péket és a kenyérsütésben jó üzletet találó vállalkozót.

Ugyanez a helyzet lényegében Paul Cezanne-nal, a politikai erényeket nem csillogtató művésszel és az oltóanyagot feltaláló tudóssal. A művészetnek és a tudománynak élő, politikával egyáltalán nem foglalatoskodó nagyjaink egyenesen szobrot is kapnak, még ha egy másik kor megítélésük megváltozásával esetleg le is dönti azokat.

[52] Politikai, IX: 3.3–4. [399, s 408]. (Válasz Habermasnak)

VII. A POLGÁRI VISELKEDÉS KÖTELESSÉGE A NEM SZABADELVŰ DEMOKRÁCIÁBAN

Az ideális elmélet a nem szabadelvű demokráciában? Igaz, valójában mindannyian valamelyest rossz berendezkedésű társadalomban élünk, de a kormányzatok és összehasonlításuk szociológiájának minden kalibrálása révén okunk van azért megkülönböztetni a jog uralmát többé-kevésbé tiszteletben tartó „szabad országokat", a „jogállamokat" az „önkényuralmaktól" és a félig szabad „hibrid" rendszerektől, s szakértők serege mérlegeli a szovjetológia, kremlológia utódaként létrejött átmenettudomány *(tranzitológia)* megfigyeléseit és prognózisait, a volt kommunista országok rendszerváltásának lehetőségeit és kudarcait.[53] A szabadelvű demokrácia követelményei nem egészítik ki, de nem is vitatják a politikusok és társadalomtudósok programjait. Mindazonáltal ne felejtsük el, hogy egy Adam Michnik, egy Václav Havel, egy Kis János még a kínai kommunisták népköztársaságával egy csoportba tartozó szovjet társadalomban is képes volt magáévá tenni a polgári viselkedés kötelességének elveit. Képes volt maga előtt látni az *új evolucionizmus* teendőit, képes volt *igazságban élni* a kiszolgáltatottak hatalmával, képes volt elhatározni, hogy neki és barátainak úgy kell viselkedniük, mintha ők ott, a röpülő egyetemen *a közeljövőben* az egyenlő polgárok szabad közösségének ideális törvényhozói lehetnének.[54] Az ő dicséretükkel fejezem be megemlékezésemet Jack demokráciájáról, a száz éve született John Rawlsról.

RAWLS-RÖVIDÍTÉSEK

Egység	Social Unity and Primary Goods. In Amartya Sen és Bernard Williams (szerk.) *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge University Press, 1982. 159–185.
Elmélet	*A Theory of Justice*. Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971. E kiadás alapján magyarul: *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris Kiadó, 1997. A mű javított kiadása 1999-ben jelent meg. Ez tartalmazza a német (1975) és a francia (1988) fordítás alkalmával végrehajtott változtatásokat is.
LHMPH	*Lectures on the History of Moral Philosophy*. Szerk. Barbara Herman. Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.
LHPPH	*Lectures on the History of Political Philosophy*. Szerk. Samuel Freeman. Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
Nem metafizikai	Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 1985. 223–251. Magyarul egy részlete: A méltányosságként értett igazságosság: politikai, s nem metafizikai elmélet. Ford. Babarczy Eszter. In Huoranszki Ferenc (szerk.) *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris Kiadó, 1998. 174–188.

[53] Bence 2007, vö. Krokovay 2008c.
[54] Michnik 1996, Havel 2012, Kis 1982, s Kis 2021. 262–275.

Népek joga	*The Law of Peoples. With The Idea of Public Reason Revisited*. Cambridge MA., Harvard University Press, 1999. Magyarul: *A népek joga – Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, L' Harmattan Kiadó, 2008. In Politikai, IV. rész.
Politikai	*Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993. Puha fedelű kiadása: 1996. Kiegészítve egy új, további bevezetéssel és a „Reply to Habermas" előadásaival (Journal of Philosophy 1995. 132–180.) Posztumusz kiadása: 2005. A tartalomjegyzékébe is felvett The Idea of Public Reason Revisited (*University of Chicago Law Review* 1997. nyári sz.) újraközlésével. Columbia Classics in Philosophy. A szokásos rövidítések mellett ennek oldalszámait tüntetjük fel szögletes zárójelben. E kiadás alapján magyarul: *Politikai szabadelvűség*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Atlantisz Kiadó, megj. alatt.
Terület	The Domain of the Political and Overlapping Consensus. *New York University Law Review*. 1989. 233–55. In Fred D'Agostino és Gerald F. Gaus (szerk.) *Public Reason*. Aldershot, Ashgate, 1998.
Új bevezetés	In *Politikai*.
Új megfogalmazás	*Justice as Fairness: A Restatement*. Szerk. Erin Kelly. Cambridge MA, The Belknap University Press of Harvard University Press, 2001.
Vázlat	Outline of a Decision Procedure for Ethics. *Philosophical Review*. 1951. 177–97.
Visszatérés	The Idea of Public Reason Revisited. University of *Chicago Law Review*. 1997. nyár. In *The Law of Peoples*, a tanulmány újraközlésével. CambridgeMA, Harvard University Press, 1999. Magyarul: *A népek joga – Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez*. Ld. továbbá: *Politikai*, IV. rész.

IRODALOM

Ackerman, Bruce 1989. Constitutional Politics/Constitutional Law. *Yale Law Journal*. 99/4. 453–547.

Ackerman, Bruce 1991. *We the People: Foundations*, 1. kötet. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Audard, Catherine 1995. The Idea of „Free Public Reason". *Ratio Juris*. 8/1. 15 –29.

Audi, Robert 1993. The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society. *San Diego Law Review*. 4/30. 677–692.

Ballingrud, Gordon 2018. Public Reason as Highest Law. *Law and Philosophy*. 37/2. 145–170.

Beitz, Charles 2000. Rawls's Law of Peoples. *Ethics*. 110/4. 669–696.

Bence György 2008. *Politikai-filozófiai tanulmányok*. Budapest, L' Harmattan Kiadó.

Berlin, Isaiah 1996. Az eszmény keresése. In *Az emberiség göcsörtös fája – fejezetek az eszmék történetéből*. Ford. Pap Mária. Budapest, Európa.

Blake, Michael 2020. Right-Wing Populism and Noncoercive Injustice: On the Limits of the Law of Peoples. In Mandle – Roberts-Cady (szerk.) 354–370.

Blake, Michael 2022. How Zelensky Emerged as the Antithesis of Putin and Proved you don't Need to be a Strongman to be a Great Leader. *Conversation US*, március 4.

Boettcher, James 2008. What is Reasonableness? *Philosophy and Social Criticism*. 2004. 30/5–6. 597–621. Újranyomva in David A. Reidy (szerk.) *John Rawls*. Aldershot – Burlington VT, Ashgate.

Boettcher, James 2015. Duty of Civility. In Jon Mandle – David A. Reidy (szerk.) *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge, Cambridge University Press. 229–233.

Boettcher, James 2020. Just Wide Enough: Reidy on Public Reason. In Jon Mandle – Sarah (szerk): *John Rawls: Debating the Major Questions*. Oxford, Oxford University Press. 35–50.

Brock, Gillian 2020. Rawls's Reasoning about International Economic Justice: A Defense. In Mandle – Roberts-Cady (szerk.) 2020. 330–353.

Buchanan, Alan 2000. Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World. *Ethics*. 110/4. 697–721.

Cohen, Joshua 1993. Moral Pluralism and Political Consensus. In David Copp (szerk.) *The Idea of Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press. 270–291.

Cohen, Joshua 2001. Taking People as They Are? *Philosophy & Public Affairs*. Őszi szám. 363–386.

Cohen, Joshua 2004. Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For? *Journal of Political Philosophy*. 2. 190–213.

Cohen, Joshua 2009a. Truth and Public Reason. *Philosophy and Public Affairs*. 37/1. 2–42.

Cohen, Joshua 2009b. Reflections on Deliberative Democracy. In uő: *Philosophy, Politics, Democracy*. Cambridge/MA, Harvard University Press. 328–347.

Cohen, Joshua 2010. *Rousseau: A Free Community of Equals*. Oxford, Oxford University Press.

Cohen, Joshua 2011. Establishment, Exclusion, and Democracy's Public Reason. In R. Jay Wallace, Rahul Kumar és Samuel Freeman (szerk.) *Reasons and Recognition: Essays on the Philosophy of T.M. Scanlon*. Oxford, Oxford University Press. 256–275.

Cohen, Joshua és Seth Resler 2021. Occupation as Fairness: What John Rawls Would Make of Occupy Movement.Seth Reshler beszélgetése Joshua Cohennel. *Boston Review*. 2011. november 17. In Joshua Cohen (szerk.) *Rawls at 100. Boston Review* 2021. február 20.

Rex Martin – David A. Reidy (szerk.) 2006. *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Oxford, Balckwell.

Daniels, Norman 1996. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge University Press.

Daniels, Norman; Bruce Kennedy; Ichiro Kawachi 2021. Social Justice is Good for Our Health: Social Determinants of Health Inequalities. *Daedelus*. 2014. 215–251. In Joshua Cohen (szerk.) *Rawls at 100. Boston Review* 2021. február 20. D'Agostino, Fred 1996. *Free Public Reason*. Oxford, Oxford University Press.

Dignitatis Humanae 1996. Declaration on Religious Freedom On the Right of the Person and of Communities to Social and Civil Freedom in Matters Religious (1995). In Walter Abbott, S. J. (szerk.) *The Documents of Vatican II*. New York, Geoffrey Chapman, 1966. 692–696. Magyarul: *Dignitatis Humanae. Nyilatkozat a vallásszabadságról. A személy és a közösségek jogáról a társadalmi és polgári szabadsághoz a vallás dolgában*. In Diós István (szerk.) *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Budapest, Szent István Társulat, 2000. 493–506.

Dreben, Burton 2003. On Rawls and on Political Liberalism. In Samuel Freeman (szerk.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press. 316–346.

Dworkin, Ronald M. 1999. *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*. Oxford, Oxford University Press.

Feinberg, Joel 1975. Rawls and Intuitionism. In Norman Daniels (szerk.) *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*. Oxford, Basil Blackwell.

Feinberg, Joel 2006. A kötelességen túli cselekedet és a szabályok. Ford. Braun Róbert. In Krokovay Zsolt (szerk.) *Felelősség*. Budapest, L' Harmattan Kiadó.

Finnis J. 2000. Abortion, Natural Law, and Public Reason. In R.P. George (szerk.) *Natural Law and Public Reason*. Washington, D.C., Georgetown University Press. 75–106.

Freeman, Samuel 1992. Original Meaning, Democratic Interpretation and the Constitution. *Philosophy and Public Affairs*. 21/1. 3–42.

Freeman, Samuel 1994. Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution. *Chicago-Kent Law Review*. 69/3. 619–668.
Freeman, Samuel 2004. Public Reason and Political Justifications. *Fordham Law Review*. 72/5. 2021–2072.
Freeman, Samuel 2007a. The Burdens of Public Justification: Constructivism, Contractualism, and Publicity. *Politics, Philosophy, and Economics*. 6/1. 5–43.
Freeman, Samuel 2007b. *Rawls*. London, Routledge.
George, Robert. P., és Christopher Wolfe 2000. Natural Law and Public Reason. In uők. (szerk.) *Natural Law and Public Reason*. Washington, D.C., Georgetown University Press. 51–74.
Greenawalt, Kent 1994. On Public Reason. *Chicago-Kent Law Review*. 69/3. 669–689.
Geskó Judit 2021. *Cezanne-tól Malevicsig – árkádiától az absztrakcióig*. Budapest, Szépművészeti Múzeum.
Gombrich, Ernst 1972. *Művészet és illúzió – a képi ábrázolás pszichológiája*. Ford. Szabó Árpád. Budapest, Gondolat Kiadó.
Gyorfi, Tamas 2016. *Against the New Constitutionalism*. Cheltenham – Norhhampton MA, Edward Elgar Publishing, Inc.
Győrfi Tamás 2015. A „gyenge" alkotmánybíráskodás: modellek és kilátások. *Fundamentum*. 2–3. 5–18.
Habermas, Jürgen 1995. Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *Journal of Philosophy*. 92/3. 109–31.
Habermas, Jürgen 2008. Religion in the Public Sphere. In *Between Naturalism and Religion*. Cambridge, Polity Press.
Halmai Gábor 2001. Gyűlöletbeszéd és személyiségi jogok. *Fundamentum*. 4. 105–109.
Hart, H. L. A. 1973. Rawls on Liberty and Its Priority. *University of Chicago Law Review*. 40/3. 534–555. Magyarul: Rawls a szabadságról és elsőbbségéről. Ford. Kaszás Gábor. Budapest, L' Harmattan Kiadó, előkészületben.
Havel, Václav 2012. A kiszolgáltatottak hatalma. In *A szabadság igézete*. Az 1978-ban terjesztett, Jan Patočka emlékére írt esszé részletei. Ford. F. Kováts Piroska. Pozsony, Kalligram.
Kelly, Erin 2004. Human Rights as Foreign Policy Imperatives. In Deen K. Chatterjee (szerk.) *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy* (Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy). Cambridge University Press. 177–192.
Kis János 1982. Gondolatok a közeljövőről. *Beszélő*. 3. 106–109.
Kis János 2004. *A politika mint erkölcsi dilemma*. Budapest, Irodalom.
Kis János 2013. A szólásszabadság próbája. Első megjelenése: *Magyar Narancs*. 2002. In uő. *Az összetorlódott idő*. Pozsony, Kalligram. 501–515.
Kis János 2015a. Jelképekről, demokráciáról. Első megjelenése: *Népszabadság*. 1993. február 13. In uő. *Az állam semlegessége*. Pozsony, Kalligram. 330–340.
Kis János 2015b. Szólásszabadság és náci beszéd. Első változata: *Népszabadság*. 1996. március 3. és május 3. In uő. *Az állam semlegessége*. Pozsony, Kalligram. 341–368.
Kis János 2015c. Az állam semlegessége – újabb nekifutás. Első megjelenése: *Fundamentum*. 2011. 3. In uő. *Az állam semlegessége*. Pozsony, Kalligram. 493–532.
Kis János 2021. *Szabadságra ítélve – életrajzi beszélgetések Meszerics Tamással és Mink Andrással*. Pozsony, Kalligram.
Korsgaard, Christine 1993. The Reasons We Can Share. *Social Philosophy and Policy*. 10/1. 24–51.
Krokovay Zsolt 2003. *Médiaetika – a polgárjogok és a szólásszabadság*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
Krokovay Zsolt 2006a. *Etika*. Székesfehérvár, KJF.

Krokovay Zsolt 2006b. Miért és miként kell felelnünk. In uő (szerk.) *Felelősség*. Budapest, L' Harmattan Kiadó. 139–177.

Krokovay Zsolt 2008a. A gyűlöletbeszéd büntethetősége. *Fundamentum*. 2. 27–29.

Krokovay Zsolt 2008b. Az örök béke új filozófiai tervezete. In John Rawls: *A népek joga – Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 191–291.

Krokovay Zsolt 2008c. Kritikai előtanulmányok a politika egy nem-marxista filozófiájához. *BUKSZ*. 2. 146–152.

Krokovay Zsolt 2011a. Rawls az alapvető szabadságjogokról és elsőbbségükről. *Fundamentum*. 1. 15–30.

Krokovay Zsolt 2011b. A bíró szerepe. *Politikatudományi Szemle*. 4. 7–15.

Krokovay Zsolt 2012. A csecsemő nem cigány, nem zsidó. *Élet és Irodalom*. 2012. június 8.

Krokovay Zsolt 2014a. Elfogadható vallási és világi gondolkodás. In Szántó Vera (szerk.) *A szabadság iskolája – köszöntő kötet Ludassy Mária tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 237–247.

Krokovay Zsolt 2014b. Etika Hart útján. In Cs. Kiss Lajos (szerk.) *Herbert L. A. Hart jogtudománya kritikai kontextusban*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 482–504.

Krokovay Zsolt 2016. A tudomány szabadsága és a társadalmi szerződés gondolata. *Magyar Tudomány*. 4. 432–437.

Larmore, Charles 2003. Public Reason. In Samuel Freeman (szerk.) *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press. 368–398.

Lehning, Percy B. 2009. *John Rawls: An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.

Locke, John 1986. *Értekezés a polgári kormányzatról*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Gondolat.

Macedo, Stephen 1995. Liberal Civic Education and Religious Foundamentalism: The Case of God v. John Rawls. *Ethics*. 105/3. 468–496.

Macedo, Stephen 2000. In Defense of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases? In R. P. George (szerk.) *Natural Law and Public Reason*. Washington, D.C., Georgetown University Press. 11–50.

Macedo, Stephen 2004. What Self-Governing Peoples Owe to One Another: Universalism, Diversity, and the Law of Peoples. *Fordham Law Review*. 72/5. 1721–1738.

Maffettone, Sebastiano 2010. *Rawls: An Introduction*. Cambridge, Polity Press.

Magyari Péter 2012. Orbán az új Cézanne. *Index*. 2012. október 26.

Mandle, Jon 1999. The Reasonable in Justice as Fairness. *Canadian Journal of Philosophy*. 29/1. 75–107.

Mandle, Jon 2020. Tolerating Decent Societies. A Defense of the Law of Peoples. In Jon Mandle – Sarah Roberts-Cady (szerk.) 371–382.

Mandle, Jon – Sarah Roberts-Cady 2020. Introduction. In Jon Mandle – Sarah Roberts-Cady. 15–23.

Mandle, Jon – Sarah Roberts-Cady (szerk.) 2020. *John Rawls: Debating the Major Questions*. Oxford University Press.

Michnik, Adam 1996. Új evolucionizmus. Előadás Párizsban az 1956-os magyar forradalom emlékkonferenciáján, 1976. október 15-én. In uő. *Gondban a bohóc. Esszék és tanulmányok*. Ford. Tischler János. Pozsony, Kalligram Könyvkiadó.

Mill, J. S. 1980. Haszonelvűség. Ford. Pap Mária. In *A szabadságról. Haszonelvűség*. Budapest, Helikon. 227–365.

Murray, John Courtney, S. J. 1966. Religious Freedom. In Walter Abbott, S. J. (szerk.) *The Documents of Vatican II*. New York, Geoffrey Chapman.

Murray, John Courtney, S. J. 1993. The Problem of Religious Freedom. In *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*. Louisville KY, Westminster.

Müller, Jan-Werner 2006. Rawls, Historian: Remarks on Political Liberalism's 'Historicism'. *Revue internationale de philosophie*. 3. 327–339.
Nagel, Thomas 1970. *The Possibility of Altruism*. Oxford, Clarendon Press.
Neufeld, Blain 2015. Public Reason. In Jon Mandle – David A. Reidy (szerk.) *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge University Press. 229–233.
Nussbaum, Martha Craven 2004. Women and theories of global justice: our need for new paradigms. In Deen K. Chatterjee (szerk.) *The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy* (Cambridge Studies in Philosophy and Public Policy). Cambridge University Press. 177–192.
O'Neill, Martin – Thad Williamson, 2021. Beyond the Welfare State: Rawls's Radical Vision for a Better America. *Boston Review*. 2012. október 24. In Joshua Cohen (szerk.) *Rawls at 100*. *Boston Review*. 2021. február 20.
Pogge, Thomas 2004. Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together? In Rex Martin – David A. Reidy (szerk.) 206–225.
Pogge, Thomas 2007. *John Rawls: His Life and Theory of Justice*. Ford. M. Kosch. New York, Oxford University Press. Eredetileg németül: München, Beck, 1994.
Quinn, Philip L. 2008. Religious Citizens within the limits of public reason. In David A. Reidy (szerk.) *John Rawls*. Aldershot – Burlington VT, Ashgate. 493–512.
Quong, Jonathan 2014. On the Idea of Public Reason. In Jon Mandle (szerk) *A Companion to Rawls*. Oxford, Wiley. 265–280.
Raz, Jonathan 1982. The Claims of Reflective Equilibrium. *Inquiry*. 25/3. 307–330.
Raz, Jonathan 1990. Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence. *Philosophy and Public Affairs*. 19/1. 3–46.
Reidy, David 2020. Public Political Reason: Still Not Wide Enough. In Mandle, Jon – Sarah Roberts-Cady (szerk.) 21–34.
Ripstein, Arthur 2004. The Division of Responsibility and the Law of Tort. *Fordham Law Review*. 72/5. 1811–1844.
Scanlon, Thomas M. 1998. Szerződéselmélet és haszonelvűség. In Huoranszki Ferenc (szerk.) *Mai politikai filozófia*. Budapest, Osiris Kiadó. 35–57.
Scanlon, Thomas M. 2000. *What We Owe to Each Other*. Cambridge MA, Harvard University Press.
Scanlon, Thomas M. 2003. Rawls on Justification. In Samuel Freeman (szerk.) *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press. 139–147.
Scheffler, Samuel 2005. The Division of Moral Labour. *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes*. 79/1. 229–284.
Scheffler, Samuel 2021. The Rawlsian Diagnosis of Donald Trump: does Trump's Success Vindicate or Undermine Liberal Theory? *Boston Review*. 2019. február 12. In Joshua Cohen (szerk.) *Rawls at 100*. *Boston Review*. 2021. február 20.
Schmitt, Carl 1985. *The Crisis of Parlamentary Democracy*. Ford. Ellen Kennedy. Cambridge MA, MIT Press.
Solum, Lawrence B. 1994. Inclusive Public Reason. *Pacific Philosophical Quarterly*. 75/3–4. 217–231.
Tan, Kok-Chor 2006. The Problem of Decent Peoples. In Rex Martin – David A. Reidy (szerk.) 76–94.
Waldron, Jeremy 1993. Religious Contributions in Public Deliberation. *San Diego Law Review*. 30/4. 817–848.
Waldron, Jeremy 2016. *Political Political Theory: Essays on Institutions*. Cambridge MA, Harvard University Press.
Weithman, Paul J. 2000. Citizenship and Public Reason. In R. P. George (szerk.) *Natural Law and Public Reason*. Washington D.C., Georgetown University Press. 125–170.

Weithman, Paul J. 2002. *Religion and the Obligation of Citizen*. Cambridge University Press.
Weithman, Paul J. 2010. *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. Oxford University Press.
Weithman, Paul J. 2018. *Rawls, Political Liberalism and Reasonable Faith*. Cambridge University Press.
Williams, Bernard 1981. Internal and External Reasons. In uő. *Moral Luck*. Cambridge, Cambridge University Press. 101–113.
Williamson, Thad 2021.The Almost Inevitable Failure of Justice. *Boston Review*. 2012. október 24. In Joshua Cohen (szerk.) *Rawls at 100*. *Boston Review*. 2021. február 20.
Wittgenstein, Ludwig 1998. *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz Kiadó.

Mráz Attila

Szavazás és engedetlenség[1]

I. BEVEZETŐ, PROBLÉMAFELVETÉS

A választási etika szakirodalmát régóta foglalkoztatja az ún. stratégiai (másképp: taktikai) szavazás erkölcsi minősítése: hogyan értékeljük, amikor a választópolgár nem elsődleges preferenciája szerint szavaz, hanem taktikai, instrumentális megfontolásokból inkább egy másod- vagy sokadlagos preferenciáját jelentő jelöltre, listára adja le voksát? Egyes elméletekből a stratégiai szavazásnak az őszinte (elsődleges preferencia szerinti) szavazással szembeni erkölcsi megengedhetetlensége – de legalábbis kifogásolható mivolta – következik, míg mások éppen a stratégiai szavazás *elmulasztását* értékelik erkölcsileg kifogásolhatónak.[2] Az utóbbi minősítés különösen intuitív lehet olyankor, ha egy választáson felmerül a „kisebbik rosszra" szavazás lehetősége. Ez jellemzően olyan esetekben fordul elő, amikor a választópolgár az alábbi döntési helyzettel szembesül. Egyfelől választhatja az elsődleges preferenciáját, a megítélése szerint legjobb – legigazságosabb programot képviselő, legalkalmasabb, legkompetensebb –, ám a szavazás várható kimenetelét tekintve esélytelen ideális jelöltet, másfelől pedig szavazhat helyette a szerinte rosszabb – kevésbé igazságos programot képviselő, alkalmatlanabb, kevésbé kompetens –, de esélyes jelöltre. Utóbbi győzel-

[1] A tanulmány az ELTE BTK Filozófia Intézet *Rawls és az igazságosság 50 éve* c. konferenciáján elhangzott előadásra épít; köszönet illeti a kérdésekért és megjegyzésekért a konferencia résztvevőit, közönségét. Külön köszönöm Kapelner Zsolt, Réz Anna, Tóth Szilárd János és két anonim bírálóm segítő megjegyzéseit. A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült (BO/430/22, „Választási etika: új perspektívák").

[2] A stratégiai szavazást ellenző (vagy ilyen implikációkkal bíró) elméletek közé sorolhatók a demokratikus döntéshozatal társadalmi választás-felfogásai (pl. Riker 1982) vagy éppen a formális episztemikus instrumentalista demokráciaelméletek (pl. List–Goodin 2001). Előbbiek a társadalmi preferenciák kifejeződését, utóbbiak a helyes politikai döntések feltárását tartják a választás rendeltetésének. Mindkétféle elmélet tükrében jól érvelhetően az őszinte választópolgári preferencia-kifejeződés esetén lehet a választási eredményt értékes, torzításmentes döntésnek tekinteni (vö. pl. Peters 2017). Ezzel szemben a stratégiai szavazást támogató elméletek főként azok, amelyek a választás legalábbis bizonyos kimeneteleit a többségi döntéshozatali eljárástól függetlenül helyesnek vagy helytelennek minősítik, és az etikus választói magatartást abban látják, hogy a szavazó a helyes kimenetelhez vagy a helytelen kimenetel elkerüléséhez járul hozzá (pl. Beerbohm 2012, Brennan 2011, Maskivker 2019).

me ugyanakkor megakadályozhatja egy nála is sokkal rosszabb – akár rendkívül igazságtalan politikai programot képviselő – jelölt győzelmét. Ilyen helyzetekben különösképpen a következményetikai orientációjú választási etikák szerint erkölcsileg kifogásolható lenne *nem* élni stratégiai szavazással, azaz elmulasztani a kisebbik rosszra szavazást (ld. pl. Brennan 2011. 112–134).

Ebben a tanulmányban én is a kisebbik rosszra szavazás problémájával foglalkozom. Azt vizsgálom meg, hogy ha elfogadunk egy, a kisebbik rosszra szavazás kötelessége mellett érvelő elméletet – nevezetesen, Julia Maskivker (2019) elméletét –, milyen helyzetekben lehet mégis erkölcsileg megengedett a protestszavazás. Protestszavazás alatt tiltakozási, tehát negatív véleménynyilvánítási célú szavazást értek – amely a kisebbik rosszra szavazástól eltérő választói magatartásban ölt testet. Vizsgálódásomhoz a politikai etika teljesen más területéről származó elméleti keretet fogok segítségül hívni: John Rawls polgáriengedetlenség-elméletét. Amellett fogok érvelni, hogy a protestszavazás egyes esetekben erkölcsileg igazolt magatartás, s a polgári engedetlenség igazolására szolgáló rawlsiánus kerethez rendkívül hasonló feltételrendszer határozza meg: mikor mentesülünk akkor is a kisebbik rosszra szavazás kötelessége alól, ha egyébiránt – Maskivkerrel – úgy véljük, létezik ilyen kötelesség.[3]

Tanulmányom a következőképp épül föl. Az második szakaszban rekonstruálom Maskivker elméletét a kisebb rosszra szavazás kötelességéről, és bemutatom, hogy az elmélet miért épül hibás elképzelésre a protestszavazás fenomenológiájáról. Helyette a politikai jelenség új értelmezését kínálom, amely álláspontom szerint helyesen írja le a protestszavazás erkölcsi fenomenológiáját. Erre alapozva a harmadik szakaszban pontosabban meghatározom a protestszavazás fogalmát, és rámutatok a protestszavazás, valamint a Rawls-féle polgáriengedetlenség-fogalom lényegi hasonlóságaira. A negyedik szakaszban megmutatom, hogy a hasonlóság nemcsak fogalmi jellegű, hanem szubsztantív normatív, erkölcsi sajátosságait tekintve is két, meglepően hasonló politikai cselekvéstípussal van dolgunk. Ezért lehet indokolt, hogy a polgári engedetlenség igazolási elméletére építsük a protestszavazás erkölcsi igazolását is. Ezt az elméleti munkát a ötödik szakaszban végzem el, ahol részletesen érvelek a protestszavazás igazolásához egyenként szükséges és együttesen elégséges erkölcsi feltételek mellett. A hatodik szakasz összefoglalja a tanulmány főbb eredményeit és implikációit.

[3] A tanulmány tehát nem Rawls protestszavazás-elméletének rekonstrukciójára tesz kísérletet – lévén, hogy nincs ilyen. Ehelyett egy erkölcsi alapfeltevéseit, érvelési stratégiáját tekintve rawlsiánus érvet ad elő, vö. pl. Kollár Eszter jelen folyóiratszámban megjelenő tanulmányával: Kollár 2022.

II. A KISEBBIK ROSSZRA SZAVAZÁS KÖTELESSÉGE ÉS A PROTESTSZAVAZÁS FENOMENOLÓGIÁJA

Gondolatmenetem kiindulópontja Julia Maskivker érve a kisebbik rosszra szavazás kötelessége mellett. Maskivker voltaképpen egy egyszerű következményetikai érvet ad elő. Elmélete a szavazást elsődlegesen olyan aktusként fogja fel, amely – számos körülménytől függő mértékben, de – hozzájárul az igazságosabb vagy éppen igazságtalanabb politikai intézmények létrehozásához, fenntartásához. Érvelése röviden a következőképp foglalható össze (Maskivker 2019. 149–151):

(1) Mindannyiunk kötelessége az igazságosság érvényre juttatása.
(2) Ha kötelességünk az igazságosság érvényre juttatása, akkor két összehasonlíthatóan igazságtalan opció közül a kevésbé igazságtalan érvényre jutásához kell hozzájárulnunk.
(3) Két v. több jelölt (párt) közül sokszor eldönthető, melyik hatalomra jutása vezetne súlyosabb igazságtalanságokhoz.
(4) Ha ez eldönthető, a jelöltek, pártok közül a kevésbé súlyos igazságtalansághoz vezető opcióra kell szavaznunk.
(5) Tehát: az esélyes, kevésbé súlyos igazságtalanságot hozó jelöltre kell szavaznunk, nem pedig az esélytelen, de igazságosabb kimenetet ígérőre, ha ezzel egy még súlyosabb igazságtalanságot hozó jelölt győzelmét háríthatjuk el.

Az elmélet implikációja a protestszavazás elvetése, amennyiben a protestszavazás a kisebbik rossz jelölt elleni szavazatban – vagy akár távolmaradásban – nyilvánul meg. Maskivker elképzelése szerint a protestszavazás fenomenológiájának lényege, hogy a protestszavazó nem akar hozzájárulni olyan politikai eredményekhez, amelyeket igazságtalannak tart, illetve nem kíván az ezekhez vezető döntéshozatali folyamatok tevőleges részese lenni.[4] Maskivker szerint a protestszavazó túlságosan is saját erkölcsi tisztaságában érdekelt: protestszavazóként „[a]rra kényszerítjük a társadalmat, hogy nagy árat fizessen a tiszta lelkiismeretünkért" (Maskivker 2019. 149). Ez a fenomenológia Bernard Williams utilitarizmuskritikájából lehet ismerős; Williams (1973) az egyén erkölcsi integritásának figyelmen kívül hagyását kéri számon az utilitarizmuson (ld. különösen 117). Maskivker következetes konzekvencialista álláspontra helyezkedve azonban lényegét tekintve egy aránytalansági ellenvetést fogalmaz meg

[4] Vö. Eric Beerbohm (2012) elméletével, amelyből viszont az következik, hogy éppen azért kell a kisebbik rosszra szavaznunk, mert a demokratikus döntéseket a mi nevünkben is hozzák, ezért azok eredményéért mindenképpen felelősséget viselünk. Azaz épp erkölcsi tisztaságunk, vétlenségünk megőrzése érdekében kell tennünk a nagyobbik rossz érvényre jutása ellen, vagyis a kisebbik rosszra szavaznunk a kiélezett választásokon (vö. Beerbohm 2012. 74–78).

a williamsiánus gondolattal szemben. Lehet ugyan, hogy az erkölcsi tisztaság, illetve az integritás – az értékeinkkel, elköteleződéseinkkel összhangban történő cselekvés – értékkel bír, ám ez az érték vagy alulmarad a nagyobb igazságtalanság érvényre jutásának elkerülésével szemben, vagy pedig az utóbbi érték az előbbi érték érvényre jutásának, előmozdításának erkölcsi korlátját képezi, így összemérésükre sem kerülhet sor.[5]

De vajon helyesen ragadja-e meg Maskivker a protestszavazás fenomenológiáját, s ennek nyomán erkölcsi tétjét? Úgy gondolom, erre a kérdésre nemleges választ kell adjunk. A protestszavazás természetesen változatos jelenségcsoportot fed le; többféle motivációja is lehetséges – köztük akár a Maskivker által feltételezett is. Feltételezésem szerint azonban a protestszavazó jellemzően nem saját erkölcsi tisztasága felett őrködik túlzott éberséggel, hanem a protestszavazás révén végső soron politikai célokat kíván elérni éppúgy, mint a fenti érv alapján a kisebbik rosszra szavazást választó szavazó. Ennek megfelelően a továbbiakban a protestszavazás jelenségcsoportján belül egy szűkebb jelenségre fókuszálok. Nevezetesen, az akár őszinte, akár stratégiai szavazás azon eseteire, amelyek célja valamilyen kirívó – különösen a politikai képviselet terén érvényesülő – politikai igazságtalanság kifejezésre juttatása. (Ide tartozhat az érvénytelen szavazat leadása is, amennyiben egyébiránt megfelel az előbbi feltételeknek.[6]) A protestszavazás ebben a felfogásban tehát expresszív aktus, címzettje pedig a politikai elit mint kollektíva (vö. Maskivker 2019. 151). Jellemzően ugyanis azt juttatja kifejezésre, hogy a politikai elit mulasztásából adódóan a politikai képviseletben kirívó igazságtalanságok keletkeztek, egyes társadalmi csoportok érdemi politikai képviselet nélkül maradtak, ennek orvoslása pedig a mindenkori politikai elit feladata lenne.[7] Mivel az egyéni szavazat aligha alkalmas bárminek a kifejezésére a politikai elit (vagy szinte bárki más) felé – hiszen a súlya különösen az országos választásokon elenyésző, az eredményekben általában láthatatlan – , a protestszavazás csak *kollektív* véleménynyilvánítási aktusként gondolható el koherensen. Kifejezőereje pedig sokszor éppen abból fakadhat, hogy a protestszavazó nyíltan szembeszegül a kisebbik rosszra szavazás társadalmi elvárásával.[8]

[5] Az ún. „piszkos kezek" politikai etikai problémájáról általánosabban lásd Kis 2017. 252–305.

[6] Jelen tanulmányban azonban nem vizsgálom külön a protest-távolmaradás jelenségét. Érvelésem *mutatis mutandis* alkalmazható erre a jelenségre is.

[7] Az érdemi képviselet alatt elsősorban szubsztantív képviseletet (Pitkin 1967. 114–115, 212–216), vagyis az érintett választópolgárok érdekeit, nézeteit a képviseleti döntéshozatalba becsatornázó képviseletet értek. E helyütt azonban nem köteleződöm el semmilyen konkrét politikai képviselet-elmélet mellett; például a deskriptív képviselet (Pitkin 1967. 60–91) hiánya (pl. a roma jelöltek teljes hiánya egy számottevő roma kisebbséggel bíró politikai közösségben) éppúgy kirívó igazságtalanságot képezhet, amely releváns lehet az érvelésem szempontjából. A képviselők kötelességeihez lásd még Mráz 2022.

[8] Ez az elvárás az esetek egy részében – álláspontom szerint – valójában tévesen tekinti a kisebbik rosszra szavazást erkölcsi kötelességnek, de ez majd csak a további érvelésmenetből derül ki.

Egy képzeletbeli példával élve: szavazónk egy olyan politikai közösség tagja, amelyben nagy lélekszámú roma kisebbség él, akik a diszkrimináció számos formájától szenvednek az oktatástól kezdve a munkahelyeken át a lakhatásig. Egy országgyűlési választáson három párt indul: a két nagy esélyes – egymással szoros versenyben – egy meglehetősen rasszista politikát folytató populista párt, valamint egy magát balközépnek mondó, de a romákat érő diszkrimináció felszámolásáért, az esélyegyenlőség előmozdításáért érdemben eddig nem sokat tett és nem is különösebben sokat ígérő párt. A harmadik, esélytelen jelölt ugyanakkor szavazónk elsődleges preferenciája lenne: egy kicsi, új párt az eddigiektől gyökeresen eltérő egalitárius politikát, átfogó és igazolt társadalomtudományi eredményekre épülő esélyteremtő programokat ígér, amelyek tervezésébe és végrehajtásába roma hangokat is bevonna. A kisebbik rosszra szavazás kötelessége ebben az esetben stratégiai szavazásra kötelez. A választópolgár saját értékelése szerint ideális, de esélytelen pártra leadott szavazat csak a rasszista párt malmára hajtaná a vizet. Ez pedig Maskivker érvelése szerint megengedhetetlen erkölcsi hiúság lenne. A szavazó erkölcsi tisztaságának ára ugyanis egy még igazságtalanabb társadalom lenne – feltéve, ha elegen szavaznak az esélytelen jelöltre a rasszista jelölt esélyes kihívója helyett.

A példa ezen olvasata azonban figyelmen kívül hagyja a tiltakozási, véleménynyilvánítási célú protestszavazás ennél sokkal plauzibilisebb fenomenológiáját. A protestszavazó célja nem az erkölcsi tisztaság megőrzése. Arra kívánja felhívni a figyelmet hasonlóképp gondolkodó választópolgártársaival együtt, hogy az antidiszkrimináció és a roma esélyegyenlőség ügye már évtizedek óta megrekedt, mégpedig azért, mert nem kapott megfelelő politikai képviseletet.[9] A régi, esélyes nagy pártok figyelmen kívül hagyják a roma polgárok érdekeit és az őket ért igazságtalanságokat. Jóllehet az új pártnak nincs esélye a nyerésre, ám a rá leadott szavazatok üzenetértékűek lehetnek: kifejezik, hogy – legalábbis a politikai spektrum egyik oldalán – a politikai elit kirívó mulasztásai következtében a roma polgárok vagy jelentős részük érdemi képviselet nélkül marad.[10]

[9] A képviseleti igazságtalanságokra, politikai esélyegyenlőtlenségre adható egyes intézményi megoldásokról – nem pedig egyéni politikai cselekvés útján adható válaszokról – lásd Mráz 2021b.

[10] A példa megfelelő értelmezéséhez két lényeges háttérfeltevés tisztázandó. Egyrészt, a példa ezen olvasatához nem szükséges esszencialistának lenni a roma kisebbség politikai képviseletet kívánó érdekeit, nézeteit tekintve, illetve azt sem szükséges feltételezni, hogy ezen érdekek, nézetek egységesek lennének. Ehelyett elegendő csupán azt feltételezni, hogy a társadalmi elnyomás, a diszkrimináció többé-kevésbé közös történeti és jelenkori tapasztalata, következményei miatt a csoport tagjainak érdekei, megfontolt nézetei között találunk olyan közös halmazt, amelynek képviselete nélkül a csoport tagjai nem tudnak egyenlő félként részt venni a demokratikus folyamatokban. Ebből ered a politikai képviselet e hiányának kirívó igazságtalansága. A „persistent minority" jellegű – a politikai többséggel koalíciót alkotni soha nem képes vagy akaró, s ezért örökös kisebbségi helyzetben maradó – kisebbségek demokráciában betöltött helyzetének hasonló, de nem teljesen az előbbivel azonos problémájához ld. Christiano 2008. 226–228, 288–299. Másrészt, a megfelelő politikai

A kollektív protestszavazás csak akkor lehet sikeres expresszív aktus, ha azt címzettje, a politikai elit vagy annak egy része képes értelmezni. A szavazás eredményei, még ha láthatóak is – azaz elegen szavaznak egy adott pártra, vagy elegen maradnak távol, adnak le érvénytelen szavazatot stb. ahhoz, hogy az kimutathatóan megjelenjen az eredményekben –, mindig értelmezésre szorulnak. Egy adott eredmény pedig a legtöbbször többféleképpen értelmezhető. Azonban az észszerű alternatív értelmezések körét hatékonyan lehet szűkíteni. A szavazás az egyén részéről ugyan egy izolált politikai aktus, ám a szavazók, politikai aktivisták egy csoportja kollektíve sokat tehet azért, hogy az eredményt kontextusba helyezze, értelmezését meghatározza. Például ezt segíti, ha a választás eredményének értékelésére nem kizárólag *ex post* kerül sor, hanem egy politikai tömörülés *ex ante* kampányt folytat a protestszavazás mellett, amelynek eredményeképp széles körben ismertté válik a kisebbik rosszra szavazástól eltérő választói magatartás célja. Mivel a demokratikus választásokat rendszerint választási kampány előzi meg, ezért feltételezhető, hogy a protestszavazás mellett kiálló kollektívának van is lehetősége alakítani üzenete értelmezését.[11]

Mi következik mindebből? Eddig azt igyekeztem megmutatni, hogy Maskivker tévesen, indokolatlanul szűkítően azonosítja a protestszavazás fenomenológiáját. Az általam felvázolt fenomenológia pedig eltérő erkölcsi tétekkel bír, és ezáltal egyben a kiindulópontot jelenti ahhoz, hogy a kisebbik rosszra sza-

képviselet biztosítása a politikai elit kollektív kötelessége. Ugyanakkor értelemszerű, hogy a politikai pluralizmussal összhangban nem várható el minden párttól azonos mértékben egy meghatározott csoport érdekeinek, nézeteinek képviselete. Vagyis a kollektív kötelesség nem egyenlően oszlik el a pártok, a politikai elit tömörülései, illetve tagjai között, hanem részben azok elköteleződései és lehetőségei függvényében. Egy, a politikai spektrumon balközépen elhelyezkedő pártnak ebből fakadóan nagyobb a felelőssége a példában szereplő képviseleti mulasztás orvoslására. Hiszen – egy konzervatív párttal ellentétben – ehhez nem kellene felülvizsgálnia a legmélyebb ideológiai elköteleződései körébe tartozó nézeteket (pl. arról, hogy az egyén vagy a kisebbség előrehaladásáért vagy annak megrekedéséért menynyiben a többségi társadalom és mennyiben az egyén, illetve a kisebbség tehető felelőssé). Következésképpen a példában szereplő protestszavazás címzettje elsősorban a balközépen elhelyezkedő nagyobb párt a két esélyes közül.

[11] Ez nem jelenti azt, hogy a szavazási eredmények alternatív értelmezései eltűnnének a politikai közbeszédből. De ez nem is lehet szükséges fogalmi vagy igazolási feltétele a protestszavazásnak. *Minden* politikai, közéleti cselekvés többféle értelmezésnek ad teret, és a politikai versengés sokszor kiterjed az ezen értelmezések közötti választásra is. Ám ez nem lehet akadálya annak, hogy egyes aktusoknak politikai véleménynyilvánítási célt és meghatározott véleménynyilvánítási tartalmat tulajdonítsunk, sőt ez az aktus fogalmi besorolásának vagy igazolásának feltétele is lehet. Így például a „Run for Rights" (Fuss a jogokért!) közösségi futóverseny-kezdeményezést is lehet a jogegyenlőségért folytatott politikai véleménynyilvánításként vagy futóversenyként is értelmezni, de ettől még az előbbi értelmezésből adódóan a szervezők, résztvevők élhetnek a gyülekezési jog adta jogosultságokkal. Csupán fokozati kérdés tehát, hogy az adott cselekedet politikai véleménynyilvánításként történő értelmezése mennyire magától értetődő, illetve mennyire képezi észszerű vita tárgyát egy adott kontextusban. A választási kampányok demokratikus alapelveiről lásd Mráz 2021a. 255–256.

vazás *pro tanto* erkölcsi kötelességének fennállása ellenére is mindent összevetve igazoljuk a protestszavazást. Ehhez a következőkben a polgári engedetlenség fogalmát és igazolását hívom segítségül John Rawls korai munkásságából.[12]

III. POLGÁRI ENGEDETLENSÉG ÉS PROTESTSZAVAZÁS: A FOGALMI ANALÓGIA

Ebben a szakaszban azt mutatom meg, hogy a polgári engedetlenség és a protestszavazás jelentős fogalmi hasonlóságokat mutatnak, amelyek a későbbiekben megalapozzák, hogy a protestszavazás igazolására a polgári engedetlenség igazolásához rendkívül hasonló feltételrendszert alkalmazzunk. A polgári engedetlenséget John Rawls *Az igazságosság elmélete*ben a következőképp határozza meg: olyan nyilvános, erőszakmentes, lelkiismereti meggyőződésből motivált politikai cselekedet, amely törvényszegéssel jár, ám célja valamilyen kirívó igazságtalanságot kifejezésre juttatni, s ezáltal közvetetten politikai változást előidézni (Rawls 1971. 431).[13] Az erőszakmentesség természetesen a protestszavazást mint tiltakozási formát is jellemzi, ahogyan a fenti fenomenológiai leírás tükrében a lelkiismereti meggyőződésből – azaz erkölcsi vagy az első személyű perspektívából annak észlelt motivációból, nem pedig önérdekből – folyó motiváció is. Az előző szakaszban amellett is érveltem már, hogy a protestszavazás célja annak plauzibilisebb leírása szerint szintén valamilyen – nevezetesen, a politikai képviseletet érintő – kirívó igazságtalanság kifejezésre juttatása. Ezeket a feltételeket tehát a továbbiakban nem tárgyalom. A polgári

[12] Felmerülhet ezen a ponton, hogy a jelen szakaszban elemzett erkölcsi fenomenológia voltaképpen csupán a cselekvői szándékra mutat rá, amely azonban nem vagy nem feltétlenül határozza, határozhatja meg a cselekedet – jelen esetben: a protestszavazás – megengedhetőségét. Akkor tehát mi a szerepe az érvelésben? Jelen tanulmányban nem állítom, hogy a protestszavazás általánosságban csak bizonyos cselekvői szándék esetén lenne megengedhető. Ehelyett a vizsgálódás körét leszűkítettem a meghatározott cselekvői célzattal, szándékkal végrehajtott protestszavazás jelenségére, és az így körülhatárolt cselekvéstípusra határozom meg a továbbiakban az erkölcsi megengedhetőség feltételrendszerét. A protestszavazás itt vázolt fenomenológiájának szerepe tehát az, hogy kijelöli a normatív vizsgálódás körét – egy meghatározott cselekvéstípust – és egyben az erre a cselekvéstípusra alkalmazandó igazolási feltételrendszert. Köszönöm egyik anonim bírálómnak, hogy a kérdés tisztázására ösztönzött.

[13] A fogalommeghatározást számos kritika érte annak túlságosan konzervatív, szűkítő jellege miatt, továbbá a történetileg önmagukat polgári engedetlenségi mozgalmakként azonosító politikai szereplők releváns cselekedeteinek leírására való – extenziós – inadekvátsága miatt, ahogy a következő szakaszban tárgyalandó igazolási feltételeket is éles kritikák érték azok szinte teljesíthetetlen mivolta miatt. (A kapcsolódó viták áttekintéséhez lásd Delmas 2016. 682–683.) E radikális politikai kritikák igazoltságát ebben a tanulmányban nem vizsgálom, azonban a rawlsiánus elméleti keret választása részemről nem tekinthető elköteleződésnek a polgári engedetlenség rawlsi elemzése és igazolása mellett. Jelen tanulmány érvelése nem függ attól, hogy ez az elemzés, igazolás helytálló-e; amennyiben nem az, akkor pusztán inspirációnak tekintendő egy másik, jelen tanulmány tárgyát képező politikai cselekvés, tiltakozási forma elemzéséhez és igazolásához.

engedetlenség és a protestszavazás közötti analógia, illetve annak relevanciája a többi feltétel – a nyilvánosság és a törvényszegő jelleg – fennállásától függ.

A nyilvánosság a protestszavazás esetében nem – vagy nem feltétlenül – a szavazat nyilvánosságát jelenti. Az egyéni szavazat titkossága mellett is nyilvános a szavazás eredménye, amely magában foglalja a kifejező aktus hordozóját is: például az érvénytelen szavazatok vagy (a fenti példában) egy kisebb, esélytelen jelöltre, pártra leadott szavazatok számát. Ahogy az előző szakaszban említettem, a protestszavazást *kollektív* véleménynyilvánítási aktusként elemzem; így a szavazás eredménye – szintén az előző szakaszban leírtak szerint – alkalmas eszköz lehet e cél elérésére. A nyilvánosság tétje azonos a polgári engedetlenség és a protestszavazás esetében is: a *privatim* elkövetett engedetlenség, ahogy a nem nyilvános protestszavazás is, fogalmilag alkalmatlan a véleménynyilvánítási cél elérésére, azaz valójában nem is sorolható a releváns fogalom alá.

De mi a helyzet a törvényszegéssel? A polgári engedetlenség esetében ez egyértelmű fogalmi követelmény: a véleménynyilvánítási aktus éppen a politikai autoritásnak való ellenszegülésben áll; enélkül értelmetlen engedetlenségről beszélni. A protestszavazás azonban demokráciákban teljesen törvényes cselekedet. Még ahol a választáson történő részvétel jogi értelemben kötelező is,[14] az érvénytelen szavazat leadása ott sem ütközik jogi normákba, az őszinte – a kisebbik rossz helyett a jó jelöltre, pártra történő – szavazásról nem beszélve. Mégis, úgy vélem, a két politikai cselekvéstípus közötti analógia nem ér véget ezen a ponton. Maskivker elméletéből elfogadhatjuk ugyanis, hogy a kisebbik rosszra szavazás igenis *pro tanto* kötelességünk. Mi több, azt is elfogadhatjuk, hogy kifejezetten erős erkölcsi normáról van szó: a protestszavazás megengedhetősége e norma alóli kivételként kell hogy igazolást nyerjen. Vagyis ez a véleménynyilvánítási aktus is egy *pro tanto* norma megszegésével jár, ahogy a polgári engedetlenség is. (S éppúgy az igazolt polgári engedetlenség esetében is arra kell jutnunk, hogy erkölcsi értelemben az autoritásnak való engedelmesség *pro tanto* kötelessége mindent egybevetve kivételesen nem áll fenn. Azaz a törvényszegés ugyan nemcsak látszólagos, ám az engedelmességi [erkölcsi] kötelesség megszegése már legfeljebb látszat.) De máris előre szaladtunk: a protestszavazás igazolási feltételeivel külön kérdésként a következő szakaszban foglalkozom; nem tartanám szerencsésnek, ha a protestszavazás szükségképpen, fogalmilag igazolt lenne. Az elemzésnek helyet kell hagynia a nem igazolt protestszavazás számára is. Egyelőre megelégedhetünk annyival, hogy a kisebbik rosszra szavazást elutasító protestszavazás a polgári engedetlenséghez hasonlóan *pro tanto*

[14] Pl. Ausztráliában, vagy hozzánk sokkal közelebb Belgiumban, Luxemburgban, továbbá egészen 2017-ig Cipruson. Lásd az International Institute for Democracy and Electoral Assistance (IDEA) naprakész „Compulsory Voting" adatbázisában: https://www.idea.int/data-tools/data/voter-turnout/compulsory-voting (hozzáférés ideje: 2022. július 30.).

normaszegéssel jár, amely csak kivételesen lehet igazolt, tekintettel a norma erkölcsi súlyára.

Összességében tehát a polgári engedetlenség és a protestszavazás – legalábbis az előző szakaszban ismertetett fenomenológiai leírása mellett – meglepően hasonló, analóg cselekvéstípusok. Releváns közös vonásaik elsősorban az expresszív célzat, amely egy kirívó igazságtalanságra vonatkozó üzenet kifejezésére irányul, és a *pro tanto* normaszegés, amely ezen üzenet kifejezésének eszközéül szolgál. A két cselekvéstípus erkölcsi hasonlósága pedig felveti a lehetőséget, hogy erkölcsi igazolásuk is hasonlóságot mutasson. A következőkben ezt a lehetőséget vizsgálom meg és aknázom ki a protestszavazás igazolására.

IV. AZ ANALÓGIÁN TÚL: MIÉRT RELEVÁNS ERKÖLCSILEG A HASONLÓSÁG?

Természetesen a politikai cselekvés számos fajtája között megannyi hasonlóságot fedezhetünk fel – de ez még nem elégséges annak alátámasztására, hogy e cselekvéstípusok erkölcsi igazolási feltételei azonosak vagy akárcsak jelentős mértékben hasonlóak volnának. Ebben a szakaszban tehát amellett szeretnék érvelni, hogy az előző szakaszban feltárt hasonlóságok a politikai engedetlenség és a protestszavazás között miért erkölcsileg relevánsak, miért vezetnek hasonló igazolási struktúrához.

Egyrészt, mindkét politikai cselekvési forma esetében adottnak vehető, hogy a cselekvők által célzott következmény – közvetlenül, közbülső célként: a kirívó igazságtalanság kifejezése, közvetve, végső célként pedig: az igazságtalanság mérséklése – mellett az aktus komoly hátrányos következményekkel is jár, amelyek ráadásul akár ártatlan harmadik személyeket érintenek.[15] Mi több: a kisebbik rosszra szavazás elmaradásából eredő, harmadik személyeket érintő érdeksérelmek igazságtalanok is. Márpedig nem kell egy monista konzekvencialista elmélet hívének lennünk ahhoz, hogy ennyit elfogadjunk Maskivker elméletéből: akinek a cselekedete előreláthatóan súlyos igazságtalanságok fennmaradásához vagy elmélyüléséhez vezet, annak egy igen magas igazolási mércét kell megütnie, és az igazolásnak messzemenően figyelembe kell vennie azoknak a szempontjait, akiknek az érdekeit előreláthatóan sértik ezek az igazságtalanságok. Jelentős részben ez a harmadik személyek érdekeit kímélő megfontolás

[15] Ártatlan harmadik személyek alatt olyan személyeket értek, akik sem a polgári engedetlenség vagy protestszavazás résztvevői, sem pedig címzettjei. Például a polgári engedetlenség esetében a politikai közösség olyan tagjai, akiket már nem kell meggyőzni, mert eleve az engedetlenkedők álláspontjával értenek egyet, noha maguk nem csatlakoznak az engedetlenkedéshez. A protestszavazás esetében pedig olyan személyek, akik nem tartoznak a politikai elithez.

motiválja a polgári engedetlenség igazolási feltételrendszerét Rawls esetében.[16] És ugyanez a megfontolás teszi ezt a feltételrendszert *mutatis mutandis* relevánssá, alkalmazhatóvá a protestszavazás igazolására akkor, amikor egyébiránt a kisebbik rosszra szavazásra vonatkozó *pro tanto* kötelességünk áll fenn.

Másrészt a kétféle politikai cselekvés minden fogalmi hasonlósága ellenére is felmerülhet egy fontos ellenvetés, amely erkölcsi hasonlóságukat igyekszik cáfolni.[17] A szavazás a közhatalom-gyakorlás egy formája: mások számára kötelező normák létrehozásának, a politikai autoritás gyakorlásának folyamatában történő részvétel.[18] Ezért nem tekinthető pusztán a véleménynyilvánítási szabadság gyakorlásának, a demokratikus deliberáció eszközének. A közhatalom mások jogait és kötelességeit egyedülállóan meghatározza, ezzel másokat különösen sérülékeny helyzetbe hoz; érdekeiket, státuszukat különösképp fenyegeti. A közhatalom-gyakorlásban való részvétel, döntéshozatal épp ezért kizárólagosan az igazságosság és/vagy a közjó közvetlen érvényre juttatására irányulhat; a közhatalom-gyakorlásban való részvételt, közhatalmi döntéseket megalapozó más jellegű indokok megengedhetetlenek (ld. pl. Brennan 2011. 112). Aki tehát tiltakozását kívánja kifejezni, annak valamely más eszközt kell választania, függetlenül attól, hogy tiltakozása mennyire jogos, illetve attól is, hogy történetesen valamilyen igazságtalanságot érint-e. Brennan (2016. 126) sommás megfogalmazásában: „a demokrácia nem egy vers vagy festmény", nem arra való, hogy kifejezzen valamit, ahogy a választójog gyakorlása sem: „számos jobb lehetőség kínálkozik az önkifejezésre. Még ha valaki a politikai attitűdjeit kívánja közölni, általában akkor is a politikai szabadságjogok gyakorlása nélkül teheti ezt meg a leghatékonyabban. A polgár például anyagilag támogathat egy jelöltet, írhat egy verset, vagy elégethet egy képmást" (Brennan 2016. 136). A szavazat azonban nem erre való, nem ez a rendeltetése.

Az ellenvetésre válaszul két megfontolást ajánlok az olvasó figyelmébe. Egyfelől: ha ez az ellenvetés megállja a helyét, az nem pusztán a kétféle, jelen tanul-

[16] Másodlagosan Rawls liberális elméletében az a kötelesség motiválja a feltételrendszert, hogy az engedetlenkedő valamiképp kifejezze az autoritás, a jogrendszer melletti általános elköteleződést is a kivételes engedetlenség mellett – részint épp ebben áll „polgári" mivolta. (Rawls alkotmányos demokratikus autoritást, jogrendszert feltételez, amely azért érdemel tiszteletet, mert a lokális kivételektől eltekintve globálisan mégiscsak mások egyenlő státuszának, az igazságosság követelményeinek érvényre juttatására szolgál.) Ennek analógiája a protestszavazás esetében az a kötelesség lenne, hogy a protestszavazó a protestszavazással valahogy egyben azt is kifejezésre juttassa: elkötelezett a kisebbik rosszra szavazás általános kötelessége mellett, cselekedetét ehhez képest kivételesnek tartja. A protestszavazó így proaktívan kifejezi polgártársai felé egyenlő státuszukat azzal, hogy jelzi feléjük: a protestszavazás következtében őket érő igazságtalan érdeksérelmek számítanak, számára is erkölcsi jelentőséggel bírnak. (Vö. Christiano gondolatával, miszerint az igazságosságnak nem elég pusztán objektíve érvényre jutnia, hanem a politikai közösség tagjai számára szubjektíve is egyértelművé kell tenni, hogy érvényre jut. Christiano 2008. 8, valamint különösen 45–56.)

[17] Köszönöm Kapelner Zsoltnak az erről a kérdésről folytatott eszmecserét.

[18] Ez elsősorban a liberális hagyomány felfogása a választójog-gyakorlásról, lásd pl. John Stuart Mill (1861. 53–55), Steven Wall (2007. 419–420), Jason Brennan (2011, 2016).

mányban tárgyalt politikai cselekvési forma analógiáját kérdőjelezi meg, hanem a protestszavazás itt vázolt elméletének igazolásával együtt aláássa a polgári engedetlenség – rawlsiánus alapokon nyugvó – igazolását is. A polgári engedetlenség ugyanis ebben a szemléletben szintén a közhatalom-gyakorlással rokon vonásokat mutat. Az engedetlenkedő figyelmen kívül hagy egyes jogi normákat, tudatosan megszegi őket, és ezzel a politikai autoritás helyébe lép saját magatartása szabályozásában. Ez ugyan formai értelemben nem jár mások jogai és kötelességei átrajzolásával, de a gyakorlatban mégis hasonló következményeket von maga után. Az engedetlenkedő erkölcsi alapon elvárja, hogy ártatlan harmadik személyek tolerálják a magatartását, például találjanak más útvonalat reggel a munkába, viseljék azokat a terheket, amelyek egy bojkottálás miatt csődbe ment nagyvállalat által korábban nyújtott szolgáltatás kieséséből adódnak stb. Az engedetlenkedő tehát egyoldalúan tartózkodási kötelezettséget keletkeztet polgártársai számára, a demokratikus döntéshozatali folyamatok eredményeiként létrejött jogi normák figyelmen kívül hagyásával, s ezzel egyben polgártársai jogainak gyakorolhatóságát, érvényesíthetőségét is szűkíti. Mindezt pedig – a protestszavazókhoz hasonlóan – véleménynyilvánítási célból teszi.[19] Ha tehát az ellenvetés helytálló, a polgári engedetlenség a közhatalom-gyakorlással túlságosan is hasonló vonásokkal rendelkező, ám véleménynyilvánítási célt szolgáló cselekvéstípusként *ab ovo* igazolhatatlan.[20] Ezt az ellenvetés *reductio ad absurdum*ának tekintem.

[19] Egyik anonim bírálóm felveti, hogy amennyiben a polgári engedetlenkedés analógnak tekinthető a közhatalom gyakorlásával, akkor az egyszeri tolvaj törvényszegő magatartása is hasonlóképp minősítendő – ami intuitíve arra enged következtetni, hogy túl tágan határozom meg a közhatalom gyakorlásával rokon cselekvéstípusok körét. Az ellenvetés azonban álláspontom szerint nem állja meg a helyét. Egyrészt a tolvaj ugyan a polgári engedetlenkedőhöz hasonlóan nem engedelmeskedik a jog autoritásának, de – a szükséghelyzet eseteit kivéve – nem lép fel azzal az erkölcsi igénnyel, hogy polgártársai tartsák tiszteletben a magatartását, ne akadályozzák meg vagy tartóztassák fel törvényszegő cselekedetét. Ezzel ellentétben a polgári engedetlenkedő éppen ezzel az igénnyel lép fel – noha az igény (az engedetlenkedéssel együtt) lehet erkölcsileg igazolt vagy igazolhatatlan. Az igazolt polgári engedetlenség tehát az engedelmesség kötelességével legalábbis rokon, másokra vonatkozó kötelesség keletkezését vonja maga után. Másrészt az engedetlenséget megelőzően a polgári engedetlenkedő sokszor (az engedetlenség igazolt eseteiben mindig) kísérletet tesz az engedetlenség tárgyát képező jogi norma demokratikus úton történő megváltoztatására (lásd a lenti V. szakaszt). Amennyiben az engedetlenkedő ugyanazon normát szegi meg, mint amely ellen tiltakozik (azaz mint ami az engedetlenség tárgya), a közhatalom gyakorlásával vont analógia különösen erős. Hiszen miután az engedetlenkedő az adott jogi norma megváltoztatását – jellemzően persze önhibáján kívül – a politikai közösség többi tagjával együttműködve nem tudta jogszerű úton elérni, végső eszközként (ld. a lenti V. szakaszt) az engedetlenséget választva azt várja, hogy polgártársai tartsák tiszteletben az ő törvényszegését.

[20] Ez az érv egyben egy érdekes feszültségre mutat rá: a klasszikus liberális Brennan egyszerre támaszt kiugróan szigorú erkölcsi követelményeket a választójog gyakorlásával szemben és rendkívül megengedő követelményeket a demokratikusan megalkotott, ám igazságtalannak tartott jogi normákat félretevő polgári engedetlenséggel, illetve lelkiismereti ellenszegüléssel szemben (Brennan 2019, 2012).

Másfelől az ellenvetés értékelése szempontjából lényeges, hogy a politikai cselekvés különféle formái eltérően szoros viszonyban állnak a közhatalom gyakorlásával, a közhatalom gyakorlásának különböző formái pedig eltérő erkölcsi követelményeket támasztanak.[21] Így például a bírói hatalom a közhatalom magjához tartozik: kötelező erővel rendelkezik a felek jogairól és kötelességeiről. Ráadásul az egyesbíróként döntést hozó, a közhatalomban részesülő, azt gyakorló egyén cselekvése közvetlenül határozza meg mások jogait, kötelességeit. Nehéz elképzelni olyan esetet, amelyben a bíró az előtte fekvő ügy eldöntésében gyakorolt közhatalmát felhasználhatja véleménynyilvánítási célokra.[22] A népszavazási részvétel első ránézésre hasonlatos egy – nagy létszámú – bírói tanács tagjaként történő közhatalom-gyakorláshoz, de még mindig annál közvetettebb részesüléssel jár a közhatalomból. A képviselő- vagy egyéb politikai tisztségviselő-választás során pedig a választópolgárok kifejezetten közvetetten részesülnek a közhatalomból. Valójában a választópolgárok együttesen azt határozzák meg, ki fogja gyakorolni nevükben a közhatalmat. Mindez nem jelentheti a választójog jelentőségének, értékének kiüresítését. Nincs szó arról, hogy a választópolgár ne lenne köteles figyelembe venni, választójog-gyakorlása – másokkal együttesen – várhatóan hogyan érinti polgártársai jogait és kötelességeit. Éppen ez áll a polgári engedetlenség és a protestszavazás különösen szigorú igazolási feltételrendszere mögött. Ám a választójog gyakorlása túlságosan is közvetett kapcsolatban áll a közhatalom-gyakorlással. Ezért még ha a véleménynyilvánítási célú közhatalom-gyakorlás erkölcsileg megengedhetetlen is, a protestszavazást nem tekinthetjük a releváns értelemben közhatalom-gyakorlásnak. Vagyis a protestszavazás és a közhatalom-gyakorlás közötti kapcsolat nem elég szoros a véleménynyilvánítási célú protestszavazásra vonatkozó általános, feltétlen tilalom megalapozásához.

A polgári engedetlenség és a kisebbik rosszra szavazás kötelességével szembehelyezkedő protestszavazás között tehát elegendő erkölcsi hasonlóság mutatkozik ahhoz, hogy az előbbi igazolási feltételeiből merítsünk az utóbbi igazolási feltételeinek megállapításához. A következő szakaszban erre vállalkozom.

V. POLGÁRI ENGEDETLENSÉG ÉS PROTESTSZAVAZÁS: AZ IGAZOLÁSI STRUKTÚRA

A polgári engedetlenségnek természetesen nem csupán a fogalma, hanem az igazolási feltételei is vitatottak. Ahogy a fogalom esetében, az érv kedvéért jórészt feltételezem, hogy a John Rawls által azonosított igazolási feltételek helyt-

[21] Vö. Krokovay Zsolt jelen folyóiratszámban található tanulmányával a polgári viselkedés kötelességéről: Krokovay 2022. A választójog-gyakorlás közhatalom-gyakorlásként történő elemzéséhez lásd továbbá Mráz 2020. 270–273.

[22] Brennan meglepő módon ebben is megengedőbb, lásd Brennan 2019. 182.

állóak, és ezek megfelelőit alkalmazom a kisebbik rosszra szavazás kötelességével szembeszegülő protestszavazás esetében. Azonban kis részben eltérek a Rawls által meghatározott feltételektől. Míg Rawls három konjunktív feltételt határoz meg, amelyek fennállása esetén a polgári engedetlenség erkölcsileg igazolt – vagyis az autoritással való szembeszegülés nem pusztán menthető, hanem erkölcsileg megengedett –, az általam alkalmazott rawlsiánus feltételrendszer öt konjunktív feltételből áll. Az eltéréseket jelzem és röviden indokolom, ám részletes indokolásukra itt nincs mód.

A polgári engedetlenség általam használt, rawlsiánus igazolási feltételrendszere a következőképp rekonstruálható: (1) az engedetlenség tárgya valamely „komoly és egyértelmű" igazságtalanság (Rawls 1971. 439, 440–441), (2) az engedetlenség egy ennek kifejezésére szolgáló végső eszköz (441, 453), (3) az engedetlenkedők a harmadik feleket érő érdeksérelem minimalizálására törekednek,[23] (4) nem előrelátható, hogy az engedetlenség sikertelen lesz célja elérésében,[24] (5) amennyiben egyszerre több csoport kíván polgári elégedetlenségbe bocsátkozni, megmozdulásaikat koordinálják, nem egyazon időpontban fognak engedetlenkedésbe (441–443). Hogyan alkalmazhatóak ezek a feltételek a második szakaszban jellemzett protestszavazásra?

Először, a protestszavazás tárgya az általam vázolt esetkörben a demokratikus képviseleti rendszer kirívó, „komoly és egyértelmű" igazságtalansága – szélsőséges formában egy választói csoport képviselet nélkül maradása. Olyan igazságtalanságról van tehát szó, amely a demokrácia alapértékei mellett elkötelezett politikai közösség tagjai számára széles körben elfogadott jelentőségű. A protestszavazás tárgya tehát mind erkölcsi súlya („komolysága"), mind pedig mások – a címzettek és a harmadik személyek – általi beazonosíthatósága („egyértelműség") tekintetében megfelelhet ennek a feltételnek. Ám a megfelelés nem magától értetődő: ahogy fentebb írtam, a szavazás eredménye értelmezésre szorul, a protestszavazóknak tehát cselekedetük igazolhatósága érdekében proaktívan fel kell lépniük, hogy cselekedetüket és a választási eredmény ebből adódó aspektusait kontextualizálják, széles közönség számára elmagyarázzák. Az esetek döntő többségében ez is csak akkor lehetséges, ha az egyéni protestszavazás egy kollektív, tervszerű cselekvés részét képezi. Az egyértelműség azonban nemcsak azt jelenti, hogy a cselekvés expresszív célja egyértelmű,

[23] Ez a feltétel Rawls elméletében nem szerepel különálló szükséges feltételként, de implicit módon részben alátámasztja a „végső eszköz"-követelményt is. A soron következő tárgyalás szempontjából azonban hasznos elkülöníteni az utóbbi követelménytől. A „végső eszköz"-követelményt ugyanis több erkölcsi megfontolás is igazolja, vagyis a követelmény normatíve túldeterminált – a követelmény tárgyalásakor az érdeksérelem minimalizálására vonatkozó feltételtől eltérő kérdésekre fókuszálok majd, ld. a főszöveg jelen szakaszában, lejjebb.

[24] Ez a feltétel sem szerepel Rawls eredeti elméletében. Igazolására röviden kitérek alább a főszöveg jelen szakaszában.

hanem azt is, hogy a protestszavazás tárgya egy egyértelmű – azaz normatíve kevéssé vitatott – képviseleti igazságtalanság.

Másodszor, a protestszavazásnak a képviseleti rendszer kirívó igazságtalanságát kifejező végső eszköznek kell lennie. A feltételt egyfelől az indokolja, hogy a vizsgált esetekben a protestszavazók a kisebbik rosszra szavazás általános kötelessége alóli kivételt igyekeznek igazolni – miközben a kisebbik rosszra szavazás kötelességét indokoló feltételek továbbra is fennállnak, vagyis a protestszavazás legalább középtávon jelentősebb, elkerülhető igazságtalanságok fennmaradásához vagy kialakulásához fog hozzájárulni, illetve a protestszavazók e várható következmények megelőzését a következmények ismeretében mulasztják el. A következményeket pedig minden bizonnyal nem a címzettek, azaz a politikai elit tagjai, hanem harmadik személyek fogják elszenvedni. Éppen ezért szükséges, hogy a protestszavazók először ne a protestszavazás eszközéhez nyúljanak, hanem más, harmadik személyek számára kisebb (igazságtalan) érdeksérelemmel járó módon tiltakozzanak a szóban forgó demokratikus képviseleti igazságtalanság ellen. Ahogy azonban a polgári engedetlenség igazolása során, itt sem jelentheti azt a végső eszköz követelménye, hogy az előreláthatóan sikertelen alternatív eszközökkel is meg kell próbálkozni (Rawls 1971. 441). Például plauzibilis realista feltételezés – de természetesen végső soron empirikus kérdés –, hogy a politikai elit a legjobban a hatalomvesztésből vagy annak fenyegetéséből tanul, ezért a választópolgárok a szavazatelvonással tudják leghatékonyabban jobb belátásra bírni a politikai elit tagjait.[25] Még ha azonban ez a leghatékonyabb eszköz, ebből sem következik, hogy ez az egyetlen hatásos eszköz, s így az sem, hogy a tiltakozási formák közül elsőre rögtön ezzel lehet próbálkozni.[26]

Másfelől a tárgyalt feltételt az is indokolja, hogy a protestszavazók nem kérdőjelezhetik meg nyilvánosan harmadik fél polgártársaik egyenlő státuszát (vö. Rawls 1971. 453). Ha elsőre a protestszavazás eszközéhez nyúlnak, miközben léteznek más, kíméletesebb, de potenciálisan hatásos alternatívák is, azzal azt fejezhetik ki, hogy az ezzel polgártársaiknak fölöslegesen okozott érdeksérelem erkölcsileg jelentéktelen. Ez pedig egyben az érintett polgártársak egyenlő státuszának megkérdőjelezését is jelentené.

Harmadszor, az előző feltételnél ismertetettekhez hasonló okokból a harmadik személyeket ért érdeksérelem minimalizálása is szükséges a protestszavazás erkölcsi igazolásához. Mind a harmadik személyeket ért szükségtelen érdeksérelem, mind pedig az ezzel járó expresszív többletsérelem – vagyis az érintettek egyenlő státuszának megkérdőjelezése – felmerülne abban az esetben, ha a

[25] Az elszámoltathatóság kérdéséhez ld. Kis 2017. 183–209. A politikai felelősségről ld. Miklósi 2011.

[26] Az erkölcsi indokokon túl stratégiai és fogalmi jelentősége is van, hogy a protestszavazás ne az első eszköz legyen: a megelőző tiltakozások, a nyilvános kommunikáció teszik lehetővé a kollektív cselekvés eredményének protestszavazásként történő értelmezését.

protestszavazók nem törekednének a protestszavazás eredményeképp beálló, polgártársakat érintő (igazságtalan) érdeksérelmek minimalizálására.

A különféle tiltakozási formák sajnálatos, de meglehetősen általános ténybeli sajátossága, hogy a harmadik feleket érő érdeksérelem figyelemfelhívó eszközként nem nélkülözhető a cél elérése érdekében. Igaz ez például a sztrájkra vagy a bojkottra éppúgy, mint a polgári engedetlenségre. A protestszavazás ennél is fájdalmasabb sajátossága, hogy a kisebbik rosszra szavazás kötelessége alóli kivételként nem pusztán érdeksérelemmel, hanem – a kiinduló feltételezés szerint – *igazságtalan* érdeksérelemmel jár. Máskülönben a kisebbik rosszra szavazás *pro tanto* kötelességét nem tekinthetnénk adottnak, s nem létezne olyan általános kötelesség, amely alóli kivételként a protestszavazás egyáltalán igazolásra szorulna. Vagyis a kisebbik rosszra szavazás és a protestszavazás elmulasztása egyaránt igazságtalansághoz vezetnek – bár potenciálisan más jellegűhöz és mértékűhöz. Épp ez támaszt erkölcsi kihívást a választópolgár számára ezekben a döntési helyzetekben. Mindez pedig különös súlyt ad a harmadik felet ért érdeksérelmek minimalizálására vonatkozó kötelességnek.

Negyedszer, ismét hasonló okokból, a protestszavazás esetében is az erkölcsi igazolás szükséges feltétele, hogy nem előrelátható az engedetlenség sikertelensége.[27] A harmadik személyek megkímélése a fölösleges igazságtalan érdeksérelmektől – s ezzel összefüggésben egyenlő státuszuk tiszteletben tartása is – megköveteli, hogy senki ne fogjon a sikerre már előreláthatóan esélytelen protestszavazásba. Ellenkező esetben ugyanis az igazságosság érvényre jutásához nem járul hozzá közvetve sem a protestszavazás, míg – a nagyobbik rossz választási nyereségéhez hozzájárulva – az igazságtalanság fennmaradásához vagy kialakulásához igen. Ilyenkor nincs helye erkölcsi mérlegelésnek, hiszen nincs mit összemérni: az egyik oldalon üres a mérleg.

Talán e feltétel gyakorlati alkalmazása a legnehezebb – különösen azért, mert a siker végső soron a tiltakozás tárgyát képező igazságtalanság mérséklésében, nem pedig pusztán annak kifejezésében áll. A politika világában azonban még a rövid távú következmények is csak nagy bizonytalansággal láthatók előre (Tetlock 2017). A politikai elitet jobb belátásra bírni célzó, s ezzel politikai változást elérni törekvő protestszavazás pedig legjobb esetben is csak közép vagy hosszú távon számolhat azzal, hogy hozzájárul a tiltakozás tárgyát képező képviseleti igazságtalanságok mérsékléséhez, felszámolásához. Az alkalmazhatóság nehézsége mellett azonban érdemes megjegyezni, hogy jelen szakaszban csak az igazolhatósági feltételeket vizsgálom, nem pedig az ezek megszegéséért történő erkölcsi felelősségre vonás, hibáztatás feltételeit. Vagyis még ha igen szigorúnak is tűnhet megkövetelni, hogy a protestszavazás ne legyen előreláthatóan esélytelen a sikerre, ebből a feltételből önmagában nem következik, hogy

[27] Ez a feltétel jóval gyengébb, mintha azt követelnénk meg, hogy legyen előrelátható a siker esélye.

hibáztathatnánk például azt az aktivistacsoportot, akik tévesen mérik fel a siker esélyét.

Végül, ötödször: a protestszavazás igazolása is megköveteli a koordinációt a különféle protestszavazási kezdeményezések között. Ez a követelmény a polgári engedetlenség igazolási elméletében eredetileg két alapvető funkciót lát el. Egyfelől Rawls liberális elméletének részeként a jog uralmát hivatott óvni attól, hogy több egyidejű engedetlenségi kezdeményezés aláássa azt (Rawls 1971. 442, 458–459); másrészt a harmadik személyeket érő érdeksérelem mérséklését is szolgálja. E helyütt nem kívánom értékelni, hogy ezek megfelelő indokok-e a polgári engedetlenségi kezdeményezések koordinálásának, egyidejűségük elkerülésének megkövetelésére, s ezzel szükségképpen egyes, súlyos igazságtalanságok miatti tiltakozások türelemre intésére. Ugyanakkor a feltétel jól indokolható a protestszavazás esetében. Hiszen a különféle protestszavazási kezdeményezések egymástól független, egymásra tekintet nélküli érvényesülése rendkívül megnehezítheti, hogy az amúgy is értelmezésre szoruló választási eredmények alkalmasak legyenek a protestszavazók által közölni kívánt üzenet közlésére. Kiemelendő azonban, hogy a kisebbik rosszra szavazás kötelessége alóli kivételként történő protestszavazás esetén nincs önálló, ezen túlmutató erkölcsi jelentősége a koordinációnak – legfeljebb abban az esetben, ha épp a koordináció hiánya vezetne a nagyobbik rossz jelölt, párt választási győzelméhez.

A fenti konjunktív feltételek kirajzolják a kisebbik rosszra szavazás *pro tanto* kötelességével szembeszegülő protestszavazás erkölcsi igazolásának feltételrendszerét. Látható, hogy a polgári engedetlenség és a protestszavazás közötti erkölcsi hasonlóságok miatt az előbbi igazolási elmélete haszonnal alkalmazható az utóbbi igazolási elméletének felvázolására. Természetesen az egyes igazolási feltételek csak részben töltenek be azonos normatív funkciót a kétféle politikai cselekvéstípus igazolása során, mivel a két cselekvéstípus között eltérések is vannak – ahogy arra az előző szakaszban kitértem. A felvázolt feltételrendszer szigorú, igazodik a kisebbik rosszra szavazás elmaradásának erkölcsi súlyához – és erkölcsi összetettségében világítja meg a kisebbik rosszra szavazást elutasító protestszavazás természetét.

VI. KONKLÚZIÓ

Jelen tanulmányban a protestszavazás fogalmát és igazolási feltételeit jártam körül olyan körülmények között, amikor *pro tanto* indokolt, sőt kötelesség lehet a kisebbik rosszra szavazni egy demokratikus választáson. Tehát ha a stratégiai szavazás sajátos formájára vonatkozó kötelesség, nevezetesen a kisebbik rosszra való szavazás kötelessége bizonyos körülmények fennállása esetén alátámasztható, még akkor is lehetséges, hogy a kisebbik rosszra szavazást megtagadó protestszavazás mindent egybevetve igazolt. Vagyis a kisebbik rosszra szavazás

kötelességének hatálya jóval szűkebb, mint ahogy a választási etikai szakirodalom egyik meghatározó álláspontja, kiemelten pedig Julia Maskivker elmélete mutatja. Ehhez a felismeréshez úgy juthatunk el, ha az erkölcsi tisztaság megőrzése helyett sajátos igazságtalanságok kifejezését tekintjük a protestszavazás elsődleges céljának.

A protestszavazás erkölcsi fenomenológiájának és fogalmának újraértelmezése egyben megnyitotta az utat ahhoz is, hogy – az újraértelmezett – protestszavazás és a polgári engedetlenség közötti erkölcsi hasonlóságokat kiaknázva az utóbbi cselekvéstípus igazolási elméletével analóg módon építsük fel az előbbi igazolási feltételrendszerét. Tanulmányomban amellett érveltem, hogy John Rawls polgári-engedetlenség-elméletének igazolását *mutatis mutandis* alkalmazhatjuk a kisebbik rosszra szavazást megtagadó protestszavazás igazolására: összességében és egyenként is alátámasztottam, hogy a polgári engedetlenség igazolási feltételei miért relevánsak a protestszavazás erkölcsi megengedhetőségének megítélésében.

Végezetül: az itt felvázolt elmélet előnye, hogy két erős, a protestszavazással kapcsolatos intuíciót is alátámaszt, valamint egy, talán meglepő implikációval jár. Az egyik erős preteoretikus intuíció, melyet az elmélet alátámaszt, arra vonatkozik, hogy a protestszavazás megannyiszor kifejezetten demokratikus aktus: a demokratikus képviselettel kapcsolatos erkölcsi megfontolások motiválják. Ez akkor is így van, ha a protestszavazás egyébiránt sokszor az együttműködőképesség vagy kompromisszumkészség hiányáról látszik árulkodni, s e tekintetben úgy tűnhet, mintha antidemokratikus választói attitűdökről tanúskodna. A másik lényeges intuíció, amelyet a jelen tanulmányban felrajzolt elmélet kibont, arra vonatkozik, hogy a kisebbik rosszra szavazást megtagadó protestszavazás demokratikus mozgatórugója ellenére erkölcsileg nem problémamentes, hanem kifejezetten összetett és belső értékfeszültségektől terhelt politikai jelenség. Nem pusztán érdeksérelmekkel jár, hanem igazságtalan érdeksérelmekkel, amelyeket nem hagyhatunk megfontolás nélkül akkor sem, ha végeredményben – meglehetősen szigorú feltételek együttes fennállása esetén – mégis erkölcsileg igazolhatónak tartjuk az ezen igazságtalanságok fennmaradásához vagy akár kialakulásához hozzájáruló választópolgári cselekvést.

A bemutatott protestszavazás-elmélet meglepő implikációja pedig az, hogy a protestszavazás – legalábbis a fenti leírása szerint – csak akkor lehet erkölcsileg igazolható, ha meglehetősen szervezett kollektív politikai cselekvésbe ágyazódik. Az egyéni protestszavazás, amelyet a választópolgár nem lát egy nagyobb erőfeszítés részének, s amelyet nem igazít egy megfelelő kollektív cselekvés céljaihoz, nem igazolható az itt ismertetett elmélet alapján. Ez még nem feltételezi egy vagy több szervezett mozgalom létezését a protestszavazók mögött, de azt igen, hogy a protestszavazók egymás cselekedeteire tekintettel, egymás politikai cselekvését szorosan nyomon követve cselekednek a politikai térben. A protestszavazás tehát az itt kifejtett elmélet szerint akkor igazolható, ha demokratikusan motivált és kollektív cselekvésként tekintünk rá.

A jelen tanulmányban ismertetett elmélet a tökéletlen demokráciák kontextusában igazolja a kisebbik rosszra szavazás *pro tanto* kötelességének ellenszegülő protestszavazást.[28] További tanulmányozást igényel azonban, hogy mennyiben alkalmazható ez az elmélet más rezsimtípusokra, amelyekben ugyan szintén tartanak rendszeres időközönként többpárti választásokat, azonban ezek nem tekinthetőek demokratikusnak – például választási autokráciákra, hibrid rezsimekre (Diamond 2002, Levitsky & Way 2002, Levitsky & Way 2010, V-Dem Institute, 2021).

IRODALOM

Beerbohm, Eric 2012. *In Our Name: The Ethics of Democracy*. Princeton/NJ, Princeton University Press.

Brennan, Jason 2011. *The Ethics of Voting*. Princeton/NJ, Oxford, Princeton University Press.

Brennan, Jason 2012. Conscientious Tax Objection: Why the Liberal State Must Accommodate Tax Resisters. *Public Affairs Quarterly*. 26/2. 141–159.

Brennan, Jason 2016. *Against Democracy*. Princeton/NJ, Oxford, Princeton University Press.

Brennan, Jason 2016. *When All Else Fails: The Ethics of Resistance to State Injustice*. Princeton/NJ, Oxford, Princeton University Press.

Christiano, Thomas 2008. *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*. New York, Oxford, Oxford University Press.

Delmas, Candice 2016. Civil Disobedience. *Philosophy Compass*. 11/11. 681–691.

Diamond, Larry Jay 2002. Thinking About Hybrid Regimes. *Journal of Democracy*. 13/2. 21–35.

Kis János 2017. *A politika mint erkölcsi probléma. Második kiadás*. Pozsony, Kalligram.

Kis János 2022. Rawls az ideális elméletről. *Magyar Filozófiai Szemle*, jelen szám.

Kollár Eszter 2022. Egy rawlsiánus Európai Unió felé. *Magyar Filozófiai Szemle*, jelen szám.

Krokovay Zsolt 2022. A polgári viselkedés kötelessége, Jack demokráciája. *Magyar Filozófiai Szemle*, jelen szám.

Levitsky, Steven – Lucan Way 2002. The Rise of Competitive Authoritarianism. *Journal of Democracy*. 13/2. 51–65.

Levitsky, Steven – Lucan Way 2002. 2010. *Competitive authoritarianism: Hybrid regimes after the Cold War*. Cambridge/UK, Cambridge University Press.

List, Cristian – Robert E. Goodin 2001. Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem *Journal of Political Philosophy*. 9/3. 277–306.

Maskivker, Julia 2019. *The Duty to Vote*. New York, Oxford University Press.

Miklósi Zoltán 2011. A politikai felelősség. *Politikatudományi Szemle*. 20/4. 30–42.

Mill, John Stuart 1861/2001. *Considerations on Representative Government*. Kitchener, Batoche Books.

Mráz Attila 2020. Disenfranchisement and the Capacity / Equality Puzzle: Why Disenfranchise Children But Not Adults Living with Cognitive Disabilities? *Moral Philosophy and Politics*. 7/2. 255–279.

[28] Vö. Kis János jelen folyóiratszámban található tanulmányával az ideális és nem-ideális elmélet közötti megkülönböztetésről: Kis 2022.

Mráz Attila 2021a. Deepfake, demokrácia, kampány, szólásszabadság. In Ződi Zsolt – Török Bernát (szerk.) *A mesterséges intelligencia szabályozási kihívásai*. Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó. 249–277.

Mráz Attila 2021b. How to Justify Mandatory Electoral Quotas: A Political Egalitarian Approach. *Legal Theory*. 27/4. 285–315.

Mráz Attila 2022. Legislation as Legal Interpretation: The Role of Legal Expertise and Political Representation. In Francesco Ferraro and Silvia Zorzetto (szerk.) *Exploring the Province of Legislation: Theoretical and Empirical Perspectives in Legisprudence*. Dordrecht, Springer. 33–56.

Peters, Dominik 2017. Condorcet's Principle and the Preference Reversal Paradox. *Electronic Proceedings in Theoretical Computer Science*. 251. 455–469.

Pitkin, Hanna Fenichel 1967. *The Concept of Representation*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.

Rawls, John 1971/1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.

Riker, William H. 1982. *Liberalism against Populism: A Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*. San Francisco, W.H. Freeman.

Tetlock, Philip E. 2017/2020. *Szakértő politikai előrejelzés*. Ford. Felcsuti Péter. Budapest, Napvilág.

V-Dem Institute 2021. *Autocratization Turns Viral: Democracy Report 2021*. V-Dem Institute, Department of Political Science, University of Gothenburg. https://www.v-dem.net/media/filer_public/74/8c/748c68ad-f224–4cd7–87f9–8794add5c60f/dr_2021_updated.pdf

Wall, Steven 2007. Democracy and Equality. *The Philosophical Quarterly*. 57/228. 416–438.

Williams, Bernard 1973. A Critique of Utilitarianism. In J. J. C. Smart – Bernard Williams: *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge/UK, Cambridge University Press. 77–150.

Tanyi Attila

Önbecsülés, önérzet és az igazságosság követelményei

I. „Talán a legfontosabb elsődleges jószág” – John Rawls az önbecsülésről

John Rawls a méltányosságalapú igazságosságról *(justice as fairness)* szóló elmélete kétségkívül a 20. századi angol-amerikai politikai filozófia legbefolyásosabb elmélete. Ez közhely, mint ahogy az is, hogy a Rawls-kommentárok és a művét illető kritikai munkák egész kis iparággá nőtték ki magukat az évtizedek során. Ezek egy (viszonylag) kis része az önbecsülés *(self-respect)* fogalmára összpontosított, és arra a Rawls szerint is fontos szerepre, melyet az igazságosság elméletében játszik. Rawls ezt eredetileg így fogalmazza meg:

> Az önbecsülést úgy határozhatjuk meg […], mint amelynek két aspektusa van. Először is […] magában foglalja a személy saját értékének érzését [abban az értelemben], hogy biztos meggyőződése van arról, hogy a jóról alkotott elképzelése és életterve megvalósításra érdemes. Másodszor az önbecsülés azt is jelenti, hogy bízunk abban, hogy képesek vagyunk véghezvinni szándékainkat, amennyiben ez hatalmunkban van. Ha úgy érezzük, hogy terveink nem sokat érnek, nem lelünk követésükben örömöt, nem hajtjuk végre élvezettel azokat. S nem tudjuk törekvéseink megvalósítását úgy folytatni, hogy a kudarcok és az önbizalomhiány érzése kínoz. Világos tehát, hogy az önbecsülés miért tartozik az elsődleges javak közé. Enélkül úgy tűnhet, hogy semmit sem érdemes tennünk, vagy ha bizonyos dolgok értékesnek tűnnek is számunkra, hiányozna az akarat, hogy elérjük azokat. Így az eredeti helyzetben a felek szinte bármi áron el szeretnék kerülni az önbecsülést aláásó társadalmi feltételeket. (Rawls 1971/1997. 514 [a fordítást módosítottam – T. A.]; vö. 1971. 107, 340; 1993. 318–319; 1999a. 386)

Egy „elsődleges jószág” *(primary good)* Rawls számára lényegi összetevője és eszköze minden ember azon képességének, hogy szabadon válasszon és hatékonyan kövessen valamely felfogást a jó életről (Rawls 2001. 58–59).[1] Számos elsődleges jószág létezik, köztük a jövedelem, a vagyon, a lehetőségek és az alapvető sza-

[1] Később, miután Rawls munkássága „politikai” fordulatot vett, ez a szabad és egyenlő személyként való élet képességévé vált a politikai társadalomban.

badságjogok. Ám ahogy a fenti idézet is mutatja, az önbecsülés társadalmi alapjai *(social bases of self-respect)* – nem maga az önbecsülés, hiszen ez utóbbi személyes, pszichológiai jellegű, így a társadalom alapszerkezetének intézményei nem oszthatják el[2] – kiemelt szerepet kapnak. Ennek oka, hogy – ahogyan Rawls fentebb megfogalmazta – ezek határozzák meg mind azt a képességünket, hogy a jó életről alkotott elképzelésünket igyekezzünk megvalósítani, mind pedig az önbizalmat, amely ehhez szükséges. Ahogy Rawls összefoglalja: „[önbecsülés] nélkül úgy tűnhet, hogy semmit sem érdemes tennünk, vagy ha bizonyos dolgok értékesnek tűnnek számunkra, hiányozna az akarat, hogy elérjük azokat."

Rawls sokak számára meghökkentő állítása az önbecsülés társadalmi alapjainak kiemelkedő fontosságáról természetes módon vezetett annak megvitatásához, hogy (1) pontosan mit is foglal magában az önbecsülés fogalma, és (2) milyen elosztási következményei vannak. Ehhez a vitához elsősorban az (1) tekintetében szándékozom hozzájárulni, de (2) kapcsán is teszek majd néhány – nagyon vázlatos, mondjuk úgy programalkotó, kérdést-felvető, de nem kimondottan filozófiailag tartalmas – megjegyzést. Természetesen nem célom, és nem is lehet az, hogy ennek hátttereként a – mai is zajló – vitát részletesen ismertessem. Szerencsére csupán egy része releváns a számunkra: (1) tekintetében az, hogy hamar kiderült: Rawls nem választotta szét az önbecsülés két értelmezését, és ami (2)-t illeti, legalábbis sokak szerint, ez káros következményekkel járt az elosztási igazságosságról szóló elméletére nézve.

Közelebbről, a vita résztvevői különbséget tettek aközött, amit elismerő *(recognition)*, illetve értékelő *(evaluative)* önbecsülésnek fogok nevezni; ez lesz a rawlsi megközelítés – Stark (2012) kifejezésével – „sztenderd kritikájának" alapja. Rawlsnak, mint említettem, szüksége van az önbecsülés társadalmi alapjaira mint elsődleges jószágra, ami így azon javak közé tartozik, melyek elosztását az igazságossági elvei irányítják. Ha tehát Rawlsnak igaza van, az önbecsülés társadalmi alapjainak biztosítása igazságossági kérdéssé válik, és a társadalom alapszerkezetének intézményei többek között annak alapján ítélhetők meg, hogy fenntartják-e ezt az önbecsülést, pontosabban annak társadalmi alapjait. Rawls érvelése szerint az általa kidolgozott rendszerben valóban ez a helyzet.[3] A kritikusok azonban nem értenek egyet. Azt állítják, Rawls téved abban, hogy az általa elsődleges jószágként azonosított önbecsülés (társadalmi alapjai) azonos lenne azzal, ami a rendszerében elosztás tárgyává válik. Ugyanis Rawls a fent idézett passzusban az értékelő önbecsülés társadalmi alapjait azonosítja elsődleges jószágként, de amik a rendszerében elosztásra kerülnek, azok az elismerő önbecsülés társadalmi alapjai.[4]

[2] Az alapstruktúra magában foglalja „a politikai alkotmányt és az alapvető gazdasági és társadalmi elrendezéseket" (ld. Rawls 1993. 258, 282–283).

[3] Hogy ez hogyan történik, lásd Shue (1975); Cohen (1989); Wolff (1998).

[4] Ezen érvelést – egyetértő vagy kritikus módon – tárgyalja Thomas (1978); McKinnon (2003); Eyal (2005); Doppelt (2009); Labukt (2009); Moriarty (2009); McTernan (2013); Stark (2012); Schemmel (2019).

Jelen írással nem célom, hogy részt vegyek ebben a vitában. Bár helyesnek tartom a megkülönböztetést, úgy gondolom, Robin Dillon és Anna Bortolan munkásságára építve, hogy az önbecsülés összetett jelenségének csupán a felszínét érinti. Amint Dillon meggyőzően megmutatja (ahogy azt a II. szakaszban ismertetem), az önbecsülés komplex és valójában többrétegű jelenség, és a bevett megkülönböztetés nem foglalkozik annak alapvető szintjével: az alapvető önbecsüléssel (*basal self-respect;* Dillon) vagy önérzettel (*self-esteem;* Bortolan). A dolgozat utolsó tartalmi szakaszában (III.) ezt a két javaslatot tárgyalom, megmutatva, hogy Bortolané nagyobb magyarázóerővel bír, mint Dillon változata. Írásom konklúziója bevallottan programalkotó és kérdés-felvető. Úgy gondolom ugyanis, de emellett nem érvelek és nem dolgozok ki részletes koncepciót, hogy mindez potenciálisan releváns a kapcsolódó politikai filozófiai vita szempontjából. Mindazok ugyanis, akik igazságosságelméletükben fontos szerepet tulajdonítanának az önbecsülésnek, mindeddig nem biztos, hogy a megfelelő tárgyra koncentráltak. A jövőben érdemes lenne megvizsgálni, hogy egy megfelelően strukturált, szofisztikált és megalapozott önbecsülés-elmélet miképpen viszonyul a kortárs igazságosságelméletekhez. Ennek a programnak egy fontos aspektusa lehet, hogy – ahogyan azt röviden jelzem a IV. szakaszban – az „új" önbecsülés-elmélet esetleg elvezethet a rawlsi igazságosság-elmélet új, feminista kritikájához is.

II. AZ ÖNBECSÜLÉS KÉT FAJTÁJA – ÉS EGY HARMADIK

Először hadd ismertessem röviden a szóban forgó alapvető megkülönböztetést.[5] Az elismerő önbecsülés azt jelenti, hogy „megértjük önmagunkat mint csupán személy mivoltunkból adódóan belső értékkel és erkölcsi státusszal rendelkező lényt, valamint a személy mivolttal járó erkölcsi korlátokat" (Dillon 2001. 66). A személy mivoltnak, legalábbis a nyugati hagyományban, önmagában vett értéke van, e három tényező alapján: egyenlőség, ágencia, individualitás. Ennek megfelelően megkülönböztethetjük az „interperszonális elismerő önbecsülést", amely abban áll, hogy magunkat másokkal egyenlő méltóságú személynek tekintjük. A megfelelő érzelem, amikor az elismerő önbecsülés ezen formája sérelmet szenved, a neheztelés. Ezt általában úgy definiálják, mint olyan haragot, amelyet az ember akkor érez, amikor méltóságát sértő módon károsították meg.

[5] Itt Dillont (1997. 228–232; 2001. 66–67) követem, aki sok más szerzőhöz hasonlóan, elsősorban Darwallra (1977) épít. Az önbecsülés általános irodalmában leginkább releváns Telfer (1968); Hill (1973); Hudson (1980); Sachs (1981); Massey (1983); Middleton (2006). Ezek a szerzők mind elfogadják a szóban forgó megkülönböztetést, bár időnként eltérő terminológiát használnak. Fontos kivétel Meyers (1995), aki megpróbál egységes elemzést adni az önbecsülésről. Későbbi munkássága során Rawls elismeri a különbségtételt, de igyekszik megkerülni azt az „önmagunk értéke" *(self-worth)* fogalom bevezetésével (ld. Rawls 1999b. 260).

Az elismerő önbecsülés második formája, amely a személy mivolt ágencia aspektusán alapul, az „ágencia-alapú elismerő önbecsülés". Ehhez tartozik, hogy „egy személy komolyan veszi azt, amiért mint személy felelős, különösen az önmagát személyként megillető méltóság szerinti viselkedést" (uo.). Végül a „személyes elismerő önbecsülés", amely „önállóságunk fontosságának elismerését foglalja magában, azáltal, hogy egy olyan életfelfogás szerint törekszünk élni, amely meghatároz bennünket és illik hozzánk" (uo.). Mindkét utóbbi forma esetében a szégyen az elismerő önbecsülést megtestesítő érzelem, melyet úgy fogunk fel, mint amely védelmezi énképünket:[6] figyelmeztetés, hogy értékünket és önazonosságunkat fenyegeti az, hogy mint személy (ágens, egyén) ténylegesen vagy látszólag nem vagyunk képesek megfelelni saját mércéinknek és elvárásainknak.

Az *értékelő önbecsülés*, ahogyan a jelző elárulja, abban áll, hogy egy bizonyos értékelő álláspontot veszünk fel önmagunkkal szemben.[7] Ez az álláspont saját magunk egy meghatározott normatív felfogását jelenti, és érdemeinkbe vetett bizalmunkat fejezi ki ezen önfelfogás alapján. „Az értékelő önbecsülés magában foglalja az ítéletet, hogy olyanok vagyunk, illetve olyanná fogunk válni, amilyennek gondoljuk, hogy lennünk kellene, vagy amilyenek lenni szeretnénk – illetve, ami még fontosabb, hogy nem vagyunk olyanok és nem fenyeget a veszély, hogy olyanná váljunk, amilyennek úgy gondoljuk, hogy nem kellene lennünk, vagy nem akarunk lenni" (Dillon 2001. 67). Az alacsony értékelő önbecsülésre adott releváns érzelmi reakció a szégyen egy másik formája, amikor az, ahogyan saját valónkat látjuk, ütközik azzal, amilyenek szeretnénk, ha lennénk. Ilyenkor önmagunkat kevésbé méltónak vagy méltatlannak tekintjük az értékelő önbecsülésre, és ez a szégyenérzet reakcióját váltja ki belőlünk. Másrészt, amikor saját magunk értékelése során értékünk (érdemünk) megerősítést nyer, mert tényleges énünk összhangban van a normatív énfelfogásunkkal (vagy akár túl is szárnyalja azt), akkor helyénvaló, hogy büszkeséget érezzünk.[8]

[6] A szégyennek van egy másik formája is az irodalomban; hamarosan erre is rátérünk.

[7] Ez a fajta önbecsülés a szakirodalomban gyakran „önérzetként" *(self-esteem)* szerepel, szerintem helytelenül. Az önérzet leginkább önmagunk értékének érzéseként érthető meg, az önértékelés pozitív formájaként, amely az egyén észlelt kiválóságaiban gyökerezik. Az önérzet tehát affektív jelenség, míg az önbecsülés inkább kognitív jellegű. Pszichológusok, úgy tűnik, egyetértenek ezzel (ld. Roland és Foxx 2003). Az önérzet továbbá, az értékelő önbecsüléssel összevetve, sokkal kevésbé robusztus és nem erkölcsi fogalom. Az értékelő önbecsülés nem pusztán valamilyen sajátos normatív önfelfogáson alapul, hanem egy erkölcsi eszményen is: azokon a normákon, amelyeket személyként való értékünk magával hoz (ld. Sachs 1981; Dillon 2004, 2013).

[8] Ezekről az érzelmekről bizonyára sokkal többet kellene elmondani. Amit fontosnak tartok megjegyezni, az az, hogy a szégyen olyan érzelem, amely nem pusztán az önbecsülés komplex jelenségére vonatkozik, ld. pl. Zagzebski (2004. 153–159) elemzését az általa kötelességérzetnek nevezett jelenségről, melyben a szégyen (és a bűntudat) prominens szerepet kapnak. A másik, amit meg kell jegyeznünk, hogy a normáknak való megfelelés, ha ezek a normák egy minimális szintre vonatkoznak, elégedettséget és önelfogadást, nem pedig büszkeséget eredményeznek (ld. Dillon 1997. 231, 16. lj.).

Természetesen többet is lehetne mondani erről a megkülönböztetésről és arról, hogy annak különböző elemei pontosan hogyan viselkednek.[9] Ám amint említettem, ebben az írásban másra koncentrálok. Hiszen akárhogyan is konstruáljuk meg a megkülönböztetést, úgy gondolom, azáltal, hogy erre összpontosítunk, a tárgyunkat képező összetett jelenség fontos jellemzőit hagyjuk figyelmen kívül.

Már Rawls vázlatos megjegyzései az önbecsülés fontosságáról is abba az irányba mutatnak, hogy ebből az elemzésből valami alapvető hiányzik. (Talán nem ok nélkül történt, hogy a „legfontosabb" kitétel az önbecsülés társadalmi alapjairól szóló rawlsi állításban nem kapta meg a szakirodalomban azt a figyelmet, amit megérdemel.) Idézzük fel, mit mond Rawls! „Enélkül [ti. önbecsülés nélkül] úgy tűnhet, hogy semmit sem érdemes tennünk, vagy ha bizonyos dolgok értékesnek tűnnek is számunkra, hiányozna az akarat, hogy elérjük azokat." Nehezen hihető, hogy a fentebbi megkülönböztetés alapján azonosítani tudjuk azt, ami betöltheti ezt az alapvető orientációs funkciót. Hiszen, egyrészt, az önbecsülés melyik típusa lenne az, és miért nem a másik? Vagy ha esetleg a kettő együttesen, akkor hogyan „kooperálnának"? Másrészt, ha bármiféle hierarchikus struktúra van közöttük, valószínűbb, hogy az elismerő önbecsülés alapvetőbb, mint az értékelő; Rawls idézett megjegyzéseiben azonban nyilvánvalóan az utóbbi szerepel.[10] De ami talán a legfontosabb, nehezen hihető, hogy az önbecsülés bármelyik bemutatott értelmében alkalmas lenne a feladatra. Úgy tűnik számomra, hogy egy kevésbé intellektualizált és reflektáló, alapvetőbb és mögöttes viszonyulásra van szükségünk; valamire, ami akár az elismerő, akár az értékelő önbecsülés tudati felszíne alatti tartalom.

Ezek persze csupán spekulatív megjegyzések. Van-e mellettük „szilárd" bizonyítékunk? Robin Dillon évek óta érvel amellett, hogy van. Gondolatmenete azon emberek makacs, rendellenes érzelmeire *(recalcitrant emotions)* épít, akik – ahogy Dillon kifejezi – „tudják, de nem érzik saját értéküket" (Dillon 1997. 227). Három példát hoz fel, de itt csak egyet fogok felidézni, Anne esetét:

> Anne sikeres szakember, akinek önfelfogásában központi szerepet játszik, hogy tiszteletre méltó szakma művelője. Értékelő önbecsülését olyan mércék támogatják, melyeket helyesen tekint szakmájában a minőség szempontjából meghatározónak.

[9] Megemlíthetünk, például, egy, az önbecsülés két fenti fajtája közötti különbségtételtől független megkülönböztetést a jelenség empirikus (pszichológiai) és normatív változata között: egyértelműnek tűnik, hogy az ember rendelkezhet bármelyik fajta önbecsüléssel úgy, hogy nem *kellene* velük rendelkeznie. Mint Schemmel (2019. 634) rámutat, ez a megkülönböztetés különösen fontos a rawlsi igazságosságelmélet és általánosabban az igazságosságelméletek számára. Doppelt (2009) szintén releváns ebben a tekintetben.

[10] Gyakran állítják, hogy az elismerő önbecsülés az értékelő önbecsülés alapja, ld. pl. Darwall (1977. 193). Ezzel a pszichológusok egy része is egyetért, lásd Roland és Foxx (2003. 271). Az állítás ésszerűnek tűnik, hiszen aligha lehet valakinek normatív önfelfogása anélkül, hogy erkölcsi értékkel bíró személyként értené meg magát.

> Ezeknek megfelelően jár el, kivívva az általa tisztelt és csodált kollégák tiszteletét és csodálatát. S nem adta el a lelkét a siker érdekében: következetesen visszautasítja mindazt, amit szerinte önbecsüléssel rendelkező személy nem tehet meg. Tehát ésszerű mércék alapján él, amelyek normatív önfelfogása szempontjából központiak, így jó alapja van értékelő önbecsülésének. Mégsem tudja érezni annak értékét, ami ő és amit tesz. Nem képes arra, hogy büszke legyen önmagára, örömet találjon teljesítményeiben, elégedett legyen az életével. Ehelyett teljesen alkalmatlannak és érdemtelennek érzi magát: a szemében minden siker véletlen, mások dicsérete pedig merő udvariasság. Anne durván kritizálja önmagát, szüntelenül kudarcain elmélkedik, úgy érzi, hogy ezek jobb képet adnak róla, mint állítólagos sikerei, és attól tart, hogy középszerűsége elkerülhetetlenül lelepleződik.
>
> Anne önmagával kapcsolatos érzelmi tapasztalata az értékelő önbecsülés hiányáról tanúskodik. Ugyanakkor *tudja*, hogy megérdemli, hogy büszke legyen teljesítményére, és hogy úgy él, ahogyan az önmaga számára elfogadható. *Hiszi*, hogy méltó a tiszteletre, és önelfogadása hiányát megalapozatlannak és önmaga iránti tiszteletlenségnek tartja. Szégyelli érzelmeinek meggyőződéseivel való összeférhetetlenségét; de bármennyire is próbálkozik, nem tudja összhangba hozni érzelmeit hiteivel, és szégyelli ezt, mivel akaratgyengeségnek tartja. Mintha az önbecsülésének elsőszintű hiánya nem lenne elég, még kevésbé tiszteli magát amiatt, hogy ez hiányzik nála." (Dillon 1997. 232–233.)

Bár Dillon erre nem hívja fel a figyelmet, véleményem szerint egyértelmű, hogy Anne-nek úgynevezett „imposztor-szindrómája" van (amely, bár férfiaknál is előfordul, nőkre sokkal jellemzőbb).[11] Mi a baj Anne-nel? Anne problémája, hogy elsőszintű meggyőződései és érzelmei nincsenek összhangban: helyesen hiszi – sőt tudja –, hogy élete megfelel normatív önfelfogásának, ezért értékelő önbecsülést kellene éreznie, büszkének és önelfogadónak kellene lennie; mégsem ez történik. Ehelyett (másodszintű) szégyent érez amiatt, hogy nem képes a megfelelő (elsőszintű) érzelmi válaszra. Ráadásul Anne esetében ez nem epizodikus jelenség: az érzelmi reakciója és meggyőződése (tudása) közötti ellentmondás nem szűnik meg; az, amit érez, „kitartó, sőt makacs, áthatolhatatlan a racionális kritika, érvelés és más fogalmakkal való megragadás számára" (Dillon 1997. 234). Ennek Anne életére gyakorolt hatása pedig káros, sőt ellehetetlenítő, amennyiben akadálytalanul folytatódik.

Mi a magyarázata Anne esetének? Mint Dillon rámutat, lehet az irracionalitás; ez nem jelentene új elemet. „Pusztán" arról lenne szó, hogy Anne érzelmi reakciója racionálisan nem lenne helyénvaló? Ez kétféleképpen történhet meg, és egyik opció sem igényeli, hogy új elemet vezessünk be magyarázatunkba. Tegyük fel, Dillonnal egyetértésben, hogy az érzelmek, legalábbis részben, kogni-

[11] Bortolan (2018. 70, 9. lj.) is ezt állítja, és más szerzőkre is hivatkozik. Elemzésére, mely a téma szempontjából fontos lesz, a későbbiekben térünk ki.

tívak: az érzelmek valamilyen kognitív elemet (is) – meggyőződést, hitet vagy (érték)ítéletet – foglalnak magukban.[12] Mivel az így felfogott érzelmek ezáltal valamilyen propozicionális kognitív tartalommal rendelkeznek, ezért, mint más hasonló kognitív állapotok esetében, feltehetjük a kérdést, hogy az érzelem irracionális-e. Hogyan lehetséges ez? Az alap válasz az, hogy ez akkor lehetséges, hogy ha az adott érzelem kognitív tartalma hibás érvelési-gondolati folyamat eredménye. Ez jelen esetben kétféle módon történhet meg Dillon szerint. Anne makacs, a feltevés szerint irracionális érzelmének vagy része egy olyan meggyőződés, amely ellentmond Anne saját értékébe vetett hitének, vagy az érzelem maga egy olyan ítéletet tartalmaz, amely nem illik az adott érzelem ún. „formális tárgyához".[13] Dillon válasza, hogy az első eshetőség Anne esetében nem áll fenn. Rámutat arra, hogy ez megkívánná vagy azt, hogy figyelmen kívül hagyjuk Anne saját magának tulajdonított meggyőződéseit, vagy azt, hogy olyan hiteket tulajdonítsunk neki, melyeket ő tagad. Mindkét esetben kétségbe kellene vonnunk Anne önismeretét, és ez egyik esetben sem tűnik ésszerű ötletnek. Emellett Anne folyamatos küzdelme azért, hogy érzelmeit összhangba hozza önmagának tulajdonított hiteivel, azt mutatja, hogy ezek az ő valódi meggyőződései, állítja Dillon (és én egyetértek vele).

Mi a helyzet a második eshetőséggel? Lehetséges, hogy Dillon úgy gondolja, ez Anne esetére nem vonatkozik, mert a büszkeség *hiánya* nem tulajdonképpeni érzelem. Nem hinném, hogy így lenne. Anne esetének leírásából egyértelműen kitűnik, hogy Dillon ezt affektív állapotként értelmezi, amelynek hit tartalma van: „teljesen alkalmatlannak és érdemtelennek érzi magát: a szemében minden siker véletlen, mások dicsérete pedig merő udvariasság", írja. Beszélhetünk-e erről az állapotról mint olyan érzelemről, melynek feladata, hogy illeszkedjék formális tárgyához? Ha igen, Dillonnak nem sikerült megmutatnia, hogy ez az eshetőség nem vonatkoztatható Anne esetére. (Ez persze nem meglepő, mivel Dillon nem is foglalkozik ezzel az opcióval.) De talán alakulhatna így a hiányzó magyarázat. A kérdés az, hogy pontosan mi is Anne elsőszintű érzelmi válaszának formális tárgya. Szerintem nem arról van szó, hogy teljesítményei nem felelnek meg saját mércéinek. Ahogy Dillon egy másik példával (az indokolatlan haragéval) kapcsolatban mondja, „az uralkodó normák által helytelennek minősített érzelmek valójában felfedhetik a világ olyan fontos aspektusait,

[12] Dillon maga Deigh-et követi (Deigh 1994), amikor a kognitív elméletről ír. Eszerint: „Az érzelmek filozófiai elméletalkotását manapság uraló kognitivista megközelítés azt vallja, hogy az érzelmeknek van egy propozicionális gondolati magja (tipikusan, hitek vagy értékelő ítéletek), amely hordozza intencionalitásukat, megkülönbözteti őket egymástól, és alkalmassá teszi őket a racionális vagy irracionális értékelésre, aszerint, hogy ésszerűek vagy ésszerűtlenek." (Dillon 1997. 237)

[13] Dillon, szerintem kissé félrevezetően, az érzelem „valóságkövetéséről" beszél ehelyett, amely metaetikailag sokat követel, amennyiben nem mindenki akarja a valóságot mint reprezentációs alapot elfogadni a jelen kontextusban (pl. az erkölcsi érzelmek sokak szerint nem feltételeznek valamiféle erkölcsi valóságot).

amelyeket az elfogadott hitek és igazolások elrejtenek vagy homályossá tesznek" (Dillon 1997. 237, Jaggar [1989] nyomán). Mint említettem, Anne esete az imposztor-szindróma példája. Ez a szindróma, különösen nők esetében, gyakran arra a módra vezethető vissza, ahogyan intézmények a társadalmi és politikai környezetet strukturálják, személyeket sikerük okainak helytelen megítélésére késztetve (mint Anne esetében is). Ily módon Anne büszkeségének hiánya nem irracionális. Társadalmi és politikai intézmények hatása is lehet, hogy saját értékének felfogása olyan normákra épül, amelyeket ezen intézmények működésének eredményeképpen képtelen (nőként) magára vonatkoztatni (vö. Bortolan 2018. 67). Büszkeségének hiánya talán helytálló reakció a társadalmi valóság e mögöttes struktúráira, azaz, röviden, Anne érzelme leképezi a strukturális igazságtalanság *(structural injustice)* egy klasszikus változatát.

Tehát mi a „baj" Anne-nel, ha nem az, hogy irracionális? Dillon úgy gondolja, problémái abból fakadnak, hogy csupán *intellektuális* ismerete van saját értékéről, nem tapasztalja meg azt. A megértés előbbi fajtáját ismerjük: hitek kialakítását jelenti, melyek inferenciálisan kapcsolódnak egymáshoz propozíciós tartalmukon keresztül. A tapasztalati megértés ezzel szemben „valaminek közvetlen megtapasztalását és a tapasztaltak igazságának érzését foglalja magában" (Dillon 1997. 239). Dillon példája erre a különbség aközött, hogy (intellektuálisan) tudjuk, hogy egy szeretett személy meghalt (másoktól hallottak alapján) és aközött, amit akkor érzünk, amikor testét megpillantjuk a halottasházban. Az utóbbi esetben fogjuk fel teljes egészében (tapasztalati úton) a tényt, és érezzük át igazságát azáltal, ahogyan valósággá válik számunkra. Így van Anne-nél is: intellektuális módon felfogja saját értékét, de nem tapasztalja meg valóságként. De mit is jelent pontosan a tapasztalati megértés?

Dillon a tapasztalati megértést az észlelés formájaként, látásmódként értelmezi. A propozicionális reprezentációval ellentétben a tapasztalati megértés nem-propozicionális megismerésként fogható fel, melynek affektív aspektusa is van. Az önbecsülés esetében ez az önmegértés az énre fókuszál: normatívan értelmező önészlelés, önmagunk méltónak (vagy méltatlannak) látása, nem pedig „csupán" ismeret arról, hogy méltók vagyunk (Dillon 1997. 340–341). Végül pedig az ilyen tapasztalati önmegértés Dillon szerint „magában foglalhat artikulálatlan előfeltevéseket, amelyek a világban való létezés bizonyos módjaiban rejlenek. Vagyis a világban való létünk implicit módon magában foglalja előfeltevések többszörösen rétegzett halmazait, amelyek nem-propozicionális kereteket alkotnak a világ értelmezéséhez" (Dillon 1997. 340). Ez a mögöttes alapstruktúra azután felelős azért, ahogyan tudatos, explicit, intellektuális megértésünk strukturálódik és formálódik. Következésképpen konfliktus esetén ez a mögöttes struktúra ellenáll a reflexió, kritika, vagy a más fogalmakban való megragadás általi változtatási kísérleteknek.

Hogy nevet adjon a jelenségnek, Dillon megalkotja az „alapvető önbecsülés" *(basal self-respect)* kifejezést erre a „prereflektív, artikulálatlan, érzelmi töltéssel

bíró előfeltevés-jellegű értelmezési keretre, implicit 'önmagunk valamilyenként való látására' *(seeing oneself as)* vagy 'önértelmezésre' *(taking oneself to be)*, amely strukturálja explicit ön- és önérték-tapasztalásunkat" (Dillon 1997. 241). Az alapvető önbecsülés kulcsfontosságú: lényegileg „önmagunk leginkább alapvető értékelése". Ahogy Dillon fogalmaz, „míg az elismerő önbecsülés azt fejezi ki, hogy 'számítok, mert személy vagyok', az értékelő önbecsülés pedig azt, hogy 'számítok, mert érdemeim vannak', az alapvető önbecsülés egyszerűen azt, hogy 'számítok'" (Dillon 2001. 68, 45. lj.). Ha alapvető önbecsülésünk biztos és pozitív, akkor hiszünk önmagunkban, bízunk önmagunkban, biztosak vagyunk értékünkben. Ha azonban sérült, „önmagunk alapvető értékelése nem más, mint annak szüntelen sugalmazása a tudatküszöb alatt, hogy 'nem vagy elég jó, semmi vagy'" (Dillon 1997. 242). És mivel ez a „suttogás" a legalapvetőbb szinten történik, nem ismer megalkuvást, és potenciálisan megváltoztathatatlan még akkor is, ha a tudatosság szintjére emeljük. Mivel ez az alap, ha megszűnik, vagy akár csak részben felszámolják, ennek hatása pszichológiailag, sőt erkölcsileg is pusztító: az ilyen személy tapasztalatilag (közel) semminek, (közel) értéktelennek érzékeli magát. „A sérült alapvető önbecsülés – írja Dillon – sérült ént eredményez" (Dillon 1997. 243). Anne érzelmi problémája ilyen eset: rendhagyó érzelmi reakciójának alapja sérült alapvető önbecsülése.

III. ALAPVETŐ ÖNBECSÜLÉS VAGY ÖNÉRZET?

Dillon felfogásának fő gyengesége véleményem szerint az utolsó lépés. A tapasztalati önmegértés *az ő értelmezésében* túlságosan intellektualizáltnak, túl reflektálónak és kognitívnak tűnik ahhoz, hogy betöltse a funkciót, melyet Dillon szerint hivatott lenne betölteni, ti. hogy az az alapvető, ősi,[14] alapként szolgáló szervező elem legyen, amely minden tudatos tapasztalatunkat formál-

[14] Dillon gyakran használja az „ősi" *(primordial)* megjelölést az alapvető önbecsülés jellemzésekor. Míg a többi jelző, amit használ, eléggé magától értetődő, ez nem az, és Dillon nem szolgáltat semmilyen támpontot a jobb megértéshez. Mivel én átvettem a jelző használatát tőle, röviden érdemes valamit mondani ezen a ponton. Egyetértek a cikk egyik bírálójával, hogy nagy valószínűséggel az alapvető önbecsülés evolúciós eredetéről van itt szó: hogy már az emberiség korai szakaszában megjelenhetett az önbecsülés ezen formája, míg a ráépülő, erősen moralizált további önbecsülési formák csak később jelentek meg. Ez a felfogás, amennyire meg tudom ítélni, párhuzamban állna az önértékelés (mint pozitív önfelfogás) pszichológiai irodalmával, amely gyakran hangsúlyozza a jelenség evolúciós hátterét (ld. Menon 2017). A bíráló azt is felveti, hogy „ez nem segíthet eldönteni, hogy mennyiben kognitív az alapvető önbecsülés – mondhatjuk, hogy minél ősibb, annál kevésbé valószínű, hogy a tapasztalati önmegértés intellektualizált, reflektáló, illetve kognitív?" (Ez valóban nagy segítség lenne, lásd a következő szakasz problémafelvetését.) Ebben már kevésbé vagyok biztos. Az említett pszichológiai irodalom nem nyújt egyértelmű támpontot ebben a tekintetben, bár nem lehet kizárni a lehetőséget. Mindenesetre az önbecsülés kapcsán nem ismerek releváns vonatkozó irodalmat, amely alátámasztaná az állítást.

ja. Vegyük észre például, hogy ha valaki úgy fogja fel a tapasztalati megértést, ahogyan Dillon, vagyis perceptuális, nem-propozíciós és érzelmi módon, akkor könnyen barátokra lelhet az érzelmek *észlelés* elméletének *(affective perception)* szószólóiban. Ezen elmélet szerint az érzelmek affektív típusú értékelő észlelések („érzett értékelések") nem propozicionális tartalommal. Hívei explicit módon erényeként említik, hogy az elmélet magyarázni tudja a makacs érzelmeket.[15] Nehezen hihető azonban, hogy a tapasztalati megértés valamiképpen csak egy újabb érzelemtípus az észlelés módján értelmezve. Mi magyarázná azt, hogy ezen érzelmek némelyike, valójában többsége, a tudatos, intellektuális, reprezentációs síkon helyezkedik el, egy speciális fajtájuk azonban valamilyen módon ősi, prereflektív, alapvető tapasztalati megértést képez, melyet Dillon az alapvető önmegértéssel azonosít? Jól hangzó metaforákon túl Dillon nem kínál további segítséget ezzel kapcsolatban.[16]

Dillon kudarca véleményem szerint arra vezethető vissza, hogy túl sokat próbál megtartani az elismerési és értékelő önbecsülésre vonatkozó saját elméletéből. Anne példájához visszatérve, elemzése szerint egyrészt vannak kognícióink (hiteink), másrészt érzelmi válaszaink (szégyen, büszkeség). A tapasztalati megértés, legalábbis ami az alapvető önbecsülést illeti, szakítana ezzel a felfogással. De valójában, mint láttuk, nem ezt teszi: az alapvető önmegértést is észlelésként (egyfajta látásként) fogja fel, bár affektív jelleggel felruházva. Ha tehát igazam van abban, hogy nem eléggé „alapvető", kézenfekvő lenne (a tudat szempontjából) „mélyebbre", és (a megismerés szempontjából) „tovább" lépnünk. Ehhez hasznos javaslatot találunk Anna Bortolan nemrég megjelent munkájában az önérzetről.[17] Bortolan szerint az önérzet lényege szerint érzés jellegű élmény, amely nem epizodikus, hanem hosszan tartó, és az önmagunkra irányuló érzel-

[15] Lásd különösen Sabine Döring munkáit (2003, 2007). A kérdés kapcsolódik továbbá a robusztus affektív fogalmakhoz Zagzebski (2004) 2. fejezetében, valamint bizonyos írásokhoz az erényes megismerésről a közelmúltból (pl. Little 1995. és 1997). Ezekről az elméletekről máshol részletesebben írok Tanyi (2014).

[16] Természetesen sok múlik a részleteken, melyeket Dillon nem fejt ki. Például a tapasztalati megértés nemcsak hogy nem propozicionális, de nem is reprezentációs (és ennélfogva nincsen intencionális tartalma és formális tárgya)? Egy ponton Dillon magyarázata ezt sugalmazza (Dillon 1997. 240), de ez az elgondolás sehol máshol nem jelenik meg nála. Emellett, ha ezt a perspektívát tekintjük relevánsnak, nehéz lesz belátni, mi különbözteti meg Dillon magyarázatát Bortolanétól. Valamint fennmarad a kérdésem, hogy ha a tapasztalati megértés tudatos szinten is zajlik, mi magyarázza, hogy ugyanaz az attitűd működhet azon az ősi, prereflektív módon is, ahogyan Dillon elmélete megköveteli?

[17] Nem kívánok állást foglalni abban a kérdésben, hogy a Bortolan által leírt attitűd valóban önérzetnek minősül-e, hanem egyszerűen követni fogom ezt a használatot. Végső soron az számít, hogy az attitűd megfelel-e kívánalmainknak, nem pedig, hogy hogyan hívják. Érdemes megjegyezni, hogy Bortolan egyértelmű párhuzamot von saját kutatása és Dillon munkássága között, miközben rámutat arra, hogy szerinte „az önbecsülésnek csak reflektív és kognitív jellege lehet", ld. Bortolan (2018. 70, 7. lj.). Ugyanakkor a korábban említett okból (7. lj.) nem gondolom, hogy leghelyesebben 'önérzetként' azonosíthatjuk az állapotot, melyet Bortolan a téma tárgyalásába bevezet.

meknél (mint a szégyen, a bűntudat, a büszkeség vagy a neheztelés) szélesebb körben és mélyebben befolyásolja kognitív és gyakorlati életünket (Bortolan 2018. 58). Emellett tárgy nélküli: nem irányul specifikus dologra, mint az önmagunkra irányuló érzelmek; inkább a hangulatokra, mintsem az érzelmekre hasonlít.[18]

Bortolan érvelése szerint ez az állapot megfelel a Ratcliffe (2008) által „egzisztenciális érzésnek" *(existential feeling)* nevezett jelenségnek (amellyel kapcsolatban viszont Ratcliffe Heidegger hangulat [mood]-felfogására épít) (Bortolan 2018. 60–62). Ratcliffe szerint a bűntudat és a reménytelenség érzése is lehet egzisztenciális. Az érzés egyik esetben sem irányul valamilyen egyes dologra. Az ember érezheti magát bűnösnek vagy reményvesztettnek (érezheti a reménykedés lehetőségének elvesztését), mondjuk akkor, ha súlyosan depressziós. Az egzisztenciális érzések sajátossága, hogy nem rendelkeznek intencionális struktúrával; pre-intencionálisak abban az értelemben, hogy elsődleges funkciójuk előállítani magát a tapasztalati mezőt: meghatározzák, hogy milyen intencionális állapotok lehetségesek a számunkra. Bortolan úgy gondolja, hogy az önbecsülés hasonló: „formálhatja a gondolatok és viselkedések körét, melyekre képesek vagyunk" (Bortolan 2018. 61). (Vegyük észre a nyilvánvaló párhuzamot ezen a ponton Bortolan és Dillon leírása közt!) Emellett az önérzet az egzisztenciális érzésekhez hasonlóan alapvetően testi érzés. Szorosan kapcsolódik a „potencialitás testi érzékéhez", amely „önmagunk olyanként való megtapasztalása, hogy képesek vagyunk saját cselekedeteinkkel befolyást gyakorolni a külvilágra és megbirkózni a mindennapi élet körülményeivel" (uo.). Végül, ősi, affektív természete ellenére az önérzet összeegyeztethető a bonyolultabb kognitív és értékelő állapotokkal, amelyek – talán magasabb, tudatosabb szinten – az önérzet tapasztalatának szerves szerkezeti elemét képezik. Bortolan szerint elmélete „elismeri az affektív és kognitív folyamatok erős egymásrautaltságát, és rávilágít arra, hogy az, ahogyan érezzük magunkat, hogyan alakítja és formálja gondolatainkat, hiedelmeinket és ítéleteinket és alakul ezek által" (Bortolan 2018. 62).

Nem vagyok abban a helyzetben (terjedelmi korlátok miatt), hogy részletesebben érveljek Bortolan magyarázata mellett Dillonéval szemben. Egy negatív megfontolást már kifejtettem (nevezetesen, hogy Dillon elmélete nem megy „elég messzire"). Most szeretnék először a pozitív oldalra koncentrálni, majd pedig egy lehetséges ellenvetéssel szembenézni.

Pozitívabb megfontolások is következnek abból, ahogyan Bortolan Anne példáját kezeli, és ahogyan átveszi Dillon leírásának nagy részét (de vannak eltérések is, amint arra Bortolan [2018. 69, 7. lj.] rámutat). Ami Anne esetét illeti,

[18] Tisztában vagyok vele, hogy bizonyos szerzők, így Goldie (2000), amellett érvelnek, hogy a hangulatoknak van tárgya. Ezzel a kérdéssel itt nem tudunk foglalkozni; tárgyalását ld. Bortolan (2017).

Bortolan az imposztorszindróma egyik példáját látja ebben, melyet részletesen tárgyal (Bortolan 2018. 70, 9. lj.). Szerinte a szindróma legjobban az önbecsülés sérülésével magyarázható, ami tehát Anne helyzetére is vonatkozik. Az önbecsülés szintje korlátozhatja a lehetséges intencionális állapotok körét, és mivel Anne önbecsülése alacsony (vagy nem létező), nagyon nehéz számára „a pozitív önértékelés és az olyan érzelmek megtapasztalása, például a büszkeségé és az önmagával való elégedettségé, amelyek ilyen önértékelést tükröznek" (Bortolan 2018. 63). Mi okozza Anne alacsony önbecsülését? Bortolan alapvetően nyitva hagyja ezt a kérdést, de kapcsolódva a bántalmazó kapcsolatok esetében adott elemzéséhez (ez a másik fő példája), ahol alapvetően az interperszonális folyamatokat jelöli meg fő okként, az imposztorszindróma esetében is rámutat társadalmi okokra, mint amilyen a nemi szerepekkel kapcsolatos elvárások és azok szerepe a kora gyermekkori nevelésben (Bortolan 2018. 67). Ez természetesen megint csak párhuzamba állítható az általam adott elemzéssel Anne esetében.[19]

Végül szeretnék egy lehetséges ellenvetést megtárgyalni.[20] Bortolan átveszi Ratcliffe egzisztenciális érzés fogalmát, ez pedig azt sejteti (vagy legalábbis nem utal másra), hogy az alapvető önbecsülés Bortolan elgondolása alapján olyan egzisztenciális érzés, amely életünk minden területére kiterjed. Ugyanakkor ez nem tűnik megalapozottnak: amennyiben úgy gondoljuk, hogy a nők imposztorszindrómájának társadalmi okai vannak, úgy abból az is következne, hogy elsősorban olyan szerepekben és élethelyzetekben fogják azt megélni, amikor tradicionálisan „férfias" pozíciókba kerülnek. Ha mégis általános egzisztenciális érzésként tekintünk az alapvető önérzetre (és annak hiányára), akkor nehezebb lesz amellett érvelni, hogy emögött elsősorban társadalmi és nem egyéni pszichológiai okok állnak. Röviden, úgy tűnik, hogy két plauzibilis álláspont van: vagy beszélhetünk lokális, területspecifikus önérzetről, és ennek társadalmi okai vannak, vagy az alapvető önérzet és annak hiánya kiterjed életünk minden területére, ez esetben viszont a pszichológiai magyarázatok tűnnek meggyőzőbbnek.

Érdemes két dolgot különválasztani. Egyrészt Bortolan átveszi Ratcliffe egzisztenciális érzés fogalmát, de csak bizonyos célokra használja. Az lehetséges, nem ismerem különösebben Ratcliffe elméletét, hogy Ratcliffe az egzisztencialitás fogalmát általánosként értelmezi. El tudom képzelni, hogy ez lehetséges, de szerintem ez az olvasat nincs ránk kényszerítve. Ami Bortolan számára fontos, és amit fentebb is kihangsúlyozok, az az, hogy hasonlóan Heidegger hangulat fogalmához, az egzisztenciális érzések pre-intencionálisak abban az értelemben,

[19] Gondolok itt arra az ellenvetésre adott válaszra, hogy Anne érzelmi reakciója irracionális, mert nem felel meg a formális tárgyának. Természetesen, ahogy remélhetőleg mostanra egyértelmű, van egy lényeges különbség. Míg Anne esetében érzelmének formális tárgyát kerestük, addig itt a strukturális igazságtalanság jelenik meg mint Anne csökkent önérzetének *oka*.

[20] A problémára az írásom egyik bírálója mutatott rá, ezúttal is köszönet érte. A probléma megfogalmazása is tőle származik, én csak a kontextusnak megfelelően átszerkesztettem.

hogy elsődleges funkciójuk előállítani magát a tapasztalati mezőt: meghatározzák, hogy milyen intencionális állapotok lehetségesek a számunkra. Ez az, ami számít Bortolan számára. Szerintem és írása alapján Bortolan szerint is, ezek az érzések nem feltétlenül általánosak abban az értelemben, ahogy a jelen ellenvetés állítja: az alkalmazási körük nem kell hogy általános legyen. Valaki lehet úgy reményvesztett, hogy ez csak az élete bizonyos területeire vonatkozik. Például nem gondolja, hogy saját életében sok remény van a boldogságra, de hisz abban, hogy a gyerekei boldogok lesznek. Természetesen lehet valaki „radikálisan" reményvesztett, mélyen depressziós, de szerintem az egzisztenciális érzéseket nem kell ily módon értelmeznünk. Általánosságuk lehetséges, de nem szükséges jellemző: ez a kiterjesztés nincsen ránk kényszerítve.

Másrészt, nem látom be, miért lenne igaz, hogy „ha mégis általános egzisztenciális érzésként tekintünk az alapvető önérzetre (és annak hiányára), akkor nehezebb lesz amellett érvelni, hogy emögött elsősorban társadalmi, és nem egyéni pszichológiai okok állnak." Tegyük fel, megnehezítendő dolgunkat, hogy nincs érvényességi korlátozás: Anne csökkent önérzete áthatja egész életét. Anne önérzete alacsony, nagyon kevésnek tartja magát. Emiatt, többek között, imposztorszindrómában szenved, és potenciálisan egyéb mentális problémák is gyötrik, amelyeknek szintén alacsony önérzete az oka. Miért ne lenne ez lehetséges? És miért ne lenne lehetséges, hogy Anne alacsony önérzetének társadalmi, strukturális, neveltetésbeli, nemi szerepekkel kapcsolatos stb. oka van, nem pusztán egyéni pszichológiai zavar áll a problémái, érzései mögött?

IV. ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK

Jelen tanulmányt Rawls azon állításával kezdtem, hogy az önbecsülés társadalmi alapjai „talán a legfontosabb" elsődleges jószág az igazságosság elméletében. A tanulmány többi része szándékosan eltávolodott a politikai filozófiától, annak érdekében, hogy az önbecsülésről adjon helytállóbb, árnyaltabb képet. Ehhez felhasználtam a szakirodalomban fellelhető újabb munkákat, amelyek amellett érvelnek, hogy túl kell lépnünk az elismerő és értékelő önbecsülés közti általánosan elfogadott különbségtételen. Az önbecsülés komplex jelenségének többnek kell lennie: léteznie kell egy alapvetőbb szintnek a kétféle önbecsülés tapasztalata mögött, amely meghatározza ezt a tapasztalatot. Ezen szint megvilágítására tett két kísérletet ismertettem, Robin Dillon elméletét az alapvető önbecsülésről és Anna Bortolanét az önérzetről. Bár nem vizsgáltam meg mindazokat a megfontolásokat, melyeket a téma megérdemelne, megpróbáltam megmutatni, hogy Bortolan elképzelése miért helytállóbb Dillonénál.

Itt az ideje, hogy levonjuk a következtetéseket a politikai filozófia számára. Előre jelzem, amit már korábban is említettem: ezek a következtetések csak kérdések, programadó megfontolások, maximum. Csak jelezni szeretném, miért le-

hetnek fontosak a cikk megállapításai a politikai (és tágabban véve az erkölcs-) filozófia számára, de részletekbe menően nem fejtem ki ezeket a megfontolásokat. A félreértések elkerülése végett, hangsúlyozom: ezzel nem „delegálni" szeretném a „feladatokat". A cél pusztán rámutatni arra, hogy melyek a fontos kapcsolódási pontok a filozófia egyéb területeihez. Bárki, aki ezt fontosnak találja, ezek után tartalmilag továbbgondolhatja, mi következik ezekből a megállapításokból.

A legközvetlenebb módon levonható következtetés egyszerű. Ha bármelyik elképzelés megállja a helyét, akkor az önbecsüléssel mint elsődleges jószággal foglalkozó irodalom nagy része lehetséges, hogy célt tévesztett. A témával foglalkozó szerzőknek arról – vagy legalábbis arról is – kellene írniuk, hogy az elosztó igazságosság előmozdíthatja-e (és/vagy elő kell-e mozdítania) a bortolani értelemben vett önérzetet vagy a Dillon-féle alapvető önbecsülést, és ha igen, hogyan. Tudomásom szerint eleddig nem foglalkozott ezzel az irodalom. Azt gondolhatnánk persze, hogy egy olyan ősi és alapvető jelenség, mint az önérzet és alapvető önbecsülés, nem befolyásolható a társadalmi alapstruktúra (rawlsi) alakításával. Dillon vagy Bortolan azonban biztosan nem így gondolja. Mondanivalójukhoz lényegi módon hozzátartozik annak bemutatása, hogy az alapvető önbecsülés és önérzet előmozdítása társadalmi és politikai kérdés is (vö. különösen Dillon 1997. IV. szakasz).

A másik tanulság kevésbé közvetlen és semmiképpen nem nyilvánvaló a téma fenti vázlatos tárgyalása alapján. Arról van szó, hogy mint Dillon fogalmaz, „a sérült önbecsülés nemhez köthető jelenség"; szorosan összefügg ugyanis az elnyomással (Dillon 1997. 235). Bortolan nyilvánvalóan egyetért: az önbecsülés és az erkölcsi tapasztalat kapcsolatáról szóló gondolatmenete az imposztorszindrómára és a bántalmazó kapcsolatokra fókuszál, amelyek szenvedő alanyai leginkább nők. Így munkájuk tanulmányozása és felhasználása az igazságosság liberális egalitárius elméleteinek újabb feminista kritikáját alapozhatja meg.

Mindkét említett alkalmazási területtel kapcsolatban lehet kifogásokat hozni. A cikkem egyik bírálója érdekes kritikát fogalmazott meg az első említett alkalmazással kapcsolatban; cikkem zárásaként szeretnék erre röviden válaszolni. Az ellenvetés a következő.[21]

Fentebb azt állítom, hogy a politikai filozófiának több teret kellene szentelni a Bortolan- és Dillon-féle elemzések eredményeinek. De talán nem véletlen, hogy Rawls (és más szerződéselvű szerzők) az önbecsülés ennél „felszínesebb" fogalmával dolgoznak. A szerződéselvű elméletekkel szembeni gyakori ellenvetés, hogy nem képesek mindenkit bevonni a szerződés hatálya alá: nem tudják megmagyarázni minden másokkal szembeni kötelezettségünket. Így például kimaradnak a súlyos értelmi fogyatékossággal élők, az állatok vagy a kisgyerekek, akik nem rendelkeznek azokkal a képességekkel, amelyek ahhoz szükségesek, hogy szerződő felek legyenek. Bár ez legtöbbször ellenvetésként jelenik meg, a

[21] A következő paragrafus a bírálat szerkesztett változatát tartalmazza.

szerződéselvű elméletek érvelhetnek amellett, hogy ez tulajdonképpen előny: kötelezettségeink azokkal szemben, akik nem képesek felfogni és képviselni az érdekeiket, más jellegűek, mint azokkal szemben, akik képesek erre. Mondhatják, hogy ezekről a kötelezettségekről a szerződésen kívül lehet számot adni. Mármost, ha az alapvető önbecsülés vagy önérzet annyira alapvető, ahogy én írom, akkor egy szerződéselvű elmélet mondhatja azt, hogy azok, akiknél az hiányzik, nem lehetnek valódi „szerződő felek": olyan fundamentális képességek hiányoznak náluk, amelyeknek a hiánya kizárja ezt. Bár ha Anne példájából indulunk ki, ez első hallásra meglepő lehet, nem túlzás azt gondolni, hogy Anne állapotából következően nem képes érdekei felismerésére és hatékony képviseletére. Vagyis az elmélet mondhatja azt, hogy az olyanokkal szembeni kötelezettségeink, mint akik Anne-hez hasonlóak, ugyanúgy származékosak, mint például a kisgyerekekkel szembeniek. Ebben az esetben viszont nem világos, hogy az alapvető önbecsülés vagy önérzet kihagyása miért lenne probléma ezeknek az elméleteknek; miért lenne igaz, hogy „mindazok, akik igazságosságelméletükben fontos szerepet tulajdonítanának az önbecsülésnek, mindeddig nem a megfelelő tárgyra koncentráltak".

Ez egy igen érdekes ellenvetés, amennyiben, ahogy a kritika maga is elismeri, kifordítja a szerződéselvű igazságosságelméletek egyik vélt gyengeségét, és azt használja fel az általam javasolt pozíció ellen. Természetesen ez azt is jelenti, hogy ez a lépés potenciálisan kritizálható, mivel a tény marad: a szerződéselméletek korlátozott befogadási képessége sokak számára nem előny, hanem hátrány (vö. Hartley 2011). De ezt és ennek jelentős irodalmát is félretéve, álljon itt további két megfontolás védelmemben. Egy, bár ez a cikk Rawlsszal indul és valamilyen tekintetben Rawls valóban szerződéselvű, a fenti megfontolások nem korlátozódnak a szerződéselvű igazságosságelméletekre. Amennyiben egy igazságosságelmélet fontos szerepet tulajdonít az önbecsülésnek, a Bortolan- és Dillon- féle elemzések relevánsak kell legyenek számára (gondolok itt, többek között, a Honneth-féle elismeréselméletre, Nussbaum képességelméletére vagy a kapcsolati alapú *[„relational"]* igazságosságelméletekre). Kettő, még ha el is fogadjuk a javasolt lépést, hogy bizonyos társadalmi csoportok vagy az állatok kizárása a fent említett módon nem problematikus, és még ha maradunk is a szerződéselméleteken belül, akkor is komoly kérdés marad, hogy a kritika utolsó része, amelyben Anne szerepét taglalja, megállja-e a helyét. Én legalábbis túlzottnak találom az állítást, hogy Anne „nem képes érdekei felismerésére és hatékony képviseletére". Egyrészt szerintem ez empirikusan nem állja meg a helyét, és csak nagyon radikális esetben tudnám elképzelni, hogy ilyen következtetésre jussunk. Másrészt, ez klasszikus „csúszós lejtő" veszélyt rejt magában: ha elfogadjuk, amit a kritika Anne-ról ír, nehéz lesz megállni a mentális problémák lejtőjén. Ki maradhat majd az igazságosság közvetlen alanyai között, ha Anne nem? Végül, három, az említett szerződéselvű irodalom, azon része legalábbis, amely tágítani akarná

az erkölcs körét és nem szűkíteni, szignifikánsan gyengíti a szerződésbe saját jogon bekerülők körét (ld. pl. Hartley 2009).

Mindent összevetve ezért úgy gondolom, hogy Anne esete és általában az önbecsülés értelmezésének strukturáltabb, mélyebb formája fontos kihívás a jelenlegi igazságosságelméletek számára, legyenek azok szerződéselvűek vagy sem.

IRODALOM

Bortolan, A. 2017. Affectivity and Moral Experience: An Extended Phenomenological Account. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 16/3. 471–490.

Bortolan, A. 2018. Self-esteem and Ethics: A Phenomenological View. *Hypatia*. 33/1. 56–72.

Cohen, G. A. 1989. On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*. 99. 906–944.

Darwall, S. L. 1977. Two Kinds of Self-respect. *Ethics*. 88. 36–49. Újranyomva: Dillon 1995. 181–198.

Deigh, J. 1994. Cognitivism In the Theory of Emotions. *Ethics*. 104. 824–854.

Dillon, R. S. (szerk.) 1995. *Dignity, Character and Self-respect*. New York, Routledge.

Dillon, R. S. 1997. Self-respect: Moral, Emotional, Political. *Ethics*. 107/2. 226–249.

Dillon, R. S. 2001. Self-Forgiveness and Self-Respect. *Ethics*. 112/1. 53–83.

Dillon, R. S. 2004. „What's a Woman Worth? What's Life Worth? Without Self- Respect?". On the Value of Evaluative Self-Respect. In DesAutels, Peggy és Margaret Urban Walker (szerk.) *Moral Psychology: Feminist Ethics and Social Theory*. Rowman & Littlefield. 47–69.

Dillon, R. S. 2013. Self-respect and Self-esteem. In *The International Encyclopedia of Ethics*. Szerk. H. LaFolette. NY, Wiley Blackwell.

Doppelt, G. 2009. The Place of Self-Respect in *A Theory of Justice*. *Inquiry* . 52. 127–154.

Döring, S. 2003. Explaining Action by Emotion. *Philosophical Quarterly*. 53/211. 214–230.

Döring, S. 2007. Seeing What to Do: Affective Perception and Rational Motivation. *Dialectica*. 61/3. 363–394.

Eyal, N. 2005. „Perhaps the Most Important Primary Social Good": Self-Respect and Rawls's Principles of Justice. *Politics, Philosophy and Economics*. 4. 195–219.

Goldie, P. 2000. *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford, Oxford University Press.

Hartley, C. 2009. Justice for the Disabled: A Contractualist Approach. *Journal of Social Philosophy*. 40. 17–36.

Hartley. C. 2011. Disability and Justice. *Philosophy Compass*. 6/2. 120–132.

Hill Jr., T. E. 1973. Servility and Self-respect. *Monist*. 57. 87–104. Újranyomva Dillon 1995. 76–93.

Hudson, S. 1980. The Nature of Respect. *Social Theory and Practice*. 6. 69–90.

Jaggar, A, 1989. Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology. In A. Garry és M. Pearsall (szerk.) *Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Feminist Philosophy*. Boston, Unwin Hyman.

Labukt, I. 2009. Rawls on the Practicability of Utilitarianism. *Politics, Economics and Philosophy*. 8. 201–221.

Little, M. O. 1995. Seeing and Caring: The Role of Affect in Feminist Moral Epistemology. *Hypatia*. 10. 117–137.

Little, M. O. 1997. Virtue as Knowledge: Objections from the Philosophy of Mind. *Noûs*. 31/1. 57–79.

Massey, S. J. 1983. Is Self-respect a Moral or a Psychological Concept? *Ethics*. 93. 246–261. Újranyomva Dillon 1995. 198–218.
McKinnon, C. 2003. Basic Income, Self-Respect and Reciprocity. *Journal of Applied Philosophy*. 20/2. 143–158.
McTernan, E. 2013. Inegalitarian Ethos: Incentives, Respect, and Self-Respect. *Politics, Philosophy and Economics*. 12/1. 93–111.
Meyers, D. T. 1995. Self-respect and Autonomy. In Dillon 1995. 218–251.
Middleton, D. 2006. Three Types of Self-Respect. *Res Publica*. 12. 59–76.
Moriarty, J. 2009. Rawls, Self-Respect and the Opportunity for Meaningful Work. *Social Theory and Practice*. 5. 209–226.
Ratcliffe, M. 2008. *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford, Oxford University Press.
Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge Mass., Harvard University Press.
Rawls, J. 1993. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.
Rawls, J. 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.
Rawls, J. 1999a. *A Theory of Justice*. Átdolgozott kiadás. Oxford, Oxford University Press.
Rawls, J. 1999b. *John Rawls: Collected Papers*. Szerk. Freeman, S. Cambridge, MA, Harvard University Press.
Rawls, J. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Szerk. E. Kelly. Cambridge, MA, Harvard University Press.
Roland, E. R. és Foxx, R. M. 2003. Self-Respect: A Neglected Concept. *Philosophical Psychology*. 16/2. 247–287.
Sachs, D. 1981. How To Distinguish Self-respect from Self-esteem. *Philosophy and Public Affairs*. 10. 346–360.
Schemmel, C. 2019. Real Self-Respect and Its Social Bases. *Canadian Journal of Philosophy*. 49/5. 628–651.
Shue, H. 1975. Liberty and Self-respect. *Ethics*. 85. 195–203.
Stark, C. S. 2012. Rawlsian Self-respect. In M. Timmons (szerk.) *Oxford Studies in Normative Ethics*. Oxford, Oxford University Press. 238–261.
Tanyi, Attila 2014. Pure Cognitivism and Beyond. *Acta Analytica*. 29. 331–348
Telfer, E. 1968. Self-respect. *Philosophical Quarterly*. 18. 114–121. Újranyomva Dillon 1995. 107–117.
Thomas, L. 1978. Rawlsian Self-Concept and the Black Consciousness Movement. *Philosophical Forum*. 9. 303–314.
Wolff, J. 1998. Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos. *Philosophy and Public Affairs*. 27/2. 97–122.
Zagzebski, L. 2004. *Divine Motivation Theory*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

RAWLS-KRITIKÁK; A LIBERÁLIS EGALITARIZMUS KRITIKUSAI

Olay Csaba

Az én fogalma Rawlsnál és közösségelvű kritikái*

Nem túlzás azt állítani, hogy John Rawls 1971-es *Az igazságosság elmélete* című könyvével megújította a politikai filozófiát. Az igazságosság új módon megalapozott elméletében a politika legfőbb értékének és a politikai viszonyok, intézmények első erényének az igazságosságot tekinti, amelyet a méltányosság *(fairness)* vezérfogalma mentén fejt ki. A méltányosságként értett igazságosság elve, részben ellentétben a klasszikus antik filozófiában központi igazságosság fogalmával, nem az egyéni cselekvés sajátsága, hanem egyének közötti viszonyokra, társas együttműködésre vonatkozik. Ezzel együtt Rawls igazságosságelképzelésében az én, az önmagaság *(self)*[1] koncepciója központi szerepet játszik, mert az igazolásról alkotott elképzelése az én meghatározott elképzelésén alapul. Az alábbi dolgozatban azt a szerkezetet vizsgáljuk, melyet Rawls az énnek, az önmagaságnak tulajdonít, éspedig főként a közösségelvű politikai elméletek kritikáit követve.

Első lépésben *Az igazságosság elmélete* vonatkozó alapgondolatait és az önmagaság ebben játszott szerepét rekonstruáljuk, majd ezt követően az önmagaság e fogalmával kapcsolatos két bírálatot veszünk figyelembe: Michael Sandel „tehermentes én"-nel szemben (Sandel 1998), valamint Charles Taylor atomizmussal szemben megfogalmazott kritikáját (Taylor 1998). Ezt követően áttekintjük részletesebben Rawls álláspontját, s a bírálatok átgondolásához igénybe vesszük Will Kymlicka bizonyos megfontolásait. Végül Rawls jelentősen módosított álláspontját, a „politikai liberalizmust" vizsgáljuk (Rawls 1993), melyben egyebek mellett az énnel kapcsolatban felmerült szempontok mentén is változtat nézetein. A dolgozat végeredményben arra a tézisre jut, hogy az én, az önmagaság szabad egyes célok és szerepek újraértékelésében, de csak közös

* A dolgozat a kőszegi Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete támogatásával és az NKFIH K 129261 számú projektjének keretében készült.

[1] A dolgozatban az angol „self" kifejezést egyaránt fordítjuk az „én" és „önmagaság" kifejezésekkel. A „self" fordítási nehézsége (hasonlóan a német „Selbst" és a francia „soi[-même]" kifejezésekhez) abban áll, hogy a pontos megfelelő – „önmaga" – nehézkesen ragozható, míg az „én" része személyes névmások egy rendszerének.

értékek, életformák erőterében. Az önmagaság tartható koncepciója ennélfogva rá van utalva társas gyakorlatokban megtestesült értékelő keretekre és szerepkészletekre. Míg a korai Rawls az én ilyen társas beágyazottságát nem veszi kellőképpen figyelembe, addig politikafilozófiai következtetéseit késői gondolkodásában úgy enyhíti, hogy az önmagaság társas beágyazottságának nem lesz jelentősége.

I. RAWLS ELMÉLETÉNEK ALAPVONALAI

Rawls fellépésének idején az angolszász politikai filozófia meglehetősen elhanyagolt állapotban volt. *Az igazságosság elmélete* nem pusztán új, szubsztantív koncepciót adott, hanem mintát nyújtott arra, hogyan lehet politikafilozófiai, sőt etikai kérdéseket szigorúbb érvelési sztenderdeknek megfelelően tárgyalni. Ez azért vált lehetségessé és szükségessé, mert az analitikus filozófia, kiegészítve a nyelvi fordulattal, jellegzetesen parlagon hagyta a politika- és morálfilozófiai kérdéseket. A jórészt a bécsi körtől örökölt problémák vizsgálatának összefüggésében e kérdéskörök javarészt értelmetlennek, vagy legalábbis szigorú sztenderdek szerint kevéssé vizsgálhatónak tűntek. 1956-ban Peter Laslett az általa szerkesztett *Philosophy, Politics and Society* című könyvsorozat első darabjának előszavában halottnak nyilvánítja a politikai filozófiát. Laslett egyértelműen a bécsi kör logikai pozitivizmusának tulajdonítja a politikai és etikai kérdések háttérbe szorulását, mivel ezek nem felelnek meg a szigorú tudományfilozófiai értelmességkritériumoknak. *Az igazságosság elmélete* egy csapásra megelevenítette a politikai alapkérdésekre vonatkozó diszkussziót, és azóta párját ritkító elismertségű alapmű lett ezen a területen, amit egyebek mellett az is mutat, hogy számos kapcsolódó vagy bíráló jelentős munka született reakcióként gyorsan megjelenése után.

A látványos újraélesztés téziséhez hozzá kell tenni, hogy a megújítás sajátos elméleti előfeltevések mentén következett be. Ezek közül a legfontosabb abban rejlik, hogy Rawls határozottan visszanyúlt a felvilágosodás nagy elméleti kezdeményezéseihez. Következésképpen gyakorlatilag átugrotta a társadalomelmélet 19–20. századi fejleményeit, és visszalépett a felvilágosodás befejezetlen projektjéhez (Kersting 2008. 21ff). A megközelítés bírálataként egyesek még azt is elvitatták, hogy Rawls álláspontját egyáltalán politikai filozófiának lehetne nevezni.[2]

[2] Egyesek szerint a kortárs liberalizmus nem is tekinthető politikai filozófiának, mivel absztrakt konstrukciókkal és földtől elrugaszkodott deontologizmussal elszakad a politikai világtól. John Gray fordulatával itt a „politikai élet kiüresítéséről" van szó, ami a jogi és erkölcsi univerzalizmus normatív fellegeiben járva egy történelemfeletti nézőpontból a politikai cselekvést morálvezérelt tevékenységnek tekinti, melynek célja az igazságos viszonyok lét-

Rawls a méltányosság követelménye mentén értelmezi az igazságosságot, s innen közelítve álláspontjához elkerülhetjük az „igazságosság" kifejezés fogalomtörténeti ballasztjait. Az igazságosság ugyanis az egyik kardinális erény, amely már a klasszikus antik filozófiában középponti szerepet játszott. Az ugyanakkor vitatott, hogy a politikai gondolkodás történetében, különösen a modern politikai filozófiában mennyire állt középpontban az igazságosság.[3] A Rawlsnál szereplő „fair" melléknév az angol nyelvhasználat alapján nem túl megvilágító, mivel jelentése visszavezet a „justice" vagy „just" kifejezésekhez, s tartalmilag nem hoz sok újat. Az igazságosság mint méltányosság, mint fairness az egyenlőség elvének alapvető variánsát nyújtja, amennyiben a méltányosságot az egyenlő méltóságra alapozott egyenlőség, még pontosabban az egyenlő elbánás követelményeként ragadja meg. Az egyenlőség követelményében mindig benne rejlő többértelműséget, nevezetesen azt, hogy minek az egyenlőségéről beszélünk (kiinduló feltételek, anyagi helyzet, lehetőségek stb.), Rawls úgy konkretizálja, hogy az egyenlő elbánást a társas együttműködés alapszerkezetére vonatkoztatja.

Rawls kiindulópontja, hogy az igazságosság erénye ott válik lehetségessé és szükségessé, ahol az emberi életet mérsékelt szűkösség jellemzi, hiszen a bőség feleslegessé, a végletesség pedig reménytelenné tenné a társas együttműködést (Rawls 1997. 162–163, Kis 1998).[4] Az elmúlt két évszázad vitáiban szembeszegülő szabadság és egyenlőség alapértékét közvetíteni kívánja a két igazságosság-alaptétel révén, amelyek így a szabadság és egyenlőség intézményes megvalósulását célozzák. Az igazságosság ennélfogva Rawlsnál az igazságos elosztás kérdésévé válik, mégpedig nem egyes javak konkrét elosztásának kritériumaira vonatkozóan, hanem arra nézve, hogy az elosztást irányító intézményekre tekintettel milyen alapelvekben állapodnánk meg egy méltányos feltételek mellett zajló döntési eljárásban. A méltányosság tehát nemcsak a kialakítandó elvek

rehozása (Kersting 2008. 24–26). Walzer hasonló szellemben bírálja Rawls megközelítésének történetietlenségét (Münkler–Strassenberger 2016).

[3] Raymond Geuss egyenesen meglepő fejleménynek nevezi, hogy Rawls az igazságosságot tekinti az emberi társadalom legfőbb erényének, és politikai filozófiája középpontjává teszi: „Bár természetesen az ókori világ pogány gondolkodói közül […] sokaknak nagyon fontos volt az igazságosság, […] a modern korban nem tulajdonítottak kitüntetett jelentőséget az »igazságosság« fogalmának. A modern politikai filozófia két megteremtője, Machiavelli és Hobbes adta meg az alaphangot. Hobbes szerint a biztonság és az önfenntartás a két alapvető politikai erény és a politika legfőbb célja. Az »igazságosság« puszta szó, tartalmát az uralkodó által lefektetett törvény szabja meg; tehát egy igencsak származékos és nem különösebben fontos jelenség. […] A két gondolkodó munkájának elméleti hozadéka az, hogy az igazságosság a társadalom egészének legfőbb erénye helyett az alárendelt adminisztratív rendszerek másodlagos tulajdonságává válik" (Geuss 2003. 56). Továbbá a modern politikai gondolkodás kialakulását gyakran a politika és erkölcs kapcsolatának felbontásaként írják le, akár Machiavellinél, akár Hobbes-nál (pl. Münkler–Strassenberger 2016). Ez újfent érthető úgy, hogy az igazságosság kérdése háttérbe szorul.

[4] Taylor szerint ez különbözteti meg az elosztási igazságosságot az igazságosság más formáitól (Taylor 1992b. 145–146).

tartalmára nézve követelmény, hanem a társadalom „alapszerkezete" elveinek kialakítására nézve is, mégpedig úgy, hogy az elvek kialakításának méltányossága hivatott garantálni tartalmi méltányosságukat. Ennélfogva Rawls elméletében az elosztási igazságosság szorosan összefügg a döntési és megítélési eljárás igazságosságával. A keresett megítélési eljárás egyfajta tesztként segít elbírálni elveket és intézményeket, amelyek valamilyen társadalom alapvető szerkezetében szerepet játszanak.[5]

Ilyen eljárás céljából fordul a szerződéselméleti hagyományhoz, pontosabban az eredeti állapot helyzetéhez, amelyet a megítélési eljárás kulcselemévé formál: az eredeti állapot nem más, mint olyan gondolatkísérlet, amelynek keretében a saját leendő anyagi, társadalmi helyzetünkre és képességeinkre vonatkozó tudatlanság állapotában, amelyet Rawls a „tudatlanság fátylának" nevez, ítéljük meg az adott társadalom alapvető szerkezetének, intézményeinek igazságos voltát. Az eredeti állapot helyzete a tudatlanság fátylának hipotézisével így nem más, mint pártatlansággenerátor,[6] s Rawls kifejezetten hivatkozik is a pártatlanság álláspontjára: „Az eredeti helyzet úgy tekinthető tehát, mint az autonómia és a kategorikus imperatívusz kanti felfogásának eljárásként megfogalmazott értelmezése" (40. §, Rawls 1997. 310).[7] Pontosításként meg kell jegyeznünk, hogy megkülönböztethetünk (Wolfgang Kersting nyomán) kétféle kontraktualizmust: egyrészt egy „államelméleti" változatot, paradigmatikus képviselője Hobbes, melyben a természeti állapot elviselhetetlen konfliktushelyzetként jelenik meg, melyet csak a szerződéssel létrehozott politikai uralom révén lehet meghaladni; másrészt egy „igazoláselméleti" kontraktualizmust, melyben a szerződés igazságosságelvek, morális normák vagy alkotmány megalapozására szolgál. Eltérően a hagyományos kontraktualizmustól, Rawls ese-

[5] Kersting megjegyzi, hogy egy ilyen eljárás az egyenlőséget nem bizonyítja, igazolja, hanem előfeltételezi (Kersting 2008. 122–123). Ottfried Höffe „proto-igazságosság"-ról beszél: „Azzal a feltétellel, hogy ezt a játékot »méltányos« feltételekkel kell játszani, az érvelés körben forog: Ahhoz, hogy az igazságosság alapelveiben megállapodhassunk, már magának a játéknak igazságosnak kell lennie. A játék igazságosságeredménye ennélfogva a játék feltételeinek igazságosságát adja vissza. Bennük egy elő- vagy proto-igazságosság fogalmazódik meg. […] Rawlsnál nem válik elég világossá, hogy ez a proto-igazságosság alkotja a legdöntőbb premisszát, és mint olyan egy filozófiai igazságosságelmélet tulajdonképpeni, de legalábbis elsődleges tárgyát képezi" (Höffe 2015. 20–21, lásd még Höffe 2002. 46–49).

[6] „A helyes elsődlegességének eszméje nélkülözhetetlen eleme annak, amit politikai liberalizmusnak nevezek, és központi szerepet játszik az igazságosság pártatlanságként való felfogásában is, mely pedig ennek a nézetnek a konkrét formája" (Rawls 1992. 245). Kymlicka felhívja a figyelmet „a helyes jóval szembeni elsőbbsége" megfogalmazás kétértelműségére: a) neutralitás perfekcionizmussal szemben, b) deontológia elsőbbsége teleológiával szemben (Kymlicka 2002. 277).

[7] A proceduralizmus kérdése szerteágazó. Túlzásnak tartjuk mindazonáltal Krokovay Zsolt meglátását, mely szerint „a felismerés, hogy az igazságosság nem annyira valamilyen konkrét tartalommal rendelkező elv vagy elvek sora, mint inkább a helyes nézőpontnak megfelelő eljárás, úgyszólván egyidős az erkölcs filozófiájával" (Krokovay 1997. 688). A mindenki a saját feladatát végezze követelmény Platónnál bizonyosan nem ilyen.

tében nincs szó arról, hogy emberi lények állami hatalom nélkül hogyan élnek vagy élnének együtt, ahogy valójában szerződésről sem, hiszen az eredeti állapot konstrukciója kizárja a szerződést: alapjában véve egy „altruista kalkulus"-ról beszélhetünk (Schmidt 2009. 239).

Rawls nem vádolható szerénységgel a megalapozás hatókörét illetően:

> Ha ennek a helyzetnek a nézőpontjából látjuk a helyünket a társadalomban, akkor *sub specie aeternitatis* látunk: nem csupán az összes társadalmi nézőpontból, de minden idők valamennyi nézőpontjából látjuk az ember helyzetét. Az örökkévalóság perspektívája nem túlvilági perspektíva, s nem is egy transzcendens lény nézőpontja; inkább a gondolkodás és érzés olyan formája a társadalmi világon belül, amit észszerűen gondolkodó személyek tehetnek magukévá (Rawls 1997. 677–678).

Érdemes ezzel összefüggésben emlékeztetni arra is, hogy Rawls felfogása értelmében az igazságosság elmélete a racionális választás elméletéhez tartozik: „Az igazságosság elmélete része – bár talán a legfontosabb része – az észszerű választás elméletének" (Rawls 1997. 36). Az észszerű választás értelmezésében a közgazdaságtani felfogás nyomán Rawls olyan döntéseket tekint racionálisnak, melyek alternatív cselekvési lehetőségek adott listájából a leghatékonyabbnak ígérkezőt választják (Rawls 1997. 33). A döntéselméletileg újrafogalmazott szerződéselméletben tehát az igazságosság alapelveit a felvilágosult önérdekből kell levezetni, mely eleget tesz meghatározott ideális feltételeknek (Becker 2013. 220). Fontos hangsúlyozni, hogy a haszon, hatékonyság, jövedelmezőség szempontja csak az észszerű választás elméletét határozza meg; Rawls gondolkodásának egyik legfontosabb motivációja, hogy a politika és erkölcs utilitarista megközelítését meghaladja.

Az igazságosság két adódó alapelve a legkidolgozottabb megfogalmazásban a következő:

> *Első elv*
> Minden személynek egyenlő joggal kell rendelkeznie az egyenlő alapvető szabadságoknak ahhoz a legkiterjedtebb teljes rendszeréhez, amely összeegyeztethető a szabadság egy mindenki számára hasonló rendszerével.
>
> *Második elv*
> A társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket úgy kell alakítanunk, hogy *a)* a legkevésbé előnyös helyzetűek számára a legelőnyösebbek legyenek az igazságos megtakarítás elvével összhangban, és ugyanakkor *b)* a tisztségek és pozíciók, amelyekhez kapcsolódnak, álljanak nyitva mindenki előtt a méltányos esélyegyenlőség feltételei mellett (Rawls 1997. 361).

Az igazságosság alapelvei kell hogy irányítsák a politikai intézmények rendjét, mely biztosítja az egyének szabadságát a jóról alkotott koncepció megvalósításában, miközben „kényszeríti" az egyént, hogy ne pusztán ne ártson másoknak, hanem növelje is életminőségüket. Az egyénnel szemben nem elvárás, hogy váljon erényessé, „csak" az intézményeknek kell megfelelniük az igazságosság követelményének (Münkler–Straßenberger 2016. 220).[8] Hozzáfűzhetjük, hogy a jóról alkotott koncepció minősége és igazolhatósága nem játszik további szerepet az elképzelésben.

Rawls kiemeli, hogy az általa vázolt igazságosságfelfogás a személy meghatározott fogalmára támaszkodik. Elmélete keretein belül személyeknek tulajdonít két morális képességet, egyrészt az „igazságosság iránti érzéket", tehát azt a képességet, hogy az egyén megértsen és alkalmazzon egy nyilvános igazságosságkoncepciót, másrészt a „jóról alkotott felfogás megalkotásának képességét", tehát a saját racionális előnyök és javak képzetének kidolgozását.[9] Eközben a jóról alkotott felfogást tágan értelmezi, végső célok valamilyen sémájaként:

> az erkölcsi személyiséget két képesség, a jóról alkotott felfogás és az igazságérzet kialakításának képessége jellemzi. Megvalósult alakjában az első valamilyen észszerű életcélban, a második a helyes cselekvésre vonatkozó, szabályozó vágyban fejeződik ki. Erkölcsi személy tehát az, aki maga választotta céljait, s aki mindenekelőtt olyan feltételeket akar magának, amelyek szabad és észszerű lényként képessé teszik a természetét lehető legteljesebben kifejező életmód kialakítására (Rawls 1997. 648).[10]

Rawls *Az igazságosság elmélete*ben nyilvánvalóan az egyén álláspontját helyezi előtérbe, hiszen ez játszik megalapozó szerepet az igazságosság elveinek kifej-

[8] Nem sajátosan Rawls, hanem általában véve a liberális megközelítés lényeges elemének tekinthetjük azt a meggyőződést, hogy intézményes elrendezések és struktúrák helyes, megfelelő elrendezése további elemek nélkül biztosít egy kívánatos politikai állapotot. A republikánus hagyomány alapvető meggyőződése ezzel szemben úgy hangzik, hogy a kívánatos politikai rend (tehát a köztársaság) csak akkor képes tartósan fennmaradni, ha támaszkodhat polgárainak erényeire, azaz támaszkodhat olyan emberekre, akik konfliktushelyzetben a közjót önérdekük fölé helyezik. „Ilyen emberek – fogalmaz Herfried Münkler és Birgit Straßenberger – nem léteznek természettől fogva, sokkal inkább erre nevelni kell őket" (Münkler–Straßenberger 2016. 161). Ezen a ponton válik el liberalizmus és republikanizmus politikai útja, mivel a liberalizmus megelégszik az intézményes elrendezésekkel, ha az emberek negatív tulajdonságainak megfékezéséről van szó. Ezzel szemben a republikanizmus nem tud lemondani az erényessé nevelés gondolatáról. A republikánus hagyomány központi problémája volt kezdetektől a hanyatlás okainak feltárása és a polgárerény visszanyerési lehetőségeinek keresése.

[9] Ez nyilvánvalóan nem adja meg a személy elégséges fogalmát, de Rawls erre nem is törekszik.

[10] „Az alapgondolat az, hogy mivel a helyes elsőbbsége adott, csak meghatározott korlátok között alakíthatjuk ki a magunk számára a jóról alkotott felfogásunkat. Az igazságosság elvein és azok társadalmi formákba ágyazott megvalósulásán múlik, hogy milyen korlátok között mérlegelhetünk" (Rawls 1997. 651).

tésében. Ennyiben nem indokolatlan perspektíváját úgy érteni, hogy a társas viszonyokat „magánemberek társadalma"-ként ragadja meg (Rawls 1997. 603; Pogonyi 2012. 67), még akkor sem, ha ő maga korlátozni akarja ezt a nézetet. A magánemberek társadalmában az egyén a társadalomtól függetlenül is teljes, nincs szüksége közösségre kiteljesedéséhez, konkrétabban:

> Egyfelől az embereknek – akár egyénekként, akár társulásokként lépnek fel – saját magáncéljaik vannak, s ezek vagy versenyben állnak, vagy függetlenek egymástól, de sohasem egészítik ki egymást. Másfelől az intézményeknek önmagukban semmilyen értéket nem tulajdonítanak, mert az azok keretében folytatott tevékenység nem jónak, hanem valamiféle tehernek számít. Így tehát mindenki pusztán úgy tekint a társadalmi berendezkedés adott formájára, mint magáncéljainak eszközére (Rawls 1997. 604).

Jól kivehetően ilyen társas viszonyok közt semmilyen kollektív, az egyéni érdekre nem visszavezethető cél, s hasonlóképpen a szolidaritás érzése nem lehet releváns ebben az elképzelésben. Ezt az értékelést látszólag korlátozzák Rawls megfontolásai a társulások, egyesülések különböző formáiról, mivel hangsúlyosan állítja, hogy az emberek rendelkeznek közös végső célokkal, továbbá „közös intézményeiket és tevékenységeiket nem csupán eszközként tartják értékesnek" (Rawls 1997. 606). A gondolat alapjában véve azt jelenti, hogy az egyén rá van utalva mások teljesítményeire, mivel másokkal együttműködve képes csak kibontakoztatni képességeit. Mindez azonban nem változtat azon, hogy magáncéljaik kijelölésében kizárólag egyénként jönnek szóba. Amikor Rawls az ember társas hajlamának kifejtéséhez úgy fogalmaz, hogy a jól berendezett társadalom „egyfajta társadalmi unió", a „társadalmi uniók uniója", akkor a sokféle társas egyesülés közül egyetlen olyat tud azonosítani, mely minden egyén számára közös cél, éspedig a jól berendezett, igazságos társadalmat (Rawls 1997. 610–611).

II. KÖZÖSSÉGELVŰ KRITIKA AZ ÉN RAWLSI FOGALMÁRÓL

A szerteágazó közösségelvű gondolkodás körvonalazása nem elsődleges téma a jelen gondolatmenetben. A gondolkodási irányzat tisztázásának nehézségét már magában véve az jelzi, hogy a „közösségelvű gondolkodás" *(communitarianism)* címkével nem azonosul senki az irányzat leggyakrabban említett szerzői közül (Sandel, MacIntyre, Taylor, Walzer). Ezzel együtt az önmagaság, az én kérdése egyike a liberalizmus és közösségelvű gondolkodás között felmerült vitakérdéseknek. Nincs teljes konszenzus az irodalomban arról, mik is pontosan ennek a szembenállásnak a kérdései, de az én, önmagaság, illetve személy mibenlétére vonatkozó kérdést mindenképpen a vitatott problémákhoz sorolják. Az egyik olvasatban liberalizmus és közösségelvű gondolkodás vitájában három témakomp-

lexummal van dolgunk: 1. az én vagy személy mibenlétére vonatkozó politikai-antropológiai kérdés; 2. a morálfilozófia státuszára és az univerzális normák megalapozhatóságára vonatkozó kérdés; 3. az állam semlegességére vonatkozó politikai-intézményi kérdés (Haus 2003. 19). Egy másik közelítésben Mulhall és Swift a következő öt témakört látja vitatottnak: 1) a személy fogalma; 2) az aszociális individualizmus (több ponton összefüggésben az előbbivel); 3) a liberalizmus interkulturálisan univerzális érvényessége; 4) a liberalizmus morális szubjektivizmusa vagy szkepticizmusa; 5) az antiperfekcionizmus és neutralitás problémaköre (Mulhall–Swift 1996. 10–33).[11] Jelen összefüggésben eltekintünk két fontos közösségelvű kritikai dimenziótól, MacIntyre kritikájától és Walzer elemzéseitől, mivel ezek nem az önmagaság, én szempontjára vonatkoznak.

Érvelésünkre nézve Michael Sandel fogalmazta meg elsőként energikusan azt a bírálatot, hogy Rawls igazságosság koncepciója az önmaga, az én tarthatatlanul absztrakt elképzelésén alapul. A bírálat azt rója fel, hogy Rawls elhanyagolja az önmagaság, az én meghatározott közösségben való beágyazottságát, s ezzel a közösségelvű gondolkodás egyik alapgondolatát érintette. Sandel az absztrakt önmagaság-fogalom bírálatához kapcsolta azt a kritikát, mely a helyes jóval szembeni elsőbbségét állító rawlsi nézetre vonatkozik.[12] Ebben kantiánus összefüggést lát, melynek értelmében, ahogy a szubjektum elsődleges céljaihoz képest, ugyanúgy a helyes (a jog) is elsődleges a jóról alkotott felfogásokhoz képes.

Sandel híres fordulata szerint Rawls egy „tehermentes én"-t *(unencumbered self)* előfeltételez, aki minden szándéktól, céltól független. Ez „egy olyan én, amelyet minden szándékhoz és célhoz képest elsődlegesnek és ezektől függetlennek képzelünk el" (Sandel 1998. 165). Véleménye szerint a koncepció döntő lépése az izoláltan tekinthető önmaga és az általa birtokolt értékek, célok szembeállítása. Az önmagaság, az én céljaihoz és értékeihez birtokviszonyt tart fenn: egyrészt a szóban forgó érték, cél az adott szubjektumé és nem másé, másrészt pedig nem alkotja lényegi részét, pusztán „birtokolja" azt (Sandel 1982. 55). Sandel a megkülönböztetést azért bírálja, mert ezzel az önmagaságot lényegileg csak a választás (képessége) határozza meg, de a választott tartalmak nem: „Semmiféle szerep vagy elkötelezettség sem határozhat meg engem olyan tökéletesen, hogy ne képzelhetném el magamat ezek nélkül" (Sandel 1998. 166). Ily módon a konstitutív célok kizártak, és csak kooperációs célok, s ennélfogva csak kooperatív közösség gondolható el, amivel Sandel egy konstitutív közösség gondolatát állítja szembe.

[11] Hörcher kiemeli közös háttérként a közösségelvű gondolkodók (legalább kezdetben meglévő) baloldali orientációját (Horkay Hörcher 2002. 6, 11).

[12] Lásd e gondolatot tézisszerűen már Rawls egy írásának címében is: *A helyes elsődlegessége és a jó eszméi*.

Egy közösség konstitutív Sandel szerint, ha az egyén nem pusztán érzelmileg kapcsolódik hozzá, hanem önértelmezését meghatározza: a közösség tagjainak identitását bizonyos mértékig a közösség alakítja ki. A közösség nemcsak azt adja meg, mit birtokolnak, hanem azt is, hogy ők maguk kik, „nem választott viszony (mint az akaratlagos egyesületekben), hanem egy kapcsolódás, melyet felfedeznek, nem puszta tulajdonság, hanem identitásuk alkotóeleme" (Sandel 1982. 150). Eltekintve attól a problémától, mennyire sikerül Sandelnek meggyőző leírást adnia a konstitutív közösségről, rámutat egy gyenge pontra Rawls koncepciójában, nevezetesen a szolidaritás, az osztozásra való hajlandóság hiányára (Sandel 1998. 168). Érdemes hozzátenni, hogy mind Charles Taylor, mind a nemzeti liberalizmus érvelésében döntő az a gondolat, hogy a politikai közösség tagjai között kell egy olyan kapcsolódás, mely túlmutat a minden embert minden más emberi lényhez kötő kapcsolódáson. Ennek biztosítéka Taylor elgondolásában a közös életforma, kultúra, a nemzeti liberalizmus vagy liberális nacionalizmus érvelésében pedig a nemzeti közösség.[13]

Charles Taylor hasonló bírálatot fejtett ki az önmagaság közösségi beágyazottságával kapcsolatban, melynek összefüggésében Rawlst a társadalomelméleti atomizmus álláspontjához sorolja be. Atomizmuson a 17. századi szerződéselméleteket és örököseit, illetve az utilitarizmus bizonyos formáit érti, melyek alapképlete szerint a táradalom egyének alkotta, alapvetően egyéni célok elérését célzó közösség. Ezek az elméletek Taylor szerint egyaránt arra épülnek, hogy az egyén önmagában véve elegendő, s ennélfogva az egyénnek és jogainak elsőbbsége van a tisztán instrumentálisan értelmezett társadalommal szemben (Taylor 1998). Taylor fő állítása az atomizmussal szemben az, hogy az egyénnek vannak tiszteletet parancsoló, s ennyiben jogmegalapozó képességei, melyek kibontása társadalmi összefüggést feltételez, s ezért a társadalomhoz kell tartoznunk, és azt fenn kell tartanunk.

[13] Lásd pl. Miller 1995, Tamir 1993. A liberális nacionalizmus a liberális gondolati hagyomány újabb fejleményei közé tartozik, s az ezredfordulóig sokaknak oxymoronnak tűnt, mivel a nacionalizmust definíció szerint illiberálisnak tartották. „De minél többet vizsgálták a liberális demokráciák gyakorlatát, amivel próbálják fenntartani a társadalmi egységet, és minél inkább figyelembe vették a nemzeti identitás és az egyéni szabadság kapcsolatát, annál inkább jutottak arra a következtetésre, hogy a nemzeti mivolt eszményei fontos alapját képezik az igazságosság és szabadság liberális eszményeinek" (Kymlicka 2002. 267). Az 1990-es években több szerző (Tamir, Miller, Kymlicka, Canovan) jelentkezik olyan liberális állásponttal, mely a nemzeti összetartozásban találja meg az egyik liberális alapprobléma, nevezetesen a társas egység, a közösség biztosításának megoldását. A nemzeti érzés ugyanis képes indokolni, hogy mi köti össze az állam határain belül élő polgárokat még akkor is, ha ez a szolidaritás nem állhat közös politikai alapelvekben, hiszen az állam határain túli emberek is oszthatják ezeket az elveket. A liberális nacionalizmus perspektívájából nézve, Rawls vagy Dworkin liberális álláspontja sem efféle határok létét, sem pontos elhelyezkedését nem képes megmagyarázni. Liberális nacionalizmus és közösségelvűség különbségét Kymlicka abban látja, hogy előbbi nem feltételezi a közös nemzeti identitásban a jóról, a jó életről való közös felfogást (Kymlicka 2001. 266).

Az önmagaság fogalmára nézve Taylor alapvetőbb kritikája az erős értékelések koncepciójára épül, melyek nélkül szerinte nem lehetséges válaszolni a „Ki vagyok én?" kérdésre. Tévedés azt hinni, hogy az önmagaság, az én elgondolható közös, másokkal megosztott értékek, erények, attitűdök nélkül. Taylor nagyszabású munkájában, a *Sources of the Self*ben nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az önmagaság nem szokásos értelemben vett tárgy, részben az önértelmezés függvénye, és nem tehető teljesen explicitté: „Identitásomat azok az elköteleződések és azonosulások határozzák meg, amelyek azt a keretet vagy horizontot alkotják, amelyen belül esetről esetre meg tudom határozni, mi jó, vagy értékes, vagy mit kellene tenni, vagy mit helyeslek vagy ellenzek" (Taylor 1989. 27). Ezzel Taylor azt az erős tézist képviseli, hogy az erős értékeléseket összefogó erkölcsi keretek nélkül képtelenek vagyunk cselekedni, ezek teszik értelmessé életünket, és ilyen horizontokon kívül, illetve ezeket elhagyva nem gondolhatjuk el az integrális személy-mivoltot. A taylori koncepció további, jelen összefüggésben lényeges eleme, hogy az identitás lényegileg dialogikus, vagy másként: nem lehetek egyedül egy önmaga. Az identitás részben az önértelmezés által konstituálódik, ez viszont csak egy nyelvi közösség által fenntartott nyelvben lehetséges: „Az ember egy önmaga csak több más önmaga között lehet" (Taylor 1989. 35).[14]

Taylor álláspontja először is abban vonatkoztatható Rawls elképzelésére, hogy utóbbi a kantiánus erkölcsfilozófia alesetének tekinthető. Mint láttuk, a kanadai gondolkodó szerint az utilitarista és a kantiánus kötelességetikák egyaránt olyan individuum-felfogást vesznek alapul, mely feltételezi, hogy az autonóm egyén képes az erkölcsi cselekvés elveit racionális észhasználat révén megalkotni (Taylor 1989. 84). A taylori filozófiai antropológia alapján viszont lehetetlen erős értékítéletek nélkül erkölcsfilozófiát létrehozni, következésképpen az utilitárius és kantiánus filozófusok kudarcra vannak ítélve.

További kifejezetten Rawlsnak címzett kritikapont az instrumentális társadalomfelfogás bírálata. Taylor úgy látja, hogy Rawlsnál a társadalom, hasonlóan az atomista elméletekhez, eszközszerepet tölt be, mégpedig azért, mert a politikai közösségnek nincs az egyének érdekétől független, tartalmi célja. Ezzel ellentétben Taylor az állam és a politikai közösség értelmezését közös javak és konvergens javak megkülönböztetésére alapozza. Közös javak és konvergens javak – vagy kissé más hangsúlyokkal „monologikus" és „dialogikus" – ellentéte azon alapul, hogy a javak valamelyikét vagy egy értékes célt csak több egyénre

[14] Látni fogjuk, hogy ez voltaképpen nem cáfolja a célok felülvizsgálhatósága értelmében vett szabadságot, ha azt úgy értjük, hogy választott, tudatos céljainkról le tudunk mondani. Meg kell azonban jegyezni, hogy Taylor nem pontosítja, milyen értelemben van szükségem másokra. A „jelentős mások" kifejezés magában véve utal arra, hogy nem mindenki másra van szükségem, hanem valamilyen módon szűkül azok köre, akik szerepet játszanak a saját identitás kialakításában. Taylor viszont nem próbálja megfogalmazni és vizsgálni ezt, sőt, ki se mondja, hogy itt egyáltalán szűkítésről lenne szó.

együtt vonatkoztathatunk vagy akár egyetlen egyénre is, akiből lehet több is, de az adott cél egyénként érvényesül rá nézve. Ebben a szembeállításban a polgár viszonya politikai közösségéhez a közös javakhoz, míg például a közbiztonság a konvergens javakhoz tartozik (Taylor 2002. 163–170).

Taylor így a társadalom és állam szerepét a redukálhatatlanul társas és közös javak fogalma alapján próbálja megfogalmazni, amelyek nem ragadhatóak meg kielégítően az izolált egyén felől. Ennek megfelelően az állampolgárság és a szolidaritás fogalmát is ebben az értelemben fejti ki: „Egy működő köztársaságban […] a honfitársaimmal való szolidaritás köteléke a közös sors érzékelésén alapul, ahol magának az osztozásnak is értéke van" (Taylor 2002. 167 – fordítás módosítva). Még azt a további tézist is hozzáfűzi, hogy hosszú távon nem tartható fenn szabadelvű-participatorikus rend annak közös jóként való értelmezése és a polgárok ebből fakadó, nem pusztán instrumentális lojalitása, patriotizmusa nélkül. Félreértés lenne azonban azt gondolni, hogy Taylor teljesen elveti a társadalom atomisztikus felfogását, sokkal inkább egy kettős perspektívát kombináló elgondolás mellett foglal állást. Legalábbis részben jogosult a társadalmat olyan együttműködésnek tekinteni, amelynek egyenlő mértékben kell az egyéni célok és élettervek megvalósítását elősegíteni. Egy ilyen „atomisztikus perspektívát" azonban lényegileg ki kell egészítenünk a republikánus nézőponttal, mely a társadalom köztársasági vonásait érvényesíti: mai társadalmunk rendelkezik „mind egy köztársaság vonásaival, amely a szabadságot tartja fenn, mind egy kooperatív vállalkozás vonásaival is, amely privát célokat szolgál" (Taylor 1992b. 178).[15] Javaslata kifejtésében azonban nem világítja meg, hogy a két perspektíva milyen hierarchikus viszonyban lenne egymáshoz, valamint azt sem, pontosabban milyen értelemben lehetne egyaránt érvényesíteni őket (lásd ehhez Rosa 1996. 441ff.).

III. AZ ÖNMAGASÁG ÉS CÉLJAI

„Az én […] elsődleges az általa vallott célokhoz képest" (Rawls 1997. 647), olvassuk Rawlsnál. A tézist értelmezhetjük úgy, hogy az egyén minden társadalmi gyakorlattal kapcsolatban megkérdőjelezheti részvételét, és ha az nem tetszik neki, kiléphet belőle. Az önmagaságot, az ént így nem határozza meg tagsága bármilyen létező, sajátos viszonyban, mivel képes megkérdőjelezni és elvetni bármilyen konkrét viszonyt és odatartozást. Minden konkrét tervvel és

[15] A köztársasági kormányzati rendszer értelme Taylor szerint „olyan ontológiát követel meg, amely különbözik az atomizmustól, és mentes az atomizmus által megfertőzött józan ész befolyásától. Azt követeli, hogy az identitás és a közösség viszonyait tegyük próbára, és különböztessük meg az egyes lehetőségeket, különös tekintettel a »miidentitások« lehetséges felfogására, szemben a pusztán egybeeső »énidentitások«-kal, valamint ebből következően a közös javak szerepére az összetalálkozó javakkal szemben" (Taylor 2002. 167).

céllal kapcsolatban módunk van distanciálódni, és rákérdezni, akarjuk-e folytatni (Kymlicka 2002. 221). A közösségelvű ellenvetés az önmagaság rawlsi fogalmával szemben csak akkor tartható, ha legalább bizonyos célok, szerepek nem felülvizsgálhatók az egyén számára.

Felidéztük fentebb Sandel érvét, melynek értelmében az önmagaság, az én nem elsődleges céljaival szemben, hanem utóbbiak konstituálják azt. Nem tudjuk megkülönböztetni „önmagamat", az „ént" „céljaimtól". Az önmagaság, az én részben olyan célok által definiált, melyeket nem maga választ, hanem felfedezi, megtalálja azokat azáltal, hogy közös társas kontextusokba van beágyazva (Sandel 1982. 55–59, 152–154). Ennélfogva magunkat nem „tehermentesnek" vagy „kötetlennek" észleljük, nem „cselekvő alanyiság és birtoklás tiszta szubjektuma" vagyunk, ami az én végletesen vékony fogalma. Tévesen gondolja Rawls, hogy céljaim, törekvéseim, vágyaim stb. mögött mindig ott áll egy distanciált én-szubjektum, egy tulajdonságok nélküli önmagaság (Sandel 1982. 94, 100). Ahogy önmagunkat észleljük, az mindig magában foglal bizonyos motivációkat, az ént alkotó célokat.

Az így megfogalmazott ellenvetésre Will Kymlicka nyomán azt lehet válaszolni, hogy a liberális nézőpont számára nem az a döntő, hogy képesek vagyunk-e észlelni, megragadni egy céloktól mentes én-pólust. Sokkal inkább abban az értelemben értjük magunkat elődlegesnek a céljainkhoz viszonyítva, hogy egyetlen cél vagy törekvés sincs kivonva a lehetséges felülvizsgálat alól. A legfontosabb hivatkozási pont tehát a felülvizsgálat lehetősége, amit minden szerep, cél és társas gyakorlat vonatkozásában elgondolhatunk. Kymlicka úgy véli, ez nem feltételezi egy konkrét vonások és célok nélküli önmagaság vagy én létezésének gyanús feltevését. Elegendő, hogy képesek vagyunk elgondolni egy önmagaságot, egy ént más vonásokkal és célokkal, mint a jelenlegiek, erre pedig nyilvánvalóan képesek vagyunk. A felülvizsgálat viszont azt jelenti, hogy el kell tudnom képzelni magamat más motivációkkal, szerepekkel, mint a jelenlegiekkel, és ennyi pontosan elég: az önmagaság, az én így értelmezett elsőbbsége nem feltételezi, hogy tehermentes, kötetlen ént kelljen észlelnünk vagy találnunk valahol. A gyakorlati megfontolások esetében egy lehetséges „terhelt" ént egy másik lehetséges „terhelt" énnel vetek össze (Kymlicka 2002. 224–225).

Hasonló szellemben lehet ellenvetést tenni azzal a közösségelvű tézissel szemben, hogy az önmagaság saját identitását nem megalkotja, hanem társas viszonyokban beágyazódva „megtalálja". Hiszen önmagaságunkat, önazonosságunkat, identitásunkat nem vagy nem csupán „megtaláljuk", hanem állást foglalunk vele kapcsolatban, értékeljük egészében és egyes mozzanataiban is. Ez azt jelenti, hogy a beágyazottság nem fixált, hanem újraalkotható, felülvizsgálható.[16]

[16] Az elképzelés tulajdonképpen Nietzsche dinamikus önmagaság-koncepciójának felel meg, melynek kulcsfogalmait a horizont és a plasztikus erő alkotja (Nietzsche 1989). Fontos rögzíteni, hogy Nietzsche a „plasztikus erő" koncepciójával nem feltétlenül egy teljes újra-

Kymlicka a szerep-fogalmiságban artikulálja a kérdést: minden szerep olyasmi, amivel szemben távolságot tudok teremteni, tudok egyet hátra lépni, és ezért a distanciálódás elemi szabadsága mindig megmarad. Ezzel még kérdés marad a szerepfogalom határa: vajon az, hogy apa vagyok, hogy magyar vagyok, szerep vagy állapot? De ettől függetlenül kérdés marad, milyen értelmet adhatunk az egyén társas beágyazottságának?

A rawlsi szubjektum- vagy személyfogalom (Kymlicka olvasatában) így ahhoz a kérdéshez vezet bennünket, fel kell-e tételeznünk egy minden konkrét cél és szerep birtoklásától mentes ént vagy én-pólust, mely képes lenne a szóban forgó cél- és szerepértékelésekre, vagy nem kell ilyen erős feltevéssel élnünk? Kézenfekvő annak nehézsége, hogy az előbbit válasszuk, hiszen minden cél és szereptől mentes ént, önmagaságot sehol nem találunk. Mellette szól viszont az a megfontolás, hogy céljaink és szerepeink jó részét „választottuk", és egyik se képes magát választani – tehát még akkor is, ha az én elválaszthatatlan a céljaitól, még akkor is van valamennyi önállósága velük szemben. Ezzel megvan az a két mozzanat, melyek egyaránt nélkülözhetetlennek tűnnek: az önmagaság, az én nem meghatározott dolog, melybe bele vannak plántálva célok, szerepek, s ő azokat automatikusan kivitelezi vagy úgyszólván beprogramozva megvalósítani törekszik. Ugyanakkor túl absztrakt én- vagy önmagaság-koncepciónak tűnik, hogy egyik oldalon van az önmagaság, a másik oldalon meg vannak a céljai, szerepei – hiszen énnek-lenni, önmagának-lenni nem más, mint konkrét szerepekkel és célokkal bírni, és ezeket egymáshoz viszonyítani.

Kymlicka érvére két választ mindenképpen meg lehet kísérelni. Az egyik válaszkísérlet értelmében vannak olyan nem tudatosított mozzanatok, melyektől való distanciálódásban és melyek értékelésében *de facto* nem vagyok szabad, mert olyan alapvetően tartoznak hozzám. A másik válaszirány arra hivatkozhat, hogy az értékek és szerepek nem egyenként, izoláltan kerülnek elénk, hanem „csomagban", azaz holisztikus jellegű érték- és szerepnyalábok kivehetetlen, izolálhatatlan elemei. Az első pontot kibonthatjuk úgy, hogy az egész érv csak arra vonatkozik, amit tudatosítani tudunk. Módszertani individualistaként persze gondolhatjuk ezt – de kollektivistaként vélhetjük úgy is, hogy az egyén társas gondolkodási minták és képzetek hordozója gyakran úgy, hogy nem tudatosítja azt. A holisztikus ellenvetés pedig Daniel A. Bell álláspontjához áll közel, aki szerint az elköteleződések felülvizsgálata akkor válik problémává a liberalizmusra nézve, ha az identitásra nézve olyan alapvető elköteleződésekről van szó, melyeket nem lehet félretenni, és bármely erre irányuló kísérlet súlyos lélektani károkkal járna (Bell 2020).

Charles Taylor válasza mindkét aspektust magában foglalja. Ahogy fentebb idéztük, úgy látja, hogy az én, az önmagaság csak közös jelentések és értékek

kezdés állapotát célozza meg, hanem az alakítás szükségességét húzza alá. Másként fogalmazva: Nietzsche nem implikálja, hogy egyenként felül tudom vizsgálni életformám mozzanatait.

hálózatában képes bármit felülvizsgálni. Bizonyos értékelésekkel kapcsolatban a tudatosítás, illetve alternatívátlanság lehet akadálya annak, hogy lemondjak róluk. Taylor így gondolja el az erős értékelések keretét, melybe szocializációnk során belenövünk.

Az a gondolat, hogy az önmagaság közös jelentések és értékek keretében jöhet csak létre, még nem feltétlenül jelenti a felülvizsgálat lehetetlenségét, csak kontextusfüggőségét. Az értékek és szerepek csomagban, egészként alkotják identitásunkat, ami ténylegesen nem teszi lehetővé az egyes elemek izolált felülvizsgálatát. Az izolált értékeket, szerepeket egyenként értékelő önmagaság egy szupermarket vásárlójára emlékeztet. Ugyanakkor valójában két különböző érvről van szó: Taylor gondolatmenete azt akarja kimutatni, hogy csak erős értékelések egy már eleve elsajátított keretében beszélhetünk emberi cselekvő alanyiságról. A másik érv azt állítja, hogy nem egyes szerepatomokból válogatunk, hanem a szerepek, értékek együttesével van dolgunk, s így nem áll módunkban egyenként értékelni azokat. A második érvre viszont lehet azt mondani, hogy az együttes egészét még akkor is módunk van értékelni, és esetleg distanciálódni tőle, ha elválaszthatatlanul összefonódnak egyes elemei.

Az identitás logikája nem az, hogy tetszőleges elemekből, melyek egyenként tetszenek, összerakok magamnak egy identitásmixet. Az identitás nem eleve meglevő készletekből válogatott elemekből barkácsolható. Egy ilyen felfogás azért téves, mert ezzel az identitás tartóssága, szilárdsága vész el, amit alapjában véve csak közösséghez kötötten tudunk elgondolni. Az identitás mint az önmagaság meghatározott volta nyilvánvalóan igényel valamilyen mértékű stabilitást és tartósságot. A közösség nyilvános gyakorlatai nélkül viszont nem lenne elgondolható értékek és szerepek rögzítése. Ha valakinek a házasság intézménye nem tetszik, gondolatban persze ki tud lépni egy olyan életformából, mely számos pontján a házasságon alapul, de ténylegesen nem, vagy csak nagyon nagy érzelmi költségekkel tudja ezt megtenni. Hasonlót mondhatunk el a meleg vagy nem szokásos szexuális orientációkról is, melyek a közelmúltig büntetőjogi kategóriát képeztek. A házasság tehát olyan „értékcsomag" vagy „életformakeret" része, melynek elemeit nem biztos, hogy egyenként értékelni tudjuk.[17]

Még ha távolságot is tudok teremteni egy szereppel szemben, még ha artikulálni is tudom elégedetlenségemet egy feladatkörrel, szereppel kapcsolatban, akkor sem biztos, hogy ténylegesen el tudom választani magam tőle. Önmagam bizonyos aspektusai adottságszerűnek tűnnek, melyekkel kapcsolatban lehetnek ellenérzéseim, de félrevezető azt mondani, hogy distanciálni tudom magam

[17] A házasság példája több szempontból érdekes. Egyrészt a modern szerelmi házasság (érzelmi és szexuális kizárólagossággal) relatíve új történelmi fejlemény. Mindig is kísérte továbbá a szeretők intézménye, ami mutatja, hogy a szexuális kizárólagosság legalábbis nem volt elsöprő többségi álláspont. Újabban a poliamória mozgalom jelent olyan kísérletet, mely a szexuális kizárólagosság feladásával akar mély, nyíltan vállalt, többszereplős kapcsolatban élni.

tőlük. Például a nemem, az apaságom lehet időnként ellenszenves (például férfiként nem szabad sírni, erősnek kell lenni, verekedni kell stb.), de nem mondhatjuk értelmesen, hogy levethetem, felülvizsgálatom vagy elháríthatom ezeket a szerepeket.

IV. A KÉSŐI RAWLS: POLITIKAI LIBERALIZMUS

Rawls 1993-ban megjelentetett *Political Liberalism* című kötete fontos pontosításokat és lényegi módosításokat is tartalmaz az említett szempontokra vonatkozóan, melyek némelyike megjelenik már *A méltányosságként értett igazságosság: politikai s nem metafizikai elmélet* című, 1985-ben publikált írásban is. Rawls álláspontjának változását nem egyöntetűen ítélik meg, például Brian Barry szerint *Az igazságosság elmélet*ének egyedülálló jelentőségét csak a *Political Liberalism* publikálása veszélyezteti (idézi Becker 2013. 19), mások (pl. Höffe 2015) a folytonosságot hangsúlyozzák, megint mások utóbbi mű elméleti fölényét állítják.[18]

Gondolatmenetünkre nézve a legfontosabb eltérésként kiemelhetjük, Rawls határozottan elutasította, hogy az eredeti helyzet elköteleződést jelentene egy izolált egyén koncepciója mellett:

> A felek leírása a személy valaminő metafizikai felfogását látszik feltételezni, azt például, hogy a személyek lényegi természete független esetleges sajátosságaiktól, és elsődleges ezekhez képest, ideértve végcéljaikat és kötődéseiket, sőt egész jellemüket is. Ez azonban illúzió, amely abból ered, hogy az eredeti állapotot nem ábrázolási fogásnak tekintjük. A tudatlanság fátylának […] nincsenek metafizikai implikációi az én természetére vonatkozóan; nem állítja, hogy az én ontológiailag elsődleges azon személyes tényekhez képest, amelyeket a felek nem ismerhetnek (Rawls 1998. 187).

Rawls tehát úgy látja, a személy általa igénybe vett koncepciója nem metafizikai, hanem politikai, azaz nem állít semmit az egyén természetéről, nem az emberi természet leírását kívánja adni – és pontosan ez volt Sandel vádja. A természeti állapot pusztán ábrázolási eszköz, mely nem kötelez el semmiféle álláspont felé, vagy legalábbis az egyén társas beágyazottságát nem kell figyelembe vennie.

A politikai liberalizmus koncepciójához tartozik annak erőteljes hangsúlyozása, hogy az elgondolás politikai, tehát a modern pluralitás viszonyai között működőképes elmélet akar lenni, nem pedig egy metafizikai elmélet az igazságosságról. „A politikai liberalizmus az igazságosság politikai elméletét" adja, „nem az élet egészéről, hanem csak a politikáról alkotott felfogás" (Rawls 1992. 248). Felfog-

[18] Dreben érvelése szerint a *Politikai liberalizmus* tulajdonképpen *Az igazságosság elmélete* kudarcának feldolgozása, mely hiányosságot, nevezetesen a stabilitás kérdésének megoldatlanságát a széles kritikai diszkussziója során sem sokan vettek észre (Dreben 2003. 317).

hatjuk ezt azon követelményként is, hogy az igazságosság nyilvános értelmezése minél függetlenebb legyen vitatott filozófiai és vallási tanoktól. Eközben azonban a szembeállítás másik pólusa, tehát a metafizikai jelleg kevéssé nyer kontúrokat (Höffe 2015). Rawls döntőnek tekinti, hogy a modern demokratikus társadalomban nem lehet a jóról alkotott semmilyen általános elmélet az igazságosság nyilvánosan elismert alapja, mert a modern társadalmak feltételei és viszonyai ezt kizárják. Utóbbi tényezők közé tartozik egyrészt a tolerancia-alapelv, amely a reformáció utáni vallásháborúkból ered, másrészt az alkotmányos kormányzatok s végül a nagy ipari piacgazdaságok (Rawls 1998. 176). E feltételekből az a megkötés adódik egy működő igazságosságkoncepcióra nézve, hogy számolnia kell világnézetek és a jóról alkotott összemérhetetlen nézetek sokféleségével. Rawls követelménye a maga részéről előfeltételezi azt a meggyőződést, hogy nincs érvényes elképzelés az igazságosságról, mivel ha valaki meg van győződve egy filozófiai vagy vallásos igazságosságkoncepció helyességéről, akkor nem fogja az említett követelményt különösen izgalmasnak tekinteni.

> Rawls (talán a kritikák – elsősorban Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre és Michael Walzer kritikájának – hatására) azt is elismeri, hogy az igazságosság elmélete a modern liberális demokráciák alapelveit elfogadó egyéneket feltételez. Olyan egyéneket, akik ugyan különféle szubsztantív értéket fogadnak el – különböző vallások és erkölcsfilozófiák határozzák meg életüket –, de mindnyájukban közös a demokratikus alapelvek iránti elkötelezettség (Pogonyi 2012. 104).

Ez a megközelítés viszont előfeltételezni látszik azt, amit ki kellene alakítania. Nyilván van értelme demokratikus elkötelezettségű emberek véleménykülönbségére valamilyen megoldást keresni, de az átfogóbb kérdés az, miként lehet egy vallásos ember, egy fundamentalista számára megragadhatóvá tenni az igazságosság elveit – utóbbi kérdés megoldása, ha van, egyben azt is megoldaná, hogy a demokraták véleménykülönbségei hogyan kezelhetők.

Rawls „politikai liberalizmus"-ának megoldása erre a nehézségre a nyilvános észhasználat és az átfedő konszenzus *(overlapping consensus)* kulcsfogalmaira épít. A kiindulópontot átfogó morális, vallási és filozófiai nézetek pluralitása képezi. Ebben a keretben, érvel Rawls, az igazolás csak nyilvános igazolás lehet, azaz olyan indokok alapján történő igazolás, melyeket szabad és egyenlő egyénként mindenki elfogadhat mélyebb morális, vallási és filozófiai elképzeléseitől függetlenül. A nyilvános kultúra viszont közös, implicit módon elismert alapvető eszmék és alapelvek készletét foglalja magában (Rawls 1993. 8).

A *Political Liberalism* gondolatmenete hangsúlyosan a politika tág, de nem mindent átfogó területére korlátozódik, amennyiben hangsúlyozottan „politikai" elméletet akar nyújtani az igazságosságról, aminek három döntő jegye a következő. Egyrészt kifejezetten a politikai terephez tartozó elképzelésről és értékekről van szó, melyek a társadalom „alapszerkezetére" vonatkoznak. Más-

részt olyan „szabadon álló" *(freestanding)* elképzelést keres Rawls, mely független a társadalomban meglévő átfogó morális, vallási és filozófiai elméletektől. Végül pedig olyan alapvető gondolatokra, elképzelésekre támaszkodik, melyek implicit módon benne rejlenek a demokratikus társadalom nyilvános politikai kultúrájában (Raws 1993. 11–14). Rawls reménye ehhez kapcsolódva az, hogy a társadalomban meglévő átfogó nézetek különbsége, „észszerű pluralizmusa"[19] meghaladható, amennyiben azok összekapcsolhatók a reflektív egyensúly elérésével, s így elérhető köztük egy „átfedő konszenzus" *(overlapping consensus)*.[20] Úgy véli, az egyének nem fogják ráerőltetni átfogó nézeteiket olyanokra, akik kölcsönösen keresnek mindenki számára elfogadható nézeteket, mivel átfogó nézeteik kellő támogatást nyújtanak a nyilvános politikai kultúra egy bizonyos közös metszetéhez, melyet így mindenki a saját átfogó nézete alapján helyeselhet.[21]

Ennek nyomán az igazságosság elméletét Rawls úgy fejti ki, hogy az három alapvető gondolatban gyökerezik: 1. a társadalom mint „időben kiterjedő, fair együttműködés rendszere egyik generációról a másikra"; 2. a polgárok mint szabad és egyenlő személyek; 3. jól berendezett társadalom mint „egy politikai igazságosságelképzelés által hatékonyan szabályozott" társadalom (Rawls 1993. 14). Rawls ezeket az alapgondolatokat összeköti a stabilitás szempontjával, melyet úgy ért, hogy az átfogó nézetek hívei nem fognak másként viselkedni, ha az erő- és hatalmi viszonyok megváltoznak saját nézeteik javára. Ez lenne szerinte az átfedő konszenzus és egy puszta modus vivendi közti különbség próbaköve (Rawls 1993. 148).[22] Az így elért állapot pedig megfelel a legitimitás liberális alapelvének:

> a politikai hatalmat csak akkor gyakoroljuk teljesen helyénvalóan, ha ezt az alkotmánnyal összhangban tesszük, melynek lényegi részeivel kapcsolatban észszerűen elvárható, hogy minden polgár szabadként és egyenlőként helyeselje azokat alapelvek és eszmények fényében, melyek közös emberi eszük *[reason]* számára elfogadható (Rawls 1993. 173).

[19] Rawls 1993. 36. Mulhall és Swift hangsúlyozzák, hogy az „észszerű" *(reasonable)* Rawls használatában elsősorban nem episztemológiai kategória, hanem a politikai liberalizmus velejéhez tartozik (Mulhall–Swift 2003. 482–483): „Röviden: válasza teljesen körben forgó. Azzal, hogy »az észszerűt« úgy határozza meg, hogy a társadalom politikai liberális víziója melletti elköteleződést foglal magában, Rawls mindenkit »észszerűtlennek« definiál, aki megkérdőjelezi vagy elveti azt a víziót. De nem ad független indoklást erre a morálisan motivált és a kérdést eleve eldöntő definícióra."

[20] „Az átfedő konszenzus […] nem pusztán bizonyos tekintélyeket elfogadó vagy bizonyos intézményes rendelkezéseket betartó konszenzus, mely az ön- vagy csoportérdekek konvergenciáján alapul. Mindazok, akik helyeslik a politikai koncepciót, saját átfogó nézetükből indulnak ki, és az ebből adódó vallási, filozófiai és morális megfontolásokból merítenek" (Rawls 1993. 147–148).

[21] „Ez az elgondolás magában foglalja, hogy a politikai filozófia csak az adott konszenzust írhatja le, értelmezheti és szisztematizálhatja; nem vállalkozhat arra, hogy igazolja az alkotmányos demokrácia álláspontját tőle idegen rendszerek álláspontjával szemben" (Kis 1998. 63).

[22] Kersting (2008. 168–170) és Mulhall–Swift (2003. 483) egyaránt nagyon korlátozottnak látják egy ilyen konszenzus teljesítőképességét, Kersting egyenesen túlzott optimizmusnak.

Rawls elképzelésének részletes megvitatása gondolatmenetünk lezárásához nem szükséges, mivel nyilvánvalóan más kérdésirányokat nyit meg, mint gondolatmenetünk vezérfonala. Mint láttuk, a késői Rawls nem bocsátkozik bele az önmagaság, az én természetének olyan tárgyalásába, mely korábbi álláspontjára jellemző. A politikai liberalizmus koncepciója sem explicit, sem implicit módon nem támaszkodik az én meghatározott elképzelésére, így elméleti teljesítőképességét nem szükséges tárgyalnunk jelen összefüggésben. Rawls azon feltevését, mely szerint a nyilvános szférában kialakítható egy olyan átfedő konszenzus, mely nem érinti az egyének identitását, és ha igen, milyen történelmi-kulturális feltételek között, témánk szempontjából nyitva hagyhatjuk.

V. KONKLÚZIÓ

Dolgozatunkban John Rawls én-koncepciójának közösségelvű kritikáit vizsgáltuk. Elsőként *Az igazságosság elmélete*nek bizonyos alapgondolatait és az önmagaság elképzelését követtük, majd ezt követően az önmagaság e fogalmának két kritikáját tekintettük át, Michael Sandel „tehermentes én"-re vonatkozó megfontolásait, valamint Charles Taylor atomizmussal szemben megfogalmazott kritikáját. Ezután Rawls álláspontjának lehetséges védelmezését fejtettük ki Will Kymlicka nyomán, majd végül Rawls jelentősen módosított álláspontját, a „politikai liberalizmust" vizsgáltuk, főként az énnel kapcsolatos módosításokra nézve.

Láttuk, hogy a Rawls által javasolt igazságosságfelfogás a személy meghatározott fogalmára támaszkodik: az én rendelkezik az igazságosság iránti érzékkel, valamint képes megalkotni saját felfogását a jóról, a jó életről. Sandel és Taylor kritikái egyaránt az önmagaság vélt függetlenségét célozták, amennyiben szerintük Rawls az én társas beágyazottságát nem vette figyelembe. Sandel szerint Rawls a „tehermentes én" elméletét alkotja meg, melyben az önmagaságot lényegileg csak a választás (képessége) határozza meg, de a választott tartalmak nem. Taylor pedig atomista felfogást lát Rawlsnál, melyet az erős értékelések koncepciójára építve bírál: erős értékelések keretrendszere nélkül nem lehetséges válaszolni a „Ki vagyok én?" kérdésre, s ezért tévedés azt hinni, hogy az önmagaság, az én elgondolható közös, másokkal megosztott értékek, erények, attitűdök nélkül.

Rawls álláspontjának finomító kibontását láttuk Kymlicka olvasatában, aki szerint nem a céloktól mentes én-pólus létezése a döntő, hanem a célok felülvizsgálhatóságának gondolata. Az önmagaság szerkezetére vonatkozó fontos belátásnak bizonyult, hogy az önmaga szabad egyes célok és szerepek újraértékelésében, de csak közös értékek, életformák erőterében. Az önmagaság tartható koncepciója ennélfogva rá van utalva társas gyakorlatokban megtestesült értékelő keretekre és szerepkészletekre, melyek stabilitást tudnak garantálni. Talán

az önmagaság stabilitását a hajszálgyökérzet metaforájával lehet megvilágítani, melynek tartósságát számos független és kis erejű, de összekapcsolódó lehorgonyzódás adja. Megmutatkozott az is, hogy az önmagaság egyrészt beágyazódik közösséghez kötött gyakorlatokba, másészt dialogikus kontextusokba. Ugyanakkor az utóbbi mozzanatnak nem adódtak világos politikafilozófiai következményei, aminek legfontosabb oka abban rejlik, hogy azok a mások, akik elengedhetetlenek az önmagaság létrejöttéhez, nem specifikálhatóak közösségként kellőképpen ahhoz, hogy erős politikafilozófiai következtetéseket vonjunk le.

Végül a késői Rawls politikai liberalizmusával kapcsolatban követtük, ahogy jelentősen mérsékelte a metafizikai igényeket, melyeket az önmagaságra vonatkozóan korábbi álláspontja képviselt. A későbbi koncepció hangsúlyosan a politikai területére kívánt korlátozódni, ezzel is mérsékelve a politikai igazságosságelmélet morális igazolhatóságának univerzalitás-igényét, amit átfogó morális, vallási és filozófiai nézetek átfedő konszenzusában rögzített.

IRODALOM

Becker, Michael 2013. Von der Gerechtigkeitstheorie über den Politischen Liberalismus zum Völkerrecht – Stationen der politischen Philosophie von John Rawls. In uő (szerk.) *Politischer Libalismus und wohlgeordnete Gesellschaften. John Rawls und der Verfassungsstaat*. Baden-Baden, Nomos. 11–32.

Bell, Daniel 2020. Communitarianism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition)*. https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/communitarianism/ (utolsó letöltés: 2022. 01. 15.)

Dreben, Burton 2003. On Rawls and Political Liberalism. In Samuel Freeman (szerk.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press. 316–346.

Geuss, Raymond 2003. Rossz közérzet a liberalizmusban. Ford. Somos Márk. *BUKSZ*. Tavasz. 55–63.

Haus, Michael 2003. *Kommunitarismus. Einführung und Analyse*. Wiesbaden, Westdeutscher Verlag.

Horkay Hörcher Ferenc 2002. Előszó. In uő (szerk.) *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest, Századvég. 5–40.

Höffe, Otfried 2002. *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Höffe, Otfried 2015. Einführung. In uő (szerk.) *John Rawls: Politischer Liberalismus*. Berlin, De Gruyter. 14–49.

Kersting, Wolfgang 2008. *John Rawls*. Hamburg, Junius.

Kis János 1998. Az igazságosság elmélete. John Rawls magyarul. *Világosság*. 8–9. 3–66.

Krokovay Zsolt 1997. Utószó. In Rawls 1997. 679–700.

Kymlicka, Will 2002. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford, Oxford University Press.

Miller, David 1995. *On Nationality*. Oxford, Oxford University Press.

Mulhall, Stephen – Swift, Adam 1996. *Liberals and Communitarians*. Oxford, Blackwell.

Nietzsche, Friedrich 1989. *A történelem hasznáról és káráról*. Ford. Tatár György. Budapest, Akadémiai.

Olay Csaba 2009. Charles Taylor Rawls-kritikája. In Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 7. Az igazságosság*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius Kiadó. 106–118.

Pogonyi Szabolcs 2012. *Közösségelvűség és politikai liberalizmus. Charles Taylor liberalizmuskritikája*. Budapest, L'Harmattan.

Rawls, John 1992. A helyes elsődlegessége és a jó eszméi. Ford. Bánki Dezső. In Ludassy Mária (szerk.) *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II*. Budapest, Atlantisz. 245–282.

Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.

Rawls, John 1993. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.

Rawls, John 1998. A méltányosságként értett igazságosság: politikai s nem metafizikai elmélet. Ford. Babarczy Eszter. In Huoranszki Ferenc (szerk.) *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium. 174–188.

Rosa, Hartmut 1998. *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt/M. – New York, Campus Verlag.

Sandel, Michael 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sandel, Michael 1998. A procedurális köztársaság és a „tehermentes" én. Ford. Babarczy Eszter. In Huoranszki Ferenc (szerk.) *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium. 161–173.

Schmidt, Johannes 2009. Gerechtigkeit. In Michael Becker – Johannes Schimdt – Reinhard Zintl *Politische Philosophie*. Paderborn, Schöningh UTB. 165–255.

Smith, Nicholas H. 2002. *Charles Taylor. Meaning, Moral and Modernity*. Cambridge, Polity.

Tamir, Yael 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton, Princeton University Press.

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

Taylor, Charles 1992a. Was ist menschliches Handeln? In uő: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt/M., Suhrkamp. 9–51.

Taylor, Charles 1992b. Wesen und Reichweite distributiver Gerechtigkeit. In uő: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt/M., Suhrkamp. 145–187.

Taylor, Charles 1997. Az elismerés politikája. Ford. John Éva. In Feischmidt Margit (szerk.) *Multikulturalizmus*. Budapest, Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium. 124–152.

Taylor, Charles 1998. Atomizmus. Ford. Miklósi Zoltán. *Café Bábel*. 4. szám, Tél. 23–37.

Taylor, Charles 2002. Ütköző szándékok: a szabadelvű-közösségelvű vita. Ford. Drienyovszki Lilla. In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.) *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest, Századvég. 153–183.

Tóth Szilárd János

Rawls republikánus kritikája[1]

A Rawlsot kritizáló sok-sok politikafilozófia közül az egyik – ha nem „a” – legfelkapottabb manapság a republikanizmus. Nem új irányzat ez, hiszen elvileg évezredes múltra tekint vissza. A standardnak mondható eszmetörténetek szerint Cicero, Livius, Polübiosz és megannyi másik antik római szerző mellett ehhez a hagyományhoz tartozik például Machiavelli a reneszánsz Itáliájából, Harrington, Locke, Milton és Sidney, a kora újkori angol forradalom védelmezői, Montesquieu, Rousseau és Tocqueville a 18. századi Franciaországból, de bizonyos mértékig az amerikai *Alapító Atyák* is (Pocock 1975; Skinner 1998). Más történészek ennél is merészebbek, részlegesen idesorolva Spinozát, Hegelt, Marxot, a 19. századi amerikai munkásmozgalmak egy részét és másokat (Bohman 2010; Gourevitch 2014; Leipold 2020; Prokhovnik 2005). Persze egy dolog a hagyomány, és más a kortárs diskurzus. A mai republikánus politikaelméletek javarészt mégiscsak új konstrukciók: a hagyományra, pontosabban annak egy-két elemére építenek ugyan, de ezzel együtt messze rendszerezettebb és politikaelméletileg következetesebb koncepciók az elődöknél. (Nyilván éppen az effajta rendszerezettség és következetesség hiánya teszi lehetővé a nagy elődök esetében a különféle értelmezéseket és eszmetörténeti tipologizálást. Machiavellit például nemcsak republikánusnak, hanem politikai realistának is szokás tekinteni, Locke-ot, Montesquieu-t és Tocqueville-t liberálisnak és így tovább.)

Az 1990-es évek végén indult „republikánus reneszánsz” a politikaelméletben két, elég jól szétválasztható szakaszban ment, vagy megy végbe. Más és más dolgok kerültek fókuszba, de a diskurzív kontextus mindkét esetben ugyanaz: az új republikánus elméletek Rawls- és néha általános liberalizmuskritikákként jelentkeztek. Az első, ma már többé-kevésbé mellőzött vonulat elsősorban Michael Sandel nevéhez fűződik. Sandel kommunitáriusból „vedlett át” republikánussá az ezredforduló környékén, és a republikánus elmélet demokratikus komponensét hangsúlyozza, szembeállítva azt a „procedurális liberalizmus” vélt

[1] A tanulmány az FK-138367 kódszámú NKFIH projekt támogatásával készült.

gyengeségeivel, mondván, utóbbi nem tesz elég nagy hangsúlyt az állampolgári erényre és az azt biztosítani hivatott állampolgári patriotizmusra (Sandel 1998). A republikánus politika ezért arról kéne szóljon, véli ő, hogy megerősítse a polgárerény gyakorlásának színtereit, és ösztönözze az embereket, hogy úgymond kevésbé legyenek individualisták, és értékeljék valamivel többre a közjó szolgálatát.

A „republikánus reneszánsz" második vonulatához tartozók, legfőképpen Philip Pettit és Quentin Skinner, de rajtuk kívül még Richard Bellamy, Cécile Laborde, John Maynor, Maurizio Viroli és mások egészen eltérő (de kapcsolódó) okból kritizálják Rawlsot, illetve gyakran a liberalizmust *en bloc*. Ez a vonulat jóval későbbi, ám a Sandel-félénél messze nagyobb „karriert" futott be. Legfontosabb képviselője kétséget kizárhatóan Pettit, aki a demokratikus komponens hangsúlyozása helyett a republikánus elmélet sajátos szabadságeszményére alapozott átfogó politikaelméleti koncepciót. Bár híres könyve, a *Republicanism*, először 1997-ben jelent meg (Pettit 1997), a benne kidolgozott koncepció köré igazán csak az utóbbi tíz-tizenöt évben kerekedett diskurzus az angolszász politikaelméleti irodalomban. Ez ma már kifejezetten széles körűnek tekinthető: a republikanizmus csakugyan az egyik legfelkapottabb politikaelméleti irányzatnak számít napjainkban. A magyar nyelvű recepció egyelőre azonban csekély. Alább ezt a hiányosságot igyekszem valamelyest pótolni, bemutatva és kritizálva a „republikánus reneszánsz" legújabb vonulatának fő tézisét.

Nagy általánosságban nézve, a mai, „másodgenerációs" neorepublikánusok azért támadják Rawlst meg általában a liberálisokat, mert nem tartják elég jónak az elméleteiket az önkényuralom kritizálásához. Fő politikai céljuk – mármint a republikánusoké – az, hogy mérsékeljék a súlyos hatalmi egyenlőtlenségeket a társadalomban, és ennek elérése érdekében mindenképpen szükségesnek tartják az erőforrások kiegyenlítését, újraosztását. Ezzel persze nincsenek egyedül. A mai politikafilozófiai vitákban elég széles körű, a legtöbb republikánust és sok liberálist egyaránt felölelő konszenzus van arról, hogy ezt a dolgot támogatni érdemes. Akkor hát mi lenne a republikánus nóvum? – tehetnénk fel a kérdést. Maguk a republikánusok azt szeretik erre válaszolni, hogy az elméletük az alternatívákhoz, nyilván főleg a liberalizmushoz és annak Rawls-féle irányzatához képest *jobb* érveket szolgáltat az újraelosztó intézmények és politikák mellett (Lovett 2009. 817–23; Pettit 1997. 12; Pettit 2012. 1–11), méghozzá elsősorban azért, mert sokkal *egyértelműbbek* a politikai implikációi (Lovett–Pettit 2009. 18). Alább ezt a tézist kritizálom. A republikánusok a különféle szabadságeszmények összevetéséből szoktak kiindulni. Rámutatnak, hogy míg a liberálisok „negatív" koncepciója akadályt képez az újraosztáshoz szükséges állami beavatkozásnak, addig a republikánus koncepciónak erős egalitárius eleme van, és nem képez efféle akadályt. A liberálisok tehát, vélik sokan, az egalitárius céljaikat csakis a szabadságeszményük *ellenében* valósíthatják meg, és ez komoly akadály. A republikánus elméletben efféle dilemma nincsen. Ez volna a fő előnye.

Elvont szinten tehát van különbség az elképzelések között. De mint alább bebizonyítom, ennek a szélesebb elméleti kontextust tekintve nincs nagy jelentősége. Először is, a republikánusok dominanciaellenes megfontolásai a liberalizmustól sem *mindig* idegenek, csak éppen másik „címke" – az autonómia és az egyenlőség – alatt futnak. Sőt, éppen a liberális fogalmi keret az, amelyikben több a „progresszív" potenciál. Másfelől még csak az sem egyértelmű, hogy a hatalom dekoncentrálását mi segíti jobban, a beavatkozó állam vagy éppen a szabadpiaci politika. Ezért látjuk majd azt is, hogy a hatalmat dekoncentrálni hivatott újraelosztó intézményeket védő republikánus érvek korántsem perdöntőek, és magának a republikánus elméletnek sem egyértelműek a politikai implikációi. A „jobb-" és „baloldali" álláspontok egyaránt kihozhatók belőle.

I. MI KÖZE A HATALOMNAK A SZABADSÁGHOZ?

A bevett kiindulópont a szabadsággal kapcsolatos nézeteltérés. A republikánusok azt szokták állítani, hogy az „igazi" szabadság az önkényuralom, vagy más szóval a *dominál*ó hatalom kiküszöbölését követeli meg. Az, hogy ki kinek avatkozik a dolgába ténylegesen, önmagában keveset számít. Az igazán lényeges kérdés az, hogy vannak-e a társadalomban ágensek, akiknek *lehetőségük* lenne rá, hogy önkényesen avatkozzanak mások dolgába (Pettit 2012). Elvégre nyilván az a jó, ha mindenki önállóan képes irányítani az életét: és az emberek csakis akkor képesek erre, ha nincsenek kiszolgáltatva mások akaratának. Két dolog teszi sajátossá az elképzelést. Az egyik az, hogy a republikánusok szerint a szabadság garantálása kéz a kézben jár a hatalmi viszonyok bizonyos rendezésével. A másik pedig, ami az elképzelést sajátossá teszi, az, hogy a republikánusok viszonylag megengedően viszonyulnak a konkrét beavatkozásokhoz. Úgy gondolják, hogy a beavatkozások *nem* mindig korlátozzák a szabadságot, hanem csak akkor, ha önkényesek is. Az emberi élet „önálló irányítása" ugyanis azt jelenti, hogy aki úgy akarja, jóvá is hagyhat beavatkozásokat. Leginkább az számít, hogy a „gyeplő" az érintett kezében legyen.

De mégis miféle módon kéne a republikánus elmélet alapján rendezni a hatalmi viszonyokat? Mivel a szabadságeszményüket univerzális ideálként kezelik, a mai republikánusok úgy tartják, hogy minden embernek, tekintet nélkül nemzetiségre, fajra, nemre meg egyéb hasonló dolgokra, legitim igénye lehet rá, hogy ne dominálják. Ezért a hatalom *dekoncentrált* kell hogy legyen a társadalomban, biztosítva, hogy *mindenki* többé-kevésbé önállóan vezethesse életét.

Ezt a felfogást a liberalizmus „negatív" szabadságeszményével szokás összehasonlítani. Eszerint a szabadság korlátja az, ha valaki *ténylegesen* mások dolgába avatkozik. A republikánusok azt szeretik hangsúlyozni, hogy ez az eszmény akadályt képez az erőforrások újraosztásának, és így az önkényuralmi viszonyok felszámolásának is. Ha az állam újra akarja osztani a forrásokat, előbb magas adó-

kat kell kivetnie, ezáltal beavatkozva a tulajdonhoz fűződő „negatív" szabadságba. Az efféle beavatkozások a liberális elméletben mindig alapos igazolásra szorulnak. Ha úgy tetszik, ilyen esetekben a liberálisoknak azt kell tudniuk megmagyarázni, hogy az egyenlőség növelésének irányába tett politikai lépések kedvéért miért jogos a szabadság (időnkénti) korlátozása. Itt tehát dilemmával van dolgunk.

A republikánusok előtt ilyen súlyos dilemma nincs (erre mindjárt kitérek részletesen). A „progresszív" politikacsinálás szemszögéből ez lenne a dominanciától óvó eszmény vélt előnye: hogy egyértelmű receptet látszik nyújtani az állami berendezkedés kialakításához. A republikánus elméletben ezért, vélik egyesek, erőteljesebb egalitárius, illetve „szociálisan radikális" potenciál rejlik, mint a Rawls- és másféle liberalizmusokban (Lovett 2009. 818; Lovett–Pettit 2009. 26; Pettit 1997. 12, 149; Pettit 2008. 389–410; Thompson 2011), sőt, talán még az is megkockáztatható, hogy a következetes republikánusok mindenképpen „baloldaliak" a szó tág értelmében, és vagy az erős, beavatkozó és demokratikus államot, vagy esetleg szocializmust kell pártolniuk (Ferejohn 2015. 149; Muldoon 2019; Pettit 1997. 8–12, 149; Skinner 1998. 113; Slaughter 2005; Thompson 2011; Viroli 2002. 6; Watkins 2015. 508).

II. A REPUBLIKÁNUS SZABADSÁG EGALITÁRIUS OLDALA

A republikánus és liberális szabadságeszmények másmilyenek, ennyi világos. Kérdés azonban, hogy ennek a szélesebb elméleti kontextust nézve mekkora jelentősége van. Nyilván a liberális elméletben is van a domináló hatalom ellen mozgósítható „erőforrás". Ez az *egyenlőség*-elv. Ami egyébként kézenfekvő is. Kissé furcsán hat, hogy a republikánusok a túlhatalom problémáját *is* inkább a szabadsággal akarják megoldani; mintha fából akarnának vaskarikát csinálni. A túlhatalom elég nyilvánvalóan egyenlőségi, egyenlőtlenségi kérdés. A republikánus elméletben ezek a dolgok úgy kerülnek a helyükre, hogy a dominanciától óvó eszmény afféle „hibrid" fogalomként működik. Beleértenek sok mindent abból, ami a liberalizmusban a szabadság, és abból is, ami az egyenlőség „címkéje" alatt fut. Ezek persze itt sem ugyanazok a dolgok. A republikánusok nem mossák őket össze, csak éppen olyan politikai eszményt próbálnak konstruálni, ami „kettő az egyben", tehát mindkét igényt fedi.

És az eredmény valóban robusztus. A republikánusok joggal büszkélkednek vele, hogy a dominanciától való mentesség biztosíthatja a jó és kiteljesedett élet legalapvetőbb feltételeit. Megóvja az embert a megaláztatástól, önbecsülést, tartást adhat neki (Pettit 2012. 298). A szabad ember egyenes gerinccel és emelt fővel jár, státusa tudatában higgadt, önbizalma van, nem fél belenézni mások szemébe, sem őszintén beszélni (Pettit 1997. 60–61, 87; Pettit 2012. 3, 82). A kép metaforikus, de így is világos, hogy mire utal. Másfelől a robusztusság

azon látszik, hogy a mai republikánusok a szabadság-elvüket általában nem érzik szükségesnek külön egyenlőségelvvel kiegészíteni. Pettit is *egyedüli* erkölcsi iránytűként kezeli, és egész igazságosságelméletet alapoz rá. Az ő fölfogásának, szemben Rawls híres *két* elvével, csak egy elve, az egyenlő szabadságot kimondó elve van (Pettit 2014. 77). Ez azt jelenti, hogy az igazságosság kedvéért elég annyi egyenlőség is, amit a dominanciától mentességként értett szabadság implikál (Pettit 1997. 81; Pettit 2012. 123).

De mit jelent ez pontosan? Miféle egalitárius tartalma van a republikánus szabadság-eszménynek? Általában az egyenlőségkoncepciókat két kérdés mentén csoportosítják. Az egyik kérdés az, hogy *miért* fontos a kiegyenlítés, a másik meg az, hogy *milyen* elv alapján kéne csinálni. Ami az első kérdést illeti, a republikánus válasz az, hogy a kiegyenlítés nem önmagáért, hanem az emberek közti viszonyok helyes rendezése érdekében fontos (Swan 2012. 435). Azért nem jó, ha valaki nagyon szegény, mert az kiszolgáltatja őt, és metaforikusan szólva, nem engedi neki, hogy bele merjen nézni mások szemébe. A dominanciától való mentesség kétirányú védettséget jelent. A polgároknak a kormányzattól és a polgártársaiktól (tehát a köz- és a privát dominanciától) egyaránt védettnek kell lenniük.

Tény és való, hogy az egyenlőségről szóló, réges-régi filozófiai vitában ez a gondolat nem minden koncepcióban található meg. Gyakori nézet, hogy a *disztributív* (osztó) felfogásban például nincsen benne. Eszerint a releváns, orvosolandó egyenlőtlenségek elosztási egyenlőtlenségek – a vagyon, az erőforrások és egyebek terén. A kritikusok, legfőképpen Anderson és Scheffler szerint az a baj ezzel a nézettel, hogy az egyenlő elosztás *elméletben* vígan megfér a hierarchikus társadalmi berendezkedéssel, hiszen önmagában nem követel semmit sem arra nézve, hogy az emberek hogyan viselkedjenek, milyen módokon tudjanak egymással kapcsolatba lépni, és ki milyen társadalmi státust élvezzen (Anderson 1999; Scheffler 2003. 37).

Az egalitarizmus másik, *relacionális* koncepciója nincs kitéve az efféle kritikának. Eszerint az kiegyenlítés pontosan ugyanazért fontos, mint a republikánusok szerint. Ezt persze mások is észrevették már. Garrau és Laborde négy párhuzamra mutatnak rá a republikánus szabadság egalitárius tartalma és a relacionális, más szóval viszonyegyenlőség között (2015). Az elsőre az imént utaltam: az elosztás egyenlősége egyik koncepció szerint sem szükséges, és nem is elégséges feltétele a „valós" egyenlőségnek. Ehhez az kell, hogy az emberek közt ne legyenek túlságosan nagy státus-, rang- és igen, *hatalmi* különbségek, és az interakciók során senki se legyen másoknak alávetve (Laborde 2008. 11; Scheffler 2005. 18). Másodszor, mindkét megközelítés *expresszív*. Ez azt jelenti, hogy nemcsak az a fontos, hogy mit, mennyit és milyen elv szerint osztunk szét, hanem az is, hogy *miként* csináljuk ezt. Nem jó például, ha a segélyért „kuncsorogni" kell. Ezt megelőzendő, sokat számít, hogy milyen szervezeti kultúra terjed el a szociális intézményekben (és az önkormányzatoknál), és az ügyinté-

zők tiszteletben tartják-e az elesettek állampolgári státusát és emberi méltóságát (Garrau–Laborde 2015. 49; vö. Pettit 1997. 91; Pettit 2012. 81). Harmadszor, mindkét fölfogás egyenlő politikai autoritást (szavazati, részvételi és egyéb hasonló jogokat) követel az embereknek. Végül, negyedszer, mindkét koncepcióban benne van a gondolat, hogy az önbecsülés alapfeltétele, hogy ne éljünk másoknak alávetve. A terminológia persze más: amit a republikánusok a „tartás", az „egyenes gerinc" meg a „szembenézés" metaforikus nyelvén írnak le, az az egalitarizmusról szóló diskurzusban a „nem-materiális javak" eloszlásának problémájaként jelenik meg (Anderson 1999; Garrau–Laborde 2015. 48–52; Lippert-Rasmussen 2018. 17; Scheffler 2003).

Ennyit a „miért fontos a kiegyenlítés" kérdéséről. Az egalitarizmuskoncepciók kapcsán a másik fontos kérdés az, hogy milyen elvű kiegyenlítés kell. Erre sokféle válasz létezik. Vajon az a cél, hogy mindenkinek *elégséges* erőforrása legyen? Vagy az, hogy a legrosszabb helyzetben levők igényei kapjanak *prioritást?* Netán *érdem* szerint kéne diszkriminálni az újraelosztás során? Elég, ha csak azokat a károkat orvosoljuk, amelyek *balszerencse* eredményei? Vagy egyenesen a *kimeneti* egyenlőséget kéne megcélozni? Ebben a kérdésben már a mai republikánusok is megosztottak. Pettit és követői elégségességi keretben gondolkoznak, ami azt jelenti, hogy a dominanciától mentességet *alapvető* státusnak tekintik (Pettit 2012. 88; Schuppert 2014). A relatív különbségek mértéke érdektelen: az az érdekes, hogy mindenkinek *elég* vagyona, erőforrása és hatalma legyen ahhoz, hogy ne legyen másoknak kiszolgáltatott. Társadalmanként variálódhat, hogy ez pontosan mit jelent. De az elv világos: ha a rendszer (a „szociális védőháló") a szegényebbeknek is biztosít egy alapvető státust, akkor ők sem lesznek kiszolgáltatottak. Összekapcsolva a két elemét, a Pettit-féle eszmény egalitárius tartalmát kissé nyakatekerten *viszonyokat illető elégségességnek* nevezhetjük. Ez a koncepció elterjedt, de ugyanakkor számos kritikát is kap – a republikánus baloldalról. A baloldaliak nem mind hiszik el, hogy az efféle relacionális egyenlőséget elégségességi kritériumokkal garantálni lehetne (Southwood 2015; Savery 2015). Szerintük *nem* az az érdekes, hogy mindenki élvez-e egy *minimumot*, hanem az, hogy mekkorák a *relatív* különbségek a társadalomban.

III. A RAWLS-FÉLE EGALITÁRIUS LIBERALIZMUS

A republikánusok hol kifejezetten Rawlst (Pettit 1997. 12; Lovett 2009. 818; Lovett–Pettit 2009. 26), hol általában a liberálisokat kritizálják. Utóbbi esettel az a nehézség, hogy nyilván roppant sokszínű eszmeáramlatról beszélünk, mind történetileg, mind pedig a kortárs diskurzust tekintve, és így „a" liberalizmusnak szegezett kifogásaikkal a republikánusok mindig merőben eltérő dolgok összemosását kockáztatják. De ez azért nem jelenti, hogy ne lennének közös nevezők. Egalitárius elméletekről beszélünk, így mindnél axióma az emberek

morális egyenlőségébe vetett hit. Eltérések igazából azért vannak egyáltalán, mert ebből az axiómából más és más konkrét elképzeléseket lehet levezetni, és más-más egyéb erkölcsi elveket lehet hozzátenni az újraelosztó politika igazolása során.

Rengeteg egyenlőtlenség van a világon, és az említett axiómát, a legelvontabb értelmében, ezek mind sérthetik. De igazságossági szempontból nyilván mégsem lehet az összes egyformán releváns. Rawls úgy oldja meg ezt a szelekciós kihívást, hogy „elsődleges javakat" határoz meg, amelyekre szerinte mindenkinek szüksége van ahhoz, hogy koncepciót alkosson a „jó életről", és azt a méltányos együttműködési játékszabályok mellett meg is valósítsa (Rawls 2001. 18–19, 57). Az elsődleges javak körébe olyasmik tartoznak, mint az alapvető szabadságok, esélyek, a jövedelem és az önbecsülés. A javakat, erőforrásokat és a többit lényegében azért kell újraosztani a társadalomban, hogy a „tartalmas élet" efféle előfeltételeit biztosítsuk. Ez is persze egy lehetséges válasz a „miért" és a „milyen elv szerint" csináljuk az újraosztást kérdésére. Hogy Rawlst pontosan hogyan kéne a fenti kritériumok alapján besorolni, vitatott, bár annyi nagyjából világos, hogy a koncepció *osztó*, az újraosztás elvét tekintve pedig a méltányos esélyegyenlőséget pártolja, igaz, bizonyos elégségességi kitételek mellett (Rawls 1999, lásd még Sirch–Unger 2019. 8). Mint ilyen, ez az elmélet valóban különbözik a republikánus alternatíváktól, hiszen azok relacionálisak és az újraosztás kívánt elvét tekintve messzemenően megosztottak.

De mi a helyzet, amikor a republikánusok nem kifejezetten Rawlst, hanem *általában* a liberálisokat bírálják? Ismét, az összehasonlítás az eszmeáramlatok sokszínűsége miatt nehéz, de talán nem lehetetlen. Elvégre Rawls elmélete az elsődleges javakról, meg az egész méltányossági koncepció, végső soron csak egy lehetséges konkretizálása az emberek morális egyenlőségéről szóló, elvontabb elképzelésnek. Ez lényegében csak azt mondja ki, hogy minden emberi élet értékes, és nem kezelhetünk másokat a kényünk-kedvünk szerint, elvégre nekik is vannak alapvető jogaik. Ebből ugyanakkor az újraosztás nagyon sokféle változatának támogatása levezethető, mind az elvek, mind a politikák tekintetében. Magyarul mondva, sokféle módon tisztelhető az emberek morális egyenlősége. A Rawls-féle elmélet egy opció, de vannak mások is. És az összehasonlítást épp az teszi nehézzé, hogy az emberek morális egyenlőségének elve olyannyira flexibilis, hogy a republikánus modellek támogatása is kihozható belőle. Nem igazán látszik oka annak, hogy az egalitárius liberális elméletekkel miért ne lehetne pontosan ugyanazokat az újraelosztó politikákat igazolni, mint amiket egyesek a dominanciától óvó szabadságeszményre alapozva igazolnak (Lippert-Rasmussen 2018. 9; Rawls 1999; Dworkin 2000). Ami természetesen nem jelenti, hogy minden egalitárius liberális koncepció immúnis lenne a republikánus kritikával szemben. Csak azt jelenti, hogy mindkét elméletben megvannak a „normatív erőforrások" nagyjából ugyanannak az önkényuralom-ellenes, újraelosztó politika támogatásához.

IV. *MI MONDTUK ELŐBB* – A TÖRTÉNETI ÉRV

Ezzel visszatértünk a kiindulóponthoz. Elvégre a republikánus állítás, amit itt kritizálok, nem az, hogy a liberális elmélet teljesen alkalmatlan lenne az önkényuralom által okozott károk megragadására, hanem csak az, hogy *kevésbé* alkalmas erre. Abban a tekintetben viszont van jelentősége az eddigieknek is, hogy kérdésessé teszik a republikánusok Rawls-, és tágabb liberalizmuskritikájának tétjét. A kirajzolódó kép ugyanis az, hogy a dominanciától óvó szabadságeszményre alapozott koncepció praktikusan édeskevés nóvumot nyújt az egalitárius liberalizmussal szemben. Mind a relacionális megközelítés, mind pedig az elégségességi és egyéb említett elvek elég régről ismertek, és jelen vannak a kifejezetten liberális öndefiníciójú szerzőknél is (Lippert-Rasmussen 2018. 9; Rawls 1997. 101; Dworkin 2000).

Ezzel egyébként a mai republikánusok is tisztában vannak. A bonyodalmat gyakran úgy próbálják megoldani, hogy a filozófiai dilemmából rögtön politikai-ideológiai kérdést csinálnak. A lényeg szerintük az, hogy a republikanizmus a régebbi politikafilozófia (Demeter 2006. 359; Pettit 2014. 23–24; Viroli 2002. 58–61). Amikor a modern liberálisok a túlhatalmat kritizálják, nem a saját, eredeti „nyelvükön" beszélnek, hanem a republikanizmustól megörökölt érvkészletet használják. Pettit ezt mondja Locke-ról (1997. 40), Rawlsról és Dworkinról is (2014. 23–24). Tudtukon kívül bár, de mind republikánus húrokat pengetnek. A domináló hatalom kritikája a modern liberalizmusban „importtermék".

Ebben lehet, hogy van igazság, ám nem hinném, hogy a bonyodalom megoldódna tőle. A Pettit-féle történeti konstrukciónak elég abszurd vonása, hogy míg Locke, Rawls és Dworkin eszerint nem egyértelműen részei a liberális „kánonnak", addig az abszolút hatalmat védő Thomas Hobbes igen, pusztán, mert a „negatív" szabadságeszményt fogadja el (lásd Larmore 2001. 236). De még ha igaz is lenne, hogy a modern liberalizmus érvkészlete örökölt, ennek politikafilozófiai szempontból nincs sok jelentősége. Elvégre a klasszikus republikanizmusnak is megvannak a maga eszmei elődjei és referenciái az ókori Görögországban. Ha azt firtatjuk tehát, hogy „ki mondott előbb" ezt vagy azt, az igencsak messze vezethet. A releváns kérdés inkább az, hogy hogyan működnek az átfogóbb elméleti konstrukciók, a republikánus és a liberális, és melyik tekinthető megfelelőbbnek a domináló hatalom kritizálásához.

V. A RETORIKAI MEGGYŐZŐSÉG

A második érv, amit a republikánusok jellemzően felhoznak, az, hogy a koncepciójuk retorikailag meggyőzőbb lehet a szélesebb néprétegek számára, mint az egalitárius liberalizmus. A dominanciától óvó szabadságeszmény nóvum-jellegét ezzel nyilván nem akarják alátámasztani. Csak amellett érvelnek vele, hogy az

elméletük *jobb* érveket szolgáltat az önkényuralmat korlátozni hivatott intézmények és politikák mellett. Az elképzelés az, hogy a republikánus szabadságeszmény olyasmi, ami hamarabb lesz széles körben elfogadható, mint a liberálisok elméletei az igazságosságról, a semlegességről, az egyenlőségről meg az alapvető javakról (Lovett 2010. 7; Pettit 1997. 11).

Akár az imént, úgy most is lehet, hogy van ebben igazság, de akár az imént, úgy politikaelméleti szempontból ez az érv is irreleváns. Itt ugyanis nyilván nem az számít, hogy egy-egy nézet mennyire népszerű, hanem hogy milyen erős észérvek szólnak mellette (Sirch–Unger 2019. 12). Az ötlet inkább a pszichológusok, esetleg a szociológusok számára lenne érdekes. El lehet gondolkozni azon például, hogy „lélektani" értelemben az emberek számára milyen mélyen rejlő, mennyire fontos érték a szabadság. Vagy pedig meg lehetne mérni, hogy konkrétan a dominanciától való mentességként értett szabadság mennyivel népszerűbb eszmény, mint a méltányosságként felfogott igazságosság. Minthogy elvont, a hétköznapi nyelvre kissé nehezen lefordítható elképzelésekről van szó, borítékolható, hogy az efféle mérés mindenféle módszertani akadályokba ütközne. De akárhogy is legyen, ezek nem politikafilozófiai problémák.

VI. TÉNYLEG EGYSZERŰBB ÉS „PROGRESSZÍVEBB" A REPUBLIKÁNUS ESZMÉNY?

A republikánusok politikaelméletileg releváns érve az, hogy a modelljük egyszerűbb, egyértelműbb, progresszívebb és szociálisan radikálisabb a liberális alternatíváknál. Míg az egyszerűség és az egyértelműség kérdése arra vonatkozik, hogy melyik elmélet milyen *hatékonyan* tudja igazolni az önkényuralmat kiküszöbölő újraelosztó politikát, a „progresszívségé" és a „radikalitásé" arra vonatkozik, hogy mennyire lehet vele új normatív problémákat azonosítani (Sirch–Unger 2019. 16), és mennyire erőteljes elvárásokat támaszt az elosztás tekintetében (Pettit 1997. 149; Pettit 2008. 408).

Mi tehát a republikánusok érve? Nyilvánvalóan nem az, hogy az önkényuralom kritikája nekik fontosabb, mint az egalitárius liberálisoknak. Ehhez el kéne fogadni azt a karikaturisztikus elképzelést, mely szerint a liberalizmusban a szabadság mindennél mindig fontosabb, *abszolút* érték, aminek szempontját az egyenlőség támogatása sohasem szoríthatja háttérbe. Ami egyszerűen nem igaz. A szabadság a liberálisok számára prioritás, de nem abszolút érték (Feinberg 1984. 9; Larmore 2001. 233–234; List–Valentini 2016; Rawls 2001. 44, 112; Rogers 2008). Az érv inkább az, hogy hiába értik a liberálisok, hogy az önkényuralom rossz, nem értik, hogy *mi mindenért* az. Míg a liberális elméletben az önkényuralom „csak" az emberek egyenlőségét sérti, addig a republikánus elméletben a szabadságukat *is*. Ez az előnye annak, hogy a dominanciától való mentesség

„hibrid" fogalomként működik. Ebből ugyanis megérthető az, ami a negatív fogalomból nem: hogy az önkényuralom annak lehetőségét veszi el az emberektől, hogy önállóan, szabadon irányíthassák az életüket.

De mennyi súlya van ennek? Tény, hogy a liberális elméletben a szabadság és az egyenlőség kérdését külön szokás kezelni. De ez mégsem jelenti, hogy a két dolognak ne lenne köze egymáshoz. Rawls úgy fogalmazza meg a dolgot, hogy a negatív szabadságnak sem élvezhető az *értéke*, ha az ember nem rendelkezik a releváns erőforrásokkal (Rawls 1999. 171–227). A belátás már-már banális: a jogok deklarálása nyilván kevés, ha az emberek nem tudnak élni velük. Mire jó a mozgásszabadság, ha nincsenek utak és járművek? Mire jó a szólásszabadság, ha nincs média, és nem tanítanak meg írni az iskolában? A republikánusok biztosra akarnak menni, és a belátást magába a szabadságeszménybe értik bele. Ezzel másképp keretezik az ügyet, de sok újat nem mondanak. Szinte ugyanazt nevezik összefoglalólag „szabadságnak", mint amit Rawls három fogalommal, a „szabadsággal", a szabadság „értékével" és az ahhoz szükséges erőforrásokat garantáló „egyenlőségelvvel" ír körül. Az újszerű keretezés haszna pedig az, hogy megspórolják az elméleti munkát, amennyiben a szabadságra alapozó koncepciójukból egyenesebb úton – egyéb értékekkel való egyensúlyozás nélkül – vezethető le a hatalmat dekoncentráló gazdasági, újraelosztó intézmények védelme.

Érdekes módon azonban a végeredmény pont az ellenkezője annak, mint amit Pettit megvalósítani szeretett volna. Legalább három jó okunk van ugyanis feltételezni, hogy épp a liberális, illetve konkrétan a Rawls-féle elmélet egalitárius – vagy ha úgy tetszik, „szociálisan radikális" – potenciálja a nagyobb. Először is, mint Sirch és Unger rámutatnak, hiába egyszerűbb a republikánus modell, ha cserébe nem olyan széles a spektruma, mint a Rawls-félének (2021. 13). Rawls elméletében az alapvető javak elvont megfogalmazása lehetővé teszi, hogy ezek konkrét tartalmát rugalmasan értelmezzük, és így a modell változó gazdasági, társadalmi körülmények ellenére is alkalmazható. A két elmélet, a rawsli és a republikánus közti aszimmetria pedig az, hogy míg a domináló hatalom kritikája beleilleszthető a Rawls-féle modellbe, addig fordítva ez nem megy. Sirch és Unger szerint az efféle hatalom leépítésének instrumentális értéke van az alapvető javak megszerzésében. Konkrét referenciákat is lehet idézni, ahol Rawls erről beszél (Rawls 2001. 142–145; lásd még Dagger 2006. 160; Rogers 2008. 814; Costa 2009). Ezzel szemben a republikánusok úgy vélik, a szabadságeszményükre alapozott egalitárius elv épp elég robusztus ahhoz, hogy *minden* releváns igazságtalanság kezelhető legyen vele. Épp ezért a modelljük egy fokkal kevésbé teljes, vagy ha úgy tetszik, kevésbé progresszív (Sirch–Unger 2021. 17).

Másodszor, még azt sem olyan egyszerű megmondani, a disztributív és a relacionális megközelítések közül melyik van „balra" a másikhoz képest (lásd Gilabert 2015. 4–5). A disztributív nézetnek láthattuk, hogy megvan az a hátránya, hogy összeegyeztethető a társadalmi hierarchiák létezésével. De másfelől

az is igaz, hogy a disztributív megközelítés a relacionálissal ellentétben nemcsak az egymással valamilyen viszonyban álló ágensek közt követeli meg a kiegyenlítést, hanem ennél szélesebb téren. A globális igazságosság szemszögéből ez nagyon is releváns különbség. A relacionális egyenlőség felől nézve nincs baj azzal, ha egymástól földrajzilag távol eső és egymással nem kereskedő, sem más kapcsolatban nem álló társadalmak közt óriásiak a vagyoni és egyéb különbségek. A disztributív megközelítéssel viszont az efféle egyenlőtlenségeket is lehet kritizálni.

Végül harmadszor, emlékezhetünk, hogy Pettit annyira meg van győződve a dominanciától óvó szabadságeszmény robusztusságáról, hogy egész igazságosságelméletét rá alapozza, és nem egészíti ki különálló egyenlőségelvvel. Ennek az éremnek azonban két oldala van. Az egyik oldala az, hogy Pettit világosan orientáló normatív szempontrendszert nyert. Ellentétben a különféle értékek közt egyensúlyozó liberális elmélettel, a republikánusnak tényleg csak *egy*, kellően sokoldalú vezérlő ideálja van (Lovett–Pettit 2009. 26). Az érem másik oldala viszont az, hogy a túlhatalom kiküszöbölése a kiegyenlítésnek csak meghatározott szintjét követeli meg (McBride 2015. 19; vö. Sirch–Unger 2019. 16–17). Az egyenlőség analitikus elválasztása a szabadságtól, illetve a tőle *független* értékelése azt jelenti, hogy bizonyos helyzetekben az egyenlősítés prioritást is kaphat, és mondjuk a szabadsághoz szükséges minimum után is hozzáadhat az igazságossághoz. A republikánus elméletben, a fogalomkészlet merevsége miatt az ilyen elképzelések *értelmetlenek*. Ha a szabadság adott, az azt implikálja, hogy egyenlőségből is elég van már. A kettő szintje együtt nő vagy együtt bukik. A liberális elmélet ennél rugalmasabb: mivel meg lehet vele ragadni a két érték feszültségét, a prioritások esetenként az egyenlőség javára is variálhatóvá válnak, legalábbis elvileg.

VII. AZ EGALITÁRIUS POLITIKA ESZKÖZEI

Az egalitárius célok eléréséhez azonban *eszközök* is kellenek. Mi van, ha a liberális, illetve konkrétan a Rawls-féle elmélet ezen a téren hátrányban van? A domináló, önkényes hatalmi viszonyok leépítésének tipikus módja az állami újraelosztás. Ez azonban rendre a negatív szabadság korlátozásával jár, hiszen ahhoz, hogy a kormányzat újraosszon forrásokat, előbb adókat kell kivetnie, korlátozva a tulajdon szabadságát. Innen ered a dilemma: a liberálisoknak az efféle beavatkozásokat mindig alaposan meg kell indokolniuk, például az egyenlőség, az egyéni autonómia, vagy más, a szabadsághoz hasonló súlyú érték támogatására hivatkozva. Ezért van tehát az, hogy a „negatív" szabadság elve akadályozza az egyenlősítő politikákat. A republikánus elméletben ilyen dilemma nincsen. A demokratikusan ellenőrzött beavatkozások itt nem számítanak szabadságellenesnek. Ezek a népi önrendelkezés megnyilvánulásai. Pettit Homérosz egyik

elbeszélésén szokta szemléltetni a gondolat intuitív erejét: Odüsszeusz, tartva a szirének megbabonázó énekétől, megparancsolta a matrózainak, hogy kötözzék a hajó árbocához, és ne eresszék el, még ha ő maga kéri, akkor se. A kötözés beavatkozás volt, de talán súlya van, hogy a matrózok nem önkényesen, hanem a kapitányuk parancsára fogtak neki.

Külön kérdés persze, hogy a nem-dominál beavatkozások szabadságellenességének lebecsülése vonzóvá teszi-e a republikanizmust. A beavatkozások – akár demokratikusak, akár nem – durvák is lehetnek (Brennan–Lomasky 2006. 241). Mi a rosszabb? Ha Odüsszeuszt a saját akaratából hét kerek esztendőre megkötözik, vagy az, ha a matrózok föllázadnak, és átveszik a hajó irányítását, de a régi kapitányt csak formálisan teszik rabszolgává, és a gyakorlatban sohasem bántják, még munkára se fogják? A republikánus logika szerint Odüsszeusz az első esetben jár jobban. Viroli ezt expliciten is kimondja: szerinte az önkényuralom olyan súlyos kár, hogy még durva beavatkozások árán is megéri mérsékelni (Viroli 2002. 62). De ez talán mégsem ilyen egyértelmű. Patten és Wall jogosan vetik föl, hogy a beavatkozás és a dominancia különböző, egymásra nem redukálható ártalmak. Az a szabadságideál a teljesebb, ami felől mindkettő károssága érthető (Patten 1996; Wall 2001).

Pettit ezt nem akarja elismerni, hiszen ha elismerné, azzal szétesne a szabadságról szóló egész gondolatmenete. Ne feledjük, ő azt próbálja bebizonyítani, hogy a szabadság a dominanciától való mentességet követeli meg, és *semmi* egyebet! Ezért inkább azzal próbálkozik, hogy meghatározza a nem-dominál állami beavatkozás kritériumait. Az első kritérium az, hogy meglegyen a népi kontroll. A második, hogy az állami beavatkozásokat általánosan érvényes és elfogadható jogi szabályok korlátozzák. Végül, a harmadik kritérium az, hogy a közpolitikák senkit se „pécézzenek ki", azaz senkinek se legyen oka úgy érezni, mintha az állam „rászállt" volna. Ha mindhárom kritérium teljesül, akkor az állami beavatkozások ki fogják állni a „balszerencse" próbáját. Ez azt jelenti, hogy amikor egyik-másik állampolgár neki épp nem tetsző állami beavatkozásnak lesz kénytelen alávetni magát, nem azt fogja érezni, hogy „na, már megint *én*", hanem azt, hogy „sebaj, az ilyesmi *mindenkivel* előfordul" (Pettit 2012. 58; Pettit 2014. 142–144).

Akár vonzó az elképzelés, akár nem, látszólag megvan az az előnye, hogy feloldja a szabadságelv és az egyenlősítő politika feszültségét. Míg a liberálisoknak a pluralizmusuk miatt merőben eltérő értékek közt kell egyensúlyozniuk – amelyeknek egy része támogatja, másik része hátráltatja az újraelosztó politikát –, addig a republikánus modellnek egyetlen főbb morális iránytűje van, és ez egyértelműen *támogatja* az újraosztó politika ügyét (Lovett–Pettit 2009. 26). Thompson és White ebből eredeztetik a tanulmány elején említett gondolatukat: hogy a következetes republikánusok csakis „baloldaliak" lehetnek (Thompson 2011; White 2011. 575). A munkahely konkrét alá-fölé rendeltségi viszonyait tompítandó, sokuk munkahelyi demokráciát, szigorú munkajogi

szabályokat és széles körű sztrájkjogot követel, vagyis hát olyasmiket, amik által a munkavállalók bele tudnának szólni a vállalati, termelési döntésekbe, és csökkenne a menedzserekkel szembeni kiszolgáltatottságuk (Dagger 2006; Gourevitch 2016; Gonzalez-Ricoy 2014). A tőketulajdon egyenlőtlenségeiből adódó piaci alá-fölé rendeltségi viszonyok mérséklése érdekében pedig jóléti intézkedéseket, a tőke újraelosztását, alapjövedelmet (Casassas–Da Wispelaere 2015; vö. Thomspon 2013. 287; White 2011. 565), sőt, akár a magántulajdon fölszámolását is javasolják némelyek (Vrousalis 2019. 5–11).

VIII. HOGYAN MÉRSÉKELHETŐ AZ ÖNKÉNYURALOM?

A „baloldali" republikánusok konklúziója azonban elhamarkodott. Mert bár lehet, hogy a liberális elméletben az állami beavatkozás mindig alapos igazolásra szorul, fent azt is láthattuk, hogy a rugalmassága miatt ez az elmélet erőteljesebb újraelosztó politika igazolására alkalmas, mint a republikánusoké. Ez pedig azért van, mert meg lehet vele ragadni a szabadság és az egyenlőség közti potenciális feszültséget, és elvben azt a következtetést is le lehet belőle vonni, hogy az egyenlősítő újraelosztás a domináló hatalom kiküszöböléséhez szükséges szint elérése után is hozzáadhat az igazságossághoz. Így pedig viszonylag erőteljes állami beavatkozások, konkrétan például a magas adók is, egyszerűen igazolhatóvá válnak ebben a keretben.

Mellesleg a szabadpiaci republikanizmusnak egész hagyománya van Nyugaton (Gourevitch 2015. 47–66), amihez Sean Irving értelmezésével még egy igazi „nagyhalat" is be lehet oda sorolni, Friedrich Hayek személyében (Irving 2017). Nem véletlenül: a szabadpiac, meg konkrétan az állami újraelosztás leépítése *mellett* is szólnak kifejezetten republikánus érvek. Először is, a magántulajdon és a piaci verseny teszik lehetővé az embereknek, hogy fölmondhassanak, és másik munkahelyet kereshessenek, ha nem tetszenek nekik az aktuális körülményeik. Ez a „kilépési opció" ugyanúgy csökkenti a munkahelyi dominanciát, mint a munkahelyi demokrácia. Az, hogy az emberek válthatnak, motiválja a munkaadót, hogy méltányos körülményeket teremtsen. Ha ezt nem teszi meg, akkor előbb-utóbb elveszíti a képzett, tehetséges alkalmazottait, akik át fognak menni a konkurenciához (Brennan–Lomasky 2006. 245). Másodszor, az állami tervezéshez meg az újraelosztáshoz kiterjedt bürokrácia kell. Minél nagyobb ez, annál inkább válhat az állam által gyakorolt dominancia eszközévé. Ezért, véli Hayek, jobb a „minimális" állam. Mindez klasszikus probléma: a tanulmány elején is említem, hogy dominanciából kétféle van, köz- és privátjellegű. A „jobb-" és „baloldali" republikánusok vitája végül is arról szól, hogy melyik dominanciatípus a veszélyesebb, és milyen intézményi keretre volna szükség a hatalom dekoncentrálása érdekében. Míg piacpártiak elsősorban a bürokratikus közdominanciától tartanak, és abban reménykednek, hogy a dereguláció és a

piaci verseny lebontja majd a mono- és oligopóliumokat, növelve a társadalmi, gazdasági egyenlőséget (lásd Irving 2017. 6), addig a baloldaliak inkább a privát dominancia veszélyeire koncentrálnak.

Ezt a vitát pedig egyelőre nemigen lehet lezárni. Egyszerűen *nem tudjuk*, hogy a valóságban mely intézmények és politikák legalkalmasabbak a hatalom dekoncentrálására. Lehet, hogy az erőteljes állami újraelosztás a leghatékonyabb. Lehet, hogy a jóléti állam „csápjainak" visszavágása. Lehet, hogy a nemállami újraelosztás ösztönzése. Az is lehet, hogy valami más. Mind a „baloldali", mind a „jobboldali" álláspont mellett fölhozott érvek spekulatívak, elméletiek. Pláne nem világos, hogy létezne univerzális recept. Ugyanazok a gazdaságpolitikai és szociális intézkedések, amik beválnak adott helyen és időben, nem biztos, hogy beválnak máshol és máskor. White és Thompson tézise ennélfogva nem állja meg a helyét. A dominanciától óvó eszmény politikai implikációi tehát azért bizonytalanok, és azért lehetséges mind „baloldali", mind pedig „jobboldali" republikanizmus, mert az egyes pozíciókat támogató empirikus tudás is ellentmondásos.

IX. KÖVETKEZTETÉS

Az elmúlt években tengernyire dagadt a republikánus elmélet politikai implikációiról szóló diskurzus. Van már „republikánus" jelzővel ellátott politikai gazdaságtan, demokráciaelmélet, szocializmus, oktatás, patriotizmus, kozmopolitizmus, multikulturalizmus, bevándorlásetika, feminizmus és zöldpolitika is (Andronache 2009; Bachvarova 2013; Bohman 2008; Casassas–Da Wispelaere 2015; Costa 2020; Leipold–Nabulsi–White 2020; Muldoon 2019; Peterson 2011; Phillips 2000; Pinto 2019; Rostbøll 2015; O'Shea 2019; Thompson 2015). Ezeket majdnem mindig a dominanciától óvó szabadság egalitárius tartalmára alapozzák. Ha viszont ez sem nem egyedi – tekintve, hogy a liberális elméletben is gyakran megvan –, sem az nem igaz, hogy a republikánus elméletnek *jobb* érvei lennének a hatalmi aszimmetriákat mérsékelni hivatott intézmények és politikák mellett, akkor a sok-sok fölsorolt koncepcióra az „egalitárius liberális" jelző ugyanannyira ráillik, mint a republikánus. Általánosítani persze nem lehet: nem arról volt itt szó, hogy „a" liberalizmus immúnis lenne a republikánus kritikára, hanem csak arról, hogy vannak változatai – és a Rawls-féle talán ilyen –, amelyek azok (legalábbis a tárgyalt területen). Nem okvetlenül van hát szükség a progresszív politika filozófiai alapjainak újrarakására.

IRODALOM

Anderson, Elizabeth 1999. What is the Point of Equality? *Ethics*. 109/2. 287–337.
Andronache, Laura 2009. *Contemporary Republican Strategies for 'Civic Virtue' and the Notion of Political Obligation*. Budapest, PhD disszertáció, CEU.
Bachvarova, Mira 2013. Multicultural Accommodation and the Ideal of Non-domination. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. 17/6. 652–673.
Bohman, James 2008. Nondomination and Transnational Democracy. In Cecile Laborde – John Maynor (szerk.) *Republicanism and Political Theory*. Oxford, Blackwell.
Brennan, Geoffrey – Lomasky, Loren 2006. Against Reviving Republicanism. *Politics, Philosophy & Economics*. 5/2. 221–252.
Casassas, David – Da Wispelaere, Jürgen 2015. Republicanism and the Political Economy of Democracy. *European Journal of Social Theory*. 19/2. 283–300.
Costa, M. Victoria 2020. Neo-Republicanism and the Domination of Immigrants. *Res Publica*. 27/3. 1–19.
Dagger, Richard 2006. Neo-Republicanism and the Civic Economy. *Politics, Philosophy and Economics*. 5. 151–73.
Demeter M. Attila 2006. Mi a republikanizmus? *Székelyföld*. 1. 355–365.
Dworkin, Ronald 2000. *Sovereign Virtue*. Cambridge MA, Harvard University Press.
Feinberg, Joel 1984. *Harm to Others*. Oxford, Clarendon Press.
Ferejohn, John 2015. Two Views of the City: Republicanism and Law. In Niederberger, Andreas – Schink, Philipp (szerk.) *Republican Democracy. Liberty, Law, and Politics*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
Garrau, Marie – Laborde, Cécile 2015. Relational Equality, Non-domination, and Vulnerability. In Carina Fourie – Fabian Schuppert – Ivo Wallimann-Hellmer (szerk.) *Social Equality*. Oxford, Oxford University Press.
Gilabert, Pablo 2015. Solidarity, Equality, and Freedom in Pettit's Republicanism. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. 18/6. 644–651.
Gonzalez-Ricoy, Iñigo 2014. The Republican Case for Workplace Democracy. *Social Theory and Practice*. 40. 232–254.
Gourevitch, Alex 2015. *From Slavery to the Cooperative Commonwealth*. Cambridge, Cambridge University Press.
Irving, Sean 2017. Hayek's Neo-Roman Liberalism. *European Journal of Political Theory*. 19/4. 1–18.
Irving, Sean 2020. *Hayek's Market Republicanism: The Limits of Liberty*. London, Routledge.
Laborde, Cécile 2008. *Critical Republicanism*. Oxford, Oxford University Press.
Larmore, Charles 2001. A Critique of Philip Pettit's Republicanism. *Philosophical Issues*. 11. 229–243.
Leipold, Bruno – Nabulsi, Karma – White, Stuart 2020 Introduction. Radical Republicanism and Popular Sovereignty. In Leipold, Bruno – Nabulsi, Karma – White, Stuart (szerk.) *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*. Oxford, Oxford University Press.
Lippert-Rasmussen, Kasper 2018. *Relational Egalitarianism*. Cambridge, Cambridge University Press.
List, Christian – Valentini, Laura 2016. Freedom as Independence. *Ethics*. 126/4. 1043–1074.
Lovett, Frank 2009. Domination and Distributive Justice. *The Journal of Politics*. 71/3. 817–830.
Lovett, Frank 2010. *A General Theory of Domination and Justice*. New York, Oxford University Press.
Lovett, Frank – Pettit, Philip 2009. Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program. *The Annual Review of Political Science*. 12. 11–21.

McBride, Cilian 2015. Freedom and Non-domination: Radicalisation or Retreat? *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. 18/4. 349–374.
Muldoon, James 2019. A Socialist Republican Theory of Freedom and Government. *European Journal of Political Theory*. 21/1. 1–21.
O'Shea, Tom 2019. Socialist Republicanism. *Political Theory*. 20.09.2019. 1–25.
Patten, Alan 1996. The Republican Critique of Liberalism. *British Journal of Political Science*. 1. 25–44.
Peterson, Andrew 2011. *Civic Republicanism and Civic Education. The Education of Citizens*. London, Palgrave.
Pettit, Philip 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford, Oxford University Press.
Pettit, Philip 2008. Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems. In Cecile Laborde – John Maynor (szerk.) *Republicanism and Political Theory*. Oxford, Blackwell. 102–130.
Pettit, Philip 2012. *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.
Pettit, Philip 2014. *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*. New York, W. W. Norton.
Phillips, Anne 2000. Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance? *The Journal of Political Philosophy*. 8/2. 279–293.
Pinto, Jorge 2019. Green Republicanism and the Shift to Post-productivism: A Defence of an Unconditional Basic Income. *Res Publica*. 26. 257–274.
Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.
Rawls, John 1999. The Priority of Right and the Ideas of the Good. In uő. *Collected Papers*. Cambridge MA, Harvard University Press. 449–472.
Rawls, John 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. New York, Columbia University Press.
Rogers, Melvin 2008. Republican Confusion and Liberal Clarification. *Philosophy and Social Criticism*. 34/7. 799–824.
Rostbøll, Christian F. 2015. Non-Domination and Democratic Legitimacy. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. 18/4. 424–39.
Savery, Daniel 2015. *Power* to the People: Freedom as Non-domination, Disabling Constraints and the Eyeball Test. *Journal of Political Power*. 8/3. 363–384.
Scheffler, Samuel 2003. What is Egalitarianism? *Philosophy and Public Affairs*. 31/1. 5–39.
Scheffler, Samuel 2005. Choice, Circumstance and the Value of Equality. *Politics, Philosophy and Economics*. 4/4. 5–28.
Schuppert, Fabian 2014. *Freedom, Recognition and Non-domination: a Republican Theory of (global)Justice*. Dodrecht, Springer.
Sirch, Jürgen – Unger, Doris 2021. The Neorepublican Challenge to Egalitarian-liberalism: Evaluating Justifications of Redistributive Institutions. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. 24/7. 1000–1023.
Skinner, Quentin 1998. *Liberty before Liberalism*. Cambridge, University Press.
Slaughter, Steven 2005. *Liberty Beyond Neo-Liberalism. A Republican Critique of Liberal Governance in a Globalising Age*. New York, Palgrave.
Southwood, Nicholas 2015. Republican Justice. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. 18/6. 669–678.
Swan, Kyle 2012. Republican Equality. *Social Theory and Practice*. 38/3. 432–454.
Thompson, Michael J. 2011. The Limits of Liberalism: a Republican Theory of Social Justice. *International Journal of Ethics*. 7/3–4. 1–21.
Thompson, Michael J. 2013. Reconstructing Republican Freedom: A Critique of the Neo-republican Concept of Freedom as Non-domination. *Philosophy and Social Criticism*. 39/3. 277–298.

Thompson, Michael J. 2015. The Two Faces of Domination in Republican Political Theory. *European Journal of Political Theory*. 17/1. 1–21.
Viroli, Maurizio 2002. *Republicanism*. New York, Hill and Wang.
Vrousalis, Nicholas 2019. Workplace Democracy Implies Economic Democracy. *Journal of Social Philosophy*. 50/3. 259–279.
Wall, Steven 2001. Freedom, Interference and Domination. *Political Studies*. 2. 216–230.
Watkins, David 2015. Institutionalizing Freedom as Non-Domination: Democracy and the Role of the State. *Polity*. 47/4. 508–534.
White, Stuart 2011. The Republican Critique of Capitalism. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. 14/5. 561–579.

Kapelner Zsolt

Rawls kapitalizmuskritikája

Rawls igazságosságelméletének a kapitalizmushoz való viszonya mindig is vitás kérdés volt. Röviddel *Az igazságosság elmélete* 1971-es megjelenése után David E. Schweickart (1978) már amellett érvel, hogy Rawls elméletének csak egy kapitalizmuson túlmutató szocialista gazdasági berendezkedés felelhet meg. Napjainkban William A. Edmundson (2016) *John Rawls: Reticent Socialist* című könyve fejtette ki a legnagyobb hatású érvet amellett, hogy Rawls elmélete a kapitalizmus meghaladását és valamilyenfajta szocializmus bevezetését követeli meg. Mások amellett érvelnek, hogy Rawls felfogása a jóléti állam és a szociáldemokrácia irányába mutat ugyan, ám a kapitalizmus meghaladását nem követeli meg (Platz 2020). Ismét mások Rawls elméletének egy radikálisan kapitalizmuspárti értelmezésével kísérleteznek (Shapiro 1995, Tomassi 2012).[1]

De mit állít pontosan Rawls a kapitalizmusról? Bár már *Az igazságosság elmélete* első kiadása sem tartalmazott egyértelmű elköteleződést a kapitalizmus mellett, az 1999-es átdolgozott kiadás előszava már élesen elhatárolódik az elmélet implikációinak a „jóléti kapitalizmus" keretein belül való értelmezésétől. Utolsó szisztematikus műve, a *Justice as Fairness: A Restatement* pedig már explicite kapitalizmusellenes álláspontot fogalmaz meg. Miért helyezkedett Rawls erre az álláspontra? Vajon saját elmélete, esetleg a kapitalizmus természetének félreértéséről van szó, vagy Rawls kapitalizmuskritikája az igazságelmélet megkerülhetetlen következménye, így annak megértése az elmélettel kapcsolatos alapvető belátásokhoz vezethet el? Ebben a tanulmányban az utóbbi mellett érvelek. Először áttekintem Rawls állításait a kapitalizmussal kapcsolatban a különböző igazságosságelméleti művekben,[2] majd megpróbálom tisztázni, milyennek látta Rawls a kapitalizmus alapvető jellemvonásait. Ez alapján megkísérlem rekonstruálni Rawls kapitalizmuskritikáját a *kölcsönösség elvének* középpontba állításával. Az érv további

[1] Rawls kapitalizmushoz való viszonyának történeti kontextusban való elemzéséhez lásd Freeman (2011).

[2] A nem közvetlenül igazságosságelmélettel foglalkozó szövegeket – mint a *Political Liberalism*, *A népek joga* vagy a filozófiatörténeti tanulmányok – nem vagy csak érintőlegesen tárgyalom.

megvilágításához röviden jellemzem a *társadalmi unió* Rawls-féle elképzelését. Végül röviden összefoglalom, milyen tanulságokat vonhatunk le Rawls kapitalizmuskritikájának e rekonstrukciójából elméletének egészére nézve.

I. RAWLS A KAPITALIZMUSRÓL

Első ránézésre úgy tűnhet, Rawls igazságosságelmélete és a kapitalista piacgazdaság között nem áll fenn mélyreható ellentét. Rawls *Az igazságosság elméleté*ben az alapvető szabadságjogokhoz sorolja a tulajdon jogát[3] (Rawls 1999. 53), a gazdasági berendezkedésekkel foglalkozó 42. szakaszában pedig kifejti, hogy minden működőképes gazdasági rendszernek támaszkodnia kell piaci mechanizmusokra (Rawls 1999. 239). Úgy tűnik, a kapitalizmus egyik lényegi alkotóeleme ellen sincs alapvető kifogása. Ugyanakkor Rawls már itt leszögezi, hogy igazságosságelmélete *nem követeli meg* a gazdaság kapitalista berendezését:

> Nyilvánvaló azonban, hogy egy liberális szocialista berendezkedés is megfelelhet az igazságosság elveinek, legalábbis elméletileg. Csak azt kell feltételeznünk, hogy a termelőeszközök köztulajdonban vannak, s hogy a vállalatokat mondjuk munkástanácsok vagy általuk kijelölt ügyvivők vezetik. Demokratikusan és alkotmányos keretek között meghozott közös döntések határozzák meg a gazdaság általános jellemzőit, így a megtakarítás és az alapvető közjavakra áldozott társadalmi össztermék részarányát. (Rawls 1999. 248)[4]

Rawls preferált gazdasági berendezkedése azonban nem a liberális szocializmus, hanem az, amit *tulajdonosi demokráciának* nevez.[5] E terminus egy olyan gazdasági berendezkedést jelöl, amelyben az állampolgárok egyenlőkként együttműködni képes magántulajdonosokként állnak gazdasági interakcióban egymással.[6] Az állampolgárok egyenlőségét a méltányos esélyegyenlőség és a különböze-

[3] Érdemes megjegyezni, hogy Rawls a „személyi tulajdon" *(„personal property")* kifejezést használja, nem pedig a „magántulajdont" *(private property)*. *Az igazságosság elmélete* első kiadásában a „személyi" tag még zárójelben szerepelt, ám az átdolgozott kiadásban a zárójel eltűnik, alkalmasint hangsúlyozandó, hogy az alapvető szabadságjog kizárólag a személyi tulajdonra vonatozik, nem pedig a magántulajdonra általában véve.

[4] *Az igazságosság elméleté*t a továbbiakban mindig az 1999-es átdolgozott kiadás alapján idézem. Ahol az átdolgozott kiadás szövege megegyezik az 1971-es eredeti kiadással (Rawls 1971/2005) – vagy nem mutat lényegi eltérést tőle –, ott a szöveget Krokovay Zsolt 1997-es fordításában idézem (Rawls 1997). Amennyiben Krokovay fordítását módosítom, ezt külön jelzem. Rawls minden más szövegét – beleértve az átdolgozott kiadásnak az eredetiben nem szereplő részeit – a saját fordításomban idézem.

[5] Rawls a kifejezést James Meade-től veszi át, a fogalom eszmetörténetéhez lásd Jackson (2012).

[6] Ugyanakkor érdemes megjegyeznünk, hogy a tulajdonosi demokrácia megengedi, ha nem is követeli meg a termelőeszközök köztulajdonát.

ti elv biztosítja,[7] amelyet a tulajdonosi demokrácia mindenekelőtt társadalmi predisztribúcióval, azaz a társadalmi együttműködésbe való belépés egyenlő feltételeinek megteremtésével – így például az azonos minőségű oktatáson keresztül – valósítja meg, semmint redisztributív, újraelosztó intézkedések segítségével.[8] E rövid leírás könnyen azt a látszatot keltheti, hogy a tulajdonosi demokrácia valamifajta szociáldemokrata jóléti államot – tehát végső soron egy korlátozott, de mégis kapitalista berendezkedést – jelöl. Rawls azonban *Az igazságosság elmélete* átdolgozott kiadásának előszavában kategorikusan tagadja elméletének ilyetén értelmezését.

> Egy másik változtatás, amelyet eszközölnék, hogy élesebb különbséget húznék a tulajdonosi demokrácia (V. fejezetben bevezetett) elképzelése és a jóléti állam között. […] Egy jóléti államban a cél az, hogy senki ne zuhanjon egy elfogadható életszínvonal alá, és hogy mindenki részesüljön bizonyos védelemben a véletlen és a balszerencse ellen – például munkanélküli segély vagy az egészségügyi ellátás formájában. […] Egy ilyen rendszer megengedhet nagymértékű és öröklődő vagyoni egyenlőtlenségeket, amelyek összeegyeztethetetlenek a politikai szabadságjogok méltányos értékével (amelyet a 36. szakaszban vezetek be) csakúgy, mint jelentős jövedelmi különbségeket, amelyek sértik a különbözeti elvet. […] Ezzel szemben egy tulajdonosi demokráciában a cél azon gondolat érvényre juttatása, amely a társadalmat az állampolgárok mint szabad és egyenlő személyek közt hosszú időn át fennálló, kölcsönös előnyökkel járó méltányos együttműködésként tételezi. […] Ahhoz, hogy a különbözeti elvet ereje teljességében szemlélhessük, a tulajdonosi demokrácia kontextusában kell elgondolnunk azt (vagy egy liberális szocialista rezsimben) és nem egy jóléti államban: ez ugyanis a kölcsönösség vagy a viszonyosság elve, minthogy a társadalmat a szabad és egyenlő polgárok közti, generációkon átívelő méltányos együttműködés rendszerének tekintjük. (Rawls 1999. xiv–xv)

Ezt a gondolatmenetet még nagyobb részletességgel fejti ki a *Restatement* lapjain, ahol a kapitalizmus két válfaját különíti el, a *laissez-faire kapitalizmust* és a *jóléti kapitalizmust*, és mindkettőt el is veti:

> A laissez-faire kapitalizmus […] csupán formális egyenlőséget biztosít, és elutasítja mind az egyenlő politikai szabadságjogok méltányos értékét, mind a méltányos esélyegyenlőséget. […] A jóléti kapitalizmus szintén elutasítja a politikai szabadságjogok méltányos értékét, és bár mutat némi érdeklődést az esélyegyenlőség megteremtése iránt, az ennek eléréséhez szükséges intézkedéseket nem hajtja végre.

[7] A következőkben feltételezem, hogy az olvasó tisztában van Rawls igazságosságelméletének alapvonalaival, így olyan alapfogalmakkal is, mint a méltányosságként felfogott igazságosság, az egyenlő szabadság elve, a méltányos esélyegyenlőség és a különbözeti elv. Rawls elméletének áttekintéséhez lásd Kis (1998), Tanyi (2007).

[8] A tulajdonosi demokráciáról bővebben lásd Thomas (2017).

> Megengedi, hogy a valóságos tulajdon (a termelőeszközök és a természeti erőforrások) terén hatalmas egyenlőtlenségek jöjjenek létre, és így a gazdaság és vele a politikai élet irányítása kevesek kezében összpontosuljon. És bár ahogy arra a „jóléti kapitalizmus" elnevezés utal, a jóléti intézkedések akár igen bőkezűek is lehetnek és biztosíthatják egy elfogadható, az alapvető szükségletek kielégítéséhez elegendő (38. szakasz) szociális minimum meglétét, a kölcsönösség elve mint a gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségeket szabályozó elv nem jut érvényre. (Rawls 2001. 137–138)

Rawls a *Restatement*-ben a tulajdonosi demokráciát már explicite a kapitalizmus alternatívájaként írja le:

> E nehéz kérdéseket részint azért kell megvizsgálnunk, hogy világossá tegyük a különbséget a tulajdonosi demokrácia – amely megvalósítja azokat a fő politikai értékeket, amelyeket az igazságosság elvei kifejeznek – és a kapitalista jóléti állam között, amely nem. *Egy ilyen demokráciát a kapitalizmus alternatívájaként gondolunk el.* (Rawls 2001. 135, kiemelés tőlem – K. ZS.)

Rawls tehát pályája során egyre explicitebb módon helyezkedik szembe a kapitalizmussal, úgy annak *laissez-faire*, szabadjára engedett, korlátozások nélküli változatával, mint a jóléti kapitalizmussal. Ugyanakkor a modern – különösen az európai – jóléti államok ismerői és pártolói joggal érezhetik, hogy a jóléti kapitalizmus e kritikája jogosulatlan. E modern jóléti államok ugyanis – különösen az olyan, a jóléti állam vagy a szociáldemokrácia jelenkori mintapéldájának tekintett államok, mint a skandináv országok – jóval mélyrehatóbb és szélesebb körű szociális intézkedéseket vezettek be annál, mint amelyeket Rawls megemlít. Martin O'Neill például amellett érvel, hogy Rawls kritikája csak annyiban állja meg a helyét, ha a huszadik század második felének brit és amerikai jóléti intézkedéseit vesszük alapul, amelyek valóban csupán a szegénység visszaszorításának szűken értett célját tűzték maguk elé, és elsősorban valóban az újraelosztás eszközeire hagyatkoznak. Rawls kritikája azonban az európai jóléti államok esetében nem állja meg a helyét (O'Neill 2012).

Úgy vélem azonban, hogy Rawls álláspontja megvédhető ezzel az ellenvetéssel szemben. A látszat ellenére ugyanis Rawls alapvető kifogása a kapitalizmussal szemben nem az, hogy a kapitalista társadalmak *jellemzően* nem vezetik be a megfelelő szociális intézkedéseket, vagy *jellemzően* a társadalmi egyenlőtlenségek megengedhetetlenül magas szintjét tartják fent. Rawls állításai nem a jóléti államok társadalmi viszonyaira vonatkozó empirikus prediktív elméletek; nem hivatottak sem leírni, sem előre jelezni az e társadalmakban ténylegesen fennálló egyenlőtlenségek mértékét. Ha figyelmesen olvassuk a fenti idézeteket, észrevehetjük, hogy Rawls lépten-nyomon arról beszél, mit *enged meg* egy adott társadalmi berendezkedés, milyen társadalmi egyenlőtlenségek áll*hatnak*

elő benne, milyen *célokat* tulajdoníthatunk az egyes társadalmi intézményeknek, és milyen *alapelvek* mozgatják azokat.

Rawlsnak nem kell tagadnia, hogy kapitalista társadalmakban is előállhatnak olyan elosztási viszonyok, amelyek – a körülmények szerencsés együttállása folytán – kontingensen megfelelnek a méltányosságként felfogott igazságosság követelményeinek. Ám ha ez nem azért történik, mert a társadalom alapszerkezete az ezen intézkedések által előmozdított célok elérésére van berendezve, hanem mert a napi politikai küzdelmek, történeti, társadalmi kontingenciák révén épp ezek az intézkedések találtak bevezetésre kerülni, de nincs semmi a társadalom alapszerkezetében magában, amelynek funkciója a szóban forgó célok elérése lenne, semmi, ami az e céloktól való eltérést megakadályozná, úgy Rawls joggal állíthatja, hogy igazságtalan társadalmakról beszélünk, amelyekben folytonos veszély fenyegeti a különbözeti elvet, a politikai szabadságjogok méltányos értékét és általában véve az igazságosság megvalósulását. De miért írja le így Rawls a kapitalizmust, a jóléti kapitalizmust is beleértve? Ahhoz, hogy ezt megérthessük, pontosabb képet kell kapnunk arról, mit is ért Rawls kapitalizmuson.

II. A KAPITALIZMUS MINT OSZTÁLYTÁRSADALOM

Rawls sehol nem fejti ki a kapitalizmus szisztematikus elméletét.[9] Számos szöveghely tanúsága szerint a kapitalizmus lényegi elemének tekinti a termelőeszközök magántulajdonát, és mint minden működőképes gazdasági berendezkedés, úgy a kapitalizmus esetében is elengedhetetlennek tartja valamilyenfajta piacgazdaság működtetését. Mindez azonban keveset mond el Rawls kapitalizmusfelfogásáról. Ahhoz, hogy erről pontosabb képet kapjunk, több szövegértelmezői eszközt kell latba vetnünk. Rawls a *Restatement*-ben a laissez-faire kapitalizmust – amelyet alighanem joggal tekinthetünk a kapitalizmus „tiszta" formájának – azonosítja a *természetes szabadság rendszerével*. A természetes szabadság rendszerének – eredetileg Adam Smith-féle (1959) – fogalmát *Az igazságosság elmélete* 12. szakaszában vezeti be, ahol a társadalmi egyenlőtlenségek mértékére vonatkozó elvének lehetséges interpretációit vizsgálja (Rawls 1999. 57).

Rawls szerint bármely plauzibilis igazságosságelméletnek el kell fogadnia, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek csak akkor lehetnek igazságosak, ha (1) az előnyös társadalmi pozíciók „mindenki előtt nyitva állnak", valamint (2) a társadalmi egyenlőtlenségek „mindenki javát szolgálják". Az (1) és (2) komponens-

[9] A politikafilozófia történetéről szóló előadásaiban (Rawls 2007) részletesen elemzi Marx kapitalizmusfelfogását, kétséges azonban, hogy ezt egészében el is fogadná. Marx és Rawls viszonyáról lásd még Brudney (2013), Hunt (2013).

ben idézőjelbe tett kifejezések további értelmezésre szorulnak. Rawls két-két említésre méltó értelmezést tárgyal e kifejezések kapcsán, ennek megfelelően az igazságosság elvének négy lehetséges interpretációját különíti el, amelyeket az *1. táblázat* foglal össze (Rawls 1999. 57).

1. táblázat

		„mindenki javát szolgálják”	
		A hatékonyság elve	*A különbözeti elv*
„mindenki előtt nyitva állnak”	A tehetségek előtti nyitottság	A természetes szabadság rendszere	Természetes arisztokrácia
	Méltányos esélyegyenlőség	Liberális egyenlőség	Demokratikus egyenlőség

Rawls preferált interpretációja természetesen a *demokratikus egyenlőség*, amely a második elv két komponensét a méltányos esélyegyenlőség és a különbözeti elv követelményeiként értelmezi. A természetes szabadság rendszere (TSzR) mindkét komponenst eltérően értelmezi: (2)-t a *hatékonyság elve* szerint, amely minden *Pareto-hatékony* elosztást igazságosnak minősít (Rawls 1999. 58), míg (1)-et a „a tehetségek előtti nyitottság” elve szerint: annyiban tekinti „mindenki előtt nyitottnak” az előnyös társadalmi pozíciókat, amennyiben nincs jogi akadálya annak, hogy valaki egyik vagy másik életpályán próbáljon szerencsét, hogy tehetsége érvényesüljön. A TSzR-ben mindkét komponens megvalósítását elsődlegesen *piaci mechanizmusok* teszik lehetővé, amelyek gondoskodnak egyrészről az áruk és tőkék Pareto-hatékony elosztásáról – ezért is követeli meg a természetes szabadság rendszere a termelőeszközök magántulajdonát: ezeket az erőforrásokat csakis akkor tehetjük piaci tranzakció tárgyává és csakis akkor biztosíthatjuk hatékony elosztásukat, ha magántulajdonként kezeljük őket –, másrészről a tehetségek előtt nyitva álló előnyös életpályákért folyó méltányos küzdelemről a munkaerőpiacon (Rawls 1999. 62).

Úgy gondolom, a TSzR valóban a kapitalizmus egy olyan ideáltipikus leírását adja meg, amely nemcsak összhangban áll a róla alkotott népszerű elképzelésekkel – például, hogy annak lényegi jellemzői a termelőeszközök magántulajdona és a szabadpiac –, de amelynek alapvonalaival a kapitalizmus védelmezői is egyetértenének. Valóban, ha szemügyre vesszük a kapitalizmus mellett érvelő legnagyobb hatású politikaelméleti szerzőket a huszadik és huszonegyedik században F. A. Hayektől (1960) Jason Brennanig (2014), érveik többé-kevésbé egy TSzR alapvonásait mutató társadalmi berendezkedés felé mutatnak. Rawls természetesen elveti a TSzR-t, hiszen az sem a méltányos esélyegyenlőséget, sem a különbözeti elvet nem foglalja magában, vagyis helytelenül értelmezi az igazságosság társadalmi egyenlőtlenségekre vonatkozó elvének két komponensét. De miért helytelen e két komponenst a hatékonyság elve és a tehetségek előtti nyitottság elve segítségével értelmezni?

Rawls érvének középpontjában az a megfontolás áll, hogy a TSzR megengedi, hogy a társadalmi javak és tőkék több generáción keresztül felhalmozódjanak bizonyos társadalmi csoportok kezében, amelyek ezután aránytalanul jobb képességgel bírnak arra, hogy a társadalom számára „tehetséges" egyéneket szolgáltassanak és monopolizálják a társadalom előnyös pozícióit. Rawls szerint ez két okból is elfogadhatatlan: egyrészt a társadalom javainak ilyetén elosztása *morálisan önkényes* szempontokon alapul (Rawls 1999. 63). A TSzR-ben az előnyös társadalmi pozíciók elérhetősége végső soron azon múlik, hogy az embernek sikerül-e egy olyan társadalmi osztályba születnie, amely generációkon keresztül sikerrel halmozott fel tőkét a tagjai számára. Ez azonban éppúgy megengedhetetlen, mint a javak nem, bőrszín, nemesi születés vagy más születési előjog szerinti elosztása.

Rawls azonban megfogalmaz egy másik kritikát is. A *Restatement*-ben a laissez-faire kapitalizmust (tehát a TSzR-t is) a *meritokrácia* – azaz a társadalom javainak érdemelvű elosztásának – elképzeléséhez kapcsolja (Rawls 2001. 137),[10] amellyel szemben azonban éles kritikát fogalmaz meg. Mint írja, egy meritokratikus társadalom

> a társadalmi rend olyan formája, amely a tehetségek előtt nyitva álló pályák elvét követi, és a gazdasági felvirágzás, valamint a politikai uralom érdekében úgy aknázza ki az esélyegyenlőséget, mint az emberi energiák felszabadításának módját. A felsőbb és alsóbb osztályok között ilyenkor éles különbségek vannak mind a létfenntartási eszközök, mind a szervezeti hatalmi jogok és kiváltságok terén. Az alsóbb rétegek kultúrája elszegényedik, miközben a kormányzó és technokrata elit a hatalom és a vagyon nemzeti céljait szolgálva biztos alapokkal rendelkezik. Az esélyegyenlőség egyenlő esélyt jelent arra, hogy a befolyásért és társadalmi pozíciókért folyó egyéni törekvésben a kevésbé szerencséseket hátrahagyják. (Rawls 1999. 91)[11]

A meritokrácia – amely a TSzR-nek és a laissez-faire kapitalizmusnak is lényegi eleme – szétszakítja a társadalmat az érdemes sikeresek és az érdemtelen sikertelenek osztályára, amelyek között szükségszerűen szakadékok nyílnak, e szakadékok pedig gátat vetnek a társadalmi egység és az igazságosság feltételei közt megvalósuló békés társadalmi együttélés céljainak. A laissez-faire kapitalizmus szükségképpen *osztálytársadalomhoz* vezet, amelynek léte azonban összeegyeztet-

[10] Érdekes módon Hayek (1995) egyértelműen elutasítja nézetei meritokratikus interpretációját: az *Egyenlőség, érték és érdem* című esszéjében a tehetségek előtti nyitottság elvét magát is egyrészről az egyéni szabadság, másrészt a hatékonyság követelményéből vezeti le. Ugyanakkor megfontolásai nem semlegesítik Rawls kritikáját, legfeljebb terminológiai pontosítást tehetnek szükségessé.

[11] A fordítást módosítottam.

hetetlen az igazságosság elveivel.[12] Ez a probléma a jóléti kapitalizmust ugyanúgy érinti. Szemben a laissez-faire kapitalizmussal – amelyet a természetes szabadság rendszerével azonosít – a jóléti kapitalizmust Rawls nem hozza összefüggésbe sem a liberális egyenlőség, sem a természetes arisztokrácia, sem a demokratikus egyenlőség értelmezéseivel. Ez arra utal, hogy Rawls azokat a társadalmi berendezkedéseket tekinti jóléti kapitalizmusnak, amelyek a laissez-faire kapitalizmushoz hasonlóan az igazságosság második elvét a hatékonyság és a tehetségek előtti nyitottság elvei segítségével értelmezik, ám az így előálló hátrányos társadalmi következményeket különféle jóléti intézkedések segítségével enyhíteni igyekeznek. Mindaddig, amíg egy adott társadalmi berendezkedésben a javak és az előnyös társadalmi pozíciók elosztása elsődlegesen piaci mechanizmusok segítségével, a hatékonyság és a tehetségek előtti nyitottság jegyében zajlik, és mindaddig, amíg a jóléti és egyéb szociális intézkedések e hatékonyságelvű, piaci logika káros következményeinek csak az *enyhítésére* szolgálnak, a társadalmi berendezkedés megmarad a kapitalizmus keretein belül, és ennek megfelelően alávethető ugyanannak a kritikának, mint a laissez-faire kapitalizmus.

Valóban, Rawls a jóléti kapitalizmussal szemben is megfogalmazza az osztálytársadalom vádját:

> a tulajdonosi demokrácia alapintézményei a vagyon és tőke széles körű szétosztása felé hatnak, ezzel megakadályozva, hogy a társadalom egy szűk csoportja irányítsa a gazdaságot és közvetve a politikai életet is. Ezzel szemben a jóléti kapitalizmus megengedi, hogy egy szűk osztály szinte monopolizálja a termelőeszközöket. […] a háttérigazságosság hiányában és a jövedelmi és vagyoni egyenlőtlenségek fényében létrejöhet egy fásult és kedélybeteg alávetett osztály *(underclass)*, amelynek számos tagja krónikusan függ a jóléti juttatásoktól. Ez az alávetett osztály úgy érzi, ki van rekesztve a nyilvános politikai kultúrából és nem is vesz részt benne. […] A tulajdonosi demokráciában azonban a cél azon gondolat megvalósítása az alapintézmények által, amely szerint a társadalom a szabad és egyenlő polgárok közti méltányos együttműködés rendszere. […] E feltételek mellett remélhetőleg nem jön létre efféle alávetett osztály; vagy ha egy ilyen szűk osztály mégis létezik, ez nem olyan társadalmi körülmények eredménye, amelyekről nem tudjuk, hogyan változtathatók meg, és amelyeket talán sem azonosítani, sem megérteni nem vagyunk képesek. (Rawls 2001. 139–140)

[12] Rawls maga nem használja az „osztálytársadalom” fogalmát szisztematikus műveiben. A fogalmat terminusként használja a politikafilozófia történetéről szóló előadásainak Marxról szóló részeiben (Rawls 2007. 323), illetve a Locke-ról szóló előadásokban bevezeti az „osztályállam” fogalmát is (Rawls 2007. 138). Nem állítom, hogy ezek a fogalmak a történeti előadásokban bevezetett formájukban alkalmazhatók Rawls szisztematikus elemzésére is, ugyanakkor tagadhatatlannak tartom, hogy az ezen előadásokban bemutatott gondolatmenet befolyásolta Rawls nézeteit a kapitalista társadalmak osztályszerkezetéről is. Mindazonáltal az „osztálytársadalom” fogalmát itt a Rawls Marx-elemzésében használttól eltérő értelemben alkalmazom.

Bár a jóléti kapitalizmus szociális intézkedései mérséklik a társadalmi egyenlőtlenségek negatív hatásait, a jóléti kapitalizmus alapszerkezete is megengedi a társadalom szétszakadását az előnyös társadalmi pozíciókat és tőkéket monopolizáló kiváltságosok és az ebből kizártak alávetett osztályára (Vallier 2019).[13] A társadalomnak ez a szétszakítottsága azonban összeférhetetlen az igazságosság elveivel. De pontosan miért? Miként vet gátat a kapitalista társadalom osztálytársadalom volta az igazságosság érvényesülésének?

III. A KÖLCSÖNÖSSÉG ELVE

A kapitalizmus osztálytársadalomként való elemzése Rawls kapitalizmuskritikájának számos elemét képes megvilágítani. Rávilágít például, hogy a kapitalizmus különféle változatai miért nem biztosítanak kellő védelmet a politikai szabadságjogok méltányos értékének. Még ha egy társadalom hathatós lépéseket is tesz azért, hogy elszigetelje egymástól a privát pénzügyi előnyöket és befolyást a politikai befolyástól – például szigorú kampányfinanszírozási törvények, a politikai pártok közfinanszírozása és hasonló intézkedések által (Rawls 1999. 198) –, a kapitalista társadalmak osztálytagozódása akkor is olyan előnyöket juttat a kivételezett osztály tagjainak, amelyek rombolják az alávetett osztály politikai szabadságjogainak méltányos értékét, ily módon a kiváltságos osztályt *uralkodó osztállyá* teszi.

Ennek az az oka, hogy a politikai részvétel maga olyan erőforrás-igényes dolog, amely különösen érzékeny a részvevők közti erőforrásokat érintő különbségekre. Így Rawls:

> A politikai szabadságjogok méltányos értékének biztosítása nélkül a tehetősebbek egyesülhetnek egymással és kirekeszthetik a nincsteleneket. A különbözeti elv alkalmasint nem elégséges ennek megakadályozásához. A nyilvános politikai fórum terének szűkössége – úgyszólván – a politikai szabadságjogok hasznosságát sokkal inkább függővé teszi a polgárok társadalmi pozíciójától és gazdasági javaitól, mint más szabadságjogok hasznosságát. (Rawls 2001. 150)

A politikai szabadságjogok méltányos értékének sérülése kétségkívül súlyos probléma. Rawls egyes értelmezői ezt a megfontolást is emelik kapitalizmuskritikája középpontjába. Így például Alan Thomas (2017) amellett érvel, hogy Rawls központi érvét a jóléti kapitalizmussal szemben az uralom és az uralomhiány

[13] A *Magyar Filozófiai Szemle* anonim bírálója felhívta a figyelmem arra, hogy Rawls érve párhuzamba állítható C. B. Macpherson (1962) *birtokló individualizmussal* kapcsolatos kritikájával.

köztársaságpárti vagy republikánus fogalma segítségével kell megértenünk.[14] Rawls eszerint azért ítéli el a jóléti kapitalizmust és a kapitalizmust általában, mert az nem vet gátat az állampolgárok közti uralmi viszonyok kialakulásának. Ám ha szemügyre vesszük Rawls fent idézett kifogásait a kapitalizmussal szemben, láthatjuk, hogy a politikai szabadságjogok méltányos értékének sérülése mindig csupán a kapitalizmuskritika kifejtésének egy köztes lépése, pusztán az egyik tényező, amely a kapitalizmussal szemben megfogalmazott legfőbb vádat hivatott alátámasztani, jelesül, hogy az nem teszi lehetővé a *kölcsönösség elvének* teljesülését a társadalomban.

De mi pontosan a kölcsönösség elve? Jóllehet e fogalom nyilvánvalóan központi szerepet játszik Rawls nézeteiben, mégsem találjuk meg szisztematikus meghatározását *Az igazságosság elmélete*ben. Ugyanakkor már a korai főmű is megfogalmaz bizonyos sarkalatos belátásokat a kölcsönösség elvével kapcsolatban. Először is a kölcsönösség elve mindenekelőtt a különbözeti elvben jut kifejezésre (Rawls 1999. 88). A különbözeti elvet ugyanis egyrészről értelmezhetjük úgy, mint amely biztosítja, hogy a társadalmi együttműködés a társadalom minden tagja számára kölcsönösen előnyöket biztosít.[15] Ezen túlmenően azonban a különbözeti elv nem csupán azt biztosítja, hogy a társadalmi együttműködés mindenki számára – tehát a legjobb és a legrosszabb helyzetben lévők számára is – előnyös, de azt is, hogy ezen előnyök mértéke a lehető legnagyobb mértékben közeledjen egymáshoz. Más szóval: a különbözeti elv szisztematikusan – jóllehet mindig csupán aszimptotikusan – közelíti a társadalmi javak elosztását az *érdekharmónia* állapotához, amelyben a társadalom tagjai olyan viszonyban állnak egymással, hogy egyesek előnyeinek növekedése szükségképpen a többiek előnyeinek azonos mértékű növekedésével jár együtt (Rawls 1999. 90).

A társadalom alapszerkezetét a különbözeti elv szerint berendezni tehát annyit tesz, mint oly módon berendezni, hogy a társadalom tagjai csak azáltal törekedhessenek előnyösebb pozíciók elérésére, hogy ezáltal mások helyzetét is javítják. A különbözeti elv ezen tulajdonsága teszi lehetővé Rawls számára, hogy azt egyúttal a *testvériség* elvének kifejezéseként is értékelje:

> a különbözeti elv megfelel a testvériség egyik természetes jelentésének: jelesül, hogy nem kívánjuk előnyeink növekedését, hacsak ez nem kedvez azoknak, akik rosszabb helyzetben vannak. A család – ideális fogalma szerint, de gyakran a gyakorlatban is – egy

[14] Az uralomhiány republikánus fogalmához lásd Tóth–Losoncz (2021).

[15] Megjegyzendő, hogy Rawls ezzel kapcsolatos érvét az eredeti, 1971-es kiadáshoz képest az 1999-es átdolgozott kiadásban jelentősen módosította. Az előbbiben még pusztán annyit szögez le, hogy a különbözeti elv – az úgynevezett lánckapcsolat fennállása esetén – mindenki számára előnyöket biztosít, míg az utóbbiban ezt a megfontolást elveti, és azt hangsúlyozza, hogy a különbözeti elv a méltányosság észszerű elvei szerint osztja el az előnyöket a társadalom tagjai között, és ebben az értelemben tekinthető a kölcsönös előnyök elvének (Rawls 1999. 88, Rawls 1971/2005. 102–103).

> olyan terület, ahol az összelőnyök maximalizálásának elvét elvetjük. A családtagok rendesen nem kívánnak többet maguknak, hacsak ezzel nem mozdíthatják elő a többiek érdekeit. Mármost a különbözeti elv szerinti cselekvés pontosan ezzel a következménynyel jár. A jobb helyzetben lévők csak akkor tartanak igényt *nagyobb* előnyökre, ha a rendszer egésze a rosszabb helyzetben lévőknek kedvez. (Rawls 1999. 90)[16]

A kölcsönösség elve szerint berendezett társadalom – amelyben ezt az elvet a különbözeti elv juttatja kifejezésre – olyan társadalom tehát, amelyben a társadalom tagjai nem egymástól függetlenül, mintegy külön-külön törekszenek egyéni céljaik megvalósítására, előnyös társadalmi pozíciók elérésére, de amelyben ilyetén törekvéseik szétszálazhatatlanul összefonódnak azzal a törekvéssel, hogy a társadalmi együttműködés többi résztvevőinek helyzetét is javítsák. A kölcsönösség elve szerint berendezett társadalom tagjai bizonyos módon mindig *egymásért* is cselekszenek, még akkor is, mikor épp saját előnyeik maximalizálásán fáradoznak. Rawls úgy véli, ennek alapja nem valamiféle eredendő jótékonyság vagy altruizmus. A kölcsönösség jegyében történő egymásért cselekvés képessége az *igazságérzet* képességéből következik, amely nem más, mint „hathatós vágy *(effective desire)*, hogy az igazságosság elveit alkalmazzuk és ezen elvek alapján cselekedjünk, mindezt az igazságosság nézőpontjából" (Rawls 1999. 497).[17]

Az igazságérzet az az alapvető emberi képesség, hogy a többi emberrel való interakciónk során egy olyan nézőpontra helyezkedjünk, ahol cselekvésünket az igazságosság követelményei vezérlik, ahol egymást „jogos igények önigazoló forrásaként" (Rawls 1993. 32) ismerjük el, akiknek az igazságosság elvei értelmében *tartozunk* bizonyos dolgokkal (vö. Lister 2011). Ez a képesség az emberi társiasság elengedhetetlen alkotóeleme, ez az, ami megalapozza a többi emberrel való stabil egyesülés lehetőségét (Rawls 1999. 5). Másokkal az igazságérzet jegyében eljárni, másokat úgy kezelni, mint akiknek igazságossággal tartozunk, szükségképpen együtt jár azzal, hogy másokkal a kölcsönösség jegyében járunk el: „Igazságosságot adni azoknak, akik ezt igazságossággal tudják viszonozni – ez a kölcsönösség elvének legmagasabb szintű teljesülése" (Rawls 1999. 592). A *Political Liberalism* már a kölcsönösség ezen felfogását fejti ki:

> a kölcsönösség a polgárok közti viszony, amely az igazságosság azon elveiben jut kifejezésre, amelyek szabályozzák azon társadalmi világot, amelyben mindenki előnyökre tesz szert az egyenlőség egy bizonyos, e világ vonatkozásában meghatározott megfelelő mércéjéhez mérve. Így eljutunk a gondolathoz, miszerint a kölcsönösség egy olyan viszony egy jól berendezett társadalom polgárai között (6. szakasz), amelyet az igazságosságnak e társadalomhoz tartozó nyilvános politikai felfogása fejez ki. Így az igazságosság két elve az egyenlő elosztás mércéjét implicite meghatározó különbö-

[16] A fordítást módosítottam.
[17] A fordítást módosítottam.

> zeti elvvel együtt (1.1. szakasz), kifejezik a polgárok közti kölcsönösség gondolatát. (Rawls 1993. 17)

A kölcsönösség egy sajátos viszony a társadalom tagjai között, egy olyan viszony, amely azon alapul, hogy a társadalom többi tagját jogos igények önigazoló forrásaként ismerjük el, olyan személyekként, akikkel az igazságosság nyilvános elvei mentén kell interakcióba lépnünk. Nem tekinthetjük őket saját boldogulásunk puszta eszközének. Mindaddig, amíg a társadalmi együttműködés egyazon rendszerének vagyunk résztvevői, szabad és egyenlő polgárokként azon kell fáradoznunk, hogy saját előnyeink és sikereink egyúttal a többiek előnye és sikere is legyen, egy az igazságosság elvei által meghatározott módon: még akkor is, ha magunkért cselekszünk, a társadalmi együttműködés keretén belül az igazságosság azt is megköveteli, hogy egyúttal egymásért is cselekedjünk.

Most már világosabb képet kaphatunk arról, miért gátolja meg a kapitalista társadalom osztálytársadalom volta a kölcsönösség elvének érvényesülését. A kapitalista társadalomban egymással elsődlegesen a piac mechanizmusain keresztül lépünk interakcióba, a meritokratikus verseny résztvevőiként mint *kompetitív*, nem pedig *kooperatív*, versengő, nem pedig egymásért dolgozó individuumok. Még ha a piaci versengés, a hatékonyságra és növekedésre törekvő kapitalista rendszer működése ki is egészül jóléti intézkedésekkel, amelyek e rendszer káros következményeit hivatottak kordában tartani, ezeket az intézkedéseket akkor sem tekinthetjük jóhiszeműen olyan törekvésnek, amely a kölcsönösség elvének megvalósítására irányul. A kapitalista társadalomban a kiváltságos osztály tagjai nem törekszenek arra, hogy saját sikereik, előnyeik egyúttal mások sikerei és előnyei is legyenek, hogy ne szerezzenek „többet maguknak, hacsak ezzel nem mozdíthatják elő a többiek érdekeit". Arra törekszenek, hogy a lehető legtöbbet szerezzék meg maguknak, vállalva, hogy előnyeik egy részét a szegénység, nyomor és társadalmi hátrányok mérséklése végett feladják az alsó néprétegek javára. Ám ettől ezek az alsó néprétegek nem válnak képessé arra, hogy önmagukat a kiváltságos osztály tagjaival együtt egy közös, együttműködésen és kölcsönösségen alapuló vállalkozás tagjainak tekintsék. A kapitalista társadalom alapszerkezete az alsó osztályok tagjait arra ösztönzi, hogy hagyják maguk mögött ezt az osztályt, és minden áron igyekezzenek csatlakozni a kiváltságosok osztályához, utóbbit pedig arra, hogy a társadalmi előnyök, tőkék mind nagyobb részét igyekezzen a saját kezében felhalmozni. A kölcsönösség elvének nyoma sincs.

Természetesen Rawlsnak nem kell tagadnia, hogy a szabadpiac hatékony elosztási mechanizmusai bizonyos körülmények közt a társadalom minden tagja számára előnyösnek bizonyulhatnak. Ám Rawlst – ahogy említettem – nem annyira az elosztási kimenetek érdeklik, mint inkább a társadalom tagjai közti interakciónak a társadalom alapszerkezetében kifejezett *elvei*. Még ha Rawls nem is ért egyet például a szocialista G. A. Cohennel abban, hogy a piaci interakció alapelvei a „kapzsiság és félelem" (Cohen 2009. 77), akkor is úgy véli, hogy

a kapitalista társadalom alapszerkezetében kifejezésre jutó emberközi viszony egyfajta *közönyt* feltételez a társadalom többi tagjával szemben, akik pusztán versenytársakként, a saját előnyök felhalmozása előtt álló akadályként állnak előttünk.[18] Ez pedig gátat vet annak, hogy a kapitalista társadalom tagjai közt egy a kölcsönösség elvén alapuló viszony alakulhasson ki.[19]

De pontosan min alapul a kölcsönösségnek ez a rendkívül szigorú követelménye? Miért ne gondolhatnánk, hogy nagyon is helyénvaló, ha a társadalom tagjai azzal a távolságtartással – mondhatni: „közönnyel" – viseltetnek egymás iránt, amely a méltányos piaci versengés résztvevőit illeti? Elvégre Rawls nem osztja Marx nézetét, amely szerint a kapitalista társadalom abban az értelemben volna osztálytársadalom, hogy az a kiváltságos és alávetett osztályok közti *kizsákmányoló* viszonyon alapulna.[20] A kapitalista társadalom tagjai egymással önérdek-maximalizáló és egymással versengő, de nem szükségképpen egymással szemben ellenséges, egymásnak ártani vagy egymást kizsákmányolni igyekvő egyénekként viszonyulnak egymáshoz. Mi igazolja tehát egyrészt azt, hogy a kölcsönösség elvének ilyen központi szerepet juttassunk az igazságosság elméletében, másrészt azt, hogy éppen egy ilyen meglehetősen sokat követelő értelmezését adjuk? A válaszhoz pontosabb képet kell kapnunk arról, pontosan miféle közösséget is alkotnak egymással a társadalmi együttműködésben részt vevő polgárok – a társiasság milyen formáját valósítja meg egy emberi társadalom Rawls szerint.

IV. TÁRSADALMI UNIÓ

Rawls *Az igazságosság elmélete* 79. szakaszában vezeti be a *társadalmi unió* fogalmát. Ez a fogalom az emberi társiasság egy olyan formájára utal, amelyben az egyes egyéneket egyrészről közös célok kötik össze, másrészt az a szándék vagy vágy, hogy e közös célokat mindannyiuk képességei, kiválósága és e képességek és kiválóságok egyenlő elismerése által érjék el (Rawls 1999. 459–460). Számos különféle emberi közösség és egyesülési forma tartozik a társadalmi unió kategóriájába, beleértve a barátságot, a romantikus kapcsolatokat, a tudományos és művészeti közösségeket és a családot, ám a társadalmi unió sajátosságait mégis a közös *játék* példája világítja meg legjobban (Rawls 1999. 460–461). Gondolhatnánk, hogy a közös játékban a játékosok céljai függetlenek egymástól – ki-ki pusztán jól szeretné érezni magát –, vagy éppenséggel ellentétesek egymással:

[18] A közönyről mint a piaci interakcióban kifejezésre jutó hozzáállásról a következő szakaszban írok bővebben.

[19] A piac és a rawlsi igazságosságelmélet viszonyát kimerítően tárgyalja Tanyi (2000). Szintén lásd Krokovay (1997).

[20] Ugyanakkor a kapitalista társadalmat jellemző egyenlőtlen viszonyok könnyen kizsákmányoló társadalmi viszonyokká válhatnak. Lásd erről Roemer (1982) klasszikus elemzését.

mindenki győzni szeretne a többiek ellenében, ha például valamiféle versenyről van szó.

Ugyanakkor Rawls elemzése szerint a közös játékban a játékosok osztoznak egy közös célon: a *jó játék* célján. A nyerés is csak akkor ér valamit, ha az méltányos szabályok betartása mellett történt, és ha a játékban mindenkinek egyenlő lehetősége nyílik képességei kibontakoztatására és gyakorlására. A közös játékban egyszerre leljük örömünket abban, hogy mi magunk gyakoroljuk képességeinket és kielégítjük szükségleteinket, és abban, hogy mások velünk együtt, velünk együttműködésben ugyanígy tesznek, mindez pedig egy olyan közös cél elérése érdekében történik, amelyet mindannyian önértékként vagyunk képesek felismerni:

> Humboldt nyomán tehát azt mondhatjuk, hogy az egyének szükségletein és képességein alapuló társadalmi unió révén részesedhet mindenki a kibontakoztatott természetes adottságok összességében. Ebből következik annak az emberi közösségnek a gondolata, amelynek tagjai örömüket lelik egymás szabad intézmények által kifejlesztett kiválóságaiban, egyéniségében, s amelyben az egyes javát úgy ismerik el, mint az egész rendszert tekintve mindannyiuk jóváhagyásával fennálló és mindannyiuk örömére szolgáló össztevékenység egy elemét. (Rawls 1999. 458)[21]

A társadalmi unió fogalmát Rawls szembeállítja a *magánemberek társadalmának* fogalmával (Rawls 1999. 458). A magánemberek társadalmának fogalmát Rawls a következőképpen írja le:

> Egyfelől az embereknek – akár egyénekként, akár társulásokként lépnek fel – saját magáncéljaik vannak, s ezek vagy versenyben állnak, vagy függetlenek egymástól, de sohasem egészítik ki egymást. Másfelől az intézményeknek önmagukban semmilyen értéket nem tulajdonítanak, mert az azok keretében folytatott tevékenység nem önmagában vett értéknek, hanem valamiféle tehernek számít. Így tehát mindenki pusztán úgy tekint a társadalmi berendezkedés adott formájára, mint magáncéljainak eszközére. Senki sem veszi számításba, hogy mi a jó másoknak, hogy mit kapnak mások; mindenki azt a leghatékonyabb berendezkedést részesíti előnyben, amely a legtöbbet biztosítja számára a javakból. (Rawls 1999. 457)[22]

Szembetűnő a hasonlóság a magántársadalom és a piaci alapon szerveződő, meritokratikus kapitalista társadalom leírása között. Ezt az összefüggést maga Rawls is felállítja:

[21] A fordítást módosítottam.
[22] A fordítást módosítottam.

> A versenypiacok elmélete az ilyen társadalom iskolapéldájával szolgál. Mivel e társadalom tagjait nem az igazságos cselekvés vágya hajtja, az esetenként létrejövő igazságos és hatékony intézmények stabilitása általában szankciók alkalmazását kívánja. Vagyis a magánérdek összehangolása a közérdekkel azoknak az intézményes eszközöknek köszönhető, amelyekkel a rendszer megszilárdítása érdekében korlátozzák az egymással közömbösen vagy egyenesen ellenséges hatalomként bánó embereket. (Rawls 1999. 457–458)[23]

Rawls mármost világosan leszögezi: egy jól berendezett – igazságos – társadalom nem magánemberek társadalma, hanem társadalmi unió, pontosabban társadalmi uniók társadalmi uniója (Rawls 1999. 462). A társadalmi együttműködés rendszereiben nem pusztán másoktól független, privát céljaink elérése érdekében veszünk részt, és nem is azért, hogy másokkal versenyre kelve, hozzájuk ellenséges individuumként viszonyulva a társadalom javainak minél nagyobb részét sajátítsuk ki a magunk számára. Társadalmi létünk értéke abban áll, hogy lehetővé teszi számunkra, hogy másokkal együtt és együttműködésben, egy mindenki által önértékként elismert célért – a társadalmi igazságosságért – munkálkodva elégítsük ki szükségleteinket és fejlesszük ki képességeinket. Ez egyúttal azt is lehetővé teszi számunkra, hogy a lehető legjobban kifejezzük legalapvetőbb természetünket, szabad és egyenlő, másokkal az igazságérzet jegyében interakcióba lépni képes mivoltunkat:

> Ebből az következik, hogy az igazságosságra irányuló közös tevékenység az emberi kibontakozás egyik legfőbb formája. Kedvező feltételek esetén ugyanis e közös intézmények fenntartása lehetővé teszi az emberek számára természetük lehető legjobb kifejezését, és képességeikhez mérten az életüket szabályozó kiválóságok lehető legszélesebb körének elérését. Ugyanakkor az igazságos intézmények megengedik és bátorítják azoknak a társulásoknak a sokszínű belső életét is, amelyeken belül az egyének a maguk sajátosabb céljait követik. Az igazságosság közös megvalósítása tehát közösségi érték *(a value of community)*. (Rawls 1999. 463)[24]

A kapitalizmus olyan módon rendezi be a társadalom alapszerkezetét, amely alapvetően ellentétes a társadalmi együttlétezés értékével: a kapitalizmus magánemberek társadalmaként, nem pedig társadalmi unióként tételezi az emberi társadalmat, ezzel pedig félreérti annak lényegét és értékét.

Hadd szemléltessem e belátás jelentőségét egy példán! Gyakori érv, hogy a kapitalizmus jelenkori patológiáit legjobban a *feltétel nélküli alapjövedelem* (FNA) bevezetése orvosolhatná (Van Parijs 1997, Van Parijs–Vanderborght 2019). Az

[23] Emlékezzünk a közöny és ellenségesség korábban tárgyalt szerepére Rawls kapitalizmuskritikájában!

[24] A fordítást módosítottam.

FNA ugyanis biztosítaná nemcsak a méltóságteli életet a társadalom minden tagja számára, de fel is szabadítaná az egyéneket a munkakényszer alól, ezáltal pedig megszüntetné az alsó osztályok kiszolgáltatott és alávetett helyzetét. Rawls alapvető problémája azonban nem az alsó osztályok kiszolgáltatottsága vagy alávetettsége – ezeket Rawls szerint a jóléti kapitalizmus is képes kezelni egy „szociális minimum" biztosításával (Rawls 2001. 137) –, hanem hogy a kapitalizmusban az egyének nem egy társadalmi unió tagjaiként viszonyulnak egymáshoz. Az FNA pusztán annyit érne el, hogy a társadalom tagjai az elszegényedés egzisztenciális fenyegetése nélkül versenghetnének a kapitalizmus viszonyai közt magánérdekük előmozdításában a magánemberek társadalmának tagjaként. Az FNA önmagában nem hozna létre egy kölcsönösségen alapuló viszonyt a társadalom tagjai közt, nem hozna létre társadalmi uniót. Ezért nem elégséges az igazságosság elveinek megvalósításához a kapitalizmus korrekciója – akár radikális korrekciója, például az FNA bevezetésével –, és ezért szükséges annak meghaladása alternatív társadalmi formák, például a szocializmus vagy a tulajdonosi demokrácia felé.[25]

Felvethetnénk azonban, hogy amennyiben Rawls kapitalizmuskritikája végső soron a társadalmi unió fogalmán és a társadalomnak társadalmi uniók uniójaként való felfogásán alapul, úgy végső soron elégtelennek kell azt tartanunk, mégpedig specifikusan rawlsi alapon. Elvégre a társadalmi unió fogalma *Az igazságosság elméleté*nek az igazságosság értékéről szóló harmadik részében található, amelyet Rawls a *Political Liberalism*-ben olyan „átfogó tanként" vet el, amely alkalmatlan arra, hogy a modern plurális társadalmak számára elfogadható, stabil igazságosságeszményként szolgáljon. A *Political Liberalism* a méltányosságként felfogott igazságosságot az igazságosság olyan politikai elképzeléseként értelmezi újra, amely nem nyugodhat az emberek javát illető olyan axiológiai elképzeléseken, amelyekre Rawls explicite hivatkozik a társadalmi unióról szóló 79. szakaszban. Egy plurális társadalomnak el kell fogadnia a tényt, hogy a társadalom tagjai számos különféle módon gondolkodnak céljaikról és helyükről a társadalomban, nem várhatja el tőlük, hogy mindannyian egyféleképpen – például társadalmi unióként – tekintsenek társadalmukra.

Ez az érvelés azonban figyelmen kívül hagyja, hogy bár Rawls kései munkáiban valóban újraértékeli a harmadik részben kifejtett elképzelések elméleti jelentőségét, a társadalmi unió – és a társadalomnak társadalmi uniók uniójaként való – elképzelését megtartja és beépíti kései nézeteibe is (Rawls 1981. 29 skk., Rawls 1993. 320 skk., Rawls 2001.142). Ezt az teszi lehetővé számára, hogy amint már *Az igazságosság elméleté*ben leszögezi a társadalmi unió elképzelése és a magáncélok viszonya kapcsán:

[25] Lásd ugyanakkor Simon Birnbaum rawlsi érvét az FNA mellett (Birnbaum 2012. 51 skk.).

> a magánügyekről is azt mondhatjuk, hogy tervek egy terven belül, hiszen az alárendelt tervek a társadalom közös intézményeiben valósulnak meg. A nagyobb terv azonban nem olyan főcél – mint például a hívők uniója vagy a kultúra legmagasabb rendű kiválósága, a nemzeti hatalomról és dicsőségről nem is beszélve –, aminek minden egyén és társulás céljai alá vannak rendelve. A szabályozás közös szándéka inkább arra irányul, hogy az alkotmányos rend valósítsa meg az igazságosság elveit. (Rawls 1999. 463)

A társadalmi uniók uniójának gondolata nem követeli meg a legfőbb társadalmi jóról vagy társadalmi főcélról alkotott átfogó elképzelés elfogadását, pusztán az igazságosság értékének elismerését, amely a *Political Liberalism* filozófiai programjának is központi eleme. Ez a nézet tehát nem összeegyeztethetetlen a politikai liberalizmus pluralista elveivel. Bár e gondolat végső igazolása *Az igazságosság elméleté*ben egy az emberi jóról alkotott „átfogó doktrínán" nyugodott, az a méltányosságként felfogott igazságosság kései „politikai" elképzelésében is központi szerephez jut.

V. KONKLÚZIÓ

A fentiekben amellett érveltem, hogy Rawls kapitalizmuskritikája nem a kapitalista társadalmak vagy a jóléti államok működésének és jellemzőinek félreértésén vagy kétes megalapozottságú empirikus előrejelzéseken alapul, hanem igazságosságelméletének legmélyebb filozófiai alapjaiban gyökerezik. A kapitalizmus azáltal, hogy lehetővé teszi a tőkék és javak generációkon keresztüli fölhalmozódását bizonyos társadalmi osztályok kezében, utat nyit a társadalom szétszakadása felé – osztálytársadalmat teremt. Ezen osztálytársadalom tagjai nem képesek arra, hogy egymáshoz a kölcsönösség elve jegyében, az igazságosság nézőpontjából, egymásért cselekvő individuumokként viszonyuljanak: elsődlegesen piaci mechanizmusok által közvetített társadalmi viszonyuk alapkarakterét sokkal inkább a közöny, ha nem az ellenségesség jellemzi. A kapitalizmus a társadalom tagjait magánemberek társadalmának elsődlegesen önérdekkövető résztvevőiként állítja szembe egymással, holott az emberi társadalom mint az együttműködés kölcsönös előnyökkel járó rendszere lényegileg társadalmi unió – társadalmi uniók uniója – kellene hogy legyen.

A kapitalizmus nem valósítja meg az igazságosság alapkövetelményeit és a társiasság értékét, ezért kell meghaladnunk azt. Rawls úgy véli, mind a tulajdonosi demokrácia, mind a liberális szocializmus a kapitalizmus járható alternatíváit nyújtják. Hogy e két lehetőség közül melyiket kell választanunk, és hogy Rawls elmélete elkötelez-e bennünket bármelyik mellett, arról jelenleg

is kiterjedt vita zajlik a szakirodalomban.[26] Ehhez a vitához itt nem célom hozzászólni, ugyanakkor úgy vélem, az itt bemutatott megfontolások azzal kapcsolatban is iránymutatással szolgálnak, hogy melyek azok a legalapvetőbb célok és értékek Rawls elméletén belül, amelyek fényében az alternatívák közti döntést meg kellene hoznunk. Úgy vélem továbbá, hogy Rawls kapitalizmuskritikájának itt bemutatott rekonstrukciója a kapitalizmus szerepéről és jövőjéről szóló kortárs diskurzusokhoz is értékes hozzájárulást jelenthet. Rawls a kapitalizmus egy olyan nem marxista – de Marx hatásának nyomait is nyilvánvalóan magán viselő – kritikáját fogalmazza meg, amely kidolgozott és elmélyült normatív alapokra és filozófiai premisszákra épít, ilyen módon pedig nemcsak sajátosan erős kihívást intéz a kapitalizmus jelenkori védelmezői számára, de a kapitalizmus meghaladásáról, e meghaladás kívánatos irányáról szóló jelenkori szerzők és mozgalmak számára is fontos tanulságokkal szolgálhat.

IRODALOM

Birnbaum, Simon 2012. *Basic Income Reconsidered*. London, Palgrave Macmillan.

Brennan, Jason 2014. *Why not Capitalism?* London, Routledge.

Brudney, Daniel 2013. Der junge Marx und der mittlere Rawls. In Rahel Jaeggi – Daniel Loick (szerk.) *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Frankfurt, Suhrkamp. 122–163.

Cohen, G. A. 2009. *Why not Socialism?* Princeton/NJ, Princeton University Press.

Edmundson, William A. 2017. *John Rawls: Reticent Socialist*. Cambridge, Cambridge University Press.

Freeman, Samuel 2011. Capitalism in the classical and high liberal traditions. *Social Philosophy and Policy*. 28/2. 19–55.

Hayek, Friedrich A. 1960. *The Constitution of Liberty*. Chicago/IL, University of Chicago Press.

Hayek, Friedrich A. 1995. Egyenlőség, érték és érdem. In uő. *Piac és szabadság*. Ford. Atkári János, Mezei I. György, Tóth Sándor. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. 367–384.

Holt, Justin P. 2011. The Choice of Economic Systems in the Rawlsian Original Position. *Critique*. 29/3. 393–405.

Hunt, Ian 2013. Marx and Rawls on the Justice of Capitalism: A Possible Synthesis? *Journal of Value Inquiry*. 47/1–2. 49–65.

Jackson, Ben 2012. Property-Owning Democracy: A Short History. In Martin O'Neill – Thad Williamson (szerk.) *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*. London, Wiley-Blackwell. 33–52.

Kis János 1998. Az igazsásosság elmélete. John Rawls magyarul. *Világosság*. 39/8–9. 3–67.

Krokovay Zsolt 1997. Testvériség és piac. John Rawls igazságosság-elmélete. *Világosság*. 38. 49–57.

Lister, Andrew 2011. Justice as Fairness and Reciprocity. *Analyze und Kritik*. 33/1. 93–112.

Macpherson, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. London, Oxford University Press.

[26] Ehhez bővebben lásd Edmundson és Thomas szövegein túl O'Neill (2020) és Holt (2011).

O'Neill, Martin 2012. Free (and Fair) Markets Without Capitalism: Political Values, Principles of Justice, and Property-Owning Democracy. In Martin O'Neill – Thad Williamson (szerk.) *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*. London, Wiley-Blackwell.

O'Neill, Martin 2020. Social Justice and Economic Systems: On Rawls, Democratic Socialism, and Alternatives to Capitalism. *Philosophical Topics*. Megjelenés alatt.

Platz, Jeppe von 2020. Democratic Equality and the Justification of Welfare-State Capitalism. *Ethics*. 131/1. 4–33.

Rawls, John 1971/2005. *A Theory of Justice*. Original Edition. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Rawls, John 1981. *The Basic Liberties and their Priority*. The Tanner Lectures on Human Values.

Rawls, John 1993. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.

Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.

Rawls, John 1999. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Rawls, John 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Rawls, John 2007. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Samuel Freeman (szerk.). Cambridge/MA, Belknap.

Roemer, John 1982. Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation. *Philosophy and Public Affairs*. 11/4. 281–313.

Schweickart, David E. 1978. Should Rawls be a Socialist? A Comparison of his Ideal Capitalism with Worker-Controlled Socialism. *Social Theory and Practice*. 5/1. 1–27.

Smith, Adam 1959. *A nemzetek gazdagsága*. Ford. Bilek Rudolf. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Tanyi Attila 2000. *Piac és igazságosság*. Budapest, Napvilág Kiadó.

Tanyi Attila 2007. Rawls különbözeti elve. *Politikatudományi Szemle*. 16/2. 125–150.

Thomas, Alan 2017. *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy*. Oxford, Oxford University Press.

Tomassi, John 2012. *Free Market Fairness*. Princeton/NJ, Princeton University Press.

Tóth Szilárd János – Losoncz Márk 2021. Bevezetés. In Tóth Szilárd János – Losoncz Márk (szerk.) *Kortárs republikanizmus: politikafilozófiai írások*. Budapest, L'Harmattan. 7–23.

Vallier, Kevin 2019. Rawls, Piketty, and the Critique of Welfare-State Capitalism. *The Journal of Politics*. 81/1. 142–152.

Van Parijs, Philippe 1991. *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford, Oxford University Press.

Van Parijs, Philippe – Yannick Vanderborght 2019. *Basic Income: A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Simon József

Morális indifferencia és természetjogi kötelezettség

Apáti Miklós *Vita triumphans civilis* (Amsterdam 1688) című művében

Filozófia- és irodalomtörténészi körökben régóta elterjedt vélekedésnek számít, hogy Apáti Miklós 1688-as amszterdami publikációja (Apáti 1688) kiemelkedő jelentőségű a 17. század végének magyar eszmetörténetében.[1] Már Turóczi-Trostler 1933-ban publikált klasszikus tanulmánya (Turóczi-Trostler 1933) is rámutat arra, hogy a *Vita triumphans civilis* fejezetcímei nagymértékben támaszkodnak Antoine Le Grand[2] (1629–1699) *Institutio philosophiae* (Le Grand 1683) című karteziánus összefoglalására: „éppen ez a könyv szolgált Apátinak mintául a *Vita Triumphans* belső szerkezetében" (Turóczi-Trostler 1933. 43–44). Más kutatások helyesen hangsúlyozták Apáti kartezianizmusának függését Descartes *A lélek szenvedélyei* című művétől, mely a francia gondolkodó kései korszakának lélekfilozófiai gondolatait tartalmazza (Laczházi 2007). A szenvedélyelméleten túl szintén a kartezianizmus recepciójaként lehet értékelni Pierre Poiret (1646–1719) Apátira tett hatását (Turóczi-Trostler 1933. 40–42; Laczházi 2007. 122). Jelen tanulmány tézise szerint azonban az eddigi elemzések nem mutatták fel Apáti művének igazi tétjét: a természetjogi gondolkodás beillesztését a karteziánus filozófia kontextusába.[3] E tét kifejezetten filozófiai jellegű, amennyiben a 17. század talán két legfontosabb, az egész modernitás kulturális önazonosságát meghatározó filozófiai fejlemény összekapcsolásában áll. Már előzetesen fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy az Apáti által vállalt feladat elképesztően magas teoretikus mércét állít fel a szerző számára – függetlenül attól, hogy képes-e megfelelni annak. A Grotius–Hobbes–Pufendorf nevével fémjelzett természet-

[1] Pl. Mester 2007; Laczházi 2007; Tordai 1962; Turóczi-Trostler 1936.

[2] A karteziánus filozófia története Le Grandot mindenekelőtt úgy tartja számon, mint aki megindítja Descartes filozófiájának recepcióját Angliában. Vö. Ariew 2015, Easton 2018. További irodalomhoz lásd Easton szócikkét.

[3] Tanulmányom célja a *Vita triumphans* alapvető filozófiatörténeti orientációjának körülírása, így nem foglalkozom sem a mű verses betéteinek, sem Apáti más irodalmi műveinek irodalomtörténeti elemzésével. Ezekre vonatkozóan lásd Turóczi-Trostler 1936 és Bujtás 2006.

jogi tradíció és a kartezianizmus burjánzóan sokféle hagyományának[4] egymáshoz való viszonya nemcsak a 17. század végének paradigmájában, hanem a jelenkori kutatások számára is kifejezetten problematikusnak mutatkozik.[5] Annak érdekében, hogy felvázolhassuk ezt a komplex filozófiatörténeti szituációt, és azt, hogy ez milyen konstellációban jelentkezik Apátinál, elengedhetetlen a *Vita triumphans civilis* alapos forráskritikai vizsgálata.

A forráskritikai vizsgálat előtt vessünk egy pillantást Apáti életrajzának[6] néhány részletére! Mint oly sok magyar kortársa, az 1662-ben Debrecenben született Apáti is Németalföld egyetemein végzi felsőfokú tanulmányait. 1685. augusztus 20-án iratkozik be a leideni egyetemre (Du Rieu 1875. 676): a leideni korszakból két teológiai disputációját ismerjük (Apáti 1686 és 1687). Valamikor 1687 végén kezdi meg orvostudományi tanulmányait Utrechtben, itt is marad 1688 decemberéig. 1689 szeptemberében hagyja el Hollandiát, hogy Misztótfalusi Kis Miklós megbízásából több ezernyi Biblia-kötetet szállítson Erdélybe. A szokatlanul hosszú, majd' háromnegyed évig tartó hazaút viszontagságait már részletesen feltárta a szakirodalom (pl. Bán 1958. 437). Ennek ismertetése helyett arra hívhatjuk fel a figyelmet, hogy peregrinációja befejezése után Apáti lelkészként működik Felső-Magyarország délkeleti falvaiban, majd Debrecenben – másként fogalmazva: nem kerül a honi kulturális vagy politikai élet elitjébe.

Térjünk vissza az 1688-as utrechti periódusra! Forrásaink arról árulkodnak, hogy többször is Amszterdamban tartózkodott ez év során. Apáti Amszterdamban, 1688. február 10-i dátummal szignózza a *Vita triumphans civilis* ajánlólevelét (Apáti 1688. n. p. [6^{r}]), valamint ugyancsak Amszterdamban, 1688 augusztusában keltezett az az autográf ajánlása, mely a kötet debreceni Kollégiumnak küldött példányát kíséri. 1688 novemberében ír bejegyzést a biográfiájának épp „amszterdami korszakát" (Krieg 1979. 20–37) élő Pierre Poiret Apáti *album amicorum*ába, és valószínűleg Amszterdamban zajlott le az az esemény is, amikor Poiret három Antoinette Bourignon-kötetet adományoz magyar barátjának. Ugyancsak az 1688-as amszterdami tartózkodásra utalhat Apáti egy kései, 1713-ban írt levele, melyből tudjuk, hogy *Utilitas pathematum animorum* cím alatt szerzett művéről Poiret igencsak dicsérő véleményt alkotott. Aligha lehet eltúlozni annak az Apáti-szakirodalomban közismert ténynek a jelentőségét, hogy a karteziánus misztikus gondolkodó szerint „egyetlen karteziánus sem múlta felül"

[4] A 17. század második felének karteziánus filozófiájával könyvtárnyi szakirodalom foglalkozik. Magyar nyelven mindenekelőtt Schmal Dániel elmefilozófiai tárgyú kötetét (Schmal 2016) ajánlom az olvasó figyelmébe.

[5] A kartezianizmus és a természetjogi tradíció viszonyának akut filozófiatörténeti problematikájához vö. pl. Van Ruler 2000.

[6] Biográfiai részletekhez lásd Weszprémi 1787, 15–27; Bán 1958; Oláh 2013.

(Nunquam Cartesianorum ullus hoc praestitit)[7] Apátinak ezt a mára már elveszett művét, mely nagy valószínűséggel Descartes szenvedélyelméletét tárgyalhatta. Még ha Apáti „páratlan barátja" (*amicus noster singularis*; Apáti 1688. 28) esetleg túl is értékelte a magyar szerző művét, megjegyzése egyértelműsíti Apáti intellektuális orientációjának alapvető keretét: a kartezianizmus 17. század végi történetét.

I. APÁTI ÉS FORRÁSAI

A *Vita triumphans civilis* első látásra más művekből vett szövegrészletek kompilációja. Apáti műve 29 szekciót tartalmaz, ezek mindegyike vagy forrásaik szó szerinti átvétele vagy azok szoros parafrázisa – még ha időnként változtatásokat is eszközöl a magyar szerző az eredeti argumentációk struktúráján. Az első, a harmadik és a negyedik szekciók forrása Poiret *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo* (Amsterdam 1685) című műve *Libertas*-fejezetének ama jegyzetei,[8] melyeket a szerző az első 1677-es kiadás szövegéhez fűz a mű második kiadásában. A 6–29. szekciók nagyrészt Antoine Le Grand karteziánus összefoglalását követik: *Institutio philosophiae secundum principia D. Renati Descartes*, melyet először Londonban 1672-ben nyomtattak ki. Poiret-hez hasonlóan Le Grand esetében is pontosan azonosíthatjuk az Apáti által használt kiadást, az *Institutio* 1683-as nürnbergi kiadását (Le Grand 1683), melynek szövegalakja az 1675-ös második londoni publikációét reprodukálja. Mindkét forrás esetében fontos hangsúlyoznunk, hogy az első kiadásokhoz képest lényeges változtatásokat tartalmaznak az 1680-as években kiadott szövegvariánsok.

Ha fent Apátit mintegy kompilációval vádoltuk, akkor arra is fel kell hívnunk a figyelmet, hogy nemcsak ő, hanem egyik forrása, jelesül Antoine Le Grand sem mentesülhet e vád alól. Thomas Mautner egy 2000-ben publikált tanulmányában arra mutat rá, hogy az *Institutio* második, londoni kiadásának végén jelentős változtatásokkal szembesülünk az első kiadáshoz képest (Mautner 2000). A karteziánus filozófia összefoglalójának utolsó, 10. könyvének *(De Vita hominis recte instituenda)* 22–37. fejezetei ugyanis pontosan megfeleltethetők Samuel Pufendorf *De officio hominis et civis juxta legem naturalem*[9] (első kiadás: Lund, Junghans, 1673) című műve bizonyos részleteinek; Le

[7] Apáti levele Vári Mihályhoz, az 1713-ban kelt levél 1715-ös nyomtatott kiadását idézi Weszprémi 1787. 26–27.

[8] Poiret 1685. 454–472. Az 1677-es kiadás tehát még nem tartalmazta Poiret azon jegyzeteit, melyek parafrázisait olvashatjuk Apáti művében. A Poiret művének két kiadását jellemző különbségekről lásd: Krieg 1979. 87–102.

[9] Pufendorf műveire a modern kritikai kiadás alapján hivatkozom, Pufendorf 1997 és 1998.

Grand voltaképpen átveszi Pufendorf kézikönyvének nagyjából kétharmadát anélkül, hogy feltüntetné a német természetjogi gondolkodó nevét vagy művének címét. Minthogy a *Vita triumphans civilis* 13–29. szekcióinak címei kétségtelenül megfelelnek Le Grand azon fejezetcímeinek, melyek alatt Pufendorf *De offició*ját kompilálja, Apáti szempontjából nem kerülhetjük meg annak kiértékelését, hogy az Angliában tevékenykedő francia ferences rendi szerzetes miként kísérli meg a természetjogi gondolkodásnak a karteziánus etika keretei közé történő bevonását – azt tehát, amit Mautner messzemenő jóindulattal „egy új paradigma *diszkrét* elfogadásá"-nak nevez (Mautner 2000. 224: „discreet acceptance of a new paradigm"). Terjedelmi szempontból Le Grand Pufendorf-parafrázisainak Apáti-féle parafrázisai a *Vita triumphans civilis* kétharmadát teszik ki, kiterjedve a mű 113–344. oldalaira. Jelen tanulmány tézise szerint e mennyiségi szempont figyelembevételével egyben meghatározhatjuk Apáti művének fő célját is: a poiret-i (karteziánus-misztikus) szabadságkoncepció összeegyeztetését a pufendorfi természetjog koncepciójával. Ennek értelmezése *a limine* feltételezi azt, hogy számot adjunk Le Grand ugyanilyen irányú kísérletéről, azzal a különbséggel, hogy nála a karteziánus szabadságeszme *nem* annak poiret-i áthangoltságát mutatja. Mielőtt e komplex eszmetörténeti konstellációt immár tartalmi szempontból is szemügyre vennénk, foglaljuk össze filológiai belátásainkat táblázatok formájában!

Poiret szövegei Apáti *Vita triumphans civilis*ében

Apáti, Vita triumphans civilis (Amsterdam 1688)	Poiret, Cogitationes, Lib. 3,19 (Amsterdam 1685)
1. De Doxa Fati breviter eversa	p. 463
3. De voluntate Dei Creandi Hominem Liberum	pp. 461–463
4. De Libero Hominis Arbitrio, quae etiam consistit in Indifferentia	pp. 455–457
4.1–19	p. 460
4.22–25	pp. 464–465
4.28–32	

Le Grand szövegei Apáti *Vita triumphans civilis*ében (Pufendorf-megfelelések nélkül)

Apáti: Vita triumphans civilis (Amsterdam 1688)	Le Grand: Institutio, pars 10 (Nürnberg 1683)
5.6–9	6.
6. De Contiunatione Valoris Liberi Arbitrii, cum Remediis quibusdam, contra impetum Passionum excogitatis	18. De Regimine passionum, earumque Generalioribus remediis
7. De Continuatione ejusdem Valoris, Mente Libertate Bene Disposita ex Passionibus Animi exasciante Virtutes	
8. De Prudentia	9. De Prudentia
9. De Fortitudine	11. De Fortitudine
10. De Temperantia	10. De Temperantia
11. De Justitia	12. De Justitia3. Quid Summum Bonum
12. De Summo Hominis Bono, quod naturale dicitur, & Beatitudine S[ive] Mentis gaudio & Satisfactione ex possessione Summi Boni resultante	6. Quid demum sit in hac Vita, summum hominis Bonum, ejusque finis ultimus.

Le Grand szövegei Apáti *Vita triumphans civilis*ében (Pufendorf-megfelelésekkel)

Apáti: Vita triumphans civilis (Amsterdam 1688)	Le Grand: Institutio (Nürnberg 1683)	Pufendorf: De officio (Lundt 1673)
13. De Munere Hominis in Genere, & de ejus actionum Regula	22. De humanarum Actionum Regula	1.1 De actione humana 1.2 De norma actionum humanarum, seu de lege in genere
14. De Obligatione, vel si mavis, Obsequio in Genere	–	
15. De Officio Hominis erga Pium Opificem	23. De hominis erga Deum Munere	1.4 De officio hominis erga Deum, seu de religione naturali
16. De Officiis erga Nosmet-ipsos	24. De hominis Officiis erga seipsum	1.5 De officio hominis erga seipsum
17. De officiis erga Proximum	25. De Legibus erga alios homines servandis	1.6 De officio quorumlibet erga quoslibet […]
18. De Dominandi Jure variaque ejus Forma	35. De Dominandi Jure, variaque ejus forma	2.8 De formis rerumpublicarum 2.9 De affectionibus imperii civilis 2.10 De modis adquirendi imperium, inprimis monarchium
19. De Imperantium in Civitate Summarum Officiis	36. De Supremorum Dominiorum officiis	2.11 De officio summorum imperantium
20. De Civium in Civitate Muneribus erga Majestates Humanas	37. De Civium Muneribus	2.18 De officiis civium
21. De Civium erga totam Civitatem Muneribus, quae & in Conjugio contemplantur	32. De Conjugatorum muneribus	2.2 De officiis conjugalibus
22. De Parentum & Liberorum Muneribus ut Civitati bene sit	33. De genitorum & Liberorum muneribus	2.3 De officiis parentum et liberorum

23. De Dominorum Servorum atque Famulorum Muneribus, ut Civitati inde consulatur	34. De Dominorum ac Servorum muneribus	2.4 De officiis dominorum et servorum
24. De Civium erga Concives Muneribus		
25. De civium in Civitate Loquentium & Jurantium legibus	30. De Loquentium & Jurantium Legibus	1.10 De officio sermocinantium
26. De Legibus, quas Civis in Conventionibus & Pactis tenetur observare	27. De legibus, in Conventionibus, seu pactionibus observandis	1.9 De officio pasciscentium seu pactionibus, in genere
27. De Contractibus, seu Pactis in Specie	28. De Contractibus seu pactis in specie	1.15 De contractibus, qui pretia rerum praesupponunt, et fluentibus inde officiis
28. De Modis, quibus contracta Civium Obligatio ex Pactis, solvitur	29. Quibus modis contracta ex pactis Obligatio tollatur	1.16 Quibus modis solvantur obligationes, quae ex pactis oriuntur
29. De Specialibus Hominum in Civitate Muneribus	37. De Civium Muneribus	2.18 De officiis civium

II. EMBERI SZABADSÁG MINT MORÁLIS INDIFFERENCIA (POIRET-PARAFRÁZISOK)

Apáti Spinoza determinizmusának kritikájával kezdi művét (Apáti 1688. 1–3; vö. Poiret 1685. 463). A spinozai *fátum* ontológiai státuszára kérdez rá, követve Poiret kérdésfelvetését: ha a világot valamely abszolút és elkerülhetetlen szükség determinálja, akkor milyen létezés jellemzi e fátumot? A fátum nem lehet *res cogitans*, mert vagy saját természete által kellene léteznie, vagy létezésének valamely más *res cogitans*tól kellene függenie. Az első esetben a fátum azonos volna Istennel, míg a második esetben nem volna fátum, amennyiben nem determinálná azt a dolgot, melynek függvényében létezik. Annak a tézisnek másfelől, mely szerint a fátum *res extensa*, szintén két opcióval kell szembesülnie. Ha ugyanis az így felfogott fátum önmaga természete által létezik, akkor megszűnik *res extensá*nak lenni, amennyiben egyetlen kiterjedt dolog sem létezhet önmaga által valamiféle lélek adottsága nélkül, azaz anélkül, hogy ne kapcsolódna valamely *res cogitans*hoz. Ha azonban a *res extensa*ként felfogott fátum létezése nem önmaga általi, hanem valami mástól függ, akkor épp e dependencia miatt ismét csak nem lehet fátum.

Apáti spinozizmusellenes érvelésének további rekonstrukciója nélkül is világos, hogy e kritika ama tézis állításának irányába fut ki, miszerint a világban létezik a szabadság jelensége. Az emberi szabadság teremtett szabadság. A 2. szekcióban Apáti az isteni szabadság és az örök igazságok közötti viszonyra irányuló kérdést vezeti elő, Descartes-nak az ellenvetések hatodik sorozatára adott válaszában megfogalmazott híres tanítását idézve: Isten akarata teljesen indifferens „minden dologra nézvést, mely megtörtént vagy meg fog történni" (Descartes 1904. AT VII. 431–432).[10] Nem lehetséges semmit sem elgondolni az isteni értelemben igazként vagy hamisként „azt megelőzően, hogy az isteni akarat eldöntötte volna, hogy ilyenné teszi azt". Elhagyva Descartes példáit, Apáti a francia gondolkodó konklúziójára utal: „Tehát az Istenben fellelhető legmagasabb rendű indifferencia a legmagasabb rendű érve ugyanő mindenhatóságának." [11] Azonban a 3. szekcióban Apáti nem követi tovább Descartes explicit megkülönböztetését a teremtett emberi szabadság és az isteni szabadság között, melynek során Descartes csak az utóbbinak tulajdonít abszolút indifferenciát.[12] A magyar szerző ehelyett Poiret ama jegyzeteihez fordul, melyeket a *Cogitationum rationalium* második kiadásában fűz a mű harmadik könyvének *Libertas* című fejezetéhez. Az ember teremtett szabadságának értelmezése Isten akaratának vizsgálatát igényli, mégpedig pontosan az emberi szabadság terem-

[10] Dolgozatom a legtöbb helyen megőrzi az *indifferencia* latinos terminusát, amit Boros Gábor bevett fordítása *semlegesség*ként ad vissza. A két terminus jelentése teljesen fedi egymást.

[11] Apáti 1688. 5: „Est ista summa Indifferentia in Deo, summum est ejus omnipotentiae argumentum". Vö. Descartes 1904. AT VII. 432.

[12] Az indifferencia problémájára Descartes-nál lásd Chappell 1994 és Campbell 1999.

tésének szempontjából. Mivel az emberi szabadság különbözik Istentől (és Isten szabadságától, mely azonos Istennel), ezért az olyan objektum, melyre Isten abszolút indifferenciája által vonatkozik. Isten megteremthette volna a világot úgy is, hogy abban ne álljon fent semmiféle szabadság; másként fogalmazva: megteremthette volna a világot az ember szabadsága nélkül is (Apáti 1688. 6–7; vö. Poiret 1685. 461). Isten szabadságában állt megteremteni az ember szabadságát, és meg is teremtette. Ha azonban megteremtette az emberi szabadságot, akkor ez azt implikálja, hogy az embert mint Isten teremtményét esszenciális hasonlóság jellemzi Istenre vonatkozóan. Poiret diszkusszióját követve, Apátinál is úgy jelenik meg az emberi szabadság döntő jelentőségű problémája, hogy vajon Isten szabadságában állt-e egy olyan teremtmény létrehozása, mely épp szabadságát tekintve hasonló hozzá. Vajon Isten viszonya saját szabadságához megengedi-e azt, hogy e szabadságot mintegy duplikálja bármely teremtett dologban? Isten teljes mértékben szabad, mégpedig saját akarata mindent átfogó indifferenciájának értelmében, és minden teremtett lényeg vagy érték indifferens módon függ Isten minden kényszertől mentes akaratától. Poiret koncepciója szerint Isten mindenhatósága oly mértékben határtalan, hogy még azt is megteheti, hogy saját magához hasonló teremtményt hozzon létre; hogy olyan dolgot teremtsen, melynek szabad akarata pontosan oly mértékben indifferens, mint amilyen mértékben Isten akarata indifferens. Isten képes azt akarni, hogy saját lényegi indifferenciáját valamely tőle különböző dolog *reprezentálja* (Apáti 1688. 7; vö. Poiret 1685. 461). Az a tény, hogy a teremtett szabadság rendelkezik az indifferencia kiemelkedő sajátosságával, nem teszi szükségszerű jellegűvé e teremtett szabadság létrehozását Isten felől. Jóllehet az emberi entitások épp indifferens szabadságuknál fogva Isten képmásai, Isten mégis „*ex hypothesi, si velit; non ex necessitate*" (Apáti 1688. 7; vö. Poiret 1685. 461) teremtette őket és szabadságukat. Apáti – e ponton is szorosan követve Poiret érvelési stratégiáját – elhallgatja a szabad akarat és az intellektuális bizonyosság közötti viszony descartes-i kérdését, mely súlyos nehézségekkel szembesíti az indifferenciaként felfogott emberi szabadság tézisét. Ehelyett a spinozai determinizmust szólítja meg e ponton: az emberi szabadság tézise nem bizonyos előítéletek, illetve a világot szükségszerűen determináló „fatális okokra" vonatkozó kritikátlan tudatlanság puszta következménye.

Az emberi szabadság tehát teljes mértékben indifferens tárgyaira vonatkozóan. Ismét csak Poiret-t követve úgy írja le Apáti az individuális szabadságot, mint ami „mindig determinál, azonban soha nem determinált"[13], valamint úgy, mint amihez semmiféle külsődleges mozzanat nem járul. A szabadság meghatározza az akaratot, a vágyakozást és az értelem figyelmének képességét, ám nincs

[13] Apáti 1688. 11: „Vera & Individua Libertas, sive Principium mere determinans, in hoc Puncto indivisibili consistit, quod semper determinet, & nunquam determinetur"; vö. Poiret 1685. 456.

semmi, ami a szabadságot képes volna meghatározni magának a szabadságnak az aktivitása nélkül. Mindeme sajátosságok lényegi-esszenciális módon tartoznak az emberi akarathoz és elválaszthatatlanok tőle. Az emberi akarat továbbá nem szenvedhet el változást: ugyanaz marad mindama színtereken, ahol megjelenik: a mennyekben, e világunkban, a pokolban, a jó *(in probis)* és bűnös személyekben, és mindazon emberekben is, akik a rossz felől a jó felé, valamint a jó felől a rossz felé fordulnak (Apáti 1688. 12; vö. Poiret 1685. 457). Poiret elszórtan jelzi a szabadság megjelenésének e formáit: Apáti szisztematikusabb rendben tárgyalja ezeket. Jóllehet az angyalokat jellemző szabadság „ragyogó" és jó *(luminosa & bona)* objektumokra vonatkozik, mégis e szabadság bármiféle kényszer nélkül determinálja önmagát ezen objektumok befogadására és szemlélésére (Apáti 1688. 12; vö. Poiret 1685. 456). A mi világunkban, ahol a jó a rosszal keveredik és megfordítva, nem determinálják az akaratot sem a jó, sem a rossz dolgok önmagukban (Apáti 1688. 12–13; vö. Poiret 1685. 457). A rossz jelenléte egy döntési szituációban soha nem rombolja le a jó választásának szabadságát; ugyanígy: az emberi akarat akkor sem determinált a jó választására, ha – az angyalokhoz hasonlóan – ragyogó és jó objektumok kínálkoznak fel számára. Ez utóbbi esetben Apáti egy kis megjegyzést csempész be Poiret szövegébe: „az arminiánusok álmodozásainak és értelmetlenségeinek megfelelően."[14] Apáti nyilvánvalóan úgy tekint az indifferens szabadság Poiret-től megtanult tézisére, mint ami megfelelő polemikus eszközt nyújt az arminiánus szabadságkoncepcióval szemben. Tovább lépve, a rossz zavaros objektumai sem bizonyulnak ellenállhatatlannak, még akár a kárhozott ember számára sem: ő is mindenkor rendelkezik a választás szabadságával (Apáti 1688. 13; vö. Poiret 1685. 457). Az indifferens szabadság megjelenésének negyedik színtere a „jó személyek" esete. Itt éri el csúcspontját az a kihívás, melyet az intellektuális vagy teológiai ellenállhatatlanság tézise támaszt a szabadság indifferencia-koncepciójával szemben. *Első pillantásra úgy tűnik*, hogy Isten ajánlata a „jó személyek" számára kényszerítő erejű: miután Isten elméjüket belsőleg megérintve mintegy előkészíti őket, a „jó személyek" nem képesek elfordulni az igazság ismeretétől, az isteni jóság szeretetétől vagy az Istenbe vetett igaz hittől (Apáti 1688. 13–14; vö. Poiret 1685. 457). Mindazonáltal itt is megmarad az emberi szabadság bizonyos mozzanata. Egy végső instanciában az emberi elme azért járul hozzá az igazság ismeretéhez és az Istenbe vetett hithez, mert „abszolút módon kedvét leli abban az elme, hogy ne akarja azt, hogy elforduljon ezektől".[15] A „jó személyek" természetesen soha nem fogják elutasítani Isten ajánlatát; azonban legyen Isten ezen ajánlata bármily ellen-

[14] Apáti 1688. 13: „tunc etiam objecta bona aut luminosa non efficiet Libertas, ut somniant & nugantur *Arminiani*."

[15] Apáti 1688. 13: „nihil etiam est magis impossibile, quam ut Mens eo flectatur, quo ipsi absolute placet non velle verti."

állhatatlan is, az emberi elme szabad módon fogja ezt elfogadni, még akkor is, ha *de facto* soha nem választja az ebben foglaltak elutasítását.

Annak hangoztatása, hogy a szabadság változatlan és mentes a külső mozzanatoktól, mégsem végződik abban, hogy Apáti teljesen elválasztja azokat az értelmi vagy érzéki észleletektől. A szerző a szabadság viszonyát e külső tényezőkhöz Poiret egyik hasonlatának idézésével szemlélteti (Apáti 1688. 16; vö. Poiret 1685. 457). A szabadság úgy viszonyul az észleletekhez, mint ahogy egy uralkodó viszonyul tanácsadóihoz; az uralkodó figyelembe veszi tanácsadói véleményét, és nem utasít vissza semmit ezek elutasító javaslata nélkül, azonban mindezt úgy teszi, hogy közben végig fenntartja függetlenségét saját akaratlagos döntéseit illetően.

A 4. szekció 11–22. fejezetei az emberi szabadság különböző aspektusok alatt jelentkező sajátosságainak taxonómiáját nyújtják: az emberi szabadságot tekinthetjük pozitívnak, spontánnak, negatívnak, irányítónak, megengedőnek, visszautasítónak stb., de az emberi szabadság mindenekelőtt *indifferens* (Apáti 1688. 16–18; vö. Poiret 1685. 455–456). Apátinak az indifferencia aspektusa alatt kifejtett tipológiája is Poiret-t követi. Miután Vergiliusszal *(Múzsák, sícelidák! magasabbra kicsit ma dalunkkal!)*[16] figyelmezteti olvasóját a következő fejtegetések szofisztikáltabb jellegére, Apáti Descartes-nak Gisbertus Voetiushoz címzett levelét (AT VIII–2. 3) idézi a *libertas philosophandi* eszményét hangoztatva. Ám a filozófia művelésének mélyértelmű szabadsága a továbbiakban is Poiret megjegyzéseinek kompilációiban nyilvánul meg.

Az akarat indifferenciája *teológiai-morális* értelemben (Apáti 1688. 19–20; vö. Poiret 1685. 460) az *adiaphora* jelenségkörére vonatkozik, azaz olyan cselekedetekre, melyek kivitelezése vagy elmulasztása megtörténhet anélkül, hogy ezáltal bűnt követne el az ember. *Logikai* szempontból (Apáti 1688. 20; vö. Poiret 1685. 456) az indifferencia a kétséges ítéletben jelentkező egyfajta hezitációt, bizonytalanságot és kételyt jelent. *Fizikai* értelemben (Apáti 1688. 20; vö. Poiret 1685. 456) egyfelől egy anyagi dolognak azt a képességét értjük indifferencia alatt, melynek megfelelően alkalmas különböző formák felvételére, másfelől az elme ama képességét, hogy közömbösen szemlélje különféle objektumait. E három szempont nem lényegi módon tartozik a szabadsághoz. A teológiai-morális aspektus tárgyalásáról lemond Apáti, és a teológia illetékességi körébe utalja azt – e gondolatot nem találjuk meg Poiret-nél. Poiret a tudatlanságból vagy az intellektuális homályosságból vezeti le a logikai indifferenciát, míg Apáti teljesen mértékben mellőzi ennek elemzését. A fizikai aspektus alatt a szubjektum mint passzív anyag képezi a vizsgálat tárgyát, így ez nem nyújt semmiféle kamatoztatható belátást az indifferencia mint a lényege szerint aktív szabad akarat értelmezéséhez – vallja mind Poiret, mind Apáti.

[16] Vergilius 1967. 14 *(Negyedik ekloga)*.

A szabadság indifferenciája ugyanis lényegileg *metafizikai* indifferencia (Apáti 1688. 20–22; vö. Poiret 1685. 456). Ebből fakadóan „az indifferencia olyan elv, ami nem szükségszerűen kapcsolódik saját aktusainak meghatározásához egy bizonyos és meghatározott megfontolásnak vagy bármely más partikuláris módnak megfelelően".[17] Az emberi akarat határtalanul végtelen módozatokban képes kivitelezni vagy felfüggeszteni a cselekvéseket.[18] Miután újabb elemekkel gazdagítja Spinoza-kritikáját, Poiret annak tárgyalásával folytatja gondolatmenetét, hogy hogyan viszonyul Isten szabad akarata a teremtményi indifferens szabadság megteremtéséhez (Poiret 1685. 460–461). Mint fentebb láttuk, Apáti ezt az érvelést már előzetesen bedolgozta a *Vita triumphans civilis* 3. szekciójába. Majd ott veszi fel ismételten Poiret fejtegetéseinek fonalát, ahol a francia gondolkodó a metafizikai indifferencia négy jellemzőjét ismerteti: annak tartósságát, határtalanságát, függetlenségét és indifferenciáját (Apáti 1688. 22–28; vö. Poiret 1685. 464–466). Poiret ezen argumentációi ama hasonlóságon alapulnak, mely a teremtett metafizikai indifferencia és Isten szabadsága között áll fenn. Apáti összefoglalja Poiret-parafrázisait: az indifferencia csakis azért határozza el magát valamely objektum irányába, mert az indifferens akarat a szóban forgó objektumra irányul oly módon, hogy ennek természete teljes mértékben akarati jellegű. Megfordítva: az akarat az indifferencia belső elvét bármiféle szükségszerűség, kényszer és külső motiváció nélkül követi.

E ponton Apáti felhagy azzal, hogy Poiret szövegének további parafrázisait nyújtsa az olvasó számára. A 4. szekció utolsó fejezete a „szabad akarat értékét" ismerteti különböző szempontok szerint. A szabadság indifferencia-elmélete biztosítja önmagunk Isten képmásaként történő megértését. Ám e szöveghelyen olyan „értékeket" is említ Apáti, melyek nem képezték tárgyát az eddigi elemzéseknek, hanem a mű következő szekcióinak gondolatmenetét előlegezik meg.[19] A szabad akarat ezen elmélete kínálja fel számunkra azt, hogy képesek

[17] Apáti 1688. 20: „Indifferentia est principium non necessario alligatum ad determinandum actus suos certo determinatoque consilio aut modo particulari"; vö. Poiret 1685. 456.

[18] Apáti itt nem habozik Descartes negyedik elmélkedésének negatív véleményét idézni a emberi szabadság indifferencia-felfogásával kapcsolatban: „Az a semlegesség azonban […] a szabadság legalsó foka, s nem annak tökéletességéről, hanem csupán gondolkodásbeli hiányosságról, vagyis negativitásról árulkodik." (Apáti 1688. 20; vö. AT VII. 58; magyarul: Descartes 1994. 73). Apáti ezt úgy intézi el, hogy Descartes itt az indifferencia logikai értelmét tartja szem előtt. Az indifferencia mint „a szabadság legalsó foka" logikai indifferencia, mely az emberi szabadságot a tudatlanság vagy a megismerés sikerületlensége által magyarázza. A metafizikai értelemben vett indifferenciának ezzel szemben nincsenek ilyen határai: az emberi szabadság akkor is korlátlan, ha az elme tiszta és elkülönített módon ragadja meg tartalmait. Ugyanezen gondolatmenethez vö. Poiret 1685. 563.

[19] Idézzük Apáti szövegrészletét, ahol kiterjeszti az indifferens szabadság kompetenciájának hatókörét. Apáti 1688. 30: „Utilis & Jucunda est Libertatis Arbitrii scientia, immo necessaria; tantus enim est Valor L[iberi] A[rbitrii] ut ejus ratione rectoque usu Nos-ipsos Imaginem quandam & Similitudinem Dei redolere intelligere: Passionibus generose succensere: Virtutes acquirere & exercere: Summum nobis Bonum, *naturale quod dicitur*, comparare, & ex eo Beatitudinem seu Mentis Gaudium & satisfactionem ex possessione

legyünk távolságot tartani szenvedélyeinkkel szemben, hogy megértsük az erényeket és hogy azok szerint éljünk. A szabad akarat e koncepciója alapján képesek vagyunk megérteni az ember számára természete szerint lehetséges legfőbb jót, és ez tesz bennünket képessé arra is, hogy e legfőbb jó ismerete által az elme elégedettségét és örömét megvalósítsuk. E kijelentések némiképp zavarba hozhatják a mű olvasóját, amennyiben itt valamivel mégiscsak nagyobb hangsúlyt helyez Apáti az ember számára lehetséges legfőbb jó *intellektuális* megragadására annál, mint amit a szabad akarat *indifferencia*-elmélete alapján elvárnánk. Ám a szabad akarat kompetenciájába Apáti által itt bevont további témák sorozata még tágabbra nyitja a gyanú e perspektíváját. A szabad akarat teszi számunkra lehetővé, hogy megértsük az ember kötelességeit általában véve, és a polgár kötelességeit különösképpen. A szabad akarat tézise ismerteti fel velünk, hogy mely cselekedetekre vállalkozhatunk azok jóságából *(honestum)* kifolyólag, és mely cselekedeteket kell elkerülnünk azok helytelen *(turpe)* volta miatt „*a természet előírása szerint*". E kijelentések óvatosságra adnak okot: Descartes filozófiájának Poiret-nál megvalósuló speciális olvasata teljes mértékben híján van ama társadalmi dimenziónak, melyről félreérthetetlenül tanúskodnak Apáti jelen mondatai. Apátinak a teljes 4. szekciót lezáró megjegyzése bevezeti a *Vita triumphans civilis* hátralévő szekcióinak témáit: a szenvedélyek és a társadalom problémaköreit. Ugyanakkor arra is igényt tart, hogy a két új téma erős elméleti szálakkal kapcsolódjék az eddig tárgyaltakhoz, azaz az emberi szabadság indifferencia-elméletéhez. Vizsgáljuk meg, vajon fenntartható-e ez a kapcsolat,

III. A LE GRAND-PARAFRÁZISOK

Antoine Le Grand *Institutio philosophiae secundum principia D. Renati Descartes* című művének felépítése szigorú szisztematikát mutat. A logika és a természetes teológia bevezető részeit az élettelen, majd az élő-organikus létezés leírása követi. E témák után az emberi test és elme jellemzéséhez halad tovább a szerző, az utóbbira vonatkozóan bemutatva a szenvedélyeket, az erényeket és végül a társadalom struktúráját. Apáti parafrázisainak forrásait az *Institutio* utóbb említett szövegrészletei képezik. Le Grand a szenvedélyek elméletében Descartes kései művét, *A lélek szenvedélyeit*[20] követi; etikai programja is megfelel a karteziánus paradigmának: az elménék a szenvedélyek feletti uralmát tartja a legfőbb emberi jónak, mely biztosítja a kardinális erények gyakorlását. Ez azt is jelenti, hogy a szenvedélyek etikai megítélését illetően Le Grand hű marad

Summi Boni resultantem legitime creare: Munera Hominis in genere, mox boni Civis in specie, & quid uterque tanquam *Honestum* apprehendere, & quid tanquam *Turpe* omittere secundum naturae praescripta debeant, insinuare." (Kiemelés az eredetiben.)

[20] Descartes 1909. AT IX. 291–497. Le Grand karteziánus pszichológiájára vonatkozóan vö. Hatfield 2013.

saját, karteziánus fordulata előtti sztoikus alapállásához, melyet *L'homme sans passions* (Le Grand 1662) című művében fejtett ki. Az *Institutio* második kiadásának 10. könyvét záró 22–37. fejezetek címei azt az előzetes benyomást kelthetik az olvasóban, hogy Le Grand semmiféle elméleti jellegű nehézséget nem látott ama intertextuális gyakorlatra vonatkozóan, hogy Pufendorf *De offició*ját beemelje a karteziánus szenvedély-elméletbe és etikába.[21]

Jóllehet nagyszámú történeti példával kiegészítve, Apáti 5–6–7. szekciói mégis fő vonalakban Le Grand *Institutió*ja 9. könyvének gondolatmenetét követik a szenvedélyek témájában (Apáti 1688. 31–57; vö. Le Grand 1683. 682–735). Ennek ellenére Apáti időnként közvetlenül idézi *A lélek szenvedélyei* Descartes-ját, mégpedig Henri DesMaret (1633–1725) latin fordításának megfelelően (Descartes 1651). Így pontos idézetet olvashatunk az elme gondolatainak klasszifikációját (PA 1,17), a szenvedélyek általános leírását (PA 1,27) vagy e definíció elemeinek magyarázatát (PA 1,28) illetően. Apáti Descartestal együtt vallja, hogy a szenvedélyek elsődleges oka az életszellemeknek a tobozmirigyben jelentkező aktivitása (PA 2,51). A *Vita triumphans civilis* 8–11. szekciói, melyek a kardinális erényeket tárgyalják, az *Institutio* 10. 9–12 fejezeteinek (Apáti 1688. 57–95; vö. Le Grand 1683. 763–780) felelnek meg Le Grandnál, és lényegi hasonlóságok figyelhetőek meg Apáti (12. szekció) és Le Grand (*Institutio* 10. 3 és 6) ama passzusaiban is, melyek az ember számára természete szerint lehetséges legfőbb jót vizsgálják (Apáti 1688. 96–115; vö. Le Grand 1683. 743–753). Van azonban két fejezet Le Grandnál (*Institutio* 10. 19–20; Le Grand 1683. 799–805), melyek mintegy összekötő hídként funkcionálnak az elme szenvedélyek feletti uralmát tanító sztoikus-karteziánus etikai elmélet és a civil kötelezettségre épülő Pufendorf-parafrázisok között. Apáti teljesen elhallgatja e fejezeteket, és úgy tűnik, hogy igencsak nyomós elméleti megfontolások hajthatták őt arra, hogy kihagyja művéből az *Institutio* e fejezeteit.

Az *Institutio* 10. könyvének szóban forgó 19–20. fejezeteit az emberi szabadság problémájának szenteli Le Grand. Gondolatmenete abból indul ki, hogy a szenvedélyek és az erények nem képesek önmagukban elégséges módon előmozdítani az emberi élet boldogságát. Az emberi boldogság, azaz az elmének a legfőbb jó megismerése által kiváltott elégedett állapota, csak akkor realizálható, ha adott a szabad akarat, mely uralkodik a szenvedélyeken és gyakorolja az erényeket. A mindennapi tapasztalat képes felmutatni szabad akaratunk meglétét: nyelvi megnyilvánulásaink vagy csendben maradásunk, sétálásunk vagy nyugvó helyzetben maradásunk, segítő kezünk nyújtása a rászorulónak vagy szemet hunyásunk nyomorúsága felett: mindezek szabad döntésünk függvényei. Hasonlóképpen: a törvények megállapítása, a jó cselekedetek jutalmazása, míg a helytelen cselekedetek büntetése mind-mind a szabad akarat mint elementáris

[21] Lásd a fenti táblázatokat.

emberi sajátosság meglétét feltételezik. Ennélfogva – vonja le konklúzióját Le Grand – Isten hozzájárult ahhoz, hogy az ember rendelkezzen a szabad akarat képességével, és hogy az embert cselekedeteiben szabad akarata határozza meg a puszta szükségszerűség helyett.

> Ám bármennyire is megtapasztalja minden egyes ember e választás képességét és bármennyire is érzi azt, hogy akarata egyetlen teremtett ágenstől sem függ akaratának meghatározásaiban, emiatt még nem szabad úgy vélekednünk, hogy teljes mértékben független. Ami a szabad akaratot illeti – ahogy azt Descartes állítja[22] –, […] ha csak saját magunkat vesszük figyelembe, nem tudjuk azt nem függetlenként elgondolni; amikor viszont Isten végtelen hatalmát vesszük figyelembe, akkor nem tudjuk nem hinni, hogy minden dolog tőle függ, következésképp, hogy szabad akaratunk sem lehet kivétel. Hiszen ellentmondást foglal magában, ha azt mondjuk: Isten az embereket olyan természetűnek teremtette, hogy akaratlagos cselekvéseik egyáltalán nem függnek az ő akaratától. Pontosan olyan ez, mintha azt mondanánk, hogy hatalma egyszerre véges és végtelen. Véges, mert van olyan dolog, amely egyáltalán nem függ tőle; és végtelen, mert képes volt megteremteni ezt a dolgot.[23]

Mindez – természetesen – csupán egy rövid összefoglalása annak, ahogy Descartes a teodicea gondolati háttere[24] előtt kísérletet tesz az emberi szabad akaratnak a határtalan isteni akarattal történő összeegyeztetésére.[25] Le Grand az idézett Descartes-levél szellemében járja körül a probléma ellentétes oldalait. Kísérje bár Isten létezésének értelmi megragadását a legmagasabb rendű

[22] Szó szerinti idézet Descartes-nak Erzsébet hercegnőhöz írt, Egmontban 1645. november 3-án kelt leveléből, Descartes 1901. AT IV. 330–334; a latin verzióhoz vö. Descartes 1682. vol. I, 24–26, különösen 25. Magyarul: Descartes Erzsébethez, ford. Sallay Viola in: Descartes 2000. 179–182, ott 179. Sallay Viola fordításán kisebb változtatásokat hajtottam végre, főként a Le Grand által idézett latin változat terminológiája miatt.

[23] Le Grand 1683. 801 (*Institutio* 10,19): „Sed quamvis quisque eam *eligendi* potentiam experiatur, sentiatque Voluntatem suam a nullo Agente creato, in suis determinationibus pendere; non est tamen existimandum, omnimode esse Independens, quia licet liberum Arbitium, ut ait *Cartesius*, si ad nos tantum attendamus, non possit non concipi *Independens*; si vero ad Infinitam Dei *Potentiam*, Animum advertimus, non possumus non credere, omnia ab illo pendere, & proinde liberum nostrum Arbitrium, ejus imperio solutum non esse. Implicat enim contradictionem, Deum creasse Homines ejusmodi naturae, ut Voluntatum eorum Actiones ab *ejus* Voluntate non pendeant. Quia idem est, ac si quis diceret, Potentiam ejus finitam esse, simul & infinitam: *finitam*, cum aliquid sit, quod ab illo non pendet; *Infinitam* vero, quum potuerit rem hanc independentem creare." (Kiemelések Le Grand eredetijében, azonban nem az idézett Descartes-nál!)

[24] A probléma részletes analíziséhez vö. Ragland 2016.

[25] Jelen dolgozat gondolatmenete ama határvonalon mozog, mely egyfelől Poiret feltétlen indifferenciatézise, másfelől Le Grand és Descartes intellektuális szabadságfelfogása között húzódik. E konstellációban Poiret metafizikai indifferenciája kívül esik Descartes-nak ama tanításán, miszerint az indifferencia „a szabadság legalsó foka". Ennélfogva eltekinthetünk a descartes-i szabadságprobléma részletesebb elemzésétől. Mindenesetre e témához lásd Araujo 2003 és Schmal 2012. 243–272.

bizonyosság, ez mégsem képes lerombolni saját szabad akaratom meglétéről szóló bizonyosságomat. Másfelől szabad akaratom értelmi megragadása nem helyezheti kétely alá Isten létezését. A szabad akarat tapasztalatában feltáruló függetlenség nem áll ellentmondásban azzal az egészen más típusú függőséggel, mely minden Isten akaratának tárgyát képező dolgot jellemez. Le Grand érzékeli, hogy e téma további részletesebb kifejtést igényel, így ennek szenteli a 20. fejezetet.

Az emberi szabadság és az isteni mindenhatóság összeegyeztethetetlenségének problémáját azzal a megszorítással kerülhetjük el, hogy jóllehet Isten minden dolog teljes értékű oka, ő maga mégsem ugyanolyan módon viszonyul mindenhez. Mindazon dolgokra vonatkozóan, melyek *nem* képezik tárgyát egyetlen *teremtett* akaratnak sem, Isten csak saját akaratát vette figyelembe, és abszolút módon határozta el magát velük kapcsolatban. Ama dolgokra vonatkozóan azonban, melyek bizonyos mértékben az emberi akarat hatálya alá tartoznak, Isten nem kizárólag saját akaratát vette figyelembe, hanem az emberek akaratára is tekintettel volt elhatározásában.

Az isteni és emberi szabadság közötti konfliktust ismét Descartes egyik Erzsébet hercegnőhöz címzett leveléből vett idézettel szemlélteti Le Grand (Descartes 1901. AT IV. 351–357; magyarul: Descartes 2000. 185–190); mégpedig a király és a két különböző városból indulva találkozó párbajozók híres példája által. *Abszolút* akaratát tekintve Isten minden dolgot és eseményt úgy akar, ahogy azok megtörténnek. *Relatív* akaratát tekintve azonban akarata arra irányul, hogy az emberek a kontingens körülmények közepette engedelmeskedjenek Isten törvényeinek. Jelen tanulmány szempontjából nem a párbajozók példájának van jelentősége – Isten *abszolút* módon akarta, hogy találkozzanak és párbajra keljenek félúton, míg *relatív* módon akarata arra irányult, hogy félúton találkozva tartsák meg a párbaj Isten által hozott tilalmának törvényét. Ehelyett fordítsuk figyelmünket arra a három mozzanatra, melyeket Le Grand a szabad akaratot gátló tényezőknek tart – a morálfilozófusok általános véleményére hivatkozva. A szabad akarat által meghatározott cselekedetek kivitelezését így a *félelem*, a *tudatlanság* vagy a *kényszer* akadályozhatja meg. A *félelem* esetében a szabad akarat két aspektus alatt szenvedhet el pszichológiai gátlást: cselekedetünk *spontaneitása* és *szabadsága* szerint. Miközben az akadályoztatás első típusára könnyen képesek vagyunk valamely példát elképzelni (vannak olyan cselekedeteink, melyeket kizárólag a szituációnak a szándékolttal ellentétes kimenetelétől való félelem motivál), addig a félelem nem lehet akadálya a szabadságnak a második szempont szerint,

> *mert a szabad akarat természete nem az indifferenciában áll*, ahogy azt fentebb állítottuk, mivel csakis olyan dolgokat cselekszünk meg éppoly akaratlagos, mint ahogy szabad módon, melyekre sürgető ok határoz meg bennünket. Ez történik akkor is, amikor félelem nyomása alatt állunk; mert még ha ekkor visszatetszést keltő is az objektum, és

> azt kívánjuk inkább, hogy a másikat válasszuk, amennyiben az lehetséges […], mégis ezt [az eredeti objektumot – S. J.] választjuk, valamint a kisebb rosszat a nagyobb rossz elé helyezzük.[26]

Le Grand explicit módon visszautasítja az emberi szabadság indifferencia-felfogását: Apáti számára ez döntő jelentőséggel bírhatott arra nézvést, hogy kihagyja az *Institutio* 10. 19–20. fejezeteit a *Vita triumphans civilis* parafrázisaiból. Le Grand szerint léteznie kell bizonyos okoknak, melyek nagy súllyal esnek latba a szabad akarat aktusait megelőző mérlegelés során. A szabad akaratot vagy meghatározzák ilyen értelemmel megragadható okok, vagy ellenkező esetben megszűnik szabad akaratnak lenni. A kisebb rossz választása épp egy ilyen megfelelő okként szolgál a fenti szituációban álló személy számára ahhoz, hogy elkerülje a nagyobb rosszat, még ha cselekedetét a félelem is motiválja. A félelem pszichés állapota erősebb annál, mintsem hogy az állítólagos indifferens szabad akarat immúnis legyen vele szemben.

Amikor Le Grand a fenti idézetben egy megelőző helyre utal, akkor utalása az *Institutio* második könyvét tartja szem előtt.[27] Itt, a természetes teológia koncepciójának kifejtése közben, Le Grand az indifferencia sajátosságát tulajdonítja az isteni akaratnak és tagadja azt, hogy valaha is létezhetett volna bármely objektum az isteni elmében és az isteni elme számára az előtt és attól függetlenül, hogy Isten abszolút és indifferens módon szabad akarata létrehozta volna ezeket. Az indifferencia sajátossága csakis az emberi természet szempontjából jelent valamely tökéletlenséget a szabadság legalsó fokaként – hangzik a descartes-i tanítás Le Grandnál. Isten a világ szabad teremtőjeként mentes bármiféle kényszertől: Isten akarata öröktől fogva indifferens bármely teremtett dologra és a világ bármely eseményére nézvést.

IV. APÁTI, LE GRAND, PUFENDORF

Már az eddigiek alapján is kijelenthető, hogy súlyos nehézségekkel kellett szembenéznie Apáti ama kísérletének, hogy Poiret és Le Grand argumentációinak idézeteit és parafrázisait egységes szöveggé formálja. Nyilvánvaló, hogy hangsúlyozni kívánta az emberi szabadság indifferenciáját bármely értelmi mozzanattal szemben, de az is, hogy ugyanilyen mértékben ragaszkodott az értelem szenvedélyek feletti uralmának ama koncepciójához is, mely az elme visszauta-

[26] Le Grand 1683. 803: „quia liberi Arbitrii natura, non in Indifferentia consistit, ut *dictum est antea*, quum nihil aeque voluntarie, atque adeo libere faciamus, quam ea, ad quae urgenti Causa determinamur. Quod accidit, quando *metu* premimur; quoniam etsi tunc objectum displiceat, mallemusque, si fieri posset, contrarium eligere […], illud amplectimur, & minus Malum majori anteponimus." (Kiemelés az eredetiben.)

[27] Le Grand 1863. (*Institutio*, Pars 2, cap., 12. 154–155.)

síthatatlan objektumai megragadásának karteziánus programjával járt együtt. E két álláspont – az *indifferenciaként* felfogott szabadság és a *kényszerítő erejű mentális megragadás affirmációja*ként felfogott szabadság – együttes fenntartása érdekében Apáti új terminológiát vezet be a szabadság sajátosságával rendelkező mentális állapot kifejezésére. Ez nem más, mint „a szabad akarat által jól elrendezett emberi elme" (*Mens Humana Libero Arbitrio Bene Disposita*, Apáti 1688. 51–53) sok esetben csak rövidítés formájában (*M.H.L.A.B.D*, vagy *mens humana B. D.*) jelzett terminusa. Apáti szerint tehát léteznie kell az elme olyan állapotának, melyet a szabad akarat helyes diszpozíciója jellemez. E helyes diszpozícióban az elmének egyfelől indifferensen kell viszonyulnia objektumaihoz, másfelől olyan evidens megismerési aktusokkal kell rendelkeznie, melyek ugyanúgy biztosítják az intellektuális kogníció szabad megerősítését, mint ahogy a szenvedélyek kritikáját is. Apáti ezen együttes igénye nyilvánvalóan teoretikus feszültséget implikál a *Vita triumphans civilis* ama szekcióiban, ahol az emberi szabadság, a szenvedélyek és az erények témáit tárgyalja a szerző – még ha Apáti el is hallgatja e feszültséget. Mindenesetre a szabadság felfogásának divergáló koncepciói által implikált nehézségek hatványozottan jelentkeznek a kötelezettség *pufendorfi* elméletének[28] tárgyalásakor – úgy Le Grandnál, mint ahogy Apátinál is.

Mindenekelőtt vessünk egy pillantást arra, hogy Le Grand miként hozza létre saját verzióját Pufendorf tanításáról. Az első párhuzamos fejezetcímek: *Az emberei cselekedetek szabályáról* (*De humanarum Actionum regula*; Le Grand 1683. 807–811; *Institutio* 10,22), valamint *Az emberi cselekedetekről* és *Az emberi cselekedetek szabályáról, valamint a törvényről általában* (*De actione humana* valamint *De norma actionum humanarum seu de lege in genere*; Pufendorf 1997. 13–21; *De officio* I. 1–2). Pufendorfot követve Le Grand az emberi cselekedetek szabályait úgy osztályozza, mint amelyek vagy a lelkiismeret intellektuális aktusára, vagy a kötelezettség akarat-jellegű sajátosságára tartoznak. A kötelezettségre vonatkozóan Le Grand bevezeti a klasszikus római jogi definíciót: a kötelezettség olyan jogi jellegű megkötés, mely által szükségszerűen kényszeríttetünk valamely cselekedet kivitelezésére. Ez azt is jelenti, hogy a kötelezettségnél fogva az elménkben van valamiféle kényszerítő erő, mely nem engedi meg számunkra azt, hogy lelkiismeretünkkel ellentétes módon cselekedjünk. A kötelezettség határokat szab szabad akaratunk számára, és szükségszerűen kényszerít bennünket még akkor is, amikor szabadként ismerjük fel önmagunkat, és képesek vagyunk arra, hogy vágyunk a szándékolt tett vagy dolog ellentétének megcselekvésére irányuljon. Le Grand tehát felmutatja Pufendorf bevezető passzusainak lényegi elemeit, még ha a kötelezettség római jogi definíciójának mentén is – a német gondolkodó sem mulasztja el a klasszikus meghatározás bevonását gondolatmenetébe. Csak az emberi létezők képesek arra, hogy kötelezettség alatt álljanak. E kizárólagosan emberi sajátosság egy felsőbbség meglétét igényli, melynek

[28] Ehhez általánosan vö. Carr and Seidler 1999 és Haakonssen 1996. 37–43.

akarata kötelezettséget ró ránk mint alattvalókra. E tekintélyen túl a felsőbbségnek jó okokkal *(justae causae)* kell rendelkeznie, melyek képesek magyarázatot adni a kötelezettség voluntarista kirovásáról. Az emberi cselekedetek szabálya a törvény vagy dekrétum, melyen keresztül a nyilvános tekintély által támogatott felsőbbség kötelezi az alattvalókat a törvénnyel összhangban lévő cselekedetek kivitelezésére.

Két dolgot mindenképp meg kell jegyeznünk Le Grand e parafrázisaival kapcsolatban, melyek a *De officio* felvezető passzusain alapulnak. *Egyrészt* feltűnően hiányzik Le Grandnál a szabadság ama kiinduló állapotának leírása, mely még híján van a kötelezettség elméleti mozzanatának. Pufendorf úgy jellemzi absztrakt individuumait a kötelezettség reflektív felismerését megelőző ezen állapotában, mint akik indifferens jellegű szabadsággal rendelkeznek (vö. Pufendorf 2014. 72–73). Teljesen eltérő elméleti céloknak megfelelően és teljesen eltérő elméleti háttér előtt bár, de a pufendorfi természetes személyeket a maguk absztrakt elszigeteltségükben pontosan olyan mértékű holisztikus *indifferens* szabadság jellemzi, mint Poiret misztikus hangoltságú karteziánus szubjektumait. Nem kell csodálkoznunk azon, hogy Le Grand lemond arról, hogy az absztrakt individuumok e kiinduló státuszára jellemző szabadságot Pufendorf szellemében alapozza meg. A ferences rendi karteziánus talán felismerte, hogy az eredeti természetjogi indifferencia aligha kompatibilis saját szabadságkoncepciójával, mely szerint a szabadság a *kényszerítő* erejű *mentális* megragadás affirmációjában áll. Mindenesetre Le Grand nagyvonalúan lép tovább innen azon gondolat felé, hogy a pufendorfi természetes kötelezettség alkotja mindama természetes erkölcsi törvények lényegét, amelyek minden egyes ember szívébe be vannak vésve, és amelyek közösek minden nemzetre nézvést. *Másrészt* Le Grand egész Pufendorfra épülő szövegéből hiányzik akár csak a legcsekélyebb utalás is a szabadság mentális tartalmak affirmációjaként felfogott elméletére, melyet oly részletesen fejtenek ki karteziánus összefoglalásának megelőző fejezetei. Pufendorf szövegének e reflektálatlan felmondása így töredékessé teszi az *Institutió*t. Amennyiben ugyanis az értékek bármiféle rendje előzetesen adott az elme számára, mely ellenállhatatlanul kínálja fel magát intellektuális elsajátításra, akkor az emberi akaratra kirótt kötelezettség nem determinálhatja ezen akaratot teljes mértékben. Pufendorf elmélete szerint bármely – például sztoikus, vagy akár karteziánus – morálfilozófiának a természetjogtól függetlenül adott lehetősége lerombolja a természetes kötelezettség holisztikus totalitását. A morális szükségszerűségnek kizárólag a kötelezettség formális eszméjéből kell erednie, nélkülözve bármely utalást bármely pozitív etikai tartalomra. Az egyetlen etikai tartalom, amely képes biztosítani az igazi morális szükségszerűséget, nem más, mint a kötelezettség alá vetettség pusztán formális eszméje. Pontosan ez az a mozzanat, amit Pufendorf szerint Grotius nem ismert fel: ha elvesszük Istent (és vele azonos akaratát, mely kirója a természetes kötelezettséget), semmi nem marad, amire alapozható volna a természetes moralitás. A morális szükségsze-

rűség nem valamiféle az értékek objektív rendjét jellemző és abban objektív módon fennálló sajátosság, hanem Isten akarata hozza azt létre, amint felsőbbségként ránk rója kötelezettség alatt álló természetes állapotunkat. Összegezve: miközben Le Grand többé-kevésbé hűen megismétli Pufendorf tanítását a morális kötelezettségről, búcsút kell intenie a szabadság saját maga által előzetesen felvázolt karteziánus doktrínájának.

Apáti félreérthetetlen diagnózissal indítja 14., *A kötelezettségről vagy az engedelmességről általában* (Apáti 1688. 120–130) című szekcióját: a *kötelezettség* eszméjében foglalt *szükségszerűség* ellentmond a szabadság *indifferencia*-elméletének. Az indifferens szabadságot nem determinálhatja a szükségszerűség: nem szenvedhet el egyáltalán semmiféle kényszert. A meghatározott akarat megszűnik a jól elrendezett elme szabad akaratának lenni. Apáti szerint a szabad akarat kényszerítésének lehetetlensége az etikai szerzők közös meggyőződése. Jogfilozófiai szempontból azonban további vizsgálat tárgyát kell képeznie a kötelezettség eszméjének.

Le Grandhoz hasonlóan Apáti is a római jogi meghatározással kezdi tárgyalását (Apáti 1688. 121; vö. Le Grand 1683. 808), melyet Pufendorf a kötelezettség általánosan elfogadott (vulgáris) koncepciójának nevez (*De officio* I,ii,3; Pufendorf 1997. 18). A kötelezettség jogi megkötés. Ezen túlmenően, a *polgári-civil* kötelezettség a polgárjog megkötése, míg a természetes kötelezettség az egyenlőség megkötése. Arnold Vinniusnak (1588–1657) a *Jusztinianoszi kódex*re vonatkozó kommentárjait (Vinnius 1659. 572–579, különösen 574–575) követve Apáti a jusztinianoszi definíciót csak a *polgári-civil* kötelezettségre tartja érvényesnek; ennek szellemében saját koncepcióját élesen elhatárolja a római jogi jelentéstől. A magyar szerző a kötelezettséget a legtágabb értelemben tartja szem előtt, mely átfogja a természetes, polgári-civil és „pusztán csak" polgári kötelezettséget, mely utóbbi az előbbiek megjelenése kontingens körülmények között. Le Granddal összevetve világos, hogy Apáti jóval kifejezettebb módon utasítja el a római jogi kötelezettségfelfogást, teret engedve a modernebb megközelítéseknek.

Annak érdekében, hogy fenntarthassa a szabadság indifferens voltát a szabályok által előírt cselekedetek esetében, Apáti terminológiai különbséget tesz a kötelezettség *(obligatio)* és az engedelmesség *(obsequium)* között.[29] A kötelezettséggel ellentétben az engedelmesség kizárja a szükségszerűséget. Apáti figyelmezteti olvasóját, hogy még ha a 'kötelezettség' fogalma fel is tűnik a következőkben, akkor is

> ama jelentés szerint (fogja használni), ahogy az ember ráveszi magát valamely kötelesség *(muneri)* megragadására, azaz ahogy önmagát determinálja arra, hogy akarjon

[29] E megkülönböztetéssel kapcsolatban Apáti Ulrik Huberre utal, vö. Huber 1684. 318.

> vagy ne akarjon valamely vagy egy más dolgot, hogy akarjon akarni vagy akarjon ne akarni, hogy akarjon cselekedni vagy akarjon eltekinteni egy cselekedettől, miközben szabadsága megmarad az ő hatalmában.[30]

E különbségtétellel felszerelkezve Apáti számos, a természetes kötelezettséget tárgyaló helyen felcseréli az *obligatio* terminusát az *obsequium*mal, érintetlenül hagyva a mondatok fennmaradó szerkezetét. A minden ember szívébe bevésett természetes törvények a legmagasabb rendű jogi legitimitással rendelkeznek, „ezért akár természetes ösztönünket követve is engedelmeskednünk *(obsequi)* kell nekik". [31] Abban a feltételezett esetben, hogy a polgári-civil törvények olyasmit írnak elő a polgároknak, ami ellentétes az isteni törvénnyel vagy a józan ésszel, a polgári törvény „lerombolja önnön képességét arra, hogy engedelmességre szólítsa a polgárokat *(ad Obsequium alliciendi)*".[32] Ez az oka annak, hogy az isteni és természetes törvényeknek kell engedelmeskedni *(Juris Divini & Naturae … est Obsequium)* a leginkább.[33] Apáti eljárására a legszemléletesebb példát Pufendorf azon híres kijelentésének parafrázisa nyújtja, miszerint a morális kötelezettséghez fel kell vennünk egy felsőbbséget, aki a kötelezettséget kirója a morális személyekre. Apáti így fejezi ki a pufendorfi gondolatot: „valakinek ahhoz, hogy engedelmessé váljon *(Obsequiosus fieri)* e módon, felsőbbségre van szüksége és fel kell ismernie azt, hogy ő maga alá van vetve a felsőbbség által megállapított törvényeknek."[34]

V. LE GRANDON TÚL

E terminológiai trükk nem volt képes eliminálni minden problémát. Úgy tűnik, hogy a magyar gondolkodó a szabadság indifferenciaelméletének a természetjogi nyelvezet keretei közé történő beillesztése közben elengedhetetlennek tekintette azt, hogy szembenézzen a természetes morális törvény metafizikai státuszával. Apáti ezt újabb szövegrészletek bevonásával hajtja végre, ezúttal Johannes Behrent *De prima inter homines lege, ex jure mundi* című disputációjá-

[30] Apáti 1688. 123: „Eatenus sumitur, quatenus ipse Homo se libere accingit alicui muneri capessendo: hoc est, se determinat ad hoc aut illud velle aut nolle, vult velle, vult nolle, vult facere, vult negligere, Libertate manente in sua potestate."

[31] Apáti 1688. 124: „Leges Naturales inscriptae omnium hominum cordibus cum sint opus Pii Opificiis, sunt justissimae & legitimae, unde illis Obsequi vel ex naturae ductu debemus."

[32] Uo.: „immo hoc si fiat, vim suam perdit Cives ad Obsequium alliciendi."

[33] Uo.

[34] Uo.: „Ac idcirco oportet, ut quis hoc modo *Obsequiosus* fieri queat Superiorem habeat, & conditis ab eo Legibus, debere se obtemperare agnoscat". Vö. Le Grand 1683. 809: „Ac idcirco oportet, ut quis *obligari* possit, Superiorem habeat, & conditis ab eo legibus, debere se obtemperare agnoscat"; továbbá: Pufendorf 1997. 19 (*De officio* I, ii, 4): „Sequitur ergo, ut ille *obligationis* sit capax, qui & superiorem habeat, & normam praescriptam potest cognoscere". (Saját kiemeléseim – S. J.)

ból idéz, melyet a szinte teljesen ismeretlen német szerző Johannes Voetius (1647–1713) elnöklete alatt védett meg Leidenben az 1686-os év során. Mint látni fogjuk, elemzésünk filológiai szituációját tovább bonyolítja majd az a tény, hogy maga Behrent is számos idézettel él az Apáti által átvett részletben.

A természettörvény örök törvény – szól a tomista terminológia Behrentnél. Mint ilyet, nem változtathatja meg sem az ember, sem Isten. Az örök törvény Isten szempontjából vett változtathatatlansága melletti érvében Behrent Johann Georg von Kulpis[35] (1652–1698) Grotius-elemzését idézi, ez utóbbi szerző népszerű *Collegium Grotianum*a (Kulpis 1682. 9) alapján. Apáti anélkül építi be a *Vita triumphans civilis* szövegébe Behrent érvét, hogy megemlítené Kulpis művét, mint annak eredeti – Behrent által feltüntetett – forrását. Isten nem képes megváltoztatni az örök törvényt, mert Isten, miután teljesen meghatározatlan megfontolását követve az értelmes teremtmény bizonyos cselekedeteire morális szükségszerűséget helyezett, önmagát is kötelezte e szükségszerűség követésére. Ez Kulpis első *Exercitatió*jának központi argumentuma a *Collegium Grotianum*ban, melynek célja a pufendorfi voluntarizmus és a grotiusi morális realizmus egymással történő kibékítése. Behrent verziójában az érv arra szolgál, hogy visszautasítsa mind a voluntarista, mind az intellektualista értelmezéseit ama viszonynak, mely Isten és a természettörvény között áll fenn. E verzió szerint két interpretáció fenyegeti Isten mindenhatóságát abban az önkorlátozó aktusban, mellyel a fentiek értelmében az örök törvény alá veti önmagát.

Első megközelítésben Isten eme önmagára vonatkozó kötelezését nem szabad úgy értenünk, mintha volna egy felsőbbség, aki Istenre kiróná azt a kötelezettséget, hogy alávesse magát az örök törvénynek. Másfelől az eme ön-alávetésben megnyilvánuló isteni akaratot nem azért kell jónak és helyesnek elgondolni, mert az megfelelne annak az örök törvénynek, melynek aláveti magát. Behrent a Kulpis-féle isteni ön-kötelezettség helytelen értelmezését nyújtó e voluntarista és intellektualista érvek kritikáját egy Canterbury Anzelm-idézettel támasztja alá. Apáti szó szerint követi Behrent Anzelm-idézetét, ezúttal is elhallgatva az eredeti forrást: a *Cur deus homo* 1. könyvének 12. fejezetét (Anselmus 1857. 23–24; magyarul: Anzelm 1993. 76–77). Isten teljesen mentes bármely törvénynek való bármely alávetettségtől. Az igazságosság és az egyenlőség erkölcsi értékei kizárólag Isten akaratától függnek, miközben az igazságtalanság és az egyenlőtlenség negatív értékei nem tartoznak akaratára. Ez utóbbi kijelentés nem az isteni mindenhatóság korlátozása, mely valamely magasabb rendű törvényből

[35] Kulpis jogászi és württembergi diplomata karrierjére vonatkozóan vö. Roeck 1982. Behrenttől eltérően Kulpis neve ismert volt a kor jogászai között, elsősorban mint a köz- és alkotmányjog szakértőjéé. Ebből a szempontból Kulpis a giesseni közjogi iskolához tartozott, vö. Stolleis 1985, különösen 57; valamint Pütter 1777. 254–256. Értelmiségi hírnevét mégis annak a kritikai kommentárnak köszönhette, melyet Pufendorf híres, Monzambano álnéven publikált német alkotmányjogi művéhez (Pufendorf 1667) írt, vö. Kulpis 1688. Bővebben: Döring 1994 és Palladini 1978.

származna, amely ezen értékek negativitását az isteni akarattól függetlenül írná elő. Az igazságtalanság egyszerűen kívül esik az isteni szabadság hatókörén. Apáti követi Behrent konklúzióját is: abban a kijelentésben, miszerint „Isten alávetette magát az örök törvénynek", a 'törvény' terminusa nem sajátlagos jelentésben szerepel. Ha a 'törvény' terminust itt sajátlagos értelemben vennénk, akkor természetes vagy pozitív törvényt kellene jelentenie. Azonban Isten szemszögéből ugyanúgy elgondolhatatlan a morális objektivizmus valamely magasabb intellektualista instanciája, mint ahogy egy felsőbbség voluntarista kötelezése is.

Ha az örök törvény természetes törvény volna, mely a morális objektivizmusnak megfelelően kötelezné Istent, akkor a törvény olyan elve lenne sajátja, mely determinálja Isten akaratát is. Apáti, szorosan követve Behrentet, a természetes törvény intellektualista koncepcióira vonatkozó kritikák bevett terminológiájával él: a természetes törvény csupán *jelzi* azt, hogy az értékek miként állnak fenn természetes módon, ahelyett, hogy megparancsolná-előírná ezen értékeket.[36] Ennélfogva, Isten ama aktusának, mellyel aláveti magát az örök törvénynek, a következőképpen fogalmazható meg a helyes elmélete: Isten abszolút szabad módon elhatározta, hogy nem fog bizonyos cselekedetet végrehajtani. E döntése után Isten nem képes saját elhatározása ellenében cselekedni. Azonban annak oka, hogy Isten nem képes így cselekedni, nem a saját elhatározása által meghozott tilalomban áll, hanem az alábbi ellentmondásból következik. Ha Isten saját abszolút elhatározásával ellentétes cselekedetet hajtana végre, akkor két ellentétes elhatározás jellemezné egy és ugyanazon dologra vonatkozóan, mégpedig ugyanazon idő szerint és egyben öröktől fogva. Másként fogalmazva: ez esetben Isten akarata ugyanazon idő szerint abszolút módon irányulna két egymásnak ellentmondó dologra. Így az isteni akarat arra való képtelensége, hogy saját határozatával ellentétesen cselekedjen, nem a tiltásból ered, hanem a dolog természetéből *(ex natura rei)*. Ha ez nem így volna, akkor tökéletlenséget és hiányosságot kellene feltételeznünk Istenben, ami nem gondolható el „a legnagyobb bűn elkövetése nélkül".[37]

Ez az allúzió Grotius híres-hírhedt *etiamsi daremus* érvére (vö. Besselink 1988) a holland természetjogász gondolatmenetének furcsa kifordítása. Először is: pontosan az ellentétét fogalmazza meg annak, mint amit Grotius ki akart fejezni: Isten létezése szükségszerű a természetes törvény metafizikai státuszának magyarázatához. Ám Behrentnek az Apáti által átvett argumentációjában Isten

[36] Suárez 1612. 120 (II, 6, iii): „In hac re prima sententia est, legem naturalem […] esse legem *indicantem*, quid agendum, val cauendum sit, quid natura sua intrinsece bonum, ac necessarium, vel intrinsece malum sit." (saját kiemelés – S. J.) Vö. Haakonssen 1996. 16–24.

[37] Apáti 1688. 126: „[…] quae de eo sine summo scelere concipi nequeunt." Vö. Grotius 1625. [n. p. (Prolegomena)]: „Et haec quidem, quae antea diximus, locum haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum." Magyarul: Grotius 1999. I. 11 (*Prolegomena* §. 11): „Amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha feltennőnk – márpedig ezt a legnagyobb bűn elkövetése nélkül még feltételezni sem lehet –, hogy Isten nem létezik […]."

létezése mégsem a kötelezettség voluntarista garantálójának szerepét játssza, ahogy azt a klasszikus akaratközpontú koncepciókban látjuk.[38] Isten teljesen tökéletes létezése – azaz akarati aktusainak ellentmondásmentessége – intellektualista magyarázata annak, hogy Isten miért veti önmagát alá annak a természetes törvénynek, melyet teljesen indifferens szabadsága által határozott el.

Apáti a továbbiakban is Behrent nyomán halad, ezúttal belépve az emberi szabadság szférájába. Az örök törvény nem szenvedhet el változást az ember felől sem. Isten olyan természettel ruházta fel az embereket, hogy ne legyenek képesek nem rendelkezni a morális *szükségszerűséggel* bizonyos természettől fogva jó vagy rossz cselekedeteik kivitelezése vagy azok elhagyása szempontjából: a törvény ebben az értelemben örök az emberek számára. E szükségszerűség azonban finomabbra hangolható az abszolút és hipotetikus szükségszerűség megkülönböztetése által.[39] Az, hogy egy cselekedet vajon megfelel-e a természetes vagy örök törvénynek, az alapján bizonyítható be, hogy megfelel-e az ember racionális és társias természetének. Azonban a társias természet nem elkerülhetetlen és megváltoztathatatlan módon lett beültetve az emberbe, hanem az isteni akarat önkényéből fakadóan. Így az ember társias természete megalkotásának eredeti idejét tekintve nem volt örök, mintha nem lehetett volna másmilyenné az emberi természet. Amint azonban meg lett alkotva, örökké és megváltoztathatatlanná vált. Emiatt állítja azt Pufendorf a *De jure naturae et gentium* I, ii, 6. fejezetében – így a pontos referencia mind Behrentnél, mind Apátinál –, hogy az emberek racionális és társias természettel történő felruházása nem abszolút, hanem csak hipotetikus szükségszerűséggel történt. Ám e hipotetikus szükségszerűség mégsem jelenti azt, hogy az ember szabadságánál fogva megváltoztathatná a természettörvényt.[40]

VI. ÖSSZEGZÉS

Apáti *Vita triumhans civilis* című műve kétségkívül kompilációnak tekinthető. Azonban a kompilációnak, mint szövegalkotási stratégiának, is megvannak a maga nehézségei. Ha valamit kiemelhetünk Apátinak a fentiek során ismertetett eljárásából, az az, hogy szerzőnk számára kifejezetten tudatosultak azok az ellentmondások, melyek forrásai filozófiai álláspontjait jellemezték. Láttuk, hogy Le Grand egyáltalán nem tesz kísérletet a pufendorfi kötelezettség- és a descartes-i szabadságeszme közötti ellentmondás feloldására. Ezzel szemben

[38] Vö. Suárez 1612. 121 (II, 6, iv).

[39] Behrent gondolatának hátterében itt természetesen Pufendorf 1998 (*De Jure naturae et gentium* I,ii,6) áll.

[40] Pufendorf 1998. 32 (*De jure* I,ii,6): „Ut adeo ista his […] competat non ex necessitate absoluta, sed hypothetica, posita ea conditione, quam homini prae reliquis animantibus DEUS libere assignavit."

jól kivehető, hogy Apáti számára nyilvánvaló volt a poiret-i szabadságfelfogás és a pufendorfi kötelezettséggondolat között feszülő ellentmondás. E probléma feloldásához Apáti Behrent és Kulpis Pufendorf- és Grotius-értelmezéseihez fordul. Úgy tűnik, hogy a magyar gondolkodó számára a morális természettörvény pufendorfi *hipotetikus* szükségszerűségének eszméje mellett fenntartható az individuális akarat poiret-i indifferenciája. Egyfelől – filozófiai perspektívában – nem teljesen meggyőző az érvelés (inkább csak tendenciaszerű érvénye lehet: az indifferens akarat kompatibilisebbnek tűnik egy morális törvény hipotetikus szükségszerűségével, mintsem annak abszolút kötelező normatív erejével). Másfelől azonban Apáti problémafelvetése igencsak eredetinek tűnik: nem ismerünk más olyan szerzőt, aki Poiret akaratkoncepciója felől közelített volna a pufendorfi természetjoghoz. Eredetinek kell tartanunk azt a gesztust is, amellyel Le Grand Pufendorf-parafrázisai közé beékeli Behrent idézett szövegét, még ha nem is jelzi azt, hogy döntő teoretikus pontokon Behrent is más forrást használ: Kulpis *Collegium Grotianum*ára támaszkodik. Ha a szövegátvételek Kulpis–Behrent–Apáti filológiai vonalát lefordítjuk az elmélet nyelvére, ismét csak ki kell emelnünk Apáti problémaérzékenységét. A morális hipotetikus szükségszerűség fentebb bemutatott teológiai elméletével Kulpis célja az volt, hogy kibékítse egymással a grotiusi morális realizmus és a pufendorfi voluntarizmus természetjogi álláspontjait. Meglehetősen alapos okunk van annak a sejtésnek a megfogalmazására, hogy Apáti e közös platformra úgy tekintett, mint ami mellett az individuális akarat indifferenciája kompatibilis a természetjogi kötelezettséggel. Ismétlem: ez még a kor filozófiatörténeti feltételeit szem előtt tartva sem biztos, hogy igazolható. Azonban a kísérlet ilyetén iránya teljesen önálló filozófiai ízlésre vall.

Mindezt azzal a zárómegjegyzéssel egészíthetjük ki, hogy a modern természetjogi gondolkodás már a 17. század végén fontos vonatkoztatási pontja a magyar filozófiatörténetnek – fontos, és talán még jellemzőbb, hogy magától értetődő kontextus ez. Apáti csak néhányszor említi Pufendorf vagy Grotius nevét, azonban azt is elszórtan jelzi csupán, hogy Le Grand munkájára támaszkodnak a *Vita triumphans* megfelelő szekciói. Ám az a teljes mértékű magától értetődőség, ahogy a grotiusi-pufendorfi paradigma továbbgondolásának szövegei be lesznek vonva a problémák tárgyalásába, arra utal, hogy Apáti számára világos volt, hogy Le Grand Pufendorf szövegeinek parafrázisát nyújtja az *Institutio* második kiadásának záró fejezeteiben. A fent hivatkozott Mautner-tanulmány eszmetörténeti nóvumként kezeli azt a tényt, hogy Le Grand szóban forgó terjedelmes szövegeinek forrása Pufendorf *De officio* című műve. Apáti – és talán sok más európai kortársa – számára ez első olvasásra evidens lehetett. Úgy vélem, a magyar korai újkor filozófiatörténeti vizsgálatainak legalább olyan súllyal kell a természetjogi gondolkodás recepciójával számolnia, mint a karteziánus filozófia befogadásának jelenségeivel.

IRODALOM

Anselmus Cantuariensis 1857. *Libri duo Cur Deus homo*. Szerk. Hugo Laemmer. Berlin, Schlawitz.

Anzelm, Canterbury 1993. *Miért lett Isten emberré?* Ford. Dér Terézia. Budapest, MTA Filozófia Intézet.

Apáti Miklós 1686. *Disputatio theologico-critica tripertita naturae tōn ūrīm we-tūmīm Urim et Thummim ad mentem Scripturae Sacrae* […] *pars I-III* [praes. Christoph Wittich]. Leiden, Elzevier.

Apáti Miklós 1687. *Disputatio theologica de virga Mosis* […] [praes. Jacob Gaillard]. Leiden, Elzevier.

Apáti Miklós 1688. *Vita triumphans civilis sive universa vitae humanae peripheria, ad mentem illustris herois et philosophi, D. Renati Des Cartes, ex unico centro deducta*. Amsterdam, Abraham a Someren.

Araujo, Marcelo de 2003. *Scepticism, Freedom and Autonomy*. Berlin – New York, de Gruyter.

Ariew, Roger 2015. Antoine Le Grand. In Ariew, Roger et al *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*. Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth, Rowman & Littlefield.

Bán Imre 1958. Adatok Apáti Miklós életrajzához. *Filológiai Közlöny*. 4 / 3–4. 433–39.

Behrent, Johannes 1686. *Disputatio inauguralis De prima inter homines lege, ex jure mundi*. Leiden, Elzevier.

Besselink, Leonard 1988. The Impious Hypothesis Revisited. *Grotiana*. 9/1. 3–63.

Bujtás László Zsigmond 2006. Apáti Miklós ismeretlen verse a Hortus Malabaricusban (1689). *Lymbus. Magyarságtudományi Forrásközlemények*. 99–114.

Campbell, Joseph Keim 1999. Descartes on Spontaneity, Indifference, and Alternatives. In Rocco J. Germaro-Charles Huenemann (eds.) *New Essays on the Rationalists*. New York – Oxford, Oxford University Press. 179–199.

Carr, Craig L. and Seidler, Michael J. 1999. Pufendorf, Sociality and the Modern State. In Knud Haakonssen (szerk.) *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law*. Dartmouth, Ashgate. 133–157.

Chappell, Vere 1994. Descartes' Compatibilism. In John Cottingham (szerk.) *Reason, Will, and Sensation. Studies in Descartes' Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press. 177–190.

Descartes, René 1651. Passiones Animae per Renatum Des Cartes. Gallice ab ipso conscripta, nunc autem in exterorum gratiam Latina civitate donatae Ab H.D.M [Henri Desmaret], in Renati Des-Cartes *Opera Philosophica*. Amsterdam, Elzevirius. 1651.

Descartes, René 1682. *Epistolae*. Amsterdam, Bleau.

Descartes, René 1901. *Correspondance Juillet 1643 – Avril 1647*. Oeuvre de Descartes vol. IV. ed. Charles Adam and Paul Tannery. Paris, Cerf.

Descartes, René 1904. *Meditationes de prima philosophia*. Oeuvre de Descartes vol. VII. ed. Charles Adam and Paul Tannery. Paris, Cerf.

Descartes, René 1909. *Les Passions de l'Ame*. Oeuvre de Descartes vol. IX. ed. Charles Adam and Paul Tannery. Paris, Cerf. 291–497.

Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.

Descartes, René 2000. *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Szerk. Boros Gábor és Schmal Dániel. Budapest, Osiris.

Döring, Detlef 1994. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Reichsverfassungsschrift Samuel Pufendorfs (Severinus de Monzambo). *Der Staat*. 33/2, 185–206.

Du Rieu, Willem Nikolaas 1875. *Album studiosorum Academiae Lugduno Batavae MDLXXV–MDCCCLXXV*. Den Haag, Nijhoff.

Easton, Patricia 2018. Antoine Le Grand. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (szerk.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/legrand/> Hozzáférés: 2021.06.11.

Grotius, Hugo 1625. *De iure belli ac pacis*. Paris, Buon.

Grotius, Hugo 1999. *A háború és béke jogáról*. Ford. Haraszti György, Brósz Róbert és Diósdi György. 1–2. kötet. Budapest, Pallas Stúdió–Attraktor.

Haakonssen, Knud 1996. *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hatfield, Gary 2013. The Cartesian Psychology of Antoine Le Grand. In M. Dobre and T. Nyden (szerk.) *Cartesian Empiricisms*. Dordrecht, Springer. 251–274.

Huber, Ulrik 1684. *De Jure Civitatis libri tres*. Franeker, Gyselaar.

Krieg, Gustav A. 1979. *Der mystische Kreis. Wesen und Werden der Theologie Pierre Poirets*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Kulpis, Johann Georg von 1682. *Collegium Grotianum, Super Iure Belli Ac Pacis In Academia Giessensi XV. Exercitationibus Institutum*. Frankfurt/M, Faber.

Kulpis, Johann Georg von 1688. *In Sev[erini] de Monzambano, de statu Imperii Germanici librum commentationes academicae*. Stuttgart, Zubrot.

Laczházi Gyula 2007. A karteziánus szenvedélyelmélet magyar recepciójáról. *Kellék*. 32. 119–125.

Le Grand, Antoine 1662. *Le sage des Stoiques, ou l'homme sans passions*. LaHaye, Broune & L'Escluse.

Le Grand, Antoine 1683. *Institutio philosophiae secundum principia D. Renati Descartes: Nova Methodo Adornata, & Explicata*. Nürnberg, Zieger.

Mautner, Thomas 2000. From Virtue to Morality: Antoine Le Grand (1629–1699) and the New Moral Philosophy. *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*. 8. 209–232.

Mester Béla 2007. A magyar kartezianizmus történetírási hagyományaink tükrében. *Kellék*. 32. 95–109.

Oláh Róbert 2013. Egy református lelkész könyves műveltsége: Apáti Madár Miklós olvasmányai I–II. *Magyar Könyvszemle*. 129/2. 145–164; 129/3. 322–335.

Palladini, Fiametta 1978. *Discussioni seicentesche su Samuel Pufendorf. Scritti latini 1663–1700*. Milano, Il mulino.

Poiret, Pierre 1685. *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor*. Amsterdam, Blaeu.

Pufendorf, Samuel 1667. *De statu imperii Germanici* (Genevae [=Den Haag]), Columesius.

Pufendorf, Samuel 1997. *De officio hominis et civis juxta legem naturalem*. Szerk. Gerald Hartung (*Pufendorfs Gesammelte Werke*, Band 2). Berlin, Akademie Verlag.

Pufendorf, Samuel 1998. *De jure naturae et gentium*. Szerk. Frank Böhling (*Pufendorfs Gesammelte Werke*, Band 4.1–2). Berlin, Akademie Verlag.

Pufendorf, Samuel 2014. *De jure naturae et gentium Dritter Teil: Materialien und Kommentar* von Frank Böhling, Gesammelte Werke Bd. 4.3. Berlin–Boston, De Gruyter.

Pütter, Johann Stephan 1777. *Litteratur des Deutschen Staatsrechts*, Bd. 1. Göttingen, Wittwe Vandenhoek.

Ragland, Clyde P. 2016. *The Will to Reason. Theodicy and Freedom in Descartes*. Oxford, Oxford University Press.

Roeck, Bernd 1982. Kulpis, Johann Georg von. In *Neue Deutsche Biographie*. 13. 280–282 [Online-Version]; URL: < https://www.deutsche-biographie.de/pnd100212204.html#ndbcontent > Hozzáférés 2021. február 15.

Schmal Dániel 2012. *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a kartezianizmus problémája*. Budapest, Gondolat.

Schmal Dániel 2016. *Az elme filozófiája a korai újkorban*. Budapest, Gondolat.
Stolleis, Michael 1985. Reformation und öffentliches Recht in Deutschland. *Der Staat*. 24/1. 51–74.
Suárez, Francisco 1612. *De legibus ac Deo legislatore*. Coimbra, Didacum Gomez de Loureyro.
Tordai Zádor 1962. A magyar kartezianizmus történetének vázlata. *Magyar Filozófiai Szemle*. 6/1. 54–79.
Turóczi-Trostler József 1933. Magyar cartesianusok. *Minerva-könyvtár*, 12 (1), 20–68.
Turóczi-Trostler József 1936. Beniczky Péter latin fordításban. *Irodalomtörténeti Közlemények*. 46/4. 443–446.
Van Ruler, Han 2000. Minds, Forms, and Spirits: The Nature of Cartesian Disenchantment, *Journal of the History of Ideas*. 61/3. 381–395.
Vergilius 1967. *Összes művei*. Ford. Lakatos István. Budapest, Magyar Helikon.
Vinnius, Arnold 1659. *In quatuor libros Institutionum imperialium commentarius academicus et forensis*. Amsterdam, Elzevir.
Weszprémi István 1787. *Succincta medicorum Hungariae et Transilvaniae biographia, Centuria tertia*, decas I. et II., Tom. IV. Bécs, Trattnern.

Nyírő Miklós

„A lehetséges kiutat a szerénységbe való visszahúzódás jelenti”

Fehér M. István: *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020). I. kötet.* Budapest, L’Harmattan Kiadó, 2020. 520 oldal

A humán tudományok terén mindig fontos eseménynek számít, ha valamely jeles képviselőjük életműve összkiadás formájában – vagy éppen „összegyűjtött művek” címszóval – napvilágot lát. A természettudományok esetében nem is igen találkozunk ilyen vállalkozásokkal, vagy ha igen, azok többnyire csak tudománytörténeti érdeklődésre tarthatnak számot, mely másodlagos jelentőségű az ismeretek mindenkori állásához képest. Ez a figyelemre méltó jelenség már önmagában is a két tudományterület alapvető különbségeire utal. Vélhetően annak tudható be, hogy míg a természettudományok terén a kutatás tárgya – a természet valamely jelensége – úgyszólván eleve adott, s egyedül az arra vonatkozó legújabb elméletek számítanak mértékadónak, melyek fényében pedig a korábbi elgondolások elavulttá válnak, addig a humán tudományok esetében más a helyzet. Az ugyanis, hogy mi képezze a kutatás érdemi tárgyát, ez utóbbi diszciplínák körében távolról sem valami önmagában fennálló adottság vagy ön-azonos tárgy. Sokkal inkább van szó arról, hogy a kutatásra érdemesnek vélt kérdés, vagyis a kutatandó „dolog” maga is a kutatás során konstituálódik, s körvonalazódásába belejátszik a kutató tudományos érdeklődése, kérdésfeltevésének az iránya, motivációja is. A kutató számára ama véges, történeti horizont háttere előtt rajzolódnak ki az őt „megszólító” és foglalkoztató dolgok, melyben a kutatása mindenkor mozog. Mi több, e területeken a kutatott téma éppenséggel a megvilágítás mikéntjétől, az ábrázolás hitelességétől és mélységétől függően bizonyul jelentősnek vagy éppen jelentéktelennek – ezért beszélhetünk adott esetben valamely dolog vagy kérdéskör „klasszikus” bemutatásairól, melyek azután nagyban meghatározzák a későbbi kutatásokat is.

A kutató által képviselt megközelítésmódnak, s így mindannak, ami abban érvényre jut, kiemelkedő jelentősége van tehát a humán tudományok terén. Ezért aztán egy olyan könyvkiadói vállalkozás, mely egy mértékadó, diszciplínája területén elismert kutató munkásságát egységében engedi látni, szükségképpen fényt vet az adott diszciplína mindenkori állására is, mi több, jelentős lökést adhat a kutatás számára az érintett tudományág „szokásos üzemmódjához” képest. Nem csupán arra nyújt lehetőséget ugyanis, hogy az olvasó szemügyre vegye és megítélje a szerző fejlődéstörténetét, vagy éppen az életmű leginkább hangsúlyos pontjait és a köztük fellelhető összefüggéseket, képet alkotva így a pályafutás egészéről. Arra is alkalmat ad

– s bizonyára ez a lényegesebb a diszciplína fejlődése tekintetében –, hogy azokat a kutatott tudományos témákat és az azok kifejtése során beláthatóvá tett dolgokat is a maguk jelentőségében lássuk, amelyek a szerzőt a leginkább foglalkoztatták-foglalkoztatják, amelyek tehát a saját diszciplínája iránti elköteleződése hátterét, csomópontjait alkotják, szakmai hitvallásának úgyszólván a magját képezik, kutatásait éltetik. Az ily módon áthagyományozott „dolgok" az életművek összkiadásaiban különösen markáns formában válnak hozzáférhetővé, ez pedig az adott diszciplína terén mozgó kutatók számára kivételes lehetőséget biztosít egyfajta számvetésre, a megvilágított dolgok jelentőségének a felbecsülésére, alkalmasint pedig e dolgok tükrében saját ténykedésüknek az újbóli szemügyre vételére, röviden szólva – önmaguk újrafelismerésére.

Eredetileg egy efféle, összkiadást célzó szándék állt a L'Harmattan Kiadó ama vállalkozásának a hátterében, melynek tervezete először úgy egy-másfél évtizede fogalmazódott meg, s mely a filozófus-filozófiatörténész Fehér M. István addigi munkásságának a megjelentetését szorgalmazta. Ezt a némiképp talán meglepő tervet – hiszen meglehetős ritkán merül fel az, hogy egy pályája derekán tartó kutató munkái valamiféle összegző formában kerüljenek publikálásra – nem csupán az motiválhatta, hogy Fehér már akkor több száz tanulmány közlését tudhatta maga mögött. E kutatói termékenység ugyanis Fehér M. István esetében – egyebek mellett – a hermeneutikai filozófia hazai recepciójában betöltött úttörő szereppel párosult, ami a publikációin túl megmutatkozott ama törekvéseiben is, amelyek e filozófiai vonulat kutatásának az intézményesítését célozták. Ez utóbbiak eredményeként alakult meg a vezetésével – a rendszerváltást követő években – az ELTE Filozófiai Intézete Doktoriskolájának a Hermeneutika Programtagozata, s ugyancsak az ő nevéhez fűződik a Miskolci Egyetemen a '90-es évek elején megalapított Bölcsészkar Filozófiatörténet Tanszékének a létrejötte is. Mi több, e munkásság nem csupán a Fehér szűkebb kutatási területei iránt érdeklődő filozófus kollégák körében, de – az általa képviselt hermeneutikai megközelítés lényegileg diffúz-szerteágazó jellegének köszönhetően, ami írásai tematikáiban is megjelenik – a filozófia körein kívüli, más tudományterületek képviselői számára is jól ismert, s általuk is elismert volt. A kiadói terv tehát egy olyan kutatói-publikációs teljesítményből, illetve tudományszervezői, valamint oktatói-iskolateremtő tevékenységből meríthette a megalapozottságát, s láthatta ezekben jogosultságának a zálogát, melyet széles körű szakmai megbecsülés övezett, mégpedig nem csupán a hazai, de nemzetközi körökben is – ez utóbbiról Fehér intenzív nemzetközi szakmai jelenléte, publikációinak visszhangja, valamint mértékadó nemzetközi szakmai szervezetekben betöltött számos tisztsége tanúskodik.

2001-ben jelent meg a szerző *Hermeneutikai tanulmányok I.* című kötete, mely négy nagyobb lélegzetvételű, elsősorban a gadameri filozófiai hermeneutika kérdésköreinek szentelt tanulmányt foglal magában. Ezt a munkát azonban – a címében sugalltak ellenére – hosszú ideig nem követte újabb gyűjteményes kiadvány. Az összkiadás tervét illetően az időközben – 2013-ban – Széchenyi-díjjal kitüntetett, s ugyanebben az évben a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagjává választott oktató-kutató – aki 2012 és 2017 között az MTA-ELTE Hermeneutika Kutatócsoport vezetőjeként is tevékenykedett – egyre-másra (amint azt jelen kötet *Előszav*ában elbeszéli) a rendezőelvet és a tagolást illető dilemmákkal találta magát szembe, amire a megvalósítás újra és újra ismétlődő elnapolásával válaszolt. Ezáltal

viszont – egyéb publikációs kötelezettségeinek eleget téve – a válogatásba felveendő közleményeinek a száma egyre csak nőtt. Idővel ez az állapot – az immár négyszázat is meghaladó publikációs szám fényében – az összkiadás tervéről való lemondáshoz vezetett, s mostanra a terv végül egy négy kötetből álló tanulmánygyűjtemény megjelentetésének a formájában valósult meg. A *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020)* címmel megszületett gyűjtemény első kötete a L'Harmattan Kiadó gondozásában 2020 végén látott napvilágot, a sorozat további kötetei pedig 2021 első hónapjaiban jelentek meg. Ez a továbbra is nagy ívű válogatás a szerző közel hetven, többnyire az utóbbi húsz év során írt hermeneutikai-filozófiatörténeti tanulmányát foglalja magában, ahogyan arról a kötetekben található hasznos „áttekintő tartalomjegyzék” tanúskodik.

*

Miként az a négy kötet tartalomjegyzékére vetett pillantásból kitűnik, egészében e válogatás a klasszikus német filozófiától napjainkig terjedő két-két és fél évszázad filozófiai fejleményeire nyújt rálátást, s eközben nem csupán szerteágazó filozófiatörténeti témákba enged – nem mellékesen: hermeneutikai megközelítésben – bepillantást, de a filozófia egyáltalában vett jelenkori önértelmezése tekintetében, valamint a filozófia társdiszciplínái és számos további humán tudományág vonatkozásában is kidomborítja a hermeneutika jelentőségét és belátásait. A válogatás tárgyilag meglehetősen heterogén tanulmányai közt ennyiben az érintett témakörök kifejtésének, illetve a tárgyalt szerzők megszólaltatásának a módja teremti meg elsősorban a kohéziót – az tehát, amit sajátosan „hermeneutikai” megközelítésnek nevezhetünk.

E megnevezés azonban önmagában véve még nem túl beszédes, mi több, akár el is fedheti azt, miként lehet képes a „hermeneutikai” eljárásmód valamely tárgyilag sokrétű kutatás egységét hordozni. Ezt a homályosságot csak tetézni látszik az a többnyire „tudvalévő”, ám gyakran értetlenséggel fogadott, s a maga jelentőségében csak ritkán felmért – következményeiben pedig csak kevesek által megszívlelt – tény, hogy a szövegértelmezés, s általában a megértés és interpretáció tanaként ismert hermeneutikának nem létezik – és nem is létezhet – szabályokba foglalható „módszertana”. E kételyeket illetően mindenekelőtt azt kell hangsúlyoznunk azonban, hogy a tényállásból, miszerint a megértés és értelmezés nem valamiféle metodológiailag bebiztosított, szabálykövető tevékenység, távolról sem következik az, hogy az értelmező-hermeneutikai eljárás nélkülözné a „diszciplináltságot”, a gondolatvezetés fegyelmezettségét, illetve a „mértéket”, amihez az tartani igyekszik magát.

E kérdéskörrel mindazonáltal bizonyosan a Fehér M. István kutatásait éltető egyik, ha ugyan nem a legfontosabb „dologhoz” érkezünk. Ez nem más, mint a hermeneutika ügye, avagy „a hermeneutika dolga”. E birtokos kifejezésnek mind a tárgyi oldala – a hermeneutikát foglalkoztató „dologra vagy dolgokra” vonatkozó kérdés –, mind pedig annak alanyi aspektusa – a hermeneutika művelőinek a „teendőjére”, eljárásmódjára irányuló kérdés – egyaránt lényegi, s mindkettő a legszorosabban összefügg azzal, ami a hermeneutikai megközelítésmód igazi tétjét képezi. Ez pedig végső soron nem egyéb, mint ami a filozófiában annak kezdeteitől fogva kockán forog, vagyis az, „ami van”, a lét, az igazság. Ezt a hermeneutikai filozófia – Heidegger ontológiai igazságfogalmát követve – a dolgok vagy fenomének manifesztációjaként, (ön-)megmutatkozásaként

érti, mely azonban az eljárást, mely azt hozzáférhetővé igyekszik tenni (eltorzulásuk vagy elfedődésük ellenében törekedvén visszanyerni a fenoméneket, ahogyan azok a dolgok elfogulatlan tapasztalatában adódnak), már kiindulópontjában meghatározza, s követelményeket támaszt annak kifejtését, végbevitelének módját illetően is.

Hogy mi vezérli, s milyen alapvető vonások jellemzik közelebbről a hermeneutikai megközelítést, azt markáns tömörséggel fogalmazza meg a vállalkozás egészéhez írt *Előszó*, mely a publikáció önértelmezését nyújtja. Látnunk kell, hogy a *Filozófia, filozófiatörténet, hermeneutika* cím, mellyel azt a szerzője a főcímet visszhangozva adta közre, nemhogy nem esetleges – nem egyszerűen a szerepeltetett tanulmányok jellegét külön-külön megnevező címszavakat sorol egymás mellé –, hanem nagyon is lényegi. Azt, hogy milyen belső összefüggés fűzi egybe e cím terminusait, a szerző itt öt fő kérdéskörre összpontosítva teszi belátható vá. Ezekre röviden talán a „filozófia mint beszélgetés", „filozófiatörténet és filozófia viszonya", „minden filozófia korfüggősége", „a hermeneutika nyitottsága", valamint „a hermeneutikai beszélgetés feltételei és a hermeneutika keresztje" fordulatokkal utalhatunk.

E témakörök körbejárása során a hermeneutika elsősorban mint beállítódás, habitus, létmód jelenik meg, mégpedig mint olyan létmód, amely tisztában van önnön végességével, egyszersmind tökéletlenségével, s ebből kifolyólag nem hisz sem az ember számára hozzáférhető végleges igazságokban, sem pedig abban, hogy bárki – önmagát is beleértve – jogot formálhatna valamiféle értelmezési monopóliumra. Lényegét tekintve a filozófia így nem más, mint beszélgetés a hermeneutika számára. Mivel pedig egy efféle dialógust nem irányít senki sem, ezért annak valamennyi résztvevője egyenlőként léphet fel, ti. hozzászólása éppúgy igényt tarthat az igazságra, mint bárki másé. A filozófiai beszélgetésnek ez a szerző által hangsúlyozott demokratikus jellege továbbá messzemenően egybecseng a hermeneutikai beállítódást jellemző, önmagával szemben tanúsított kritikus hozzáállással. Ez annak belátásából fakad, hogy e beállítódás csak a beszélgetőpartnerei lehetséges igazának előzetes elismerése által felelhet meg a legfőbb elvnek, mely a számára megfogalmazódik, s mely így hangzik: „nyitottnak lenni s nyitottnak maradni a beszélgetés számára" (Gadamer 1986. 505, idézi Fehér 2020. 43). A beszélgetés folytatását, a kölcsönös megértés ügyét szem előtt tartó hermeneutika ezért abból indul ki, hogy „a másiknak igaza lehet", s ebben talán kellőképpen kifejezésre jut az is, hogy a hermeneutika pregnáns értelemben „a szerénység filozófiája" – miként azt Fehér hangsúlyozza.

Innen tekintve a filozófia története beszélgetőpartnerként – s ez annyit tesz: egyenrangú félként – jelenik meg a hermeneutikai beállítódás számára. Eszerint a filozófiatörténet szövegei nem áthidalhatatlan időbeli távolságokból ránk maradt történeti „ereklyék", melyek csupán történeti ismeretekkel szolgálhatnának, hanem sokkal inkább áthagyományozott, vagyis az utókor megszólítását célzó, „nekünk címzett" írások, melyek mindenekelőtt filozófiai igazságokat kívánnak közölni, s melyekhez így lehetséges igazukat megelőlegezve kell fordulnunk. Ily módon azonban a hermeneutika számára, mely a lehető legteljesebben igyekszik érvényre juttatni a beszélgetőpartner igazságigényét – s ennyiben joggal jellemezhető „a jóindulat hermeneutikájaként" is –, filozófia és filozófiatörténet elválaszthatatlannak bizonyul.

Filozófia és filozófiatörténet szoros egymásrautaltsága azonban már jóval a hermeneutikai filozófia fellépése előtt megfogalmazódott – s nem csupán He-

gel filozófiájában, de őt megelőzően is –, mi több, a filozófia történetének számos lehetséges, eltérő elveket érvényesítő filozófiai megközelítésmódja létezett és létezik. Ami a hermeneutikát e tekintetben vélhetően mégis kitünteti, az az ember – s ezzel valamennyi diszciplináris erőfeszítése, köztük filozófiai kérdésfeltevései – elementáris történetiségébe, s az abban konstitutív körkörösségbe való bepillantása, ehhez kapcsolódóan pedig az, amit – némileg talán kihívóan – a hermeneutika „módszertani tudatosságának” nevezhetünk. Egy efféle tudatosság mutatkozik meg például a filozófiatörténethez való viszonyulás különböző formái (historista, problématörténeti, teleologikus, ideológiakritikai, dekonstruktív stb.) fölött gyakorolt, Heidegger, illetve Gadamer műveiben egyaránt fellelhető kritikákban. Valójában azonban e bírálatok egy, a filozófiatörténettel folytatott értelmező, kritikai-elsajátító szembenézést hivatottak előkészíteni – Heideggernél a „destrukció”, Gadamernél pedig a „fogalomtörténet” és az „applikáció” formájában –, mint ami a mindenkori vizsgált dologhoz vagy fenoménhez való elfogulatlan hozzáférés számára hivatott teret nyitni. Ennyiben tehát a filozófiának és a filozófiatörténetnek a szoros összefüggése a dolgok „szisztematikus”, illetve „történetileg megvilágított” aspektusainak a körkörös egymásba fonódásán, ennek felismerésén alapul, s ekként – mondhatni, tisztán filozófiai érdekből fakadóan – válik az az értelmező eljárására nézve kötelező érvényűvé.

Az értelmező tevékenységét Fehér többek közt egy Heideggertől kölcsönzött hasonlattal, a „múzeumi teremőr” példájával világítja meg, aki – ha érti a dolgát – a körülmények megfelelő elrendezésével, esetleg néhány szót is ejtve a látottakról mielőbb a háttérbe húzódik, hogy „átadja a szót” a műveknek – hiszen azt hivatott szolgálni, hogy „a hagyomány csekély számú nagy műve […] valamennyire is tisztességes megvilágításban részesüljön” (Heidegger–Jaspers 1990. 144 sk., idézi Fehér 2020. 20, 10. j.). Az értelmezői „nyitottság” egyik további jellemzéseként a szerző egy, a *Fekete füzetek* megjelenése óta különösen kényes interpretatív szituációt – nevezetesen a Heidegger-kutatás Heideggerhez való adekvát viszonyát – leírni hivatott fordulathoz, a legújabb *Heidegger-Jahrbuch* címében szereplő *Weder Apologie noch Polemik* mottóhoz folyamodik. Amennyiben ugyanis ez a fordulat elhatárolódást fejez ki mind az egyoldalú védelmezéstől, mind pedig az egyoldalú támadástól, annyiban az értelmezendő dologhoz való elfogulatlan – azaz nyitott – viszonyulás követelménye mellett tör lándzsát, s tartózkodni kíván attól az önáltatástól, mely – akár az apológia, akár a polémia módján – valójában már a kiinduláskor, eleve eldöntöttnek tekinti a kutatás végkimenetelét. Hasonlóan megvilágító a jogi pereskedés metaforájának az igénybevétele, mellyel a szerző olyan perként láttatja az értelmező erőfeszítését, amelyben neki magának kell a szöveg által beláthatóvá tett igazság „védőügyvédjének” lennie, ám ezáltal ő maga válik a másik peres féllé, saját előzetes vélekedései is mérlegre tétetnek.

Miként látható, a szabálykövető, módszeres eljárás helyét a hermeneutikában a dolgok igazságára való nyitottság követelménye tölti be. Eszerint az értelmezőnek hajlandóságot és készséget kell mutatnia az ezen igazságról folyó párbeszéd folytatására, s ehhez meg kell hallania a hozzá intézett szavak igazságigényét, mindennek pedig olyan „hermeneutikai erények” gyakorlása révén felelhet meg, amelyek habitusában, beállítódásában öltenek testet – az értelmező meghatározott létmódjában gyökereznek. A hermeneutikai nyitottság követelményétől való elzárkózás ezzel szemben a saját vélekedésnek – és ezzel a saját gondolkodói habitusnak, sőt

létmódnak – a megmérettetését, alkalmasint megkérdőjelezhetőségét igyekszik elhárítani, éppen azáltal, hogy nem bocsátkozik bele a kihívásba, melyet a sajátjától eltérő nézőpontok – akár a múltból hozzá intézett hangok horizontjai – jelentenek a számára. Egy efféle, joggal dogmatikusnak nevezhető hozzáállással szemben viszont a hermeneutikai beállítódás könnyen kiszolgáltatottá válhat, sőt kudarcot vallhat a vele folytatott párbeszéd során, s az a látszat keletkezhet, hogy az elsöprőként fellépő érvek nyomása alatt „alulmarad". Ennek a sérülékenységnek az elviselését nevezi a szerző a „hermeneutika keresztjének", melynek a súlyát az értelmező minden olyan esetben megtapasztalni kényszerül, amikor a hermeneutikai beszélgetés feltételei nem teljesülnek, nem adott a felek kölcsönös nyitottsága.

*

A válogatás első kötete három fő fejezetre tagolódik. Az első fejezet a *Hermeneutika és…* címet viseli, s az itt szereplő tanulmányok egy része a hermeneutikát egyáltalában „a" filozófia, illetve a politikai- és a nyelvfilozófia, valamint az etika társdiszciplínái vonatkozásában „pozicionálja". A filozófia és annak ágai vonatkozásában a hermeneutika sajátos pozíciót foglal el. Viszonyukat nagyban meghatározza az, hogy a hermeneutikai filozófia kezdettől fogva arra az eredetdimenzióra összpontosít, amelyből a filozófia egyáltalán fakad, más szóval a filozófiát hagyományosan jellemző teoretikus beállítódásnak úgyszólván az „altalaját" – ti. magát az emberi életet, egzisztenciánkat, történeti létünket, ittlétünket – igyekszik megvilágítani, s ebből meríti a maga belátásait. Innen válik érthetővé az, hogy a filozófia nem azonosítható ugyan a hermeneutikával, de nem is nélkülözheti azt, s ez a sajátos viszony jelenik meg azután – értelemszerűen – a hermeneutikának a filozófiai társdiszciplínákhoz fűződő kapcsolatában is. Ez utóbbiakba a hermeneutika nem igazán illeszkedik, viszont ez a tény korántsem jelenti azt, hogy ne volna mondandója az általuk tárgyalt kérdésekről. Ha például a nyelvfilozófia a kijelentést tekinti a nyelv leglényegesebb elemének, s vizsgálódásai döntően erre szorítkoznak, akkor ezzel szemben a hermeneutika az e megközelítésben eleve figyelmen kívül hagyott dimenzió felé orientálódik, s a kijelentésekként megragadott „nyelv" fundamentumaként – az ember nyelviségének elemi megmutatkozási módjaként – a beszédet-beszélgetést mutatja fel. A beszéd viszont nem csupán kijelentésekből áll, s valójában soha nem is redukálható alany-állítmány szerkezetű kijelentésekre – teoretikus állító mondatokra –, ugyanis benne nem objektív tényállások, hanem mindenekelőtt az ember világviszonya és az e viszonyt átható „gondja" jut kifejezésre, ahogyan azt ő mindenkor megérti. Éppen ezért a hermeneutika elutasítja az „önmagáért vett nyelv" eltárgyiasító megközelítésmódját, a beszéd „lényegét" pedig az abban szóhoz jutó „dolgok" láttatásaként érti. Hasonlóképpen kritikai jellegű a hermeneutikának a politikai filozófiához és az etika diszciplínájához való viszonya. A „politikumot" a hermeneutika nem a hatalomgyakorlás technikájának, az állam és a társadalom alrendszerei irányításának vagy az uralom megtartása „művészetének" a terepeként ragadja meg, hanem sokkal inkább a közösségi együttélés dimenziójának tekinti azt, mely így szorosan összefonódik az etikával, úgyszólván – ahogy a görögöknél – az etika „meghosszabbításaként", az egyéni életvezetés közösségi aspektusaként jön számításba. Ennyiben azonban a hermeneutika vonatkozó mondandója az etikai és politikai cselekvés újkori és modern felfogásainak a korrekciójaként szolgál – az életvezetés és cselekvés számára hasznos tudást állítja az

előtérbe, e tudásnak a valódi praxist egyáltalán lehetővé tevő, orientáló funkcióját veszi a védelmébe. Látnunk kell, hogy a hermeneutikának ez a hozadéka eközben nagyon is „emancipatorikus” indíttatású, amiben a kritikai elmélettel való rokonságát pillanthatjuk meg. Ez utóbbitól eltérően viszont Heidegger az „autentikus egzisztencia talajáról lázad az emberi ittlét önelfedése, önelidegenedése ellen” (Fehér 2020. 98), Gadamer esetében pedig maga a dialógus folytatásának készségeként-gyakorlataként értett – s miként a szerző rámutat, éppenséggel a liberális demokráciára való nevelés jegyében kifejtett – hermeneutika az, ami etikai-politikai töltetet hordoz. Mindazonáltal amit e szerzők az emberi létezés ontológiájaként fejtenek ki, az a maga egységében hivatott megvilágítani mindazt, amit a filozófia elkülönülő diszciplínái külön-külön tesznek meg a maguk tárgyává. Amennyiben pedig ez utóbbiak alapfogalmainak az eredetére is rámutatnak, kritikai felülvizsgálatnak vetik alá e diszciplínák elkülönülésének mind a tényét, mind pedig a jogosultságát.

Ezen első fejezetnek a fentieknél is hangsúlyosabb írásai éppen arra mutatnak rá nagy erővel, hogy a hermeneutika jelentősége – melynek tehát nagyon is van mondanivalója az együttélés mikéntjére nézve – túlmutat a filozófia belügyein, s az az élet valamennyi dimenziójában releváns, ennyiben pedig fontos társadalmi küldetése van, sőt politikai üzenetet hordoz. A fejezet nagy ívű nyitó tanulmánya a hermeneutikai beállítódásnak a demokratikus közösség létmódjához való szerves illeszkedését, sőt – alapvető vonásaikat tekintve – azok egyneműségét domborítja ki. A *Hermeneutika és demokrácia. A szövegértelmezéstől a társadalmi együttélésig* címet viselő írás a hermeneutikai nyitottság lényegileg közösségi, egyúttal közösségképző jellegét, s annak hangsúlyozottan demokratikus voltát állítja a középpontba. Ez az összefüggés a legközvetlenebb módon akkor mutatkozik meg a számunkra, ha először is felismerjük, hogy a nyitottság nem valamiféle pszichológiai vonás, mely némelyeknek megadatik, másoknak viszont nem, hanem sokkal inkább bárki előtt nyitva álló lehetőség – ugyanis a nyitottság emberi végességünk tudatosításán, elsajátításán, magunkévá tételén alapul. Ha ezzel együtt azt is belátjuk, hogy az individuális sokszínűséget megőrző valódi közösség nem annyira a közös érdekek, mint inkább az egymás iránti nyitottság talaján jöhet létre, akkor világossá válik az, amit a szerző „egzisztenciális szolidaritásnak”, vagyis olyan emberi kötődésnek nevez, mely a halálban való egyenlőségünkön, a „halál demokráciáján” alapul (Fehér 2020. 40). Ezáltal viszont beláthatóvá válik a végességünk elsajátításából fakadóan mássá, hitelesebben emberivé, nyitottá lett beállítódás és életvezetés valóban demokratikus közösséget konstituáló jellege is. A tanulmány Heidegger autenticitásfogalmát, illetve a Gadamer által rögtön főműve elején a középpontba állított, közösségi létformákat leíró ún. humanista vezérfogalmakat értelmezve mutatja meg azt, hogy a végesség és nyitottság filozófiájaként értett hermeneutika olyan közösségfogalmat tart szem előtt, amely nem mond le a hiteles, igazi emberi élet – a jó élet – eszményéről, s eközben ezt oly módon egyesíti a pluralitás elvével, hogy az a legtöbb demokráciafelfogás közül talán a legdemokratikusabbá avatja. Ehhez a gondolatkörhöz kapcsolódik azután a fejezet két további tanulmánya, egyrészt a különösen nagyszabású *Hermeneutika és humanizmus*… című munka, mely a hermeneutikát a humanizmus XX. századi formájaként mutatja fel, másrészt pedig *Az egyetem humboldti eszméje* című írás, mely a tudomány révén való művelődés és erkölcsi alakítás eszméjének a keletkezés- és hatástörténetét, mindenekelőtt azonban a tudomány általi

„emberformálásnak" a jelentőségét domborítja ki.

A második fejezetben, mely a *Hermeneutikai fogalmak és problémakörök – a hermeneutika önazonossága – hermeneutika és fenomenológia* címet kapta, a szerző egy-egy tanulmány keretében foglalkozik a hermeneutika „helyes" értelmezésének kérdésével, a megértés feltételét képező előítéletek problémájával, a „fenomenológia mint szigorú tudomány" eszméjében rejlő igény relevanciájával, valamint a fenomenológia ideológiakritikai töltetével és az annak gyökerénél felsejlő ún. „demokratikus deficittel". E tág kérdéskörök közül itt csupán az ezen írásokat egybefonó szálak egyikét domborítom ki. Rögtön e fejezet első, Márkus György hermeneutika-értelmezéséhez kapcsolódó írásában a szerző kétségbe vonja a hermeneutika „helyes" értelmezését célzó kérdésnek az értelmét, s magának az értelmezésnek a többféle értelmezhetősége, vagyis „a" hermeneutika pluralitása mellett száll síkra. Hogy a dolgok mindenkor értelmezettségükben adódnak a számunkra, s hogy értelmezéseik többfélék lehetnek, mi több, hogy maga az értelmezés is többféleképpen értelmezhető – mindez a hermeneutika számára minden emberi megértés végességének és történeti meghatározottságának a felismeréséből következik. Közelebbről ez utóbbi abban mutatkozik meg, hogy csak a dolgok előzetes értelmezettsége talaján, azt eleve játékba hozva érthetünk meg bármit is, s ennyiben ez az előzetes értelmezettség – vagyis az, amit „előítéletnek" szokás nevezni – éppenséggel a megértés elengedhetetlen feltételét, nem pedig annak kiküszöbölendő akadályát képezi. Ennek a hermeneutikai belátásnak a tükrében azonban, melyet a maga mélységében a fejezet második tanulmánya fejt ki, nemcsak hogy tarthatatlanként, mint inkább elvetendőként lepleződik le a „fenomenológia mint szigorú tudomány" husserli programja – legalábbis akkor, ha kitartunk Husserl tudományfelfogása mellett, melyet ő a végérvényes, abszolút igazságok kumulatív felfedéseként, fenomenológusok nemzedékeinek az összmunkájával felhúzandó építményként vizionált. Arra, hogy ez a tudományeszme „fenomenológiátlan", s hogy az valójában a pozitivista tudományfelfogást tükrözi, mely a Husserl korát is jellemző haladásgondolat szellemében fogant – minderre a fejezet harmadik tanulmánya mutat rá. Azonban ez az írás nagy erővel hangsúlyozza azt is, hogy a szigorú tudományként értett fenomenológia eszméje Husserl tudományfogalmát levetkőzve is életképes. Sőt, amennyiben abban a fenomenológiát éltető legbensőbb igény, tudniillik a dolgok igazi mibenlétéhez való eredeti hozzáférésnek az igénye jut kifejezésre, annyiban az elementáris történetiségünk elismerése közepette is „érintetlen tisztaságában" él tovább – fogalmaz a szerző –, ti. a gondolkodás szigora melletti elkötelezettség jut benne szóhoz, „a dolgokra koncentráló alapos, felelősségteljes, elmélyült filozófiai munka és az eszerint, ennek jegyében élt élet" iránti eltökéltség igénye fogalmazódik meg benne (Fehér 2020. 286). Husserl eszméje tehát a változó korszellemtől magát függetleníteni képes filozófus autenticitásában, hitelességre törekvő létében ölthet testet, egy olyan filozófusi munkásságban, amely nem végérvényes igazságokkal – a jövő generációit ily módon kiskorúságba taszítva –, hanem példaadással kívánja szolgálni az emberiség javát. Ha azonban az autentikus léte iránt eltökélt filozófus – végessége tudatában – az interpretáció „pluralizmusát" vallja, s eközben mindenkor a dolgok elfedettsége ellenében kell igazságuk felfedésére törekednie, akkor e törekvést egyáltalán nem a dolgok eltérő, többféle megközelítésű értelmezései hátráltatják, hanem sokkal inkább az a valamennyi interpretációt veszélyeztető elfedési tenden-

cia, amely az emberi lélek önmaga előli menekülésében, önmagát önmaga elől is elrejtő mivoltában gyökerezik. A fejezet záró írása a rosszhiszeműség sartre-i, illetve az inautenticitás heideggeri fogalmait vizsgálva hívja fel a figyelmet arra, hogy e fenomének gyökerénél valójában egy önáltató, rosszhiszeműségben fogant döntés rejlik. Ez a döntés „a nem meggyőző, nem-evidens evidenciát teszi meg az evidencia kritériumául” (Fehér 2020. 304), s így átállítja a bizonyosság mércéit, úgyszólván igénytelenné válik, miközben önmaga előtt is elkendőzi önnön döntését. Mindebből azonban az „igaznak tartás” kritériumainak a pluralitása következik, vagyis az, hogy nem léteznek egyetemes mércék, hanem a beállítódások és nézetek nemritkán összemérhetetlenek-közvetíthetetlenek. E szerzők fenomenológiai leírásaiból ennyiben az „általános érvényűség” követelésének merőben illuzórikus volta adódik – s ezt a tényállást nevezi a szerző „demokratikus-”, illetve „hermeneutikai deficitnek” –, melyhez viszont az említett döntés által „elállított”, önámító vagy „hamis” tudat korrekcióját célzó „felvilágosító-ideológiakritikai” hozadék társul.

Az igazságkritériumok összemérhetetlenségének a témája szervesen vezet át a *Filozófusok vitái, disputái – hermeneutika és „vitaelmélet”* című harmadik fejezet írásaihoz. Itt számos, a német idealisták közt, illetve a poszthegeliánus filozófia terén végbement vitát rekonstruál a szerző, s miközben megvilágítja azok tárgyi tartalmát és filozófiai tétjét, nagy hangsúlyt fektet arra is, hogy kidomborítsa az e viták lefolyásáról leolvasható általánosabb tanulságokat. Ez utóbbi, „vitaelméleti” indíttatású megfontolások keretében a hermeneutika egy eddig talán kevésbé exponált területéről, s így lehetséges kibővítéséről van szó. A megértés vagy szót értés ügyének azon esetei kerülnek itt ugyanis előtérbe, ahol az egyáltalán nem vagy csak kevéssé, részlegesen teljesül – vagyis ahol a megértés fakticitása, a szót értés esendősége domborodik ki. Az efféle szituációknak azonban – miként látni fogjuk – különös, sőt szélsőséges esetét képezik a filozófusok közti viták. A fejezet egyik középponti kérdése ez utóbbiakra vonatkozik, s így hangzik: „hogyan képesek maguk a filozófusok szót érteni egymással, illetve hogyan képes maga a hermeneutika megértetni magát?” (Fehér 2020. 378).

A fejezet első két írásának a középpontjában a hermeneutikát ért kihívások egyik legfontosabbika, a derridai dekonstrukció kihívása, illetve a Derrida–Gadamer-vita áll. A szerző itt először a „destrukció” heideggeri eljárásának az értelmét világítja meg – azt a mellőzhetetlen szerepet, amelyet a saját múltunkkal, fogalmaink eredetével való számvetés tölt be a (lét) értelemre irányuló kérdésnek egyáltalán a megnyitásában –, majd pedig a részben ellenkező irányvételű, tudniillik az értelemtapasztalat határainak, végtelenbe tartó elodázódásának az irányában tájékozódó derridai dekonstrukció jellemzését adja. Ezt a Gadamer és Derrida közt Párizsban lezajlott, ám valójában – mondhatni – performatív módon ellehetetlenített, „valószínűtlen” vita elemzése követi, illetve – Derridának a szót értéssel szembeni kritikai gesztusát megvilágítandó – a dekonstrukció alapjául szolgáló szemiotikai jelfogalom és az abban foglalt jelölő–jelölt megkülönböztetés – a köztük tételezett önkényes kapcsolat – hermeneutikai bírálatát adja a szerző. Ez a bírálat nem a triumfálást célozza, hanem a dekonstrukció jelelméletének egyetemes kiterjeszthetőségét vonja kétségbe, visszautasítva azt, hogy a gyanú emelkedjen általa a hermeneutika univerzális elvének a rangjára. A hermeneutika ügyét tekintve azonban a döntő dolog abban a megmérettetésben áll, hogy itt az értelemínség által motivált jóindulatának gyanú alá helyezésével,

nyíltszívűségének a megkérdőjelezésével kell szembenéznie. Vajon hogyan viseltessék a jóindulatú nyitottság egy efféle váddal szemben? Meg tudja-e előlegezni a lehetséges igazát egy olyan álláspontnak, amely kétségbe vonja szándékának őszinteségét, s ezért nem partner az általa indítványozott dialogikus értelemkeresésben? A fejezet második tanulmánya, mely a Derrida–Gadamer-vitát igen körültekintően, s immár kifejezetten vitaelméleti kontextusban tárgyalja – Kantnak az ún. „dialektikai küzdőtérre" vonatkozó megfontolásait, a pozitivizmusvita tanulságait, valamint Thomas Kuhn belátásait is mozgósítva –, elsősorban erre a kérdésre keresi a választ, e párizsi vita kapcsán azonban a filozófusok közti viták számos fontos általánosítható jegyét és tanulságát is feltárja.

Ez utóbbiak közé egyrészt a vitázókkal szemben követelményként támasztható elvek tartoznak, melyeket akár „vitaetikainak" is nevezhetnénk, mivel azonban a filozófiában az igazság a tét, ezek az elvek túlmutatnak az etikán. Példaként említhetjük itt Kant megszívlelendő észrevételét, miszerint a tárgyi összefüggések felmutatásánál ugyan könnyebben belátható s így meggyőzőbb lehet az, ha ellentmondásokra mutatunk rá a vitapartner érveiben, ám éppen ezért ez az eljárás könnyen szemfényvesztővé is válhat, amennyiben bizonyításunk „a tárgy valamilyen lehetetlen fogalmából indul ki" (Kant 2004. 619, idézi Fehér 2020. 386), amiről viszont sem igaz, sem pedig hamis állítás nem tehető. Szintén fontos – s jórészt már Kantnál fellelhető, ám nagyon is hermeneutikai – elvárás a vitázókkal szemben, hogy ne ragaszkodjanak mindenáron a maguk igazához, s ne a másik gyengéit keressék, hanem mindenekelőtt adjanak kellő teret vitapartnerüknek érveik előadására, ám a ténylegesen elhangzottakon túl igyekezzenek ezen érveket megerősíteni, elgondolható legerősebb formájukban fontolóra venni, még akkor is, ha ezzel „a hallgatóság előtt a rövidebbet húzzák" (Gadamer 1984. 257, idézi Fehér 2020. 390). Ezek az elvárások bármiféle igazságfeltáró diskurzus részvevőivel szemben fennállnak. A filozófusok közti vitáknak azonban további sajátosságai is vannak. E viták legfontosabb jellegzetességei abból fakadnak, hogy maga a filozófia totalizáló igényű, s így kiemelkedő képviselői esetében az többnyire mindent átfogó, egyetemes világszemléletté szerveződik. Ebből viszont az következik, hogy a különböző filozófiák közti viták esetében nem létezhet valamiféle föléjük rendelt, átfogó és semleges nézőpont vagy „gondolati senki földje" (Adorno 1976. 167 sk., idézi Fehér 2020. 394). Mivel pedig ezen önálló gondolatrendszereknek saját fogalmiságuk van – hiszen a nyelv közegében fogalmazódnak meg –, ezért a filozófusok jellemzően „abban sem tudnak egyetérteni, melyek a vitás pontok [s] hogy a vitás kérdéseket […] milyen filozófiai fogalmisággal kell megfogalmazni" (Fehér 2020. 394). E tényállásból fakad az, hogy „paradigmája védelmében a vitában részt vevő csoportok mindegyike saját paradigmájához folyamodik" (Kuhn 1984. 131, idézi Fehér 2020. 364), vagyis érvelésük meghaladhatatlanul körkörös marad, s ennyiben majdhogynem szükségszerű az is, hogy a vitázó felek „elbeszéljenek" egymás mellett, legalábbis akkor, ha gondolatrendszereik nélkülözik a rokonságot. Nem vethető tehát a vitázók szemére, ha a vita során mindvégig a saját fogalmiságukat és világlátásukat mozgósítják. Tipikus eljárásnak tekinthető eközben, hogy a másik vezérfogalmát a felek saját horizontjukba illesztve igyekeznek elhelyezni – amivel azonban megfosztják azt önálló-eredeti voltától –, s hogy a másik hallgatólagos előfeltevéseire igyekeznek rávilágítani, bírálva azokat.

A hermeneutikával szembeni dekonstruktív kihívás a filozófiai viták e vonásai tükrében éleződik ki csak igazán – azál-

tal válik ugyanis akuttá, ha belátjuk, hogy Derrida nem kevésbé, mint Gadamer, következetesen járt el „vitájuk” során. A kérdést, hogy miként őrizheti meg a nyitottságát, s maradhat így konzisztens a hermeneutikai jóindulat az éppen ez utóbbit gyanú alá helyező dekonstruktív gesztussal szemben, a szerző „a hermeneutika keresztje” címszó alá rendelve válaszolja meg. Eszerint a jóindulat hermeneutikájának ki kell vonnia magát a mindent felölelő gyanú alól, s ki kell állnia önmaga mellett, visszaadva ezzel a jóindulat hitelét, tanúsítva valóságát, hatalmát. Ez azonban csak a dolog egyik oldala. A kiállás ugyanis szükségképpen annak a korábbiaknál is eltökéltebb vállalásával jár, hogy jóindulatunkat töretlenül megőrizzük a vele szemben gyanúperrel élők iránt. A gyanút tehát a hermeneutika nem fordíthatja a dekonstrukció ellen. A jóindulat megőrzése viszont itt annyit tesz: nyitottságot tanúsítunk a másik elzárkózása iránt, elismerjük az ehhez való jogát, megértjük, hogy nem értjük őt, tiszteletben tartva másságát. A nyitottság ilyetén megőrzése azonban magában foglalja azt is, hogy nem siklunk el a másik igazságigénye mellett, hanem azt az elgondolható legerősebb formájában igyekezünk fontolóra venni. Ezt az igazságigényt magunknak kell magunkkal szemben érvényre juttatni – ez pedig hatványozott önvizsgálathoz kell hogy vezessen. A dekonstrukció impulzusa ennyiben nem annyira a hermeneutika ellenlábasaként, mint inkább „kritikai fullánkjaként”, katalizátoraként tűnik fel. Kiállni magunkért, egyúttal tiszteletben tartani a másik másságát, még ha nem is értjük őt, s magunk juttatni érvényre igazságigényét önmagunkkal szemben – Gadamer így reagált a Derridával folytatott „vitájára”, miként arról számos, a dekonstrukcióval való számvetésnek szentelt későbbi írása tanúskodik. Ezt a szellemiséget viszi azután tovább Fehér, amikor éppenséggel Paul Celan *Tenebrae* című költeményének gadameri értelmezésével szemben erősíti meg a derridai ellenvetéseket, s mutat rá a „békítő-megértő-kiegyenlítő szerep betöltésének határaira” – a hermeneutika átfogó-integratív jellegének, illetve a totalizáló tendenciának a különbségére, mely azonban „nincs […] átfedések híján” (Fehér 2020. 411–412).

A következő tanulmány a 19. és 20. század jelentős filozófiai vitáinak azon eseteit állítja az előtérbe, amelyekben a képviselt álláspont – ellentétben a korábban tárgyaltakkal – nem támaszkodik valamely kész, többé-kevésbé lezárult gondolatrendszerre, s így a vita nagyon is kihat a saját filozófia továbbépülésére. Itt kiszélesednek és egyben elmélyülnek a vitaelméleti vizsgálódás szempontjai, s konkrét példák körültekintő elemzése révén veszi számításba Fehér egyebek mellett a szóbeli viták dokumentálhatóságával – szövegbázisuk hitelességével, illetve teljességével – kapcsolatos problémákat, vagy éppen a szóbeli és írásbeli viták elő- és utótörténetének a körülhatárolása során felmerülő kérdéseket. A vitáknak az alakulóban levő nézetekre gyakorolt utóhatását különösen a német idealisták közti konfrontációk, valamint a Husserl és Dilthey közti levelezés kapcsán rekonstruálja a szerző. Igen tanulságos ugyanakkor a viták egyik visszatérő motívumának, „a másik nem értett meg engem” szemrehányásának a gondos mérlegelése is, mely arra mutat rá, hogy e panasz hallgatólagosan a saját nézetrendszer mozgósításától való tartózkodást várja el vitapartnerétől, ami viszont gondolkodói önállóságától fosztaná meg őt, s így az túlzó, méltánytalan elvárásnak bizonyul.

A kötet záróakkordját két egymásra utaló tanulmány alkotja. Egyikük alapvető bírálatban részesíti a filozófiai viták értelmezésének s egyáltalán a filozófiatörténet művelésének „elfogult” módját, vagyis az olyan eljárást, mely saját filozófiai előfelte-

véseket hoz játékba vagy eleve azonosul – nemritkán hallgatólagosan – valamely filozófiai állásponttal, s annak horizontja felől ítéli meg tárgyát. Itt különösen Fichte és Schelling vitáját felfejtve mutat rá a szerző egy olyan, „metakritikainak" mondható beállítódás felvételének a kívánatosságára, amely nem annyira a vitázó felek kritikáinak az alapjára kérdez rá, hogy azután döntőbíróként helyeselje az egyiket és vesse el a másikat, hanem sokkal inkább a kölcsönös kritikák motívumait igyekszik felfejteni, azzal a céllal, hogy külön-külön a maguk észszerűségében igyekezzen felmutatni azokat, méltányosan mérlegelve mindkét fél lehetséges igazát. Ez utóbbi megközelítés tehát különbséget tesz diagnózis és annak megítélése között. E hozzáállás gyümölcsöző mivoltáról világosan tanúskodik a Fichte és Schelling közti vita elemzése, melynek során egy olyan – az elfogult értelmezések számára hozzáférhetetlen – perspektíva nyílik meg, amelyben egyik fél álláspontja sem hozható ki győztesként, mi több, mindkettőnek feltárul a gyengéje, s egyaránt alulmaradnak azzal a követelménnyel szemben, mely a vita során a filozófia mibenlétét illetően fogalmazódik meg. Innen tekintve azonban beláthatóvá válik az, hogy a filozófiatörténet „elfogult" művelésének bírálata kapcsán a tét túlnyúlik az önmagában vett filozófiatörténet ügyén. Ugyanis nem kevesebb forog itt kockán, mint a filozófia – és ezzel az igazság – eszméje maga, nevezetesen ezen eszmének – „a" filozófia terén nemritkán harcosan képviselt – monista megközelítése ütközik itt a filozófia pluralitását valló – s a hermeneutikával egybecsengő – állásponttal. Szorosan kapcsolódik e kérdéshez a záró, ismét csak igen nagy ívű tanulmány, mely saját, címében megfogalmazott igénye szerint „kritikai széljegyzeteket" nyújt Kant és a német idealizmus kritikafogalmához. E „széljegyzetek" azonban túlzás nélkül tekinthetők egy, a „kritika" fogalmának története mentén körvonalazott, az újkor kezdetétől szinte napjainkig terjedő – s eközben a poszthegeliánus filozófiáknak a német idealizmussal szembeni „paradigmaváltását" kiváltképp kidomborító – filozófiatörténeti vázlatnak. Az írás első szakasza a „kritika" újkori fogalmának a genezisét, kibontakozásának feltételeit, a felvilágosodás során korlátlanná váló kiteljesedését, majd az ész kanti önkritikájában felállított korlátait világítja meg, önmagában is igen tanulságos módon. Ezt követően a német idealizmusnak az emberi ész egy-ségén és történelemfelettiségén, vagyis az egyetlen igazság eszméjén nyugvó kritikafogalmát elemzi a szerző. Ennek során rámutat az abban rejlő nehézségekre is, amelyek közül a legfontosabb az e koncepcióra alapozott rendszerfilozófia-követelmény zártsága, mely egyrészt kizárja a jövő nyitottságát, másrészt pedig felszámolni kényszerül a közösséget mind-azokkal, akik nem osztják a rendszert éltető filozófiaeszmét. A poszthegeliánus filozófia paradigmaváltásának legfőbb vonásai közt a következő szakasz éppen az e zártsággal való szakítást, mindenekelőtt a jövő nyitottságának, megismerhetetlenségének a visszaperlését mutatja fel. E törekvés során a kritika fogalma továbbra is döntő maradt Hegel bírálói számára, a kritika tárgyát azonban a szemükben immár nem a filozófia eszményétől elmaradó filozófiák, hanem maga a filozófia mint olyan képezi – a kritika „a" filozófia kritikájaként lép fel. Az „elvont megismerő szubjektumot, absztrakt gondolkodási tevékenységet a konkrét, való életbe visszahelyezni" – ebben jelöli meg a szerző az új paradigma alapvető törekvését (Fehér 2020. 495), amely így az egész újkori filozófia ismeretelméleti orientációjának és az ahhoz társuló emberképnek a meghaladását célozza. Fontos itt rámutatnunk, hogy e vonulatban Heidegger nem csupán annak részeseként, de „bizonyos értelemben ki-

teljesítőjeként” jelenik meg (uo), amennyiben az ember mint eszes állat fogalma fölött gyakorolt kritikáját ő a nyugat metafizikai hagyományának egésze fölött gyakorolt kritikává – mégpedig hermeneutikai módon koncipiált „filozófiai” bírálattá – szélesíti ki. Másfelől viszont a tanulmány utolsó szakaszában Fehér a kritika Marxnál megjelenő fogalmát vázolja, melynek a tárgyát azonban éppenséggel maga a „világértelmezésként” felfogott filozófia képezi. Mivel pedig a filozófia Marx számára a mindenkori társadalmi valóság eszmei „visszfénye” csupán, ezért a kritika a „világmegváltoztatás” programjává, radikális társadalomkritikává válik – nevezetesen a polgári gazdaság(tan) kritikájába fordul át, melyet a polgári berendezkedés forradalmi meghaladásának a gyakorlata hivatott beteljesíteni. Nem téveszthetjük azonban szem elől – hívja fel rá a figyelmet a szerző –, hogy a kritika e marxi fogalma maga is a filozófiában gyökerezik.

*

Marx és Heidegger, illetve marxizmus és hermeneutika nem először kerül itt egymás mellé a kötetben. Ennek egyik kézenfekvő oka a szerző pályafutásának történeti kontextusában keresendő, melyet a régió majd fél évszázadig tartó szocialista berendezkedése és az azt követő rendszerváltás határozott meg. Pályakezdésekor Fehér M. István filozófiatörténeti, majd a hermeneutika iránti érdeklődését az az igény motiválta, hogy kitörjön az akkoriban hazánkban uralkodó marxizmus dogmatizmusa alól, s – miként az *Előszó*ban olvashatjuk – „a filozófiatörténet irányában mozogva mind a marxista sémáktól megszabadított filozófiatörténetet, mind a filozófiát (egyebek mellett a marxista filozófiát) s mindkettő felszabadulását szolgálja” (Fehér 2020. 18). E figyelemre méltó önjellemzésnél érdemes kissé elidőznünk, s külön kiemelnünk e törekvés alapjaiban antidogmatikus irányultságát. Az ugyanis olyannyira a gondolkodás elementáris nyitottsága mellett foglal állást, hogy annak teljes történeti dimenziójában való számbavétele révén, a filozófiatörténethez pedig nem csupán sémáktól mentesen fordulva, de ezen túlmenően – a filozófiát önnön történetébe ágyazva – elfogulatlanul is reméli felszabadítani magát a filozófiát – nem mellékesen pedig magát a marxista filozófiát. Hogy közelebbről miként is gondolandó el ez az utóbbi, a marxista filozófiát filozófiatörténeti orientáció révén szolgálni-felszabadítani szándékozó igény, az elhangzottakból persze még nem látható be. Útmutatásként a szerző egy másutt – történetesen a felvilágosodás hermeneutikai felvilágosításának „programja” kapcsán – megfogalmazott észrevétele szolgálhat, miszerint „egy eszme kritikája, kritikai vizsgálata (azaz megértése-értelmezése) nem csupán nem föltétlenül azonos az illető eszme elvetésével, hanem inkább fordítva: lényegi részét alkotja annak, hogy az illető eszme eleven maradjon” (Fehér 2020. 74), máskülönben az dogmává merevedik. Látható tehát, hogy itt nem a maga egészében vett marxista filozófiával, hanem mindenekelőtt az uralkodó marxizmus ideologikus dogmatizmusával való szakításról, illetve a marxizmussal való, a filozófiatörténet fényében elvégzendő kritikai számvetés igényéről van szó.

Marxizmus és hermeneutika – a gondolkodást lényegileg a filozófia történetére utaló hermeneutika – tehát belső-filozófiai okokból fakadóan kerül itt elsősorban kapcsolatba egymással – s már a válogatás első kötetében is rendre visszatérnek a hermeneutika marxizmushoz való viszonyát különböző vonatkozásokban megvilágító motívumok. E tekintetben különösen figyelemreméltó, hogy a négy kötetes vállalkozás egészét egy *Világmegváltoztatás és világértelmezés. Különbségük értelmezhetősége*

című *Utószó* zárja, mely éppen azt a marxizmustól a hermeneutika irányában való elmozdulást hivatott értelmezni közel fél évszázad távlatából, amely pályakezdésekor a szerző számára meghatározónak bizonyult. Az e két gondolati áramlat közti viszonyt azonban Fehér távolról sem rögzült szembenállásként, hanem sokkal inkább affinitásaik és eltéréseik árnyalt összetettségében gondolja el. Noha ez az égető kérdés csak alapos vizsgálat során fejthető fel, az alábbiakban a szerző néhány megvilágító megállapításának idézése mentén igyekszem jelezni vonatkozó nézeteinek a körvonalait.

Ha „[m]inden filozófia korhoz kötött, korfüggő", olvashatjuk, s Marxnál a forradalmi praxis a világértelmező filozófiára „nemet mondva talál önmagára" – „a világmegváltoztatás filozófiáját [az amarra] kimondott *nem* legitimálja" –, akkor viszont a hermeneutika „a korszellemet egykor uraló marxizmus[ra] mondott nem nélkül aligha jöhetett volna létre", ugyanis ez utóbbi elfordulás „teremti meg a vele [a marxizmussal] való érdemi szembenézés és vita feltételeit" (Fehér 2020. 22, 493, illetve 22–23). Márpedig „a múlt megérdemli a tárgyilagos-tárgyi kritikát, szembenézést, [hiszen] a múlthoz való merev ragaszkodás éppoly terméketlen és hamis, mint a múlt felnőttködő sutba vágása, mely különben is lehetetlen, rosszhiszemű és álságos, s mást nem ér el, mint a múltbeli beidegződések mindenfajta módosítás és valódi önkritika nélküli továbbélését" (Fehér 2020. 46). A marxizmussal való szembenézés kapcsán azonban Karl Popper megítélésére hivatkozik Fehér, s vele egyetértve hangsúlyozza, hogy Marx „alapjában véve a »nyílt társadalom« híve volt; s [hogy] a marxizmus társadalmi felelősségérzetének és szabadságszeretetének (értsd: morális inspirációjának, etikai töltetének) tovább kell élnie" (Fehér 2020. 99). Márpedig egy efféle „etikai töltet" – társadalmi felelősségérzet, szabadságszeretet – a hermeneutikának a marxizmusnál nem kevésbé a sajátja. Az osztály nélküli társadalom utópiájával ellentétben azonban a hermeneutika – mint a végesség hermeneutikája – azt vallja, hogy „a történeti meghatározottság alól senki sem mentesítheti magát – az sem, aki szembefordul vele –, s hogy ezt továbbá nem összeszorított foggal kell […] tudomásul vennünk" (Fehér 2020. 23). Ha tehát Marxnál a „világmegváltoztatás programja és feladata a […] világértelmezésként felfogott és összegzett filozófiának az alternatívájaként jelenik meg", akkor viszont a hermeneutika által védelmezett véges és történetileg meghatározott közösségnek – a hermeneutikai-dialogikus közösségnek – az „eszméje az osztály nélküli társadalom […] utópiájának nem pusztán konkuráló alternatívája, de […] egyúttal […] utódfogalma lehetne" (Fehér 2020. 493, ill. 45). Mindazonáltal egy efféle, nyitott-dialogikus közösség eszméje élesen szemben áll azzal, hogy ideológiává merevedhessen, s nem fér össze azzal sem, hogy a mindenkori politikai hatalom bármiféle ideológiát is állami ideológia rangjára emeljen, s a maga legitimitását abból merítse. Időközben azonban az „állami ideológia szükséges vagy kívánatos volta", magától értetődő jellege „a társadalmi változások során […] alapjaiban megrendült. A korábbi helyébe így nem más utódfogalom lépett: […] e hely egyszerűen megszűnt, betemetődött" (Fehér 2020. 45). A hermeneutika közösségeszménye így már nem tarthat, ám soha nem is tartott igényt ideologikus igénybevételére, mivel az elvileg idegen tőle. Politikai üzenete – mely a valaha eleven konzervatív liberalizmus eszmeiségével rokon – a mai tömegtársadalmak polarizált politikai életében amúgy sem igen válhat hathatós politikai erővé. Címzettjei sokkal inkább az egyének – mindazok, akik nem mondanak le a hiteles, igazi emberi élet, a jó

élet eszményéről. Maga ez az eszmény s az üzenet emancipatorikus indíttatása mindazonáltal a marxizmus és a hermeneutika közös vonása, sőt talán kitüntető jegye is. Ugyan a „hermeneutikai közösség fogalma más – radikálisan más – választ ad arra a kérdésre, amire Marxnál az osztály nélküli társadalom, a kommunizmus a válasz – de *arra* a kérdésre válaszol. Ennyiben *annak* a kérdésnek a foglya, s ahhoz szól, aki *arra* a kérdésre vár valamiféle választ” – hangsúlyozza a szerző (Fehér 2020. 23).

*

Noha Fehér M. István négykötetes tanulmánygyűjteményének itt csupán az első kötetét tekintettük át, kétségtelennek tűnik, hogy a vállalkozás révén legalábbis az utóbbi évtizedek egyik legjelentősebb hazai filozófiai teljesítménye vált hozzáférhetővé az olvasóközönség számára. E kötetek megjelenésével egy olyan válogatásnak válhatunk az olvasóivá, amely filozófiatörténeti horizontja, valamint igen körültekintő elemzései révén számos vonatkozásban képes „egyben láttatni” az utóbbi két és fél évszázad filozófiai fejleményeit. S bár ez a teljesítmény minden, csak nem lebecsülendő, mégis, a magam részéről mindenekelőtt a kötet szellemiségét szeretném hangsúlyozni. Ha jellemezhetem ez utóbbit egyetlen szóval, az a „józanság” volna. A megközelítésmódot, melyet a szerző képvisel, mindvégig a körültekintő alaposság, visszafogott tudományosság, mértékletesség, elfogulatlan nyitottság és tolerancia jellemzi – olyasfajta nyitottság, mely tartózkodik, sőt idegenkedik a dogmatikus állításoktól éppúgy, mint a vágyszerű gondolkodástól vagy az utópizmustól. Ha „a filozófia kötelessége abban áll” – miként azt Kant hangsúlyozza –, hogy „a dogmatikus-álmodozó tudnivágyással” szemben, melyet „csak szemfényvesztéssel elégíthetnénk ki […], eloszlassa a […] tévképzeteket, még akkor is, ha eközben sok magasztalt és szeretett rögeszme megsemmisül” (Kant 2004. 22, idézi Fehér 2020. 482), akkor Fehér M. István munkáját éppen egy efféle igyekezet, ti. a realitások talajára való visszatérés igyekezete jellemzi. Ha pedig Husserl kapcsán az hangzik el, hogy „a jövendő generációkról való gondoskodás […] egyedül képviselhető formája a példaadás” (Fehér 2020. 286), akkor a jelen válogatás azt dokumentálja példaadó módon, mit jelent és hogyan művelendő a szerénység filozófiája.

IRODALOM

Adorno, Theodor W. 1976. Bevezetés. Ford. Gelléri András. In *Tény, érték, ideológia*. Szerk. Papp Zsolt. Budapest, Gondolat.

Fehér M. István 2020. *Filozófia, történet, értelmezés. Hermeneutikai tanulmányok (2000–2020)*. I. kötet. Budapest, L’Harmattan.

Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.

Gadamer, Hans-Georg 1986. *Gesammelte Werke*. 2. köt. Tübingen, Mohr.

Heidegger, Martin – Jaspers, Karl 1990. *Briefwechsel 1920–1963*. Sajtó alá rendezte W. Biemel és H. Saner. Frankfurt/Main – München – Zürich, Klostermann – Piper.

Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Jav. kiadás. Budapest, Atlantisz.

Kuhn, Thomas 1984. *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dániel. Budapest, Gondolat.

E számunk szerzői

Golden Dániel a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa; az intézet tudományos titkára. Főbb kutatási területei a filozófiai pragmatizmus, a tudományfilozófia és a digitális kultúra.
E-mail: golden.daniel@abtk.hu

Kapelner Zsolt a Central European University Filozófia tanszékén szerzett PhD-fokozatot 2022-ben, jelenleg a UiT – The Arctic University of Norway posztdoktori kutatója. Szakterülete a morál- és politikafilozófia.
E-mail: zsolt.k.kapelner@uit.no

Kis János CEU Demokrácia Intézet, tudományos főmunkatárs. 1967–1973: MTA Filozófiai Intézet, tudományos segédmunkatárs; 1973–1989: szabadfoglalkozású fordító; 1992–2020: CEU egyetemi tanár, Politikatudományi tanszék és Filozófia tanszék; 1988–1989, 1992, 1993, 2004, 2005: New School for Social Research, egyetemi vendégtanár, 1996–2002, 2010–2014: New York University School of Law, vendégtanár, 2006–2009: New York University Philosophy Department, vendégtanár. Fő kutatási területei: az igazságosság elmélete, politikai autoritás és kötelezettségek, legitimitás, demokráciaelmélet.
E-mail: Kisjan@ceu.edu

Kollár Eszter a KU Leuven Filozófiai Intézetének egyetemi docense és a „Just Migration Research Group" vezető kutatója. Korábban a Frankfurti Goethe Egyetem nemzetközi politikaelmélet vendégprofesszora volt és a Normative Orders Excellence Clusterének tudományos munkatársa. Ezt megelőzően a Münsteri Egyetemen tudományos munkatárs volt politikai filozófia és bioetika témákban, valamint a Louvaini Egyetemen Hoover Fellow gazdasági és társadalmi etikában. Doktori fokozatát a Római Luiss Egyetemen szerezte, korábban a Közép-európai Egyetemen és az Eötvös Loránd Tudományegyetemen tanult. Kutatásai középpontjában a társadalmi és globális igazságosság politikai filozófiája, valamint a migráció és a menekültügy etikája áll. Jelenleg a „Méltányosság a nemzetközi munkaerő-vándorlásban" című kéziraton dolgozik, és „Justice in Global Economic Governance" című gyűjteményt szerkeszti az Edinburgh University Press keretében.
E-mail: eszter.kollar@kuleuven.be

Krokovay Zsolt *Az igazságosság elmélete*, a *Népek joga* és a *Politikai szabadelvűség* bővített, a „Visszatérés a közös gondolkodás eszméjéhez" szövegét is tartalmazó kiadásának fordítója; CSc, habil. egyetemi docens. Jelenleg 2010 óta nyugdíjas önkéntes előadó az ELTE BTK Filozófia Intézetében. A rendszerváltástól nyugdíjaztatásáig (1990–2010) a PTE Filozófia Intézetében tartott kurzusokat az alkotmánytan és a jogböl-

cselet, a társadalomelmélet és az etika, valamint Rawls politikai filozófiája körében. Bölcsész doktorátusa megszerzéséig a BME Marxizmus-Leninizmus Intézetében volt filozófiatanár (1974–1980). Írásai különböző folyóiratokban jelentek meg magyar és angol, szlovák és lengyel nyelven. Először jelenik meg cikke a *Magyar Filozófiai Szemle*ben.
E-mail: krokovayzsolt@yahoo.com

Mráz Attila (PhD) az ELTE BTK Filozófia Intézet Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének egyetemi adjunktusa. Kutatásai elsősorban a demokráciaelméletre és a politikai etikára fókuszálnak. Utóbbin belül fő érdeklődési területe a választási etika.
E-mail: mraz.attila@btk.elte.hu

Nyírő Miklós, PhD, filozófia MA – The New School for Social Research, New York; PhD – Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest. A Miskolci Egyetem BTK Filozófia Tanszékének habilitált docense, a tanszék vezetője; 2012 és 1917 között az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos munkatársa. Kutatási területei a filozófiai hermeneutika és a neopragmatizmus.
E-mail: miklosnyiro2011@gmail.com

Olay Csaba DSc, az ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Kutatási területei: 19–20. századi kontinentális filozófia, egzisztencializmus, hermeneutika, politikai filozófia, Heidegger, Jaspers, Gadamer, Hannah Arendt, frankfurti iskola.
E-mail: olay.csaba@btk.elte.hu

Orthmayr Imre az ELTE BTK Filozófia Intézetének nyugalmazott egyetemi docense. Kutatási területei: történelemfilozófia, társadalomfilozófia, politikafilozófia, cselekvéselmélet, etika.
E-mail: orthmayr@t-online.hu

Simon József PhD, habil. egyetemi docens a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Filozófia Tanszékén. Főbb kutatási területei a skolasztikus, a reneszánsz és a kora újkori filozófia története, valamint a magyar filozófia története a 16–18. században.
E-mail: jsimon1974@gmail.com

Paár Tamás a PPKE BTK Filozófia Tanszékének oktatója, a CEU Center for Religous Studies vendégkutatója. A *Magyar Filozófiai Enciklopédia* és az *Elpis* folyóirat szerkesztője. Kutatási területei közé tartozik az ismeretelmélet, az etika és a politikai filozófia.
E-mail: paar.tamas@gmail.com

Tanyi Attila PhD (Közép-európai Egyetem, Magyarország), jelenleg a UiT: The Arctic University of Norway filozófia tanszékének professzora. Erkölcs- és politikai filozófiára specializálódott, de munkája túlnyúlik a diszciplináris határokon. Rendszeresen együttműködik olyan filozófusokkal, akiknek szakterülete eltér az övétől, valamint olyan nem filozófusokkal, akik érdeklődnek a filozófiai problémák iránt. Munkái számos folyóiratban jelentek meg, és több különszámot és könyvet szerkesztett.
E-mail: attila.tanyi@uit.no

Tóth Szilárd János PhD, ELKH TK Politikatudományi Intézet, tudományos segédmunkatárs. Kutatási területei: Politikaelmélet (republikanizmus, multikulturalizmus, közösség), délszláv politika- és eszmetörténet, határon túli magyar közösségek politika- és eszmetörténete.
E-mail: Toth.Szilard@tk.hu

Ujlaki Anna a Társadalomtudományi Kutatóközpont Politikatudományi Intézetének tudományos segédmunkatársa, a BCE doktorjelöltje, az ELTE TáTK óraadó oktatója. Fő kutatási területe a migráció politikaelmélete és a feminista politikai gondolkodás. Kutatói tevékenységét lásd: https://annaujlaki.com/.
E-mail: ujlaki.anna@tk.hu

Summaries

Dániel Golden

Pragmatist Interpretations of Rawls's Political Liberalism

John Rawls's second volume, *Political Liberalism* (1993) is considered by some interpreters a kind of repudiation of his magnum opus, *A Theory of Justice* (1971). Presumably, Rawls himself found unsatisfying his earlier account of *justice as fairness,* worrying the most about how it might serve the stability of a well-ordered society. While the received view is that the change in the approach of the first and the second book can be described as a shift from justice to legitimation, there are some paragraphs seemingly going further in the direction of a thorough revision of the original standpoint. It seems that Rawls tried to detach liberalism as a metaphysical commitment to a universal moral doctrine from the practical necessities of cooperation which may assure the functioning of a society. This shift from a timeless theoretical approach to a temporally situated practical one is described by various authors as an historical, a realist or a pragmatist turn. Following the latter, the paper gives an overview how various pragmatist thinkers like Richard Rorty, Matthew Festenstein, Cheryl Misak, Robert Talisse and some others try to make a coherent case for liberalism by rethinking Rawls's normative ideals within some new frameworks partly descriptive, partly utopian.

Kapelner Zsolt

Rawls's Critique of Capitalism

Rawls's theory of justice is often interpreted as advocating a capitalist welfare state. However, not only does he explicitly reject this interpretation, in *Justice as Fairness: A Restatement* he claims that his idea of property-owning democracy should be understood as an alternative to capitalism itself. What did Rawls find so objectionable about capitalism? In this paper I argue that Rawls's critique of capitalism is rooted in fundamentally important features of his theory of justice, particularly his understanding of the principle of reciprocity. His main objection against capitalism is that capitalist societies operate on principles which are antithetical to the principle of reciprocity. The basic structure of a capitalist society permits the emergence of a class society which is incompatible with a system of social cooperation premised on the kind of mutuality and reciprocity that is prescribed by the principle of reciprocity and that is required by the two principles of justice. In such a society, members are bound to view themselves primarily as hostile agents competing for ever more advantageous social positions, rather than equal partners in a shared endeavour of social cooperation. Welfare measures are insufficient to alleviate this problem, for in themselves they do not affect the fundamental principles around which the basic structure of a capitalist society is organized; rather, they merely provide

symptomatic treatment for the social ills of capitalist social organization. Property-owning democracy and liberal socialism, i.e., the two forms of economic organization that Rawls claims to be compatible with the principles of justice, do arrange social relations in such a way that enables individuals to view each other as equal partners in a cooperative venture build on reciprocity and aimed at realizing the principles of justice. By showing that Rawls's critique of capitalism is not simply an argument about the most effective institutional implementation of his theory of justice, but is rather rooted in the most fundamental principles of his theory, this paper sheds new light on contemporary debates about Rawls's theory and its connection with capitalism, socialism, and property-owning democracy.

János Kis

Rawls on Ideal Theory

The problem of the relationship between ideals and reality is as old as Western philosophy. But Rawls was the first to propose to build an ideal theory, distinguished from and in some sense preceding nonideal theory. The question of this paper is, what is ideal theory and what it is good for. In Rawls's view, ideal theory aims to identify the counterfactual conditions under which all the principles entailed by an ideal are complied with by all on all occasions, in order to see what those principles require under such conditions, the conditions of strict (or full) compliance. Understood in this way, ideal theory does two main services. First, it isolates the requirements of principles from the disturbing effects of partial compliance. In this way, it facilitates the systematic grasp of the ideal and its requirements. Second, it guides social action by providing it with an ultimate aim. The paper makes an attempt to reconstruct the assumptions underlying full compliance, and to show how their systematic account helps a better theoretical understanding not only of the nature of justice but also a more precise account of the relationship between justice and legitimacy. It also subjects to a critical examination Rawls's claim that ideal theory must take the limitations of human moral as immune to counterfactualization.

Eszter Kollár

Towards a Rawlsian Europena Social Union

This paper advances the principle of prospect fairness as the suitable ideal of social justice for the European Union based on a normative commitment to the principle of freedom of movement. The argument is developed in three steps. First the paper begins with a conceptual analysis of labour migration in the EU as a problem of cooperative justice, drawing on Rawls' basic structure argument. It argues that the terms of labour migration that are currently driven by the principle of freedom of movement need to be complemented with the terms that regulate the fair distribution of the resulting burdens and benefits. The second section the paper challenges a prominent conception of EU justice, namely Andrea Sangiovanni's conception of surplus fairness. It argues that it does not succeed in justifying the difference between EU-level justice and justice within Member states based on the strength of the egalitarian principle. The third sec-

tion argues that in a Europe of free movement a deeply egalitarian social union principle based of prospect fairness is called for. It affords egalitarian concern with the life-prospect of every EU citizen and resident arising from the social constitutedness of unequal contributive capacities.

Krokovay Zsolt

The Duty of Civility in Jack's Democracy

My commemoration of the birth of John Rawls– alias Jack – a hundred years ago presents the ideal of the duty of civility as a real novelty of his public reason liberalism. First, I give a definition of the ideal. Second, I outline the specific philosophical psychology and historical circumstances of its development. Third, I indicate its central role in a political conception of „deliberative" democracy. Fourth and fifth, I make a distinction between the (public) political forum with its three parts and the civil society whose members do not apply for public offices. Sixth, I consider those for whom "participation" is out of the question. Finally, seventh, I end my praise of this (public) civility by taking a quick look at the so-called "illiberal" democracy of our poor Hungarians.

Attila Mráz

Voting and Disobedience

This paper explores a conditional argument against a general duty to vote for the lesser evil. The argument is inspired by John Rawls' political ethics. In particular, I identify a set of voting behaviors which bear conceptual resemblance to the Rawlsian concept of civil disobedience. Then I show that some of the criteria that Rawls uses to determine when civil disobedience is justified are also applicable to this set of voting behaviors. When these justificatory conditions are met, there is no all things considered duty to vote for the lesser evil, even if there is a *pro tanto* consequentialist argument to do so.

Csaba Olay

Rawls' Concept of Self and Its Communitarian Criticism

John Rawls's *A Theory of Justice* revolutionized political philosophy with its theory of justice justified in a new manner. Rawls regards justice interpreted as fairness to be the most fundamental value of political theory and the first virtue of political institutions. However, justice is not a property of individual action but of social relationships and co-operations. In his theory of justice, the concept of self plays a central role since the method of justification relies on specific view of the self. The paper examines the structure Rawls attributes to the self, mainly along some communitarian criticisms. With regard to the concept of the self as elaborated in the early *A Theory of Justice*, two major criticisms are taken into account: Michael Sandel's objections to an "unencumbered self" and Charles Taylor's critique of atomism. Finally, the paper analyses the later Rawls's significantly modified position, political liberalism, mainly along the aspect of the social

embeddedness of the self. The paper argues that, in the final analysis, the self is free in that her ends and roles remain revisable, but only in the framework of common values and forms of life. A tenable concept of the self, thus, is dependent on evaluating frameworks and sets of roles embodied in social practices. While the early Rawls neglected the social embeddedness of the self, his later position modifies the description of the social context of the self in a way that this embeddedness has no consequences for the political philosophy.

Imre Orthmayr

Value Pluralism: Weber, Berlin, Rawls

The paper first discusses the claims made by Max Weber and Isaiah Berlin, both generally regarded as the most prominent exponents of value pluralism. The author confronts Weber's image of the fateful clash of irreconcilable values with Berlin's conception of value pluralism, which emphasised the fact, supported by empirical evidence, that several of our values could not be realized simultaneously. Rawls's political theory stands in the focus of the paper, who sought to identify the possibilities in constitutional democracies for the political alignment of theoretically opposed value systems, or worldviews.

József Simon

Moral Indifference and Natural Obligation in Miklós Apáti's *Vita triumphans civilis* (Amsterdam 1688)

The paper focusses on Miklós Apáti's (1662–1724) philosophy as presented in his *Vita triumhans civilis* published in Amsterdam during the year 1688. At a first glance, the vast majority of Apáti's work provides its readers with paraphrases of passages from Pierre Poiret's (1646–1719) *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo* (Amsterdam 1685) and Antoine Le Grand's (1629–1699) *Institutio philosophiae secundum principia Renati Descartes* (Nürnberg 1683). However, Apáti had to face serious philosophical problems while paraphrasing his sources: the passages he used from Le Grand's *Institutio* are in fact equivalents to Samuel Pufendorf's (1632–1694) *De officio* (Lund 1672), as recent research pointed out. Apáti learned from Poiret the *indifference* theory of human freedom; at the same time, Apáti maintains the idea of *natural moral obligation* countenanced in the Pufendorfian natural law tradition. The paper reconstructs Apáti's attempt to reconcile these divergent theoretical claims. The introduction of Poiret's Post-Cartesian human freedom into the framework of Pufendorfian natural law theory seems to be Apáti's own achievement, even if his attempt at saving the indifference of human freedom within the theory of natural obligation fails.

Tamás Paár

Reflective Equilibrium and the Imbalance of Equilibrism: Debates on the Method and Aim of (Moral) Philosophy

I scrutinize the epistemological conception of reflective equilibrium made famous by John Rawls, and its metaphilosophical counterpart, equilibrism as it was developed by David Lewis. I focus on the question of what criteria we should set for beliefs to enter the process of reflective equilibrium. Taking into account various criticisms of Rawls's answer to this question, I argue that any criteria falling short of requiring justified beliefs is problematic. I point out that Lewis's version of equilibrism is flawed for the same reason, since it holds that all philosophical beliefs (even ones that are in equilibrium) are unjustified. I discuss in turn the Hungarian reception of Lewis's metaphilosophy, as it was employed in a recent, yet seminal debate concerning metaphilosophical skepticism. I consider a position with Lewisian inspirations suggesting that philosophical beliefs are not only unjustified but also untrue, and I argue that this claim is untenable.

Attila Tanyi

Self-respect, Self-esteem and the Principles of Justice

The paper takes as its starting point John Rawls's claim that the social bases of self-respect is perhaps the most important primary good the distribution of which is governed by his principles of justice. There has been some debate about this claim in the literature and this debate has included important clarifications regarding the concept(s) involved. However, I think this discussion hasn't gone deep enough and this – relative – lack of depth has or at least might have important implications for our theory of distributive justice. To show this, I begin with Rawls's admittedly sketchy remarks about the significance of self-respect in his theory. After this I briefly describe the debate that followed: what emerges here is a distinction between two kinds of self-respect. While I think this distinction is in good order, I also think and subsequently argue, building on the work of Robin Dillon and Anna Bortolan, that it only scratches the surface of the complex phenomenon of self-respect. In particular, as these authors show, the self-respect complex is, in fact, a multi-layered phenomenon and the distinction as used misses its fundamental level: basal self-respect (Dillon) or self-esteem (Bortolan). In the finishing part of the paper I discuss these two proposals to show that Bortolan's version is the better one. All this then has clear relevance for the adjoining debate in political philosophy: all those who want to give an important role to self-respect in their theory of justice have potentially focused on the wrong target so far. This, I conclude, might well give rise to a new feminist critique of liberal egalitarian justice.

Szilárd János Tóth

The Republican Critique of Rawls

The article engages with the republican critique of Rawls's theory. Republicans propose that Rawlsian liberalism – and perhaps liberalism in general – is not adequately suitable to provide either a criticism of dominating power arrangements in society or justify policies that aim to dislodge such arrangements. For instance, they point out that the liberal conception of freedom has weak egalitarian credentials and is an obstacle for said policies, most of all state redistribution. Therefore, liberals like Rawls can only support these policies *despite* their commitment to the promotion of freedom. This is a comparative weakness because no such dilemma is present in republicanism. In this paper, I show that the difference between republican and egalitarian liberal models is rather abstract and has little relevance once the theories are compared more holistically. In fact, Rawlsian theory is, contrary to appearances, the more 'progressive' one.

Anna Ujlaki

Rawls and Migration

There is little said about migration in Rawls's works. The article aims to show that the Rawlsian framework with its underlying *closed system premise* circularly transfers the issue of migration from the scope of the domestic theory of justice to the more international, foreign-policy-focused theory in *The Law of Peoples* and *vice versa*. Moreover, Rawls's obscure suggestions about migration in his later work suggest an uncommon view of the issue. The article attempts to sketch an alternative, although fundamentally Rawlsian position on migration by dismissing the closed system premise and substituting it with the partly open system premise. This position shows that from a Rawlsian perspective, there is nothing in migrants without an effective sense of justice that makes them more threatening to host liberal democratic states than some of its own citizens.