

Domonkos Péter

Hart és Rawls

I. H.L.A. Hart bírálata Rawls szabadságeszméjéről

Hart a Rawlsnak szentelt, Norman Daniels szerkesztette 1975-ös tanulmánykötetben fejtette ki kifogásait Rawls szabadságfogalmával, illetve a szabadság feltétlen elsőbbségét állító tézisével szemben¹, melyek lényegét abban foglalhatjuk össze, hogy Rawls tanítása inkonzisztens és megalapozatlan. Inkonzisztens, mert – Rawls állítása ellenére – a szabadság korlátozását nemcsak a szabadság kedvéért engedi meg, hanem más természetű (társadalmi és gazdasági) előnyökért is; megalapozatlan, mert a Rawls által feltételezett eredeti helyzetben a szerződő felek nem feltétlenül a szabadság maximalizálása és elsőbbsége mellett döntenének.

Ellentmondások a szabadság rawlsi elméletében

Hart az első ellentmondást az igazságosság általános fogalma és a szabadság végső meghatározása közt fedezi fel. Idézi az igazságosság legáltalánosabb rawlsi definícióját (az idézeteket Krokovay Zsolt fordításában, a magyar kiadás alapján közlöm): „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.”² Rawls a 46.§-ban nyújtja a szabadság végső meghatározását, kiegészítve az elsőbbségi szabállyal. Ebből idézi Hart az alábbi részletet: „Minden személynek egyenlő joggal kell rendelkeznie az egyenlő alapvető szabadságoknak ahhoz a legkiterjedtebb teljes rendszeréhez, amely összeegyeztethető a szabadság egy mindenki számára hasonló rendszerével. ... (A) szabadság csak a szabadság érdekében korlátozható. Két eset van: a) a szabadság valamely kevésbé kiterjedt rendszerének erősíteni kell a szabadság mindenki számára rendelkezésre álló teljes rendszerét; és b) el kell fogadniuk az egyenlőnél kevesebb szabadságot azoknak a polgároknak, akiknek kevesebb szabadságuk van.”³

Mielőtt továbblépnénk, említésre méltó, hogy Rawls »szabadságok«-ról vagy »a szabadság rendszeré«-ről beszél. Hart Rawls nyomán felsorolja az alapszabadságokat. Ezek: a politikai szabadság (a választójog és a hivatalviselés joga, a szólásszabadság és a gyülekezési szabadság), a lelkiismereti és gondolatszabadság, a személyi szabadság és a személyi tulajdon szabadsága, szabadság az önkényes letartóztatással és fogva tartással szemben.⁴ A b. pont értelmezéséhez segítségül hívja Rawls könyvének egy távolabbi szöveghelyét, és rámutat, hogy ez a szabály is arra az elvre épül, hogy a szabadság csak önmagáért korlátozható. Azoknak ugyanis, akiknek kevesebb szabadságuk van, csak akkor kell elfogadniuk ezt a korlátozást, ha az más szabadságaik nagyobb védelmét eredményezi.⁵ A lényeg azonban az, hogy Hart felhívja arra a figyelmet: az igazságosság általános elvében nem esik szó arról, hogy a szabadságot maximalizálni kell, és arról sem, hogy csak önmagáért korlátozható.

Hart ellentmondást lát abban is, hogy Rawls egyfelől a legnagyobb egyenlő szabadság elvét állítja fel, másfelől viszont megengedi a magántulajdont. A tulajdon feletti szabadság ugyanis lényegénél fogva kirekesztő: azt a szabadságot jelenti, hogy úgy használjunk valamit, ahogyan másnak nincs joga használni azt. Ha az egyenlő szabadság elvét komolyan vennénk, idézi Sidgwicket, a magántulajdon intézményét be kellene tiltani. Avagy: ha nem akarunk mindent köztulajdonba venni, mindenkinek ugyanannyi tulajdona lehetne csak. Hart figyelmét nem kerülte el, hogy Rawls megkísérelte megválaszolni ezt a problémát, amikor különbséget tett a szabadság és a szabadság értéke közt.⁶ Eszerint a szabadság, mely itt jogegyenlőségként értendő, különböző értékkel bír a polgárok számára vagyoniuk függvényében: a módosabbak több eszközzel rendelkeznek céljaik elérésére, a szegényebbek kevesebbrel. Ám Rawls szerint a társadalmi különbség elve (vagy ahogy Huoranszki Ferenc és Kis János fordítja: a különbséti elv) megoldja ezt a kérdést, ha érvényesül, hiszen csak olyan tulajdoni különbségeket enged meg, amelyek a legszegényebbek helyzetén is javítanak, nélkülük a szegényebbek még szegényebbek volnának, s végső soron még kevesebb értékű szabadsággal bírnának. Hart azt a kifogást emeli ezzel az okoskodással szemben, hogy Rawls átértelmezi a tulajdonjog egyenlőségét. Megemlíti továbbá, hogy a politikai szabadságok esetében Rawls nem csupán formális jogegyenlőséget, de a politikai szabadságok egyenlő értékét is kívánatosnak tartja, s bár Hart nem vádolja expressis verbis következtelenséggel Rawlst, a kérdés felvethető.

Igaz ugyan, hogy az alapszabadságok közt csupán a személyi tulajdon szerepel, de Rawls a termelőeszközök magántulajdonát sem zárja ki. Fontosabb azonban, hogy állami tulajdonba vételüket is megengedi. Nyitva hagyja ugyanis a kérdést, hogy az igazságosság elveit kapitalista vagy (liberális) szocialista társadalomban alkalmazzák, elméletileg mindkettőt elképzelhetőnek tartja.⁷ Hart szerint itt Rawls eltér a maga állította szabálytól, miszerint a szabadság csak a szabadság kedvéért korlátozható. Amikor ugyanis azt állítja, hogy egy adott társadalomnak a saját körülményeire és a gazdasági hatékonyságra tekintettel kell eldöntenie, hogy melyik utat járja, megengedi, hogy a szabadságot gazdasági előnyökre cseréljék. A szocialista társadalomban ugyanis, ahol a polgárok tulajdonjoga a fogyasztási cikkekre

korlátozódik, szabadságuk e tekintetben nyilvánvalóan kisebb lesz, mint a kapitalizmusban, ahol a tulajdonjoguk a termelőeszközökre is kiterjed.

Hart ellentmondásosnak látja Rawls álláspontját a szexualitás kérdésében is. Mindenekelőtt hiányolja a kérdés alapos tárgyalását, akárcsak az alkohol- és drogfogyasztás szabadságának értelmezését. Rawls könyvében az utóbbiakról nem esik szó, az előbbi pedig csupán egy bekezdés erejéig jön szóba.⁸ Pedig Hart szerint Mill szabadságról szóló esszéje óta e kör a büntetőjog határaitól szóló viták egyik kulcskérdése. Hart kifogásolja, hogy e szabadságok nem tartoznak a felsorolt rawlsi alapszabadságok körébe. Az első ellentmondást abban látja, hogy Rawls az említett bekezdésben mégis az alapszabadságokra vonatkoztatott alapelveket, az igazságosság elveit hívja segítségül, hogy a szexualitás szabadságát tisztázza. Igaz, Rawls hagyott egy kiskaput magának: a polgárok alapszabadságainak felsoroláskor beiktatta a „nagyjából” határozószót a felsorolás elé, azt a benyomást keltve, hogy csupán példálózik.⁹ Mindenesetre Hart felhívja arra a figyelmet, hogy Rawls nem egyértelmű: nem tudhatjuk, hogy van-e a szabadságoknak két osztálya (alapszabadságok és nem alapvető szabadságok), és ha van, a szexualitás szabadságát melyikbe sorolta. Továbbá az sem világos, hogy ha két osztály van, egyazon szabályok vonatkoznak-e mindkettőre, avagy különfélék. Konkrétan: elképzelhető-e, hogy az alapszabadságok körében a szabadság csupán a szabadság érdekében korlátozható, a nem alapvető szabadságok körében viszont más okból is?

Hart további kifogásai e témában három pontban foglalhatóak össze. Először is úgy látja, hogy Rawls ismét indokolatlanul eltér a maga felállította szabálytól, miszerint a szabadságot csak a szabadság érdekében szabad korlátozni. Rawlst idézi, aki a szexualitásról szóló részletben valamely magatartás korlátozását nemcsak mások alapszabadságainak biztosítása érdekében engedi meg, hanem a természetes kötelességek sérelmére hivatkozva is: „A méltányosságként felfogott igazságosság ... kívánja meg egy magatartás korlátozása előtt annak a bizonyítását, hogy akadályozza mások alapszabadságait, *vagy másképpen sért meg valamely kötelezettséget, illetve természetes köteleiséget.*”¹⁰ (Kiemelés tőlem – D.P.) Ez a szabadság komoly megnyirbálását eredményezheti, hiszen a természetes kötelességek körébe olyan kötelességek tartoznak, mint a segítség a szükségét szenvedőn (feltéve, hogy túl nagy kockázat és áldozat nélkül megtehetjük), a kölcsönös tisztelet és udvariasság, az igazságos intézmények támogatása, valamint olyan tilalmak, hogy ne károsítsunk vagy sebesítsünk meg ártatlanokat, és ne okozunk indokolatlan szenvedést.¹¹ Bár Hart nem fejtegeti tovább, hogy mi itt a probléma, úgy gondolom, az magától értetődő. A szexualitás szabadsága konfliktusba kerülhet valamelyik követelménnyel, s ha korlátoznánk, nem a szabadság nevében korlátoznánk.

Hart második észrevétele a szexualitásról szóló részlettel kapcsolatban, hogy inkonzisztens Rawlsnak azzal az elméletével, mely az eredeti helyzetben végrehajtott választások sorrendjéről szól. Rawls ugyanis azt állítja, hogy a hipotetikusan szerződő felek először az igazságosság alapelveit választják ki, és csak azután jelölik ki a természetes kötelességeket. Nem érti, miként tartalmazhatja az előbbi a későbbit. Márpedig így kellene lennie, ha – mint Rawls állítja – az igazságosság alapelvei követelik meg tőlünk, hogy

valamely magatartás korlátozása előtt a természetes kötelességekre hivatkozunk.

Harmadsorban felvetődik a kérdés, hogy más szabadságokat is, jelesül olyanokat, melyeket Rawls egyértelműen az alapvető szabadságok közé sorolt (pl. a szólásszabadságot), korlátozhatunk-e a természetes kötelességekre hivatkozva.

Hart sorra veszi a példákat, melyeket Rawls azért hoz fel, hogy a szabadság elsőbbségéről szóló elvét illusztrálja. Elismeri, hogy vannak esetek, így például a közrend és a közbiztonság nevében gyakorolt korlátozások, melyek megfelelnek annak az elgondolásnak, hogy a szabadságot a szabadság nevében korlátozzák, és az eredmény nagyobb szabadság lesz. Ilyen a sorozás is, feltéve, hogy szabad intézmények védelmét szolgálja a szabadságot fenyegető külső támadással szemben. Mindazonáltal tagadja, hogy az alapvető szabadságok közötti konfliktus mindig a nagyobb szabadság nevében oldható meg. Rawls hivatkozását például a vitákban alkalmazott korlátozásra, tudniillik hogy nem beszélhetünk akármikor, Hart megtevesztőnek tartja. Szerinte ez éppen arra példa, hogy bizonyos esetekben az összeütköző szabadságokat valamilyen a szabadságtól független érték nevében értékeljük. Példánkban a közbeszólás szabadságát és az értelmes eszmecsere szabadságát kell mérlegelni, és a mérlegelés szempontja még Rawls saját szavai szerint is az, hogy melyikük *hasznos* (profitable).¹²

Hart megvizsgálja azt a kérdést is, elfogadható-e a szabadságok konfliktusában „a másokkal egyenlő, reprezentatív polgár nézőpontja”, ahogy azt Rawls javasolja.¹³ Az igazságosság elméletének 16.§-a írja le, határozza meg ezt a nézőpontot mint olyan, általános aspektust, mely a közérdeket tartja szem előtt.¹⁴ A közérdeket Rawls úgy határozza meg, mint olyan „feltételeket, amelyek mindenkinek egyformán szükségesek céljai követéséhez”, illetve „hatékonyan mozdítanak elő közös célokat, melyek megvalósulása egyformán előnyös lesz mindenkinek”.¹⁵ Rawls azokkal a példákkal világítja meg e nézőpontot, melyeket Hart is jó példának tart. A közrend, a nemzetvédelem, a közegészségügy, sőt még a vitát irányító szabályok esetében is elmondható, hogy ez a nézőpont érvényesül. Ám Hart szerint ez a nézőpont semmiféle megoldással sem kecsegtet, ha nincs is ilyen nézőpont. Teszem azt, ha megoszlanak a vélemények arról, hogy a földtulajdonos szabadsága vagy az átjárás joga-e az előbbrevaló. Persze hivatkozhatunk a közérdekre, s akkor a vita talán eldönthető, de ez esetben gazdasági előnyök kedvéért fogjuk korlátozni valamelyik szabadságot, és nem a szabadság kedvéért. Márpedig Rawls ezt a lehetőséget kizárta.

Hart szerint Rawls elve, miszerint a szabadságot csak a szabadság érdekében korlátozhatjuk, összeegyeztethetetlen azzal az általános gyakorlattal, hogy törvények tiltják a szólásszabadság és a tulajdon használatának bizonyos formáit, pl. a becsületsértést, a rágalmazást, magánügyek publikálását, a környezet védelmében az autóhasználatot stb. Ezekben az ügyekben a szabadságot nem a szabadság kedvéért korlátozzuk, hanem károk, szenvedések és kényelmetlenségek megelőzése végett. Rawls mégsem tagadhatja létjogosultságukat, mondja Hart, hiszen azt állítja, hogy az igazságosság elvei összhangban vannak átgondolt köznapi ítéleteinkkel.

Hart megvizsgál két ellenvetést, amiket Rawls talán felhozhatna. Az egyik a károkozással kapcsolatos általános érv volna. Nevezetesen az, hogy a kár-

okozás – amennyiben fizikai vagy lelki sérüléssel jár – korlátozza az áldozat cselekvési szabadságát. Ha ez igaz, nem a károk miatt, hanem a szabadság érdekében történik ilyenkor is a szabadság korlátozása. Ám Hart szerint ez az érv csak komoly fizikai sérülés okozása esetén fogadható el. S még ha el is fogadjuk, nyilvánvaló, hogy ahol csak akadályoztatásról volna szó (azaz, kizárólag a szabadság korlátozásáról), szenvedésről nem, talán nem is tartanánk szükségesnek a tiltást.

Rawls másik ellenvetése az lehetne, hogy a természetes kötelességek tiltják a károkozást. Hart most azt az érvet vizsgálja meg, hogy az eredeti helyzetben a felek saját érdekükben természetes kötelességüknek tekintenék e szabályokat. Rawls azon az alapon állítja ezt, hogy a felek úgy találnák, e kötelességek előnyei felülműlják terheiket.¹⁶ Hart szerint azonban ez az érv hibás. Az eredeti helyzetben ugyanis – Rawls leírása szerint – a felek a maximin szabályt követik, azaz a felmerülő társadalmi alternatívák közül azt választják, amelyik a legkevésbé kockázatos. Tehát azt, amelyben a legrosszabb szerep a többi alternatíva legrosszabb szerepéhez képest még mindig relatíve a legjobb. Első látásra talán úgy tűnhet, el kell fogadniuk az elvet: ne okozzunk szenvedést másoknak. Hiszen jobb, ha nem vagyunk kitéve mások kegyetlenségének, még ha mi magunk sem kegyetlenkedhetünk cserében, mint ha történetesen szabad kegyetlenkednünk, de mi vagyunk az áldozatok. Csakhogy Hart szerint a becsületsértés vagy az autóhasználat esetén korántsem ilyen egyértelmű a döntés. Idézem: „Néhányan, általános vérmérsékletük alapján, ésszerűen választhatnák a becsületsértés szabadságát, vagy a magánélet megsértését, vagy a tulajdon tetszés szerinti használatát, készséggel vállalva a kockázatot, hogy ki lesznek téve ezeknek mások részéről, akár csak a következményeknek mind személyesen, mind társadalmi és fizikai környezetükben. Mások viszont nem fizetnének ilyen árat a korlátlan szabadságért ezekben az ügyekben, mivel – saját vérmérsékletük alapján – többre értékelnék a korlátozások nyújtotta biztonságot, mint a korlátlan szabadságot.”¹⁷

Hart tehát úgy látja, Rawls elmélete nem ad számot arról, miért korlátozzuk a szólásszabadságot és a tulajdonosi szabadságot olyan esetekben, mint a felsoroltak. És azért nem ad számot, mert hibás az az elve, miszerint a szabadságot csak a szabadság érdekében korlátozhatjuk. Korlátozhatjuk – és korlátozzuk is – károk, szenvedések elkerülése végett. Azt a további következtetést vonja le mindebből, hogy a szabadság maximalizálása nem áll mindig az ember érdekében. Előfordulhat, mint példánkban, hogy a félénkebb embereknek nem éri meg a szabadság maximumára törekedniük. Hart persze tisztában van azzal, hogy a felek az eredeti helyzetben nem ismerik saját vérmérsékletüket. Ennek híján azonban nem hozhatnak ésszerű döntést, állítja. Ugyanis nem biztos, hogy azt az alternatívát választják, mely a legkevésbé hátrányos rájuk nézve, azaz nem képesek a maximin szabályt követni.

A szabadság elsőbbségének megalapozatlansága

Hart végezetül megkérdőjelezi, hogy az eredeti helyzetben a felek a szabadság elsőbbsége mellett döntenének. Két argumentumot vizsgál meg, az elsőt *Az igazságosság elméletéből* idézi, a másodikat kikövetkezteti. Az első

érv lényegében annyit mond csak, hogy a civilizáció fejlődésével a szabadságvágy felülkerekedik az emberekben, s idővel nem hajlandók anyagi előnyökért cserében feláldozni szabadságukat (ahogy ez a jólét alacsonyabb fokán megtörténhet).¹⁸ Hart főképp azt kifogásolja, hogy ezek szerint az eredeti helyzetben a felek magukra erőltetnek egy korlátozást, mármint, hogy a szabadságot tilos anyagi érdekekre cserélni, noha társadalmuk meghatározott fejlődési fokán akarhatják ezt a cseberét. De mivel később majd nem akarják ezt, megtiltják önmaguknak az ilyenféle ügyletet. Magyaráztatnak ez – úgy érzi – kevés.

Megkísérli a maximin szabály alkalmazásával kikövetkeztetni Rawls érvét. Eszerint a szerződő felek ezt kérdezik maguktól, melyik a rosszabb: ha nincs elsőbbségi szabály, és rab vagyok, aki szabad szeretne lenni; vagy ha van elsőbbségi szabály, és egy olyan társadalom legalján élek, mely elég virágzó ahhoz, hogy bevezesse a szabadság elsőbbségéről szóló szabályt, ám én anyagi felemelkedésem érdekében eladnám a szabadságomat, csakhogy az elsőbbségi szabály megakadályoz ebben. Hart szerint Rawls bizonyára azt mondaná, hogy minden ésszerű lény az utóbbit tartja kisebb rossznak, és ezért azt választaná. Hart szerint azonban nem így van. A tudatlanság fátyla mögött, mely saját jellemüket is eltakarja előlük, a felek nem tudnának erre a kérdésre válaszolni. Ha a fátyol fellebbenne, némelyikük ezt, némelyikük azt választaná, mindenki a maga jellemének megfelelően.

Hart megpróbálja kimutatni, hogy a szabadság elsőbbségének tételezésekor Rawls titkos elfogultságáról van szó. A liberalizmus egyik nemes eszménye a közösségi ember, aki a politikai tevékenységet az élet legfőbb javai közé sorolja. Az ilyen ember aligha fogja eladni a lehetőséget, hogy megvalósítsa önmagát. Hart maga is tiszteli ezt az eszményt, de megjegyzi, hogy Rawls érvelése érdekekre és nem ideálokra hivatkozik, amikor be akarja bizonyítani a szabadság elsőbbségét egyéb javakkal szemben. Ezt bebizonyítania azonban, úgy tűnik, nem sikerült.

II. Megjegyzések Hart Rawls-kritikájához

Hart kritikájának tétje óriási, nem kevesebbről van szó, mint hogy Rawlsnak nem sikerült véghezvinnie tervét, megvalósítania meghirdetett célját, az utilitarizmus kiiktatását az igazságosság elméletéből. Hart és Rawls álláspontja, illetve a felmerült nézetkülönbség világosabbá válik, ha bevonjuk a vitába Millt, és megvizsgáljuk Rawls viszonyát Millhez a szabadság kérdésében. Hart ugyanis a szabadság határainak értelmezésében Millhez kapcsolódik, nevezetesen a kárelvhez, mely azt mondja ki, hogy a szabadság akkor korlátozható, vagyis akkor alkalmazhatunk legális kényszert valakivel szemben, ha ezzel megakadályozzuk, hogy kárt okozzon másoknak.¹⁹ A következőkben tehát áttekintem Rawls alapvető kifogásait az utilitarizmussal szemben, majd közelebbről Millnek a szabadságról szóló esszéjét illetően, azután megkísérlem kimutatni, miért nem említi, miért nem követi Mill kárelvét. Végezetül kitérek Joseph Raz álláspontjára, aki olyan kárelvet állított fel, mely a Mill–Hart-féle kárelvhez, ugyanakkor Rawls törekvéseihez is kapcsolódik, amennyiben az autonómia feltétlen elsőbbségéből indul ki.

Rawls kifogásai az utilitarista szabadságeszmével szemben

Rawls már könyve első fejezetében külön paragrafusokat szentel a haszonelvűségnek és az intuicionizmusnak mint az erkölcsi gondolkodás Szkülájának és Kharübdiszének. Az intuicionizmust, mely az egymással ütköző alapelvek egy adott készletét feltételezi, amelyeket aztán intuitíve kell súlyoznunk, minthogy – állítólag – nincs náluk alapvetőbb elv, röviden elintézi: az intuicionizmus cáfolata annak a kritériumnak a bemutatása lehet, mely állítólag nem létezik.²⁰ Az utilitarizmussal, melyet Sidgwick szavai nyomán olyan tanként definiál, mely az igazságosság nevében a társadalmat alkotó egyének összesített vágyainak kielégülését maximalizálná²¹, a könyv szinte minden paragrafusában foglalkozik, számbaveszi és megcáfolja az utilitarista érveket minden rész kérdés kapcsán. E szerteágazó kritika alapelveit az 5–6.§-ban fejtí ki.

Azok a szempontok, melyeket az utilitarizmus népszerűségének magyarázatára hoz fel, tudniillik hogy miért tűnik az utilitarizmus ésszerűnek, már maguk is vitatható elvek, és később Rawls vitatja is őket. Ezért ezeket is a kifogások közé számítom. Eszerint az első probléma az, hogy az utilitarizmus az egyes ember választásának elvét terjeszti ki a közösségre. Az egyes ember ugyanis a maga jólétét illetően választásai során a veszteségeket és nyereségeket mérlegeli, mondja Rawls. Ám ez az elv a közösségre vonatkoztatva nyilvánvaló igazságtalanságokat szül, amint rövidesen meglátjuk. Szerzőnk azonban azt is fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy a szerződéselmélet a haszonelvűséggel szemben az igazságosság elveit nem a privát racionalitás ügyének, hanem megegyezés tárgyának tekinti. A teleologikus etikai teóriák továbbá, melyek körébe az utilitarizmus is tartozik, az ésszerűséget látszanak megtestesíteni, amikor az etika két főfogalmát, a jót és a helyeset cél-eszköz viszonyban gondolják el. Ezekben az elosztás kérdése persze a helyesség kérdéskörébe tartozik, bár azt, hogy mi a jó, nagyon eltérően definiálhatják.

Az utilitarizmus szembetűnő fogyatékosága, hogy nem számít, a kielégülések összessége hogyan oszlik meg az egyének közt. A rabszolgaság is összeegyeztethető vele: néhányak szabadságát fel szabad áldozni a többség boldogságáért, javáért. Alapvető erkölcsi meggyőződésünk azonban, hogy a társadalom minden tagja élvez bizonyos sérthetetlenséget. A haszonelvűség további fogyatékosága, hogy egy – úgymond – elfogulatlan szemlélőt kell feltételeznie, aki az együttérzés valószínűtlen fokával rendelkezik. Képes azonosulni a többiek vágyaival, lemérni az intenzitásukat, és egyetlen rendszerben egyesíteni őket, melynek maximális kielégítése végett (csodás szellemével) meghatározza a társadalom szabályait. Az utilitarizmus ráadásul közömbös a vágyak minőségével szemben, minden vágy kielégítésének önmagában vett értéke van. A kontraktárius elv szerint azonban, mondja Rawls, mivel a felek elfogadják az egyenlő szabadság elvét, nincs értéke pl. a diszkrimináció iránti vágynak. (Azt mondhatjuk, a „helyes” fogalma itt elsőbbséget élvez a „jó” fogalmához képest).

Ami mármost Mill utilitarista szabadságeszményét illeti, Mill érveit a szabadság mellett Rawls három pontba tömöríti össze. Először: Mill szerint a szabadság nélkülözhetetlen az emberi képességek és adottságok kifejlődéséhez. Másodsor: tapasztalatok nélkül a társadalom vakon próbálná kö-

vetni a hasznosság elvét, nem tudhatja, mi hasznos neki. Harmadszor: a történelmi tapasztalat azt mutatja, hogy az emberek általában szabadok akarnak lenni.²² Rawls arra a már említett érvre hivatkozik, hogy céltani elvek alapján az egyenlő szabadság mindig veszélyben van: „Valahányszor egy társadalom elkötelezi magát egy önmagában vett érték összegének vagy egy érdek kielégítésének a lehető legnagyobb tiszta növelése mellett, kénytelen lesz felismerni, hogy e kizárólagos cél nevében igazolható egyesek szabadságának megtagadása.”²³ Rawls szerint még akkor is ez a helyzet, ha ez az érték vagy érdek olyan magasrendű, mint a képességek kibontakoztatása, mert a szabadság itt is csak alárendelt: az emberek nélküle nem tudhatnák meg, hogy mire képesek, és mi a leghasznosabb számukra. Ám Rawls szerint ebből nem következik, hogy *egyenlő* szabadság jár nekik.

E tétel magyarázataképpen Rawls tovább finomítja utilitarizmus-kritikáját. Olyan haszonelvű előfeltevésekre tér ki, melyek nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy Mill gondolatmenete a szabadság egyenlőségéhez vezessen. E feltevések azonban Rawls szerint tarthatatlanok. A két előfeltevés így szól: „Fel kell tételeznünk bizonyos hasonlóságot az egyének között, például arra vonatkozóan, hogy az emberek mint fejlődő lények tevékenységeiket és érdekeiket tekintve egyenlő képességűek. Emellett fel kell tételeznünk az egyéneknek tulajdonított alapvető jogok csökkenő határhasznának elvét is.”²⁴

Ami az első feltevést illeti, nyilvánvalóan hamis. Hogy utilitarista nézőpontból az egyenlő szabadság miért kerül veszélybe, ha képességeink különböznek, ezt Rawls a 77.§-ban, az egyenlőség alapjairól szólva fejt ki: „... ha a vágyak teljesülésének lehető legnagyobb tiszta egyenlegét kell elérni, akkor ennek megfelelően kell a jogokat és kötelességeket megállapítanunk. Az egyik fontos probléma itt az, hogy az embereknek nem egyformák a vágyak teljesülését befolyásoló gyakorlati készségei és képességei. Megtörténhet, hogy a lehető legnagyobb összesített jólét elérése azt követeli, igazítsuk az e vonásokban megmutatókozó eltérésekhez az alapvető jogokat.”²⁵ Ez nem merőben spekulatív aggály Rawls részéről. A 37.§-ban megemlíti, hogy Mill úgy vélte, az okosabb és műveltebb embereknek többszavasztatokat kell kapniuk, mert ez a megoldás mindenkinek érdekében áll, beleértve azokat is, akiknek a szavazata kevesebbet ér.²⁶ Ha sarkosan – és Millt nyilvánvalóan meghamisítva – fogalmazunk: Mill kifinomultabb utilitarizmusával anynyit nyerünk csak a nyers utilitarizmushoz képest, hogy immár nem tehető akárki rabszolgává, csak a tehetségtelen ember.

A másik feltevés az egyéneknek tulajdonított alapvető jogok csökkenő határhasznát állítja. A határhaszon elmélet azt mondja ki, hogy az egyén szükségleteinek intenzitása a szükségletkielégítés mértékében csökken, azaz a rendelkezésre álló azonos típusú termékek egy-egy egységét a szükségletkielégítés mértékében egyre kevésbé fogja élvezni. A határhaszon az az élvezet, amit az elfogyasztott készlet utolsó egysége nyújt. Egy egyszerű példával élve: a második kólát már nem élvezzük annyira, mint az elsőt, a harmadikat még kevésbé, és így tovább. Hogy ez a látszólag távoli téma miként válik relevánssá az utilitarista felfogásban a szabadság egyenlőségét illetően, azt Rawls az igazságosság két elvéhez vezető érvelésről szóló 26.§-ban írja le: „A haszonelvűség képviselői a szabadsággal és az egyenlőséggel kapcsolatos igényekre bizonyos – ahogy később majd utalok rájuk – állandó feltevések segítségével próbálnak magyarázatot találni. Így feltételezik, hogy

az emberek olyan hasznossági függvényekkel rendelkeznek, amelyek kielégítik a csökkenő határhaszon feltételét. E kikötésekből az következik, hogy az elosztásnak – adottnak tekintve mondjuk a jövedelmek összegét és eltekintve a későbbi termelésre gyakorolt hatásoktól – egyenlőnek kell lennie. Mivel ameddig egyeseknek több van, mint másoknak, az összhason növelhető a kisebb jövedelmek emelésével. Nagyjából ugyanezen a módon fogható fel a jogok és a szabadságok elosztása. Amennyiben a feltevések megalapozottak, ezzel az eljárással nincs semmi baj.²⁷

Úgy gondolom, nem árt egy példa. Ha a jövedelmeket úgy fogjuk fel, mint amiket az egyének fogyasztási cikkekre költenek el, jövedelem helyett pl. kókuszdiókról is beszélhetünk. Hogy a példánál maradjak, tegyük fel, egy két főből álló társadalom, mondjuk Robinson és Péntek kókuszdióban kapja a fizetését. Robinson hármát kap, Péntek pedig egyet. Ha egyenlően osztanák el a kókuszdiókat, a társadalom (kettejük) összesített élvezetmennyisége megnövekedne, mivel Robinson harmadik kókuszdiója (egyazon kókuszdió) nagyobb élvezetértékre tenne szert az átcsoportosítás révén. Péntek ugyanis nagyobb élvezettel fogyasztaná el, mint Robinson, mivel nála a második volna a sorban, míg Robinsonnál csak a harmadik. Az a tanulság kínálkozik, hogy ha a vágyak teljesülésének lehető legnagyobb tiszta egyenlegére törekszünk, akkor az egyenlőségre is törekszünk egyben.

Bármilyen tetszetős is ez az elmélet, Rawls szerint nem meggyőző. Nem él azzal az olcsó ellenvetéssel, hogy senki sem tudhatja, mennyire örül a másik. Ezt a szokásos ellenvetést a mások szellemének létezésével kapcsolatos szkepticizmus részének tekinti, és elutasítja.²⁸ Még az az alapvető kifogása az utilitarizmussal szemben, miszerint egy elfogulatlan szemlélet kell feltételezni, aki az együttérzés olyan magas fokával rendelkezik, hogy képes azonosulni a többiek vágyaival, lemérni az intenzitásukat, és egyetlen rendszerben egyesíteni őket, ráadásul maximális kielégítésük végett képes meghatározni a társadalom adekvát szabályait, szóval, ez az alapvető kifogása sem zárja ki, hogy Robinson tudhatja, Péntek mennyire örül a kókuszdiónak. Azt kérdőjelezi meg, hogy valaki képes lehet egy milliós nagyságrendű társadalom valamilyeni tagjával együttérezni, az együttérzést itt egészen szó szerint véve.

Rawls nem támadja expressis verbis a határhaszon-elméletet, a 49.§-ban azonban megvizsgálja a módszereket, amelyeket a jólét mérésére alkalmaznak, s a tanulságok ellenérveket kínálnak a határhaszon-elmélettel szemben is.²⁹ A reprezentatív személyek (a társadalom egyes csoportjait reprezentáló személyek) meghatározása; az alternatívák megállapítása; az alternatívák személyenkénti hasznossági értékének és rangsorának megállapítása; e listák összevetése; a kérdés, hogy a kockázat érzése élvezetes-e vagy sem stb. olyan durva becslésekre kényszerítik a kutatókat, hogy végül egyesek úgy vélhetik, hogy az egyik csoport nyeresége megéri a másik veszteségét, mások pedig fordítva.

De Rawls még ennél is mélyebbre ás. Mivel a jólét és a boldogság fogalma túlságosan meghatározatlan, a hasznosság mérése hallgatólagos erkölcsi feltevéseket implikál. Idézem: „Amíg a hasznossági elv elfogadása nyilvánvalóan erkölcsi elmélet kérdése, nem ennyire nyilvánvaló, hogy a jólét mérésének eljárásai önmagukban is hasonló problémákat vetnek fel. Mivel több mérési eljárás kínálkozik, a választás attól függ, hogy mit akarnak mérni, s ez azt jelenti, hogy az erkölcsi szempontok végső soron döntőek lesznek.”³⁰

Mit gondolhatott Rawls a kárelvről?

Úgy vélem, ezek után sejthető, miért nem hivatkozott Rawls a kárelvre, mely Millnél a szabadságnak határt von. Ami a hasznosság elvével kapcsolatban felmerült, mutatis mutandis igaz a kárelvre is. Mill tudatosan összekapcsolja a kettőt. „Amint egy ember viselkedésének bármely része hátrányosan hat mások érdekeire, a társadalom illetékessé válik a dologban, és nyitott kérdés lesz, hogy az illető ügyeibe való beavatkozás elősegíti-e vagy nem az általános jólétet.”³¹ Ezzel a visszacsatolással a kárelv elveszíti még azt a relatív előnyét is a hasznossági elvhez képest, hogy kiküszöbölni látszott a hasznossági elvnél felmerült mérési problémák egy részét: nem a vágyteljesülések legnagyobb tiszta egyenlegét kell számítgatnunk a társadalom összes polgárára nézve, elég csupán, ha azt bebizonyítjuk, egyvalakinek kárára van a cselekmény. Igaz, így is maradt volna probléma bőven. Felsorolok párat, melyekről úgy vélem, hogy Rawlsnak is észre kellett vennie őket.

Mill egy helyütt – miközben a képességek kibontakoztatása mellett érvel – azt az antropológiai nézetet hangoztatja, hogy az emberek élvezet- és fájdalomérzéke eltér: „Az embereknek annyira különböznek az élvezetforrásaik, *annyira más az, ami fájdalmat okoz nekik, annyira másként érintik őket a különböző fizikai és erkölcsi hatások*, hogy ha csak nem különbözik ennek megfelelően az életmódjuk is, sem a boldogságból rájuk eső részhez nem juthatnak hozzá, sem azt a legjobb intellektuális, erkölcsi és esztétikai alkatot nem tudják kialakítani, amely természetükből kitelnék.”³² (Kiemelés tőlem – D.P.) Mármost ha ennyire eltér a természetünk, ez végletesen beszűkíti a szabadságunkat, mivel ha mindenkire tekintettel kell lennünk, az teljes bénultsághoz vezet.

Nem csoda, hogy pár oldallal odébb, a negyedik fejezetben (s részben az ötödikben is) Mill sokat foglalkozik azoknak a károknak a körülhatárolásával, melyek törvényi oltalomra jogosultak, és ismételten megkísérli elválasztani tőlük azokat, amelyek csak a közvélemény eszközeivel szankcionálhatók, valamint azokat, amelyeket véleménye szerint sem így, sem úgy nem szabadna szankcionálni. Ez a törekvése azonban – véleményem szerint – sikertelen. Jóllehet számos olyan példaelemzése van, melynek erkölcsi elvei és konklúziói ma is meggyőzőek, sem az eredmény fogalmi tisztasága nem kielégítő, sem egyes erkölcsi ítéletei, amelyeket levezet.

Mielőtt az eredmény bírálatára térnék, Mill különféle okoskodásai alapján összefoglalom, hogyan szűkíti be a törvényes védelemre jogosult károk körét. Természetesen kizárja azokat a károkat, amelyeket az egyén önmagának okoz, ebben a körben se a jog, se a közvélemény tudatos szankcióit nem helyesli, a spontán szankciókat azonban maguktól értetődőknek tekintti. Olyan jellemhibákat sorol fel példaképp, mint a meggondolatlanság, önféjűség, beképzeltség, mértéktelenség, túlzott engedékenység, közönségesség, rossz izlés, játékszenvedély. Ezek ugyan károsak annak, aki ilyen, de másnak nem, és büntetésüket önmagukban hordják. Arra a kifogásra, hogy pl. a játékszenvedély a család tönkretételéhez vezethet, azt válaszolja, hogy csak akkor van jogunk közbelépni, ha ez bekövetkezik, s akkor is csak azért, mert az illető nem teljesíti a kötelességét, és nem a játékszenvedélye miatt.³³

Megemlít olyan károkozásokat, amelyeket senki sem tart büntetendőnek: ilyenek a szabályos versenyek során okozott szenvedések, legyenek ezek akár versenyvizsgák, sportok vagy egyébek. Hiszen a vesztesek nyilván csatlódottak lesznek, és bár ezt a győztes okozta, mégis joga senkinek elítélnie ezért.

Felsorol olyan cselekedeteket és jellemvonásokat, amelyek károsak ugyan másokra nézve, a társadalomnak mégsem szabad jogi, csak erkölcsi szankciókkal sújtania őket. Így: „Ha valaki megsérti mások jogait, ha megrovidíti vagy megkárosítja őket olyankor, amikor ezt saját joga nem igazolja, ha kétszínűen vagy hazugul bánik velük, ha előnyös helyzetben van, s ezt tisztességtelenül és kicsinyesen kihasználja, sőt, ha önzően elmulasztja, hogy megvédjen másokat valamilyen igazságtalanságtól, akkor okot szolgáltat az erkölcsi rosszallásra, súlyosabb esetekben pedig az erkölcsi megtorlásra és a büntetésre is.”³⁴ Másokra káros jellemvonások a kegyetlenségre való hajlam, a rosszindulat, az összeférhetlenség, az irigység, az alkoskodás, az ingerlékenység, a túlzott bosszúvágy, az uralomvágy, a mások megalázásban kielégülő büszkeség stb. Mill nem mondja meg, hogy miért nem szabad jogi szankciókkal sújtani őket, csak abból következtethetünk erre, amit a károk következő és egyben utolsó osztályáról mond. Ám látni fogjuk, hogy az a kritérium pontatlan, úgyhogy fogyatékosága ide is átsugárzik.

A negyedik fejezet élén így állítja föl az egyén törvényes korlátait: „Mindenekelőtt nem sértheti meg mások érdekeit, pontosabban mások bizonyos érdekeit, azokat tudniillik, amelyek kifejezett törvényes intézkedés vagy hallgatóságos megállapodás értelmében jogosnak tekintendők; másodsor: részt kell vállalnia (valamilyen méltányos alapelv meghatározta mértékben) azokból a munkákból és áldozatokból, amelyek szükségesek ahhoz, hogy a társadalmat vagy tagjait meg lehessen védeni a bántalmazásoktól és a megtámadtatástól.”³⁵ Ezek volnának tehát azok a károk, amelyeket a törvénynek meg kell előznie vagy torolnia: „Ezeket a feltételeket a társadalomnak jogában áll – bármilyen áron – kikényszeríteni azokból, akik teljesítésük alól ki akarják vonni magukat.”³⁶

Több problémát is látok e megoldásban. Az első, ami szembetűnik, hogy a *circulus vitiosus* veszélye fenyeget: a kárelvnek kéne megmondania, mely érdekeim tartanak igényt méltán törvényi védelemre, ám a kárelv szerint azok jogosultak erre, amelyeket a törvény erre jogosnak tekint (a hallgatóságos megállapodás iránymutató erejét önmagában is kétségesnek tartom). A jogpozitivizmus szolgálai alázatára kényszerülünk ennyi szárnyas ige után? De hiszen Mill maga sorolja fel keserűen a példákat, melyek törvényi rangra emelnek kétes érdekeket! Nem azt állítom, hogy helyeselné azt a spanyol törvényt, amely kizárólag a római katolikus szertartást tűri spanyol földön, hiszen *expressis verbis* megbírálja. Nem azt mondom, hogy nem kínál jó érveket a vallásszabadság mellett. Sőt, éppen hogy azt állítom, hogy *érvel* a tételes jog ellen, ezért nem hivatkozhat rá.

Még kevésbé értem, hogyan lehet ezek után megvonni a határt a másoknak okozott károk két osztálya közt. Ha az egyetlen kritérium az, hogy a jog véd-e az adott kártól, akkor bármikor be szabad törvényileg tiltani a hazugságot és a kétszínűséget, mert az érdekek, amiket sértenek, attól kezdve olyanok lesznek, „amelyek kifejezett törvényes intézkedés ... értelmében

jogosnak tekintendők”. Hogy egy adott kérdésben a kár besorolásának kérdése mennyire vitatható lehet, azt Mill egy olyan passzusával bizonyítanám, amely egyrészt azt tanúsítja, hogy a kárelv nem képes megvédeni minket a szabadság durva megnyirbálásától, másrészt jól szemlélteti, hogy a kárelv alárendelődik az utilitarista közboldogításnak: „Egy emberi lény létrehozása önmagában az emberi élet egyik legfelelősségteljesebb cselekedete. Vállalni ezt a felelősséget – életet adni, amely lehet átok vagy áldás – anélkül, hogy a megadományozott a kellemes létezésnek legalább az átlagos esélyeivel rendelkezne, bűn ez ellen a lény ellen. S egy túlnépesedett vagy legalábbis a túlnépesedés veszedelmétől fenyegetett országban a gyermekek szaporítása egy igen kis számon túl komoly véték mindazok ellen, akik munkájukból élnek, mivel az a hatása, hogy a verseny következtében csökkenti a munka bérét. Nem haladják túl az állam jogos hatalmát azok a törvények, amelyek a kontinens számos országában tiltják a házasságot mindaddig, amíg a felek nem tudják bizonyítani, hogy képesek egy család eltartására, s akár célszerűek az ilyen törvények, akár nem kifogásolhatók azon az alapon, hogy sértik a szabadságot. Ezek a törvények olyan beavatkozást jelentenek az állam részéről, amelynek célja, hogy megakadályozzon egy ártalmas cselekedetet, mely káros a többiekre, s amely még akkor is helyteleníthető, ha úgy ítélik meg, hogy nem róható ki miatta törvényes büntetés.”³⁷

Összegzésül azt mondhatjuk: Hartnak sikerült ugyan kimutatnia, hogy Rawls nem volt képes teljesen megszabadulni az utilitarizmus, konkrétan a hasznossági elv és a kárelv örökségétől, de nem sikerült kimutatnia, hogy ez a törekvése helytelen volt. Hiszen, mint láttuk, ezekben az elvekben végzetes veszélyek lappanganak a szabadságra nézve. Rawls elmélete végül is szolgál egy mércével, mely az említett veszélyek kiküszöbölésére képes, amikor az embert mint morális személyt definiálja. Eszerint az embert mindazok a jogosítványok megilletik, méghozzá mások esetleges sérelme ellenére is, melyek mint a jóról és a helyesről, azaz élete céljáról és a másokkal szemben megengedhető viselkedésről véleményt alkotni és értelmesen vitatkozni képes személyt illetik meg. Ezt a megoldást Rawls (és Dworkin) nyomán Kis János dolgozta ki.³⁸

Joseph Raz szintéziskísérlete

Végezetül kitérek Joseph Raz álláspontjára³⁹, aki – véleményem szerint – kísérletet tett arra, hogy Hart és Rawls nézőpontját összeegyeztesse. Rawls *Az igazságosság elméletének* negyedik fejezetét, melyet teljes egészében a szabadság problémájának szentelt, egy olyan paragrafussal zárja, mely párhuzamot von saját elgondolása és az autonómia kanti eszméje közt. Mintha csak innen folytatná, Raz az autonómiát teszi meg szabadságfogalma alapjává. Felfogása sajátos, határozott értéktudattal rendelkező liberalizmus, mely az autonóm embert abszolút értéknek tekinti, s e liberális eszmény kialakítására éppolyan eltökélten törekszik, mint a többnyire konzervatív, perfekcionista ideológiaiák.

Az autonómia elemei szerinte a következők: először, az alternatívák bizonyos készlete; másodsor, a választáshoz szükséges emberi képességek; harmadszor, a választás szabadsága, azaz a kényszertől való mentesség.⁴⁰ Az autonómia és a szabadság fogalmát lényegében azonosítja, mivel az au-

tonómia első két elemét nevezi pozitív szabadságnak, a harmadikat negatív szabadságnak⁴¹, a teljes szabadság tehát a teljes autonómiát jelenti. Amikor Raz azt írja, hogy a negatív szabadság a pozitívat szolgálja⁴², voltaképpen a hagyományos értelemben vett szabadság (a kényszertől való szabadság) határait szűkíti be, megengedi ugyanis a kényszert a pozitív szabadság érdekében (pl. az ember épségét óvó biztonsági öv használatát előíró szabályt)⁴³. Hogy ki dönti el, mikor van ilyen kényszerre szükség, arról azt mondja: „Ha valószínű, hogy az állam helyesen ítéli meg ezeket a kérdéseket, akkor joga van hozzá, hogy megítélje őket.”⁴⁴

Ez a válasz persze, mint látható, továbbgörgeti a problémát, hiszen most az a kérdés merül fel: ki dönti el, hogy fennáll-e a valószínűsége annak, hogy az állam helyesen dönt? Netán maga az állam? Engedjük meg a továbbhaladás kedvéért, hogy vannak olyan esetek, mint pl. a biztonsági öv használata, amikor az állam valószínűleg helyesen ítéli meg a kérdést. Raznek ugyanis ezúton sikerül megőriznie azt a rawlsi alapelvet, hogy a szabadság csak a szabadság nevében korlátozható, nevezetesen a negatív szabadság a pozitív szabadság érdekében. Rawlsnak a szabadság elsőbbségéről szóló elve a kárelvvel vegyítve Raz megfogalmazásában így hangzik: „Egy olyan etikai elmélet, amely nagyra értékeli az autonómiát, egy ember autonómiájának korlátozását csak mások nagyobb autonómiája érdekében – vagy akár ugyanezen személy nagyobb jövőző autonómiája érdekében – viseli el.”⁴⁵

Raz érdeme, hogy a kár fogalmát az eddigiek alapján világosan definiálja: az emberek kára nem más, mint autonómiájuk csorbulása⁴⁶. Azokat a fájdalmakat és sértéseket, amelyek nem érintik az érintett személy lehetőségeit, nem tekinti károknak. Másfelől viszont károknak tekinti az olyan súlyos sértéseket, amelyek csökkentik a személy képességét arra, hogy normális autonóm életet éljen a közösségben⁴⁷. És máris látjuk a hasznát ennek az elméletnek. Ez a megkülönböztetés ugyanis – bármilyen absztrakt és homályos – elvi alapot nyújt arra, hogy Hart egyik Rawlsnak szegezett kérdését megválaszoljuk: ezen az alapon már mondhatjuk, hogy a becsület-sértés és a rágalmozás esetében is a szabadság nevében korlátozzuk a szabadságot, hiszen az autonómiaként értett szabadságról van szó. Sőt, mutatis mutandis, az autóhasználatnak a környezetvédelem nevében történő korlátozását is megmagyarázhatjuk: ha igaz, hogy a természet bizonyos értékeit csak így őrizhetjük meg, és a több alternatíva nagyobb autonómiát jelent, akkor az autonómiaként értett szabadság nevében korlátozzuk a hagyományosan értett szabadságot.

Ezeknek az előnyöknek az az ára, hogy Raz az autonómia támogatása nevében megengedi az államnak, hogy az egyént is kényszerítse saját kára elkerülésére, például arra, hogy iskolába járjon⁴⁸. Kizárja ugyan a kényszert azon az alapon, hogy az egyén viselkedése erkölcstelen vagy visszataszító, amikor az egyén viselkedése – noha erkölcstelen vagy visszataszító – nem okoz kárt se másnak, se magának⁴⁹, mégis bevallottan eltér a kárelv Mill- és Hart-féle változatától, amennyiben nemcsak a másoknak okozott károk megelőzésére jogosítja fel az államot, hanem az önmagunknak okozott károk megelőzésére is⁵⁰ (Mill esszéjének fő célja ennek kiküszöbölése volt). De csupán arról van szó, hogy amit Mill végső soron az összjólét gyanús jelsza-

vával igazolt, mondjuk az iskoláztatás kötelességét, azt Raz más, talán kevésbé veszélyes elvi alapon igazolja, az autonómia önértékére hivatkozva.

De nem rejt-e ez a tanítás is veszélyeket sarkalatos erkölcsi ítéleteinkre nézve? Vegyük például azt a ma már közkeletű meggyőződést, hogy az öngyilkosokat nem szabad megbüntetni (feltéve, hogy egyáltalán életben maradnak, persze). Mármost semmi sincs, ami annyira beszűkítené a lehetőségeinket, mint a halál, azaz, aki megöli önmagát, megsemmisíti autonómiáját. Raz elmélete szerint az állam jogosult az autonómia értékét még velünk szemben is megvédeni, megakadályozni, hogy kárt okozunk magunknak, beszűkítsük autonómiánkat. Jogosult erre akár kényszerrel is. Nem következik-e ebből, hogy vissza kell állítani az öngyilkosokat fenyegető ostoba rendeletet?

Igaz, Raz hagyott magának egy kiskaput, mondván, hogy nem a kényszer az egyetlen eszköz, ahogyan az állam szolgálhatja az autonómia értékét, vannak más eszközök is.⁵¹ Sőt, mint mondja, a kár csupán szükséges, de nem elégséges feltétel a kényszer alkalmazásához, ezért a kárelv: „Nem igazolja a kényszer használatát minden esetben, amikor ez valamilyen kár megelőzésére szolgál, de tiltja a kényszer használatát más esetekben.”⁵² Abból, amit a liberális demokráciákban élő, de az autonómiát tagadó kultúrájú csoportok (egyes bevándorló közösségek, szélsőséges szekták stb.) kezeléséről mond, világos, hogy ha a kényszer alkalmazása nagyobb kárt okoz, mint amit elhárítani igyekszik, el kell állni tőle. A példa elemzését ugyanis azzal zárja, hogy könnyen lehet, ha kiszakítjuk közösségükből az említetteket, teljesen lehetetlenné tesszük számukra az életet, mivel nem fejlesztették ki magukban az autonómia képességét.⁵³

De mi lesz ebben a teóriában Adrian Leverkühnnel, aki tudatosan keresi a vérbajt, hogy nagy zeneszerző lehessen? *Képes-e* az állam, vagy bárki is, előre megmondani, hogy lehetőségeinek köre, azaz autonómiája szűkül-e majd vagy bővül-e ezzel az áldozattal? S ugyan kinek volna joga őt megakadályozni ebben a kísérletben?

JEGYZETEK:

1. H.L.A. Hart: Rawls on Liberty and its Priority, in *Norman Daniels* (szerk.): Reading Rawls. Oxford: Blackwell 1975

2. John Rawls: Az igazságosság elmélete. Budapest: Osiris Kiadó, 1997, 88.

3. u.o., 361. o.

4. v. ö. Rawls i. m. 87. o.

5. u.o. 278. o.

6. u.o. 250. és 275. o.

7. u.o. 337. o.

8. u.o. 393. o.

9. u.o. 87. o.

10. u.o. 393. o.

11. u.o. 142., 147–148. és 400–401. o.

12. u.o. 248. o. „Nyilvánvaló, hogy a korlátozatlanul hagyott szabadságok összeütköznek egymással. Kézenfekvő példa erre, hogy az értelmes és *hasznos* eszmecsere szükségessé tesz bizonyos rendszabályokat.” (Kiemelés tőlem – D.P.)

13. u.o. 249. o.

14. u.o. 128. o.
15. u.o.
16. *Hart* az angol kiadás 388. oldalára utal értekezésében. Ez valószínűleg elírás vagy nyomdahiba, mert ott a polgári engedetlenségről van szó. A természetes kötelesség mellett szóló említett érv az angol kiadás 338. oldalán található. Ennek a magyar kiadás 402. oldala felel meg.
17. *Hart*, i. m. 246. o.
18. *Rawls*, i. m. 627–628. o.
19. *Joseph Raz*: Szabadság és autonómia, in *Huoranszki Ferenc* (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris Kiadó, 1998, 95. (A szöveg *Joseph Raz The Morality of Freedom* c. könyvének 14. fejezete, Oxford, Clarendon Press, 1986.)
20. *Rawls*, i.m. 7.§ (56–64.)
21. u.o. 43. o.
22. u.o. 256. o.
23. u.o. 257. o.
24. u.o. o.
25. u.o. 589. o.
26. u.o. 281–282. o.
27. u.o. 197. o.
28. u.o. 121. o.
29. u.o. 381–386. o.
30. u.o. 385. o.
31. *John Stuart Mill*: *A szabadságról*. Budapest: Századvég Kiadó, 1994, 86.
32. u.o. 78. o.
33. u.o. 88. o.
34. u.o. 89. o.
35. u.o. 85. o.
36. u.o.
37. u.o. 122. o.
38. *Kis János*: *Vannak-e emberi jogaink?* France, *Dialogues Européens*, MFK 11, 1988.; valamint *Kis János*: *Az igazságosság elmélete*, *John Rawls* magyarul. Világosság 1998/8–9.
39. *Joseph Raz*, i.m. 100–115. o.
40. u.o. 100. o.
41. u.o. 101. o.
42. u.o. 102. o.
43. v. ö. u.o. 104. és 110. o.
44. u.o. 103. o.
45. u.o. 108. o.
46. u.o. 105. o.
47. v. ö. u.o. 105. és 110. o.
48. u.o. 111–112. o.
49. u.o. 108. o.
50. u.o. 104. o.
51. u.o. 107. o.
52. u.o. 109. o.
53. u.o. 112. o.