

Semmi derű vagy elégedettség nem hallatszott a hangjából. Mentünk tovább némán, egymás mellett. Már elhagytuk a játszóteret, amikor megállt, mint akinek eszébe jutott valami. Megtorpantam én is. Rám nézett, szürke volt az arca, és tikkelt a szeme.

– Nem fog eljönni. És lehet, hogy nekünk se kellett volna felmenni hozzá. Van úgy, hogy az embert a titkai tartják életben.

Suhai Pál

IV. HENRIK AZ ÉGBE INDUL

Füst Milánnak, kései hódolattal

Ég áldjon, jó király, búcsúzol, hát áldjon ég,
s azért is, mert későn bár, de volt erőd, hogy
életed terhét s az uralkodásét, mielőtt nagyon
meguntad vagy megutáltad volna önmagad,
roskatag válladról letedd – a győzelem hevében
triumfálni te szívben akartál, királyá ütni
ellened lázadt és az ingatag csata állása szerint
kelepcébe szorult fiad, az ifjú herceget, e sunyi
és hallgatag pimaszt (kit egykor valódi dühvel
és pofonokkal elszánt ellenségeddé képzelt okok
miatt is ütöttél) – verembe mostan, lásd be,
te estél, király, most, hogy szüretelni elvadult
parlagon s túl későn akartál: csahos kutyák
ugatják, alávaló szolgák csúfolják szánandó
emberségedet, a koronát pedig, Ég adta jussodat,
csellel ragadja magához, épp most lopja le
fejedről a rossz kölök valamely léhűtője,
elcseni az öntelt önjelölt, a sértett, ifjú úr.

Találgatom, miféle bűnöket kötött nyakadba
horgas elméjű alkotód s az Úr, miféle követ,
hogy ússz, ha már világ szégyenére megszületted,
miért nem döglesztetted jókor meg magad, miért
is nem... oly erő ez, amellyel nem bírt életed?,
mert törbe csalt a sváb leánykák perzselő szeme?,
s hogy Bertád jelleme s a jó papok szenteskedő
tekintete túl szűk karám volt e királyi vadnak? –
hiszem, de meg nem érthetem, király, te szőracsuhás,
mezítlábas vezeklő, Canossa éneklő koldusa,
ki jégre vitted önmagad, de őket is – mindent

megvívta, mindent megnyertél, amit csak kellett,
de azt is, mit nem lehet, mert nem volna szabad –
te pojáca, ki a palásthoz a királyi tartást s egy
aggastyán testének nyúgeit egyszerre szerezted,
s a hitetlen hitet is végül és útravalónak –
mondd hát, hová indulsz most ily sovány batyuval,
ennyire későn – sötétül is már, Fenség, estére jár.

NAGYVÁROSI SÉTA

Nagyvárosi séta közönséges látványokkal és még közönségesebb tennivalókkal. Bevásárlás, kutyasétáltatás, galambok etetése. Elhullajtott morzsáidért éhenkórász galambok verekednek. Szegény hajléktalan, jellegtelen nagyvárosi galambok. Nem szelídek, nem is vadak, díszesek, mégse szépek. Szelíd és szép a szürke vadgalamb, a gerle. És szelíd a vad-dá szelídített postagalamb is: padlásterék, ketrecek foglya. Naphosszat raboskodik, de ha kirepülhet, több száz kilométert is megtesz, s „órára” pontosan hazatalál. Ilyen szenzációt a nagyvárosi utca nem ígér, s aligha produkálhat. Néha mégis meg-esik, hogy lejön a hegyekből a farkas, pórázon sétál, marosvásárhelyi nagylány vezeti a Rákóczi úton.

Örülhet kiskutyád a társnak, a távoli, a jó rokonnak, máris szimatolná, vezetné hozzád. De benned a kíváncsiságnál és a falkavezéri öntudatnál nagyobb az óvatosság. Hamar eloldalogsz hát, csak szagot ne fogjon. Esik is már: kipattintod rugós esernyődet. Ványadt denevérlebernyegéből kiröppennek most a kések, kiobbannak az ijesztő karmok. Látja kutyád a jelenést, féli. Fejed fölött a fenyegető atavisztikus árnyat. A lomha rebbenést kezdedben. Lassú szárnycsapását a hatalmas sasmadárnak. Így vonulsz a nagyvárosi utcán közönséges célod felé. „Sétálsz”. Körötte mindennapi kép, szokásos forgalom. Elhullajtott morzsáidért éhenkórász galambok verekednek. Közönséges nagyvárosi galambok.

Kis János

A POZITÍV SZABADSÁG KÉT FOGALMA¹

Gondolatok Isaiah Berlinről

Bárány Tibor fordítása

1. Bevezetés

Isaiah Berlin egyik központi gondolata az a pesszimista felismerés, hogy politikai fogalmainkat gyanakvással kell kezelnünk, mert veszélyes visszaélésekre adnak lehetőséget. „Amikor az eszméket elhanyagolják azok, akiknek foglalkozniuk kellene velük”, írja, „akkor az eszmék akadálytalanul erőre kaphatnak, és ellenállhatatlan hatalomra tehetnek szert emberek sokasága fölött, és ez a hatalom túlságosan erőszakossá válhat ahhoz, hogy racionális kritikával hatni lehessen rá.”² Ideáljaink, melyek torzítatlan formájukban csodálatra és követésre méltók, könnyen „véres fegyverre” válhatnak.³

Berlin szerint a szabadság eszméje kiváltképp kiszolgáltatót a visszaéléseknek. Eszmetörténeti kutatásai java részét annak a problémának szentelte, hogyan fajult el, hogyan fordult önmaga ellentétébe a szabadság jelentése Rousseau és – mondjuk – Lenin között.

Korának két végzetes fejleménye töltötte el aggodalommal: egyfelől a liberális demokrácia külső ellenségeinek felemelkedése, másfelől a liberális gondolkodás belső eróziója. Különösen ez utóbbi foglalkoztatta. Ebben vélt magyarázatot találni arra a jelenségre, hogy totalitárius diktátorok a totális szabadság bajnokának szerepében tetszelegtek, s hogy megingott a meggyőződés, mely szerint a liberális alkotmányok által biztosított – korlátozottabb, ám valódi – szabadság méltó a védelemre.

A szabadság ellenségei az elmúlt évszázadokban két igen különböző érvet adtak elő ügyük védelmében. Egyfelől azt állították, hogy a szabadság nem olyan fontos érték, mint a liberálisok hinni szeretnék, vagy talán nem is érték egyáltalán. A felvilágosodás optimista emberképe végzetesen elhibázott, vetették ellene a konzervatív kritikusok. A hétköznapi ember kényszer és irányítás hiányában nem képes megfelelő életet élni; így tehát a szabadság végső soron nem áldás, hanem átok a számára. Ezt az érvet a liberálisok nehézség nélkül elháríthatták. A második, jóval radikálisabb érv viszont belülről támadta a liberális gondolkodást. Nem kisebbítette a szabadság értékét; inkább azt állította, hogy a valódi szabadság és a valódi hatalom egy és ugyanaz a dolog. Ha az egyén tetszése szerint követheti érdekeit, folytatódott az argumentum, a közösség szét hullik. Erős vezetés alatt azonban helyreáll, a közös sors pedig célt és értelmet ad az egyén életének, aki így valóban szabaddá válik – szabadsága sokkal valóságosabb lesz, mint a liberális rend alatt.

Berlin döbbenetesen állapította meg, hogy ez az érv mágikus vonzerőt gyakorolt a szabadság barátaira. Híres esszéjében, A SZABADSÁG KÉT FOGALMÁ-ban nem elsősorban fogalmi tisztázásra törekedett, nem a negatív és a pozitív szabadság jelentését akarta megvilágítani; azt kívánta kimutatni, hány- és hányféleképpen fajulhatott el, fordulhatott önmaga ellentétébe e két fogalom – különösképpen a pozitív szabadság – jelentése.

Tanulmányomban azt kívánom megmutatni, hogy ez az analízis belső ellentmondásoktól terhes. Berlin nem volt rendszeres gondolkodó. Nem volna helyes, és nem is volna különösebben tanulságos, ha érvelési hibáit kérnénk számon rajta, miközben nem is

törekedett szigorú érvelésre. Önmagában nem érdekes, hogy különböző időben és helyen tett állításai közt ellentmondásokat fedezünk-e föl. Gondolkodásának belső feszültségei azonban méltók a figyelmünkre.

Először a pozitív szabadság fogalmának kétértelműségével foglalkozom. Megmutatom, hogy Berlin két különböző fogalommal dolgozik, amelyek más és más viszonyban állnak a negatív szabadság fogalmával. Ezután megpróbálom felderíteni, milyen okok állnak e kétértelműség hátterében. Igyekszem érzékeltetni, hogy a szerző nem véletlenül ért két dolgot ugyanazon a kifejezésen: mindez azzal függ össze, ahogy a szabadság önnön ellentétébe fordulásának folyamatát megragadta.

Berlin a történetet „*megtévesztő érvek*” láncolataként írja le. Minden lépés egy-egy gyanús állítás az individuum természetéről, az egyén és társadalom viszonyáról, valamint az egyén céljairól. Ezek az állítások – a személy magasabb és alacsonyabb rendű énré váló „metafizikai kettéhasadásának”, az individuum és a társadalom organikus egységének és az értékmonizmusnak a tézisei – a felelősek azért, állítja Berlin, hogy a pozitív szabadság fogalma önmaga ellentétébe fordult.

Berlin két alapvetően különböző módon közelített e tézisekhez; innen ered gondolkodásának belső feszültsége.

Értelmezése szerint az értékmonisták azt állítják, hogy a valódi értékek összhangban állnak egymással, harmonikus rendszert alkotnak; összeegyeztethetők, „*sőt talán egyik a másikat vonja maga után*”.⁴ Az értékmonizmussal szembeállított értékpluralizmus azonban többet jelent számára, mint az értékek sokféleségébe vetett hitet: a józanabb monisták is készséggel elfogadnák, hogy egynél több végső érték létezik. Értékpluralizmuson Berlin a különböző végső értékek egymáshoz való viszonyának sajátos felfogását értette: a végső értékek kölcsönösen függetlenek egymástól, összeütközésbe kerülhetnek, abszolút követelésekkel lépnek fel, ellenállnak a rangsorolásnak és annak is, hogy valamilyen magasabb mércével egybevetve mérjük össze őket.⁵

Ez a felfogás azt sugallta, hogy a pozitív szabadság maga is végső érték; logikailag független a negatív szabadságtól, és riválisa annak. Ugyanebbe az irányba mutatott Berlin meggyőződése, mely szerint a demokrácia önálló politikai ideál, a kollektív önkormányzat ideálja, s mint ilyen konfliktusba keveredhet az egyén személyes jogaival. Íme tehát a pozitív szabadság első fogalma, a KÉT FOGALOM-ból kirajzolódó „hivatalos” álláspont.

A személy metafizikai kettősségének és a társadalom organicista felfogásának elvetése viszont az ellenkező irányba terelte Berlin gondolatmenetét: a pozitív szabadság egy másik fogalmának körvonalazása felé. E második fogalom nem sokban különbözik a negatív szabadságtól – voltaképp a negatív szabadság tartalmát fogalmazza át pozitív terminusokban. Nevezük ezt a pozitív szabadság „nem hivatalos” fogalmának, hiszen nincs rá szövegszerű bizonyítékunk, hogy Berlin tudatában lett volna a két fogalom különbségének, nemhogy a köztük lévő feszültségnek. Ha feltűnt volna neki a lappangó feszültség, valószínűleg szabadulni próbált volna a második fogalomtól. Hogy ezt megtehesse, módosítania kellett volna a történeten, melynek során a pozitív szabadság fogalma – mint állította – elfajult, és önmaga ellentétébe fordult. A szabadságról és az értékpluralizmusról vallott elméleti álláspontját azonban nem kellett volna felülvizsgáltnia.

Ez a megoldás megszabadította volna a pozitív szabadság „hivatalos” fogalmát a „nem hivatalos” fogalom árnyékától. Ám a „hivatalos” fogalom, mint hamarosan megpróbálom kimutatni, maga is komoly problémákat vet fel, melyeket nem lehet megoldani

Berlin elgondolásának – különösen az értékpluralizmusról alkotott felfogásának – általános keretei közt.

Berlin felfogásának legjelentősebb mai kritikusa, Ronald Dworkin azt állítja, hogy a jó élet etikai értékei, a morál és a politika értékei nem riválisai egymásnak. Inkább egyazon átfogó világszemlélet különböző vetületeit kell látnunk bennük; ha helyesen fogjuk fel a dolgot, észrevesszük, hogy „egymásból nőnek ki, és egymásban tükröződnek”.⁶ Én egy jóval kevésbé ambiciózus állítást fogalmazok meg. Megpróbálok kimutatni, hogy Berlin néhány fontos állítása a negatív szabadságról csak akkor válik értelmessé, ha abból indulunk ki, hogy az emberi értékek univerzuma legalább részlegesen rendezett. Továbbá azt állítom, hogy az egyéni szabadság és a kollektív önkormányzat konfliktusa nem létezik, jóllehet Berlin azt gondolta róla, hogy elkerülhetetlen. Azért nem létezik, mert a kollektív önkormányzat ugyan önérték, de nem végső érték. Más, alapvetőbb értékek konstituálják, és az egyéni szabadság ezek közé tartozik.

2. A „próteuszi szó”

Berlin előszeretettel hangoztatja, hogy a szabadság „próteuszi szó”:⁷ számtalan jelentést vehet föl, és jelentései egymásba folynak. A negatív és pozitív szabadság két csomópont e kontinuumon. De hogyan értjük e sokértelműséget? És mindenekelőtt: mi a viszony a negatív és a pozitív szabadság között?

Két értelmezés kínálkozik. Az egyik szerint a „szabadság” negatív és pozitív olvasata nem ugyanannak a fogalomnak két különböző értelmezése; két különböző fogalommal van dolgunk, melyeket történetesen ugyanaz a szó jelöl. A negatív értelemben vett szabadság és a pozitív értelemben vett szabadság szószerűségeit nem az a vita állítja szembe egymással, hogy egy és ugyanazon dolognak – a „szabadságnak” – melyik a helyes értelmezése; nincs is köztük érdemi vita, hisz különböző dolgokról beszélnek. Mindkét fél érvényes ideálok mellett tör lándzsát, noha ezeket az ideálokat nem lehet egyidejűleg megvalósítani. Benjamin Constant műve, A RÉGIEK ÉS A MODERNEK SZABADSÁGA kínál klasszikus példát erre az értelmezésre: a régiek számára a szabadság azt jelentette, hogy részt vesznek az állami kényszer alkalmazásáról szóló közös döntésekben; nekünk moderneknek viszont azt jelenti, hogy rendelkezünk egy védett szférával, melyen belül mentesek vagyunk az állami kényszertől. A részvételnél fogott szabadság szempontjából előnyös feltételek kedvezőtlenek a mentességként fogott szabadság szempontjából, és *vice versa*.

A második értelmezés szerint a negatív és a pozitív szabadság ugyanannak a fogalomnak rivális interpretációi; a negatív szabadság hívei és a pozitív szabadság szószólói érdemi vitában állnak egymással abban a kérdésben, hogy mi a „szabadság” szó valódi jelentése. A negatív és a pozitív szabadság ideálja nem lehet egyszerre érvényes: ha az egyik valódi érték, a másik csak a valódi érték meghamisítása, kiforgatása lehet. Történelmi konfliktusuk nem két összeegyeztethetetlen, de egyaránt valóságos érték feszültségéről szól; inkább abból származik, hogy a szabadság fogalmának eltorzítása hamis értéket vitt be a világba. E második értelmezés számára Rousseau TÁRSADALMI SZERZŐDÉS-e szolgál példával. Rousseau szerint a természetes (negatív) szabadság olyan állapot, melyben az ember nem képes uralni önmagát; morális (pozitív) szabadsága nem abban áll, hogy semmiféle törvénynek nincs alávetve, hanem abban, hogy olyan törvényeknek engedelmeskedik, melyeket ő adott magának.

Melyik értelmezés volt a Berliné? A KÉT FOGALOM nem ad világos, egyértelmű választ. Bizonyos, hogy Berlin szerint a szabadság fogalma elfajulhat, önmaga ellentétébe for-

dulhat, és az elfajult változatok ugyanazt a dolgot jelölik, mint az eredeti, torzítatlan eszme; az utóbbi helyesen írja le a szabadság mibenlétét, míg az előbbieket téves képet adnak róla. Ha valóban ez volt Berlin álláspontja, azt kellett gondolnia, hogy a szabadság fogalma érdemi vita tárgya lehet. Az viszont nem következik e felfogásból, hogy a pozitív szabadság eszméje *ténylegesen* ne volna más, mint a negatív szabadság elfajult, önmaga ellentétébe fordult változata. Hogy ez volt-e Berlin álláspontja, vagy inkább úgy gondolta, hogy a két fogalom különböző eszméket fejez ki, melyek egyaránt érvényesek, és egyaránt eltorzíthatók, az még további vizsgálatot kívánó kérdés.

A KÉT FOGALOM témájával foglalkozó korai kéziratok⁸ még egyértelműen állást foglaltak az első értelmezés mellett. „A szabadság, elsődleges értelmében véve, negatív fogalom; ha szabadságot követelnek, azt követelem, hogy semminemű emberi beavatkozás ne akadályozza a cselekvésem; a téma általános tárgyalása során tudatosan vagy tudattalanul mindvégig előfeltételezzük, hogy ezt jelenti a kifejezés”, mondja Berlin THE IDEA OF FREEDOM című írásában.⁹ „A politikai szabadság tehát negatív fogalom”, szögezi le TWO CONCEPTS OF FREEDOM: ROMANTIC AND LIBERAL című tanulmányában,¹⁰ mely a pozitív szabadság eszméjét a negatív szabadság fogalma totális eltorzulásával azonosítja.¹¹

Mire azonban Berlin A SZABADSÁG KÉT FOGALMA címmel megtartotta székfoglaló előadását az oxfordi egyetemen, „hivatalos” álláspontja már szemmel láthatóan megváltozott. A negatív és a pozitív szabadság most elkülönült fogalmak; különböző dolgokat jelölnek, és különböző értékeket képviselnek. A KÉT FOGALOM érvelése szerint – összhangban Berlin immár teljesen kialakult értékpluralizmus-felfogásával – azok az értékek, amelyeket a negatív szabadság és a pozitív szabadság testesít meg, függetlenek egymástól, végsők, eltérők és összeegyeztethetetlenek; mindkét eszme abszolút követelésekkel lép fel, így arra kényszerítenek bennünket, hogy kompromisszumot kössünk közöttük, amikor összeütközésbe kerülnek egymással.¹² Hajlamuk a konfliktusra a két eredeti, torzítatlan fogalom lényegéből fakad. Bármelyikük eltorzulhat, „ha elhanyagolják őket”, de más és más módon. A negatív szabadságot nem az fenyegeti, hogy a szabadság elmentébe fordul; inkább azt a veszélyt hordja magában, hogy mértéktelessé válik, veszélybe sodor más értékeket, az egyenlőséget, az emberi élet méltóságát vagy a jólétet. A pozitív szabadság viszont könnyen kerül szembe magának a szabadságnak az ideáljával, könnyen csap át az uralom és az elnyomás apoteózisába.

Am az eredeti fogalmak nem azért különböznek és nem azért összeegyeztethetetlenek, mert más és más módon torzulnak el és fordulnak szembe önmagukkal. Konfliktusuk belső lényegükből fakad, abból, ami egyfelől a negatív, másfelől a pozitív szabadságot azzá teszi, ami.

Ha azonban közelebbről szemügyre vesszük a székfoglaló előadást, valamint az annak szerkesztett változatát is tartalmazó kötet BEVEZETÉS-ét, kiderül, hogy bár Berlin immár a korai esszéiben kifejtett „egyetlen helyes szabadságfogalom” álláspontja helyett a „két különböző szabadságfogalom” álláspontját képviseli, a váltás mégsem tüntette el a korábbi álláspont nyomait. Az így rekonstruálható, nem hivatalos nézet szerint a „szabadság” nem két különböző fogalmat jelölő, közös szó, hanem egy és ugyanazon fogalomra vonatkozik. Igaz, Berlin most már úgy gondolja, hogy a negatív és a pozitív szabadsághoz más és más kérdésekre adott válaszok révén juthatunk el. A negatív értelemben vett szabadságra irányuló kérdés ez: „Mekkora az a terület, amelyen belül a szubjektum [...] számára megengedett vagy megengedhető, hogy megtegye, amit megtenni képes, vagy olyan legyen, amilyen lenni tud, más személyek közbeavatkozása nélkül?”¹³ A kérdés, amely a pozitív értelemben vett szabadságra irányítja a figyelmünket, így szól: „Mi vagy ki a

forrása annak a hatalomnak vagy beavatkozásnak, amely megszabhatja valakinek, hogy ezt és ne azt cselekedje, illetve ilyen és ne olyan legyen?”¹⁴ Mindazonáltal Berlin úgy gondolja, hogy a két kérdés nem független egymástól: „[A] »pozitív« és a »negatív« szabadság [...] logikai kiindulópontját tekintve nem is esik oly távol egymástól. Teljesen nem különíthető el egymástól a »Ki az úr?« és a »Mekkora terület felett van uralmam?« kérdés.”¹⁵ A „logikai kiindulópontját tekintve nem esik oly távol egymástól” kifejezést Berlin szemmel láthatóan úgy érti, hogy „logikai kiindulópontját tekintve érdemben nem esik távol egymástól”, hiszen egy másik helyen így folytatja ugyanazt a mondatot: „mintha a különbség pusztán annyi volna, hogy ugyanazt a dolgot negatív és pozitív módon is megfogalmazhatom”.¹⁶ Ez arra utal, hogy a pozitív szabadság torzítatlan fogalmának terminusaiban megfogalmazott állítások lényegüket tekintve a negatív szabadság torzítatlan fogalmának terminusaiban megfogalmazott állításokat adják vissza, csupán pozitív formában. Ha a két állítás mégsem vágna egybe tökéletesen, ez valószínűleg a szabadságfogalom – mint általában a politikai fogalmaink – homályosságának (vagy „szívacsosságának”, ahogy a KÉT FOGALOM írja) számlájára írandó.¹⁷ Mihelyt szigorúan definiáljuk e fogalmakat, különbségük valószínűleg eltűnik. A két érték közti konfliktus tehát elvben megszüntethető. Mikor Berlin a pozitív szabadságot e második felfogásban tárgyalja, nem azt állítja, hogy a pozitív és a negatív szabadság azért lép fel eltérő és potenciálisan egymással konfliktusban álló követelésekkel, mert természetük lényegileg különbözik. Inkább annak tulajdonítja a konfliktus lehetőségét, hogy az elhanyagolt eszmék „akadálytalanul erőre kaphatnak”.¹⁸ Ha úgy találjuk, hogy a pozitív szabadság követelése összeütköznek a negatív szabadság követeléseiével, a magyarázat abban keresendő, hogy veszélyes vizekre tévedtünk: rendes jelentésétől messzire távolodva használjuk a „szabadság” fogalmát.

E második gondolatmenetnek van egy meglepő következménye. Mikor Berlin az első szellemében beszél a szabadságról, egyfelől az önmagunk feletti individuális uralomgyakorlásban, másfelől pedig a kollektív önkormányzatban jelöli meg a fogalom lényegét. Az egyén akkor szabad, ha ura a viselkedésének, tehát joggal tulajdonítjuk neki a cselekedeteit. Egy közösség akkor szabad, ha tagjairól elmondható, hogy közösen kormányozzák magukat. Ha így értjük a dolgot, akkor a pozitív szabadság az egyéni és közösségi cselekvés tulajdonsága. A kötet BEVEZETÉS-ében azonban Berlin világossá teszi, hogy a negatív szabadságon lehetőséget ért, nem a lehetőséget megvalósító cselekvést: „Az a szabadság, amelyikről én beszélek, inkább a cselekvés lehetősége, mint maga a cselekvés”, írja.¹⁹ Ha viszont a pozitív szabadságról szóló állítások nem tartalmaznak mást, mint a negatív szabadságról szóló állítások pozitív terminusokban adott átfogalmazását, akkor a pozitív szabadság is lehetőségre vonatkozó fogalom. Amikor azt mondjuk, hogy egy individuum vagy egy társadalmi csoport pozitív értelemben szabad, a második gondolatmenet szellemében nem azt értjük ezen, hogy az individuum ténylegesen önmaga ura, vagy a csoport ténylegesen önmagát kormányozza, hanem hogy az individuumoknak háborítatlan lehetőségük van arra, hogy urai legyenek önmaguknak, vagy hogy önmagukat kormányozzák. Ám ez nagyon távol van attól, amit (mi és Berlin) normálisan a saját magunk fölötti uralmon vagy kollektív önkormányzaton szoktunk érteni.

Képzelnünk el két individuumot, akiknek nagyjából ugyanolyan lehetőségek állnak rendelkezésére; az egyik terveket sző, majd megvalósítja őket, míg a másik képtelen a tervezésre, vagy képtelen cselekedeteit a tervéhez igazítani: egyformán *lehetőségük* van rá, hogy önmaguk urai legyenek, de csak az első gyakorol *tényleges* uralmat önmaga felett. Vagy képzelnünk el emberek egy csoportját, akik természeti állapotban élnek egymással, és – a természeti állapot feltevésének megfelelően – külső uralom alatt sem

állnak. Lehetőségük van az önkormányzásra, de nem állíthatjuk rólu­k, hogy önkormán­yzaton alapul­ kö­z­össé­get alkotnának.

Összefoglalva: a KÉT FOGALOM a pozitív szabadság két különböző fogalmával operál. Az első önálló fogalom, független a negatív szabadság fogalmától; az így felfogott pozitív szabadság összeütközésbe kerülhet a negatív szabadsággal; s ez a fogalom tényleges cselekvésre vonatkozik. A második viszont lényegileg azonos a negatív szabadság fogalmával; az így felfogott pozitív szabadság nagyon ritkán kerülhet összeütközésbe a negatív szabadsággal, ha egyáltalán összeütközésbe kerülhet vele; ez a fogalom a cselekvés pusztá lehetőségére vonatkozik.

Berlin szemmel láthatóan ingadozik a pozitív szabadság e két fogalma között, ám anélkül, hogy tudatában lenne ennek, vagy felmérné, mivel jár, hogy ugyanazzal a szóval két fogalmat is jelöl. Benyomásunkat alátámasztandó érdemes hosszabban idézni az idevágó szöveget. „A »szabadság« szó »pozitív« értelme az egyénnek abból a vágyából fakad, hogy saját magának ura legyen. Azt szeretném, ha életem és döntéseim rajtam múltának, nem pedig holmi külső erők határoznának rólam. Saját akarati aktusomnak kívánok eszköze lenni, nem pedig másokénak. Szubjektum, nem pedig objektum óhajtok lenni, szubjektum, amelyet saját gondolatai, saját tudatos céljai irányítanak, s nem külső okok mozgatnak. Valaki akarok lenni, nem pedig senki: cselekvő, aki maga dönt, nem pedig róla döntenek; azt akarom, hogy önmagamat én irányítsam, nem pedig a külső természet vagy más emberek, mintha csak dolog volnék, állat vagy rabszolga, aki nem tudja eljátszani az ember szerepét, vagyis aki nem tud önálló terveket és célkitűzéseket kialakítani, illetve megvalósítani.”²⁰

Abból, hogy nem uralkodik felettünk külső erő, nem következik, hogy urai vagyunk önmagunknak; abból, hogy nem uralkodnak felettünk mások, nem következik, hogy saját gondolataink irányítanak bennünket; abból, hogy nem kezelnek minket dologként, állatként vagy rabszolgaként, nem következik, hogy racionálisan cselekszünk. Megtörténhet, hogy mások úgy közelítenek hozzám, mintha képes lennék eljátszani a személy szerepét, miközben szó sincs róla, hogy birtokolnám ezt a képességet, nem hogy ténylegesen gyakorolnám. A fenti hosszú idézetben az önmagunk feletti tényleges uralomgyakorlasként értett szabadság összekeveredik az önmagunk feletti uralomgyakorlás háborítatlan lehetőségeként felfogott szabadsággal, és nincs jele, hogy a szerző tudatában lenne, hogy egyszerre két olvasattal dolgozik.

3. Az önmaga ellen forduló szabadság története

Tegyük fel, hogy igazunk van, és a KÉT FOGALOM valóban a pozitív szabadság két fogalma között ingadozik. Milyen magyarázatot adhatunk e kettősségre? Mi készíthette Berlint arra, hogy feladja az „egyetlen helyes szabadságfogalom” álláspontját, és a „két különböző szabadságfogalom” álláspontját tegye magáévá; mi az oka, hogy eközben az „egyetlen helyes szabadságfogalom” elgondolását is megőrizte, noha ez homlokegyenest ellenkezett új felfogásával? Ami az első kérdést illeti, a választ érzésem szerint Berlin demokratikus elkötelezettsége adja meg, továbbá az, ahogyan a demokrácia természetéről gondolkodott. Az 1950-es években, mikor a szabadságról és az értékpluralizmusról vallott nézetei határozott formát öltöttek, Berlinnek fel kellett ismernie, hogy a demokrácia nem ragadható meg a negatív szabadság terminusaiban. „Akik a szabadságért harcoltak, többnyire azért harcoltak, hogy önmaguk vagy képviselőik kormányozhassák őket”, mondja a KÉT FOGALOM vége felé,²¹ majd pár oldallal később hozzáteszi: „a szabadságfogalom »pozitív« értelmezése az, ami a [...] nemzeti és társadalmi önrendelkezési igényeknek a lényegét alkotja”.²² Miközben Berlin elismerte és támogatta a „nemzeti és társadalmi önrendelkezésként” felfogott demokratikus kormányzatot, ugyanakkor fenntartás nélkül elfo-

gadta, hogy demokráciában a legfőbb kollektív döntések a közös bölcsesség és a többségi akarat kifejeződései. Ebből arra következtetett, hogy a demokrácia mint kollektív önkormányzat és a kormányzati beavatkozás hiányaként felfogott szabadság egymástól független értékek, amelyek ezért összeütközésbe kerülhetnek egymással. Az egyéni szabadság „*keveset remélhet a többségi uralomtól*”, szögezte le, „*a demokrácia mint olyan logikailag nincs elkötelezve neki, és a történelem folyamán több esetben nem is védte meg, és közben mégis hű maradhatott saját alapelveihez*”.²³ A kollektív önkormányzat és az egyéni jogok viszonyának e közkeletű értelmezése jól illeszkedik Berlin értékpluralizmus-felfogásához, amely a KÉT FOGALOM megírásának idején teljesedett ki a szerző gondolkodásában.

De akkor mi magyarázza, hogy a „két különböző szabadságfogalom” álláspontja nem szorította ki teljesen a korai esszékből örökölt „egyetlen helyes szabadságfogalom” álláspontját? Korábban azt mondtam, Berlin nem vette észre, hogy a pozitív szabadság két különböző fogalmával dolgozik. Ám ha a szerző figyelmét elkerülte is, hogy a pozitív szabadság két fogalma nem illeszkedik egymáshoz, ez még nem ad választ kérdéseinkre, mivel maga is magyarázatra szorul. Érzésem szerint az, hogy a fogalmi probléma homályban maradt, nem független attól, ahogyan Berlin a szabadságészme eltorzulásának történetét látta. Ez a történet, bár az idők során gazdagodott, egészében véve nem sokat változott első előfordulásaihoz képest. Ezt fogom most szemügyre venni.

Berlin szerint az első, végzetes lépés abban állt, hogy a filozófusok „metafizikailag kettéhasították” a személyt egy magasabb és alacsonyabb rendű énrre. Míg a magasabb rendű ént a racionális képességekkel, az alacsonyabb rendű ént az egyén fizikai vagy testi mivoltával azonosították. Az alacsonyabb rendű ént e felfogás szerint empirikus valóság, a fizikai természethez tartozik, viselkedése vágyainak és hajlamainak oksági befolyása alatt áll, míg a magasabb rendű ént kiemelkedik a természeti folyamatok oksági láncolatából. Az empirikus ént passzív dologként jellemezték, melyet ide-oda rángatnak mintegy kívülről rárontó vágyai és hajlamai; egyedül a természetfeletti ént tulajdonítottak képességet az aktivitásra.²⁴

Miután e döntő lépést megtették, a további lépések kényszerűen adódtak, noha nem feltétlenül a logikai szükségszerűség erejével. Következő lépésben a természetfeletti ént döntéseit azokkal a döntésekkel azonosították, melyeket akkor hozna, ha tökéletesen informált volna, és hibátlanul alkalmazná a logika szabályait.²⁵ Kétségtelen, amit abban az esetben választanék, ha racionálisabb és tájékozottabb lennék, mint amilyen vagyok, különbözik attól, amit ténylegesen választok. Kétségtelen továbbá, hogy magasabb rendű éntem tökéletesen racionális hasonmása a valóságban nem létezik. De már ráléptünk a lejtőre. Elfogadtuk, hogy magasabb rendű éntünk a megfigyelhető természeti világon kívül áll. Innen már csak egy nagyon kicsiny lépés feltételezni, hogy a magasabb rendű ént tökéletesen racionális hasonmása valamiféle valósággal létező „*okkult entitás*”, majd a valódi magasabb rendű ént azonosítani ezzel az okkult entitással.²⁶ *Valójában* azt akarom és azt választom, amit ez az okkult entitás akar és választ a számomra. Valahányszor tényleges magatartásom nem alkalmazkodik az okkult ént állítólagos döntéseire, akaratgyengeségről teszek tanúbizonyságot; úgy viselkedem, mint aki nem képes tartani magát az elhatározásaihoz.

A következő lépésben bevezetik az értékmonizmus posztulátumát, mely szerint minden elismerésre méltó érték összhangban áll a többi hasonló értékkel, és harmonikus egészet alkot velük. Ebből viszont az következik, hogy van egy konkrét természeti vagy társadalmi állapot, amelyben az összes valódi érték egyszerre megvalósul. Jelen világ-

állapotunk látványosan különbözik e kívánatos állapottól: kénytelenek vagyunk feláldozni az egyik értéket, hogy a másikat megvalósíthassuk, továbbá kénytelenek vagyunk az egyik individuum számára fontos értékeket (így például az életét és a fizikai épségét) feláldozni, hogy más individuumok számára fontos értékek megvalósulhassanak. A mai, inautentikus világhelyzet és az autentikus, ideális állapot közti feszültség minden ember számára ugyanazt a feladatot tűzi ki: valamennyien arra kell összpontosítsuk erőinket, hogy társadalmunk olyanná váljék, amilyennek lennie kell.

Önként adódik a következtetés, hogy aki ettől különböző, egyéni céljait követi, ezzel azt bizonyítja, hogy nem kellően racionális lény. Ha egy nála felvilágosultabb egyén arra kényszeríti, hogy valódi célját kövesse, ezzel csupán rábírja, hogy azt tegye, amit önként tenne, ha eléggé felvilágosult lenne.²⁷

Végül felteszik, hogy a racionális lény egy nagyobb organikus egység része, mely az államban, a vezérben, a pártban vagy bármilyen más, kényszerítő erővel felruházott ágensben testesül meg; és máris levonható a végkövetkeztetés: az individuumot nem külső kényszer korlátozza, hanem önként veti alá magát olyan korlátozásoknak, amelyeket maga rótt ki saját magára.²⁸

Mihelyt eljutottak erre a következtetésre, a szabadság barátai a szabadság ellenségeinek táborában találják magukat. A korlátlan, totális hatalom a totális szabadság megtestesülésévé válik a számukra.

„Szörnyű paradoxon” ez, állítja Berlin, és felszólít bennünket, hogy álljunk ellen a „megtévesztő érveknek”, melyek az elfogadására csábítanak. Ám a mód, ahogy ezeknek az érveknek a csalárd voltát leleplezni igyekszik, súlyos nehézségekre vezet. Amikor számba veszi a KÉT FOGALOM kritikáit, és megkísérel választ adni a bíráló megjegyzésekre, kénytelen nyomatékosan kijelenteni: véleménye szerint a pozitív szabadság „*érvényes egyetlen cél*”; majd kissé ingerülten teszi hozzá: „*Nem tudom, miért gondolják, hogy ebben [...] kételkedem.*”²⁹ Mivel Berlin egyértelműen elismerte a pozitív szabadság értékét, ingerültsége jogosnak tűnik. De mivel olyan leírást adott a pozitív szabadság fogalmának elfajulásáról, mely aláasta az általa egyébként fenntartani kívánt pozitív szabadság jelentését, az ingerültség mégsem tűnik indokoltnak.

Vessünk egy pillantást az önmagunk feletti individuális uralomgyakorlásra! Ez a fogalom hierarchikus viszonyt tételez föl az individuumot meghatározott cselekvésekre ösztönző, elsőrendű indokok és az elsőrendű indokokra vonatkozó másodrendű indokok között. Amikor rákérdezzünk, hogy egy személy ura-e saját magának, valójában azt kérdezzük, magáénak érzi-e, amit tesz: egyfelől előzetes tervének fényében (egyáltalán képes-e terveket alkotni),³⁰ másfelől morális és egyéb meggyőződéseinek fényében (képes-e egyáltalán meggyőződéseket kialakítani és felülvizsgálni).³¹

Berlin azonban mélységes gyanakvással tekintett minden ilyenfajta intraperszonális hierarchiára. A személyiség hierarchikus struktúrájának eszméje szerinte nem más, mint a személy „metafizikai kettéhasadásának” sajátos változata. Jól látta, hogy a „metafizikai hasadás” rejtelmes elgondolása olyan értelmezéseket enged meg, melyek veszélyeztetik a szabadságot. Ez a belátás gyanakvóvá tette a metafora iránt, mely szerint az egyén magasabb rendű énjé kontroll alatt tartja alacsonyabb rendű énjét. Ám ha elvetjük a személynek azt a felfogását, melyet ez a metafora kifejez, mi marad az önmagunk uralásaként felfogott pozitív szabadságból? Nem marad több, mint hogy nem vagyunk valaki más uralmának alávetve.

A KÉT FOGALOM a kollektív önkormányzatként felfogott pozitív szabadság kontextusában is hasonló nehézségre vezetett. Valamely közösségről akkor mondhatjuk el, hogy maga kormányozza önmagát, ha mindazok, akikre törvényei vonatkoznak, részt kapnak a törvények meghozatalában. Sokat vitatott kérdés, hogy mikor mondhatjuk el egy közösségről, hogy minden tagja részt vett a közösségi döntések meghozatalában, de tegyük fel, hogy a részvétel feltételei teljesülnek. Ez nem jelenti, hogy az elfogadott törvényekkel mindenki egyetért. De aki a többiekkel egyenrangú alanya a közös jogalkotásnak, az akkor is úgy kell tekintse, hogy a törvények az őt is magában foglaló közösség alkotásai, ha történetesen nem ért egyet velük. Azt kell mondania: „*En* X-et javasoltam, és továbbra is úgy gondolom, hogy X jobb döntés lett volna Y-nál, ám *mi* Y-t fogadtuk el, így Y vált a *mi* törvényünké, amelynek mindnyájan kötelesek vagyunk alávetni magunkat.” Mikor ezt mondja, abból a feltételezésből indul ki, hogy a *mi* egy kollektív alany; hogy ő mint a közösségi döntéshozatal résztvevője a kollektív alany cselekvéséhez járul hozzá, s hogy ez az alany hatalmasabb nála.

Csakhogy Berlin szerint aki azt mondja, hogy az egyén valamely nála hatalmasabb, kollektív alany részese, ezzel nem más állít, mint hogy a közösség valamiféle magasabb rendű organizmus, személyek fölötti személy, s hogy az individuum céljait az határozza meg, milyen szerepet tölt be az organikus egészen belül. Ez valóban rejtelmes elképzelés volna; elfogadása veszedelmes következményekkel járna a szabadságra nézve. A liberalizmus normatív viszonyának tekinti az egyén és a közösség viszonyát: az egyéntől akkor várható el, hogy az őt magában foglaló közösség tagjának tekintse magát, és magára nézve kötelezőnek ismerje el a tagokkal szembeni elvárásokat, ha a közösség a minden emberi személyt megillető módon bánik vele. Az organicista felfogás nem ismeri ezt a normatív feltételt; abból indul ki, hogy az egyén eleve a közösséghez tartozik, és alá kell vesse magát a közösségi elvárásoknak, bármiben álljanak is ezek. Amit rendes körülmények közt elnyomásnak tekintenénk, az az organikus felfogás fényében a szabadság netovábbjának tűnik föl.

Ám ha elvetjük a közösségi önkormányzat eszméjét, mely szerint valamely kollektívum akkor tekinthető önkormányzó közösségnek, ha önmaga által alkotott törvényeknek engedelmeskedik, mi marad akkor a pozitív szabadságból a kollektív cselekvés tartományában? Mindössze annyi, hogy a közösség nincs alávetve külső hatalmak által felállított szabályoknak. Ismét visszajutottunk a pozitív szabadság második fogalmához.

Ezek komoly nehézségek, de nem Berlin elgondolásának lényegéből erednek. A személy „metafizikai kettéhasítása” és az organikus egységet alkotó közösség összetett gondolat; több külön megállapításra bonthatók szét. A személyiség hierarchikus felépítésének általános eszméje minden további nélkül elválasztható attól a speciális elképzeléstől, mely szerint adva van egy racionális én, mely aktív, melynek spontaneitása a természet fölél emelkedik, s ez a racionális én uralma alá hajt egy másik – passzív és a természeti események oksági láncolata által irányított – ént. A közösség integritásának elgondolásához sincs szükség arra, hogy valamiféle rejtelmes organikus egységet feltételezzünk a közösség egésze és az őt alkotó egyének között: elegendő abból kiindulnunk, hogy az eljárások, melyek egyének egy sokaságát képessé teszik arra, hogy közösségi döntéseket hozzanak, a sokaság minden tagját az erkölcsileg elvárható módon kezelik.

Egyszóval: Berlin egyfelől értelmesnek és fontosnak tartotta mind a saját viselkedését uralni képes személy, mind a kollektív önkormányzat eszméjét, másfelől olyan magyarázatot adott a pozitív szabadság fogalmának elfajulására, mely mindkét eszmét aláásta. Ám ez az inkonzisztencia nem elméleti elgondolásának lényegéből fakadt:

feloldható lett volna a szabadság két fogalmáról alkotott nézeteinek alapvető módosítása nélkül.

4. Az értékpluralizmus rejtett következményei

A mélyebb nehézség másutt keresendő, a pozitív szabadság első, „hivatalos” fogalmának tájkán. Ha közelebről szemügyre vesszük ezt a fogalmat, azt fogjuk találni, hogy az értékpluralizmus berlini elgondolása belső ellentmondásokkal terhes.

Mint láttuk, Berlin számára az értékpluralizmus nem egyszerűen annyit jelent, mint hogy sokféle érték létezik, s ezek gyakran nem valósíthatók meg egyszerre. Értelmezése szerint a végső értékek függetlenek egymástól, abszolút követelésekkel lépnek fel, egymás közt nem rangsorolhatók, és nincs magasabb mérce, melyhez viszonyítva összemérhetővé tehetnénk őket. Az értékpluralizmus arra kényszerít, hogy kompromisszumot keressünk a versengő értékek között, és amikor eldöntjük, hogy melyikből mennyit engedünk, nem folyamodhatunk általános elvek útmutatásához. Berlin szerint ez a megállapítás a negatív és a pozitív szabadság értékei közti konfliktusra is áll.

Akik negatív szabadságot követelnek, azok „*korlátozni akarják a hatalmat mint olyat*”, míg akik a pozitív szabadságért küzdenek, „*a saját kezükbe akarják venni azt*”, írja.³² Tegyük most fel, Berlin feltételezését követve, hogy a negatív és a pozitív szabadság követelése konfliktusba keveredhetnek egymással, azaz nem lehetséges olyan választás, mely egyszerre tenne eleget nekik. Az egyéni szabadságok védelme korlátozhatja a közösségi önkormányzás szabadságát; a közösség önkormányzó döntései megkurtítják az egyéni szabadságokat. „[N]incs szükségszerű összefüggés az egyéni szabadság és a demokratikus kormányzat között”,³³ érvel Berlin, és noha egy helyütt Benjamin Constant-nal egyetértésben kijelenti, hogy „[a]z önkormányzat általában jobb biztosítékokat ad a polgári szabadságjogok fenntartására”,³⁴ mégis újból és újból hangot ad aggodalmának, mely szerint a demokratikus önkormányzat – Tocqueville és Mill kifejezésével – hajlamos a „*többség zsarnokságává*” korszakosulni.³⁵

De hogyan kell összebékíteni a negatív és a pozitív szabadság egyszerre nem teljesíthető követeléseit? Berlin nem ad világos választ e kérdésre. Mivel jó okkal becsüljük a negatív szabadságot, s mivel a kollektív önkormányzat konfliktusba kerülhet vele, és „a többség zsarnokságához” vezethet, ezért arra is jó okunk van, hogy leszögezzük: a kollektív önkormányzatért súlyos morális veszteségekkel kell fizetni. Ám mivel a pozitív szabadságot is okkal becsüljük, ezért – innen nézve – azt kell mondanunk, hogy amikor az egyén negatív szabadsága nevében korlátok közé szorítják a kollektív önkormányzatot, ezzel súlyos veszteséget okoznak. Mivel a versengő értékek kölcsönösen függetlenek egymástól, ezért a *másik* korlátozása egyiknek a szempontjából sem veszteség. S nem hivatkozhatunk valamilyen *harmadik* értékre sem, nincs közös perspektíva, amelyből a különböző értékek követeléseit összemérhetnénk egymással.

Ez meglehetősen radikális állítás, és Max Weber – Berlin talán legfontosabb előfutára az értékpluralizmus elvének megfogalmazójaként – radikális következtetéseket vont is le belőle. Weber szerint az egyéneknek két, egymást kölcsönösen kizáró etikai perspektíva – az érzületetika és a felelősségetika perspektívája – közt kell választaniuk. Nem kerülhetjük meg a választást, s miután döntöttünk, tartanunk kell magunkat a döntésünkhöz: semmilyen veszteséget nem szabad mérlegelnünk – akár mi szenvedjük el, akár mások –, amelyet nem lehet leírni a választott értékek terminusaiban. Aki az érzületetikát választja, elkötelezi magát amellet, hogy a hegyi beszéd tanítását fogja

követni. Még ártatlan emberek védelmében sem állhat ellen a Gonosznak. Aki a felelősségetikát választja, a mások szolgálata mellett kötelezi el magát, és miközben a kollektív jólét előmozdításán fáradozik, nem lehet tekintettel a rivális értékekre, még akkor sem, ha emberi életet kell feláldoznia. Weber szerint bárki választhatja az érzületetikát, kivéve azokat, akik a politikai vezető szerepére esküdtek fel. A politika a felelősségetika kitüntetett terepe. Az igazi államférfi meghatározza a vezérlő célt, mely identitást ad nemzetének, és van benne morális bátorság, hogy célját következetesen végigvigye, tekintet nélkül a rivális célokra és a rivális nemzetek érdekeire, s hogy vállalja a felelősséget a következményekért.³⁶

Ha Webernek föltették volna a kérdést, mi a teendő a negatív és a pozitív szabadság konfliktusa esetén, ezt válaszolta volna: Választani kell. Vagy a negatív szabadságot választjuk, és akkor feláldozzuk a demokráciát és egyáltalán minden olyan célt, melynek megvalósulásához a *laissez faire* rend védelméhez elengedhetetlenül szükségesnél nagyobb államra lenne szükség; vagy a pozitív szabadságot választjuk, és akkor a gazdasági *laissez faire*-t, valamint többségi intoleranciával szembeni védettségszűkítést áldozzuk fel.

Berlin mindkét lehetőséget elvetette. Szenvedélyesen ostromozta a zabolátlan *laissez faire*-t, mert ez elviselhetetlen morális költségekkel jár: „*A be nem avatkozás jelszavával (miként a »szociáldarwinizmust«) persze politikailag és társadalmilag támasztották alá romboló politikai elképzeléseiket, amelyek az erősek, a brutálisak és gátlástalanok pártját fogták a humánusakkal és gyengékkel, a tehetségesekét és könyörtelenekét a kevésbé tehetségesekkel és szerencséssekkel szemben.*”³⁷ Ám nem kevesebb hévvel állította, hogy a szabadság pozitív felfogása még veszélyesebb, mert igazolást nyújthat ahhoz, hogy az embereket kényszerrel vezessék rá „*az egyetlen, kötelező életformára*”, ami „*a »negatív« szabadság hívei szerint sokszor nem egyéb, mint a brutális zsarnokság ügyesen álcázott formája*”.³⁸ Berlin szerint az elkerülhetetlen értékkonfliktusok – így a negatív és a pozitív szabadság közti konfliktus – problémája egyetlen módon kezelhető: élhető kompromisszumokra kell törekedni. Tagadta, hogy a kompromisszumkeresés a gyengeség vagy a morális bátortalanság jele lenne. Épp ellenkezőleg, ebben látta az egyetlen adekvát választ az értékpluralizmusra és az értékek közti tragikus konfliktusok benne lappangó lehetőségére.

Ez megnyugtatóan hangzik. Ki ne élne szívesebben ésszerű kompromisszumokra hajló emberek között, mint olyanok társaságában, akik bármit és bárkit feláldoznának egy ideál érdekében. Berlin szemmel láthatóan úgy gondolta, hogy értékpluralizmus és tolerancia egy töről fakad, míg a monizmus szükségszerűen intoleranciához vezet: „*A pluralizmus [...] (ellentétben a rendszeralkotókkal) nem fosztja meg az embereket – valamilyen távoli vagy összefüggéstelen eszme nevében – azon dolgok nagy részétől, amelyeket szükségesnek tartanak ahhoz, hogy nem megjósolható, önmagukat állandóan alakító lényekként élhessék életüket.*”³⁹

Ám ahogy az érzületetika és a felelősségetika Weber-féle szembeállítását mutatja, pluralizmus és tolerancia, illetve monizmus és intolerancia közt nincs szükségszerű összefüggés. A toleranciához való viszonyunkat világnézetünk tartalma határozza meg, nem az, hogy e világnézet pluralisztikus vagy monisztikus szerkezetű-e. A pluralizmus elfogadása összefér azzal, hogy készek legyünk választott értékeink szolgálatában legázsolni a velük rivalizáló értékeket, miként a monizmus melletti elköteleződésbe is belefér, hogy elutasítsuk az intoleranciát.

Mi több, a kompromisszumos megoldások jóval több problémát vetnek fel, mint Berlin gondolta volna. Vannak becsületes kompromisszumok, és vannak rothadt kompromisszumok. Ezért aztán nem nélkülözhetünk valamiféle kritériumot, melynek segít-

ségével a becsületes kompromisszum megkülönböztethető a rothadt kompromisszamtól. És arról is többet kellene tudnunk, vajon mindig akkor cselekszünk-e helyesen, ha kompromisszumra törekszünk.

Berlin pluralizmusfelfogása nem teszi lehetővé, hogy rangsoroljuk az egyaránt kivitelezhető kompromisszumok sokaságát. Arra sem ad módot, hogy leszögezzük: vannak értékek, melyekből nem szabad engedni. Ha komolyan vesszük ezt a felfogást, azt kell mondanunk, hogy valamely állam legitim, feltéve, hogy a sok elgondolható kompromisszum bármelyikét megvalósítja. Ám ez nyilvánvalóan elfogadhatatlan.

Íme egy példa, mely talán megvilágítja, mire gondolok. Z ország fővárosában súlyos terrortámadást hajtanak végre egy középület ellen. Ártatlan civilek ezrei halnak meg. Az elkövetők személyazonossága ismeretlen, de két dolgot tudni lehet róluk: egy valószínűleg kisebbséghez tartoznak, és várhatóan további támadásokra készülnek. A parlament asztalára kerül egy törvénytervezet, mely felhatalmazná a kormányt, hogy a gyanús kisebbség bármely tagját letartóztassa és határozatlan ideig fogva tartsa. Az előterjesztők természetesen a közbiztonság érdekében hivatkoznak. Ellenfeleik azzal érvelnek, hogy embereket csak törvényes eljárás keretében lehet megfosztani a szabadságuktól. Mi lenne az elfogadható kompromisszum a két álláspont között?

Ha van ilyen kompromisszum, Berlin értékpluralizmusa nem segít megtalálni, hiszen e koncepció szerint amikor két vagy több versengő érték konfliktusára keressük a megoldást, nem hagyatkozhatunk elvi megfontolásokra. És van egy további nehézség is. Az önkényes letartóztatás és fogva tartás tilalma áthághatatlan korláta a kollektív célok – így a közbiztonság – előmozdításának. E tilalom nem enged meg kompromisszumot.

Ezt némelyek talán rigorózusnak találják. Nagy veszély esetén igenis engednünk kell az elvekből, vethetik ellenem. Bírói határozat nélkül, meghatározatlan ideig fogva tartani valakit, ez elfogadhatatlan, de mi van, ha egy évben vonják meg a határt? Vagy egy hónapban? Vagy egy hétben?

Tisztázzuk tehát, mit is állítok. Nem tagadom, vannak vészhelyzetek, amikor az egyéni jogok megsértése indokolt lehet. De más dolog azt állítani, hogy szélsőséges feltételek közepette indokolt megsérteni egy jogot, és más dolog kijelenteni, hogy vészhelyzetben újra lehet rajzolni a kérdéses jog határait. Nem pusztán verbális különbségről van szó. Valakinek a jogát megsérteni annyit tesz, mint az áldozat legfontosabb morális érdekeibe gázolni; a jog határainak újrarajzolásával viszont azt juttatjuk kifejezésre, hogy az immár megengedett cselekedet nem okoz morális érdeksérelmet. Ha azt, amit az állam ebben az esetben tesz, az egyént megillető jog megsértésének tekintjük, nem fogjuk félvállról venni a letartóztatás és fogva tartás kérdését. A lehető legnagyobb gonddal fogjuk szemügyre venni a bírói végzés nélküli fogva tartás mellett és ellen szóló érveket, és ha arra jutnánk, hogy az adott esetben a fogva tartás védhető, akkor át fogjuk érezni, hogy az államnak elnézést kell kérnie azért, amit tesz, és kárpótolnia kell az áldozatot az elszenvedett veszteségeiért. Ha nincs jogsértés, mindegyik semmi szükség.

5. Negatív szabadság és kollektív önkormányzat

Érdekes módon Berlinton nem volt idegen a gondolat, hogy a kollektív célok követése sérthetetlen korlátozások hatálya alá esik.⁴⁰ Több alkalommal is kimondta, hogy a negatív szabadságot nem lehet tetszés szerint csorbítani. Létezik „*a személyes szabadságnak egy minimális sávja*”, állította, „*amelyet már nem adhatunk fel anélkül, hogy ne helyezkednénk*

saját természetünk lényegével ellentétbe”,⁴¹ egy minimális sáv, „amit semmi körülmények között nem szabad megsérteni”,⁴² és amelynek határai „nem mesterségesen megállapított határok”.⁴³

Ám az, hogy Berlin „a személyes szabadság minimális sávjára” hivatkozik, gyökeresen megváltoztatja a nyelvet, melyen a negatív szabadságról beszél. Másutt olyan értéként írja le a negatív szabadságot, melyből több vagy kevesebb lehet. Azt mondja róla, hogy „végső soron [...] attól függ, [...] hány ajtó van nyitva, [és] mennyire vannak nyitva ezek”.⁴⁴ Ha több ajtó van nyitva, az kétségkívül jobb, mint ha kevesebb lenne nyitva. Ez olyan benyomást kelt, hogy a szabadság értékét azzal becsüljük meg, hogy tágítjuk a hatókörét. Ha így áll a dolog, akkor világos, hogyan köthetünk kompromisszumot a negatív szabadság és valamilyen más érték között, hogyan adhatunk fel valamennyit a negatív szabadságból, cserébe azért, hogy egy másik értékből többhöz jussunk – még ha arra nem vagyunk is képesek, hogy a nyereséget és a veszteséget összemérjük egymással. A negatív szabadságnak imént körvonalazott felfogása, mely szerint a negatív szabadság az a „minimális sáv”, amelyet nem sérthetünk meg úgy, hogy „ne kerüljünk szembe saját természetünk lényegével”, egészen más dolog. A negatív szabadság sérthetetlen minimumát nem azzal becsüljük meg, hogy a terjedelmét bővítjük, hanem azzal, hogy nem gázolunk bele.⁴⁵ A követelmény, hogy tartsuk tiszteletben, nem versenyez más értékek kívánalmaival – melyek a mérlegelés során hol erősebbnek bizonyulnak nála, hol alulmaradnak vele szemben –, hanem korlátot állít ezek követése elé. Tiltalomfáit legfőljebb áttörni lehet más értékek megvalósítása érdekében; a célul kitűzött értékek súlyát a tiltás súlyával összemérni, az előbbieket túlsúlyát megállapítani vagy kompromisszumot kötni a cél és a tiltás között nem lehetséges. A minimumok elsőbbséget élveznek a célokkal szemben, melyek megvalósítását korlátozzák. Úgy tűnik, a KÉT FOGALOM a negatív szabadságnak is két fogalmával operál. Csakhogy e második fogalom aláássa Berlin elgondolását az értékpluralizmusról.

Ha igaz, hogy az emberi értékek univerzumát egyebek közt ilyesféle minimumok is alkotják, akkor nem lehet igaz, hogy ez az univerzum végső értékek rendezhetetlen sokaságából állna. Legalább részlegesen rendezettnek kell lennie.

Arra jutottunk tehát, hogy az egyéni jogok elsőbbséget élveznek a kollektív önkormányzattal szemben, és legitim módon korlátozzák annak hatókörét. Tegyük fel, hogy Berlinnek igaza volt, és a demokrácia értéke összeegyeztethető a „többség zsarnokságával”; még ebben az esetben sem mondhatjuk, hogy a demokrácia értéke és az egyéni szabadság minimumainak értéke versengő értékek lennének, hiszen a szabadság sérthetetlen minimuma korlátok közé szorítja a közösségi önkormányzat kívánalmát. De el kell-e fogadnunk a vélekedést, mely szerint a demokratikus önkormányzat összeegyeztethető a „többség zsarnokságával”?

Tanulmányom hátralévő részében ahhoz az állításhoz gyűjtök érveket, hogy a személyes jogokat sértő többségi döntések nem csupán azért vetendőek el, mert a többség illegitim módon behatol az egyén negatív szabadságának védett tartományába, hanem azért is, mert ezek nem egy önkormányzó közösség kollektív döntései.

Ha elfogadjuk, márpedig Berlin kész volt elfogadni, hogy a demokratikus döntések értelme a kollektív önkormányzat, akkor az egyéni jogokban a demokratikus politikai rend konstitutív részét kell látnunk, nem a demokrácia külső korlátját. Kétségkívül korlátozzák a politikai folyamatok személyes és intézményi szereplőit a demokratikus renden belül, de nem korlátozzák magát a demokráciát.

Az önkormányzat nem más, mint kormányzás olyan törvények által, amelyeket végső soron a törvények hatálya alá tartozó személyek összessége alkotott meg. Bonyolult kérdés, hogy mit jelent a meghatározásban a „végső soron”, ám ez jelen céljaink szem-

pontjából nem érdekes. Az érdekes kérdés a következő: mikor mondhatjuk, hogy a törvényeknek alávetett egyének „összessége” végső soron azonos a kollektív törvényhozóval?

Egy széles körben elfogadott nézet szerint a közösségi önkormányzatnak egyetlen szükséges és egyben elégséges feltétele, hogy a törvényhozókat a törvényeknek alávetett egyének válasszák, általános és egyenlő választójog alapján. Ha (egy bizonyos életkor felett) minden polgár egy és csakis egy szavazattal rendelkezik, akkor a választás eredményét mindenkinek el kell fogadnia; annak is, aki a vesztes oldalon áll. Mindenki egyenlő részese a döntésnek, mely – épp az egyenlőség követelménye miatt – a többség által támogatott jelölteknek ad felhatalmazást arra, hogy – ismét csak az egyenlőség követelménye alapján – többségi döntéssel törvényt alkossanak.

A polgárok közt előre láthatóan semmiben nem lesz teljes egyetértés. A megszületett törvényeket nem mindenki helyesli. Az önkormányzat azonban, szól az érv, nem a kollektív döntések tartalmáról szól, hanem a döntéshozatali eljárásról. Ha az általános és egyenlő választójogon alapuló választás feltétele teljesül, akkor önkormányzatról beszélhetünk, tekintet nélkül az elfogadott törvények tartalmára. Berlin is alighanem így értette a dolgot. Máskülönben nem mondhatta volna, hogy a demokrácia összegeztethető a „többség zsarnokságával”.

Csakhogy az „egy ember, egy szavazat” elvének teljesülése nem elegendő ahhoz, hogy a döntéshozatal a közösség önkormányzatát valósítsa meg. Ahol a döntések által a közösség egésze kormányozza önmagát, ott a többségi döntés az egész állampolgári közösség nevében születik, és eredménye valamennyi állampolgárra nézve kötelező. Azok nevében is szól és azokat is köti, akik nem értenek egyet vele. Elvárja, hogy a más véleményen lévők is a saját politikai képviselőjük döntésének ismerjék el, melynek engedelmeskedni kötelesek. Kollektív önkormányzatról ott beszélhetünk, ahol ez az elvárás jogos. Az „egy ember, egy szavazat” elvének teljesülése önmagában még nem teszi jogossá. Döntéseinket az eredményük kedvéért hozzuk meg, nem azért, hogy valamilyen öncélú döntéshozatali játékot játsszunk egymással. Az eredmény is számít, nem csak a procedúra. A döntések eredménye hatással lehet a közösség tagjainak státusára – a politikai folyamat résztvevőjeként betöltött státusukra is. Képzelnünk el egy közösséget, ahol a polgárok egy része mindig a többséggel, egy másik részük mindig a kisebbséggel szavaz. És tegyük fel, hogy a többség mindig a saját világfelfogását és érdekeit szem előtt tartva dönt, a kisebbség meggyőződéseire és érdekeire nincs figyelemmel. Egy ilyen közösségben a kollektív döntésekből származó előnyök és hátrányok nagyon egyenlőtlenül oszlanak el, méghozzá nem csupán alkalmilag, hanem hosszú távon is. Durván szólva: a kisebbség fizeti meg a kormányzat árát, hasznait pedig a többség aratja le. Ahol ez az általános gyakorlat, ott hiába teljesül az „egy ember, egy szavazat” elve: a kisebbségtől nem várható el, hogy a sajátjának tekintse a döntéseket, melyek tartalmával nem ért egyet. Nemcsak az input számít tehát, hanem az output is. Nemcsak az, hogy mindenkinek jutott-e egy – és csakis egy – szavazat, hanem az is, hogy a döntés mindenki szempontjait egyenlő körültekintéssel, részrehajlás és elfogultság nélkül vette-e figyelembe.

Vessünk még egy futó pillantást a korábban említett, képzeletbeli rendelkezésre, melynek értelmében a kormányzat egy társadalmi csoport bármely tagját megfelelő törvényes eljárás nélkül letartóztathatja és fogva tarthatja. Ez a rendelkezés nem felel meg a fent említett követelménynek. Az áldozatoknak nem csupán azért volna okuk panaszra, mert egyéni jogukat megsértették. Hanem azért is, mert nem mérlegelték

kellő figyelemmel és elfogulatlansággal, hogy mekkora terhet ró rájuk az eljárás, melytől a többség biztonságának garanciáját várja. Még ha nekik is volt fejenként egy szavazatuk a törvényhozók megválasztásakor, a törvényt nincs okuk a sajátjuknak elfogadni. Nem várható el tőlük, hogy úgy tekintsenek magukra, mint akik az őket is magában foglaló közösség által alkotott törvénynek vannak alávetve. Csak tárgyai a törvényeknek, nem társak a törvényhozás aktusában. Az állam mások által alkotott törvényeket alkalmaz rájuk. És ennyiben a jogalkotás nem egy önkormányzó közösség műve. Az egyik rész uralkodik, a másik fölött uralmat gyakorolnak.

6. Záró megjegyzések

Kimutattam, hogy Berlin írásai a pozitív szabadság két különböző fogalmával operálnak. A két fogalom más és más viszonyban van a negatív szabadság fogalmával. Az egyik teljes mértékben független tőle, a másik ugyanazt fejezi ki pozitív formában.

Megpróbáltam magyarázatot adni e fogalmi kettősségre, és bizonyítani, hogy egyik fogalom révén sem tudjuk megfelelően értelmezni az egyéni jogokként értelmezett negatív szabadság és a kollektív önkormányzatként felfogott pozitív szabadság viszonyát. Tegyük fel, hogy mind az egyén függetlenségének abszolút minimumaként felfogott negatív szabadság, mind a kollektív önkormányzatként felfogott pozitív szabadság végső és a másiktól független érték: akkor az előbbi, mint láttuk, óhatatlanul az utóbbi megvalósításának korlátja lesz. Ennyi elegendő ahhoz, hogy megállapítsuk: a végső értékek univerzuma legalább részlegesen rendezett.

Ha a kollektív önkormányzatra úgy tekintünk, mint az önkormányzó közösség előtt nyitva álló számtalan cél közti választásra, akkor a választható célok közt végső értékeket is találunk – ilyen például a jólét –, és megállapíthatjuk, hogy az egyéni jogok az ilyen célok követésének korlátai. Ha viszont nem az önkormányzó döntések tartalmát, hanem magát az önkormányzatot vesszük szemügyre, akkor véleményem szerint nem mondhatjuk, hogy ez végső érték volna. Nem mintha más értékek érvényesülését elősegítő, instrumentális értékként kellene felfognunk. Az önkormányzat önérték, de más, alapvetőbb értékek által konstituált érték. Azt állítottam, hogy e konstitutív értékek közé tartoznak az egyéni jogok is.

Befejezésül hadd utaljak vissza egy gondolatra, melyet Berlin és Weber értékpluralizmusának egybevetésekor említettem meg. Berlin szerint világos összefüggés van egyfelől az értékmonizmus elfogadása és aközött, hogy hajlandók vagyunk mindent és mindenkit feláldozni az Egyetlen Nagy Ideál érdekében, másfelől pedig az értékpluralizmus mellett elköteleződés, illetve az egyéni jogok tiszteletben tartására és a mások iránti toleranciára való készség között. Aki az egyiket választja, általában a másik mellett is állást foglal, és *vice versa*. Weber nézeteinek futó szemügyre vétele arra hívta föl a figyelmünket, hogy ez nem így van. Nem igaz, hogy az értékpluralisták, az általuk helyeselt értékek tartalmától függetlenül, szükségképpen a jó oldalon állnának, míg a monisták szükségképpen arra volnának ítélve, hogy a rossz oldalon kössenek ki.

Berlin elmékedései a szabadság két fogalmáról és az értékek univerzumának szerkezetéről a mai napig foglalkoztatják a filozófusokat. A kétségek és aggodalmak, melyek Berlin esszéit életre hívták, nem veszítették el időszerűségüket. A múlt század végén egy pillanatra felvillant, de aztán gyorsan ki is hunyt a remény, hogy a történelem a végéhez ér. A hidegháborúnak vége, ám a liberális gondolkodás nem aratott végső győzelmet ideológiai riválisai felett, és nem adott végleges válaszokat az emberiséget foglalkoztató kérdésekre. Bár a liberális demokrácia ma nagyobb biztonságban van, mint Berlin

idején, a figyelmeztetés, hogy az elhanyagolt fogalmak veszélyes pályára téríthetik a politikai és társadalmi gondolkodást, nem kevésbé aktuális, mint ötven évvel ezelőtt. Am a fogalmi problémák és a gyakorlati veszélyek közti összefüggés áttételesebb, mint ötven éve gondolni lehetett, és nekünk nemcsak az összefüggés tényét kell szem előtt tartanunk, hanem áttételes voltát is.

Jegyzetek

1. A Harvard Egyetemen „Isaiah Berlin: Centenáriumi reflexiók” címmel rendezett konferencián 2009. szeptember 26-án elhangzott előadás szerkesztett változata. A fordítás az MTA–TKI támogatásával készült.
2. Isaiah Berlin: A SZABADSÁG KÉT FOGALMA. In: uő: NÉGY ESSZÉ A SZABADSÁGRÓL. Fordította Erős Ferenc és Berényi Gábor. Európa, 1990. 335–336.
3. Uo. 336.
4. Uo. 433.
5. „Az abszolút követelmények közötti választás szükségessége tehát kiküszöbölhetetlen jellegzetessége az emberi állapotoknak.” (A SZABADSÁG KÉT FOGALMA, 437.)
6. Lásd Richard Dworkin: SOVEREIGN VIRTUE. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000. 237.; valamint uő: DO LIBERAL VALUES CONFLICT? In: M. Lilla (Ed.): THE LEGACY OF ISAIAH BERLIN. New York: NYR Books, 2001.
7. A SZABADSÁG KÉT FOGALMA, 341.
8. Lásd az előadások szövegét, valamint Berlin kötetét: POLITICAL IDEAS IN THE ROMANTIC AGE. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006.
9. Isaiah Berlin: THE IDEA OF FREEDOM. In: uő: POLITICAL IDEAS IN THE ROMANTIC AGE. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006. 90. (Az én fordításom. – B. T.)
10. Isaiah Berlin: TWO CONCEPTS OF FREEDOM: ROMANTIC AND LIBERAL. In: uő: POLITICAL IDEAS IN THE ROMANTIC AGE. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006. 155. (Az én fordításom. – B. T.) Vö. Berlin Helvétiusról, Rousseauról, Fichtéről, Hegelről, Marxról és De Maistre-ről szóló BBC-előadásaival. In: uő: FREEDOM AND ITS BETRAYAL: SIX ENEMIES OF HUMAN LIBERTY. London: Pimlico, 2003.
11. TWO CONCEPTS OF FREEDOM: ROMANTIC AND LIBERAL, 166. skk., 172. skk.
12. A SZABADSÁG KÉT FOGALMA, 432.
13. Uo. 341–342.
14. Uo. 342.
15. Uo. 69–70.
16. Uo. 362. Egy másik helyen Berlin leszögezi, hogy „bármilyen közös talajuk, [...] a negatív és a pozitív szabadság nem ugyanaz”. (Uo. 80.) Erről a feszültségről beszélek.
17. Uo. 341.; vö. TWO CONCEPTS OF FREEDOM: ROMANTIC AND LIBERAL, 159.
18. Uo. 362., 72.
19. Uo. 68.
20. Uo. 361.
21. Uo. 422–423.
22. Uo. 436–437.
23. Uo. 429.
24. Uo. 71., 363.
25. Uo. 363. skk.
26. Uo. 364.
27. Uo. 404.
28. Uo. 364.; FREEDOM AND ITS BETRAYAL, 41.
29. A SZABADSÁG KÉT FOGALMA, 76.
30. Lásd M. E. Bratman: INTENTION, PLANS, AND PRACTICAL REASON. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
31. Lásd H. G. Frankfurt: FREEDOM OF THE WILL AND THE CONCEPT OF A PERSON. In: uő: THE IMPORTANCE OF WHAT WE CARE ABOUT. Cambridge–New York: Cambridge University Press, 1988; G. Watson: RESPONSIBILITY AND THE LIMITS OF EVIL. In: uő: AGENCY AND ANSWERABILITY. Oxford: Clarendon, 2004.
32. A SZABADSÁG KÉT FOGALMA, 432.
33. Uo. 358.
34. Uo.
35. Talán a legerőteljesebben a JOHN STUART MILL ÉS AZ ÉLET CÉLJAI című írásában, amely szintén a NÉGY ESSZÉ-ben olvasható.
36. Max Weber: A TUDOMÁNY ÉS A POLITIKA MINT HIVATÁS. Fordította Glavina Zsuzsa. Kossuth, 1995.

37. Uo. 73–74.; vö.: „*Közhely, hogy a politikai egyenlőség, a hatékony szervezés, a társadalmi igazságosság [...] semmiképpen sem egyeztethető össze a korlátlan laissez faire-rel.*” (Uo. 434.)

38. Uo. 360.

39. Uo. 442.

40. Berlin hajlamos volt minden helyi diktátornak tett engedményt a Hitler előtti müncheni kapituláció megisméltésének tekinteni. Ezzel kapcsolatban lásd Avishai Margalit: *COMPROMISES AND ROTTEN COMPROMISES*. Princeton, N. J.:

Princeton University Press, 2009. A tisztességes és a rothadt kompromisszumok megkülönböztetését ennek a könyvnek köszönhetem.

41. A SZABADSÁG KÉT FOGALMA, 351.

42. Uo. 346.

43. Uo. 430.

44. Uo. 63.

45. Vö. R. Dworkin: *LIFE'S DOMINION*. New York: Knopf, 1993. 68. skk.; T. M. Scanlon: *WHAT WE OWE TO EACH OTHER*. Cambridge, Mass.: Belknap, 1998. 106.

Csobánka Zsuzsa

TÉTOVA H

A szív ékszíja rugalmas,
ha kiold, újrafeszíti az éjjel.
Bemenni hozzá annyi,
mint hazáig gyalogolni a körútról,
alig negyedóra, a frissen metszett bokrokat
zörgeti közben a szél.

Odébb már vannak rügyek, amerre tartok.
Zsibognak, tele a fejem,
mi sokat akartam elmondani,
és hogyan tettem le róluk.
Egy ágyhoz beszélni olyan méltatlan,
legalább a lepedő eszükbe juthatott volna.

De csak le van takarva.
Húl helye, langyos, emberi.
Ha közelebb lépek, egyre melegebb,
mint a gyerekkori játékban.
Megtalálom e szavakat is,
hogy felhólyagosíthassa a szám.

Lesz, akit én hűtök.
Lesz gumimatrac is a kiválasztás ellen.
Nézem a monitort, mintha a tenyere lenne,
idáig hallom, hogy változnak a vonalak
bölcsen benne, mintha bennem.
Összeér két sodort szál.