

momra az egyik legfontosabb regény, ezért aztán az is foglalkoztat, ami hozzá kapcsolódik. De az is lehet, hogy az általam elmondott történetnek nem is az IRGALOM és nem Németh László és Illés Endre a szereplője, hanem az, ami megtörtént velük és másokkal, a sokszor anekdotákba sűrűsödő magyar történelem. Erről pedig még akkor sem feledkezhetünk el, ha alkalmanként drámák, regények, elhagyott, átírt felvonások vagy akár kifejezések formájában mutatkozott is meg...

Domonkos Péter

MACINTYRE ÉS RAWLS

a) Alasdair MacIntyre konzervatív Rawls-kritikája

MacIntyre 1985-ben tette közzé *AZ ERÉNY NYOMÁBAN* című művét, mely tavaly magyarul is napvilágot látott (Osiris, 1999). Tizenhetedik fejezetében Rawlst bírálja több szempontból is. Érinti az erkölcsi viták természetét, érdem és igazságosság viszonyát, valamint az individualizmus kérdését. Ez a kritika szélesebb gondolatmenetbe ágyazódik, melynek témánkba vágó megállapításaival kiegészítve érdemes MacIntyre kifogásait értelmeznünk.

1. Az erkölcsi viták természete

Szerzőnk a politikai viták analizálásával indít. Könyve második fejezetében felmondja a háború, az abortusz, a magániskolák és a privát orvosi praxis engedélyezése körüli vitákat, és az alábbi megállapításokra jut. Először: az érvelés minden oldalon konzisztens, csak a premisszák eltérők, ezek között önkényesen választanak a vitatkozó felek. Másodsor: az önkényesség nem nyilvánvaló, mert az érvek személytelen, racionális érveknek mutatkoznak, melyek a beszélő preferenciáitól független normákat feltételeznek. Harmadsor: a rivális érvek premisszái történelmileg igen különböző eredetűek, csak abban hasonlítanak, hogy eredeti fogalmi és társadalmi kontextusukból kiszakítva maradtak ránk. („*Kant immár nem része Poroszország történetének, Hume pedig nem skót többé.*” – Uo. 19–25. Az idézet a 25. oldalról való.)

MacIntyre e kortársi vitákat szükségszerűen lezárhatatlannak látja, és azt állítja, nem mindig volt ez így. Azt a nézetet, hogy mindig is így volt, mert az erkölcsi s egyáltalán az értékekről folyó vita szükségképpen lezárhatatlan, már sajátosan modern véleménynek tekinti, melynek gyökerét az emotivizmusban látja. Ezt így definiálja: „*Az emotivizmus azt tanítja, hogy minden értékítélet, közelebbről minden erkölcsi ítélet – amennyiben erkölcsi vagy értékelő jellegű – csakis preferenciákat és attitűdöket vagy érzéseket fejez ki. [...] A tényítéletek igazak vagy hamisak; s a tények birodalmában vannak racionális kritériumok, amelyek segítségével biztosítható az egyetértés arról, hogy mi igaz, és mi hamis. De az erkölcsi ítéletek – lévén attitűdök vagy érzések kifejezései – nem igazak és nem is hamisak; s az erkölcsi ítéletben való egyetértés semmilyen racionális módszerrel sem biztosítható, mivel nincs ilyen. Az egyetértés csak úgy biztosítható (ha egyáltalán biztosítható), hogy az egyet nem értők érzelmeit és attitűdjeit bizonyos nem racionális hatásokkal befolyásoljuk.*” (Uo. 26.)

E nézetet Hume-tól eredezteti, és George Edward Moore század eleji intuicionizmusában látja a kiteljesedését. (Uo. 29.) MacIntyre – bár részletesebben is elemzi tanításukat – alapvetően történeti módon kritizálja mindkettőjüket: relativizálja jelentőségüket, mondván, hogy univerzális tételeik nagyon is korhoz és helyhez kötöttek. Szerinte Hume a hannoveri uralkodó elit előítéleteit fejezte ki (uo. 310.), Moore és tanítványai pedig összekeverték az 1903 utáni Cambridge erkölcsi beszédmódját az erkölcsi beszédmóddal általában (uo. 33.). De – és ez a fő – mindketten ugyanahhoz az átfogó történelmi periódushoz tartoznak az erkölcsök hanyatlásának háromszakaszos történetében. E történet első periódusában még a valódi objektív és személytelen mérce érvényesültek, a másodikban sikertelen kísérletek folytak fenntartásukra, a harmadikban pedig – bár explicit módon nem ismerik el – implicit az emotivizmus érvényesül (uo. 35.).

Az analitikus morálfilozófia, melyhez Rawlst is sorolja, látszólag szakít az emotivizmustal, de – MacIntyre értelmezésében legalábbis – mégis a foglya marad. Az analitikusok antiemotivista érve ugyanis, miszerint létezik erkölcsi érvelés, csak tovább görgeti a problémát, mivel az igazolásra irányuló érvelés mindig egy magasabb elvre mutat, mígnem elakad egy már indokolatlan elv vagy szabály deklarációjánál. Ez – mondja szerzőnk – ismét csak az egyéni akarat preferenciáját fejezi ki. Mi sem bizonyítja ezt fényesebben, mint az analitikus morálfilozófusok vitája, mely nem más, mint sikertelen meggyőzési kísérletek sora (uo. 36–39.).

Az igazságosságról szóló tizenhetedik fejezetben MacIntyre e gondolatmenetet az igazságosságról folyó vitákra vonatkoztatja. Egy üzlettulajdonos és egy szociálisan érzékeny művész vitáját konstruálja meg az adóemelés kérdésében. Előbbi az adóemelést igazságtalannak tartja, arra hivatkozva, hogy senkinek sincs joga elvenni tőle azt, amit törvényes úton szerzett. Utóbbi nyomasztja a hatalom, a jövedelem és a lehetőségek egyenlőtlensége, úgy véli, hogy minden egyenlőtlenséget ki kell küszöbölni. Ezért az újraelosztó adóztatást követeli. MacIntyre szerint nézeteik összeegyeztethetetlenek, sőt összemérhetetlenek. Az üzlettulajdonos szerint az igazságos szerzés és jogcím elvei korlátozzák az újraelosztás lehetőségeit, a művész szerint az igazságos elosztás elvei korlátozzák a törvényes szerzést és jogcímet. Az üzlettulajdonos arra akarja alapozni az igazságosság fogalmát, hogy valaki mire jogosult annak köszönhetően, amit szerzett, a művész pedig arra, hogy az elemi szükségletek és az ezeknek a kielégítéséhez szükséges eszközök tekintetében minden embernek egyenlő jogai vannak. Pluralista kultúránk azonban – mondja MacIntyre – nem képes mérlegelni e szempontokat (uo. 327–330.).

Szerzőnk szerint ez a vita megismétlődik az analitikus filozófia szintjén: Robert Nozick az üzlettulajdonos, John Rawls a szociálisan érzékeny művész álláspontját artikulálja. MacIntyre olvasatában: „*Rawls tulajdonképpen a szükségletek egyenlőségének elvét teszi meg elsődlegesnek. [...] Ha Rawls úgy érvelne, hogy a tudatlanság fátyla mögött bárki is, aki nem tudja sem azt, hogy kielégítettek-e szükségletei, s hogyan, sem azt, hogy mire lesz jogcíme, racionálisan olyan elvet kellene előnyben részesítenie – mondjuk a racionális döntésmélet elveit segítségül hívva –, amely a jogosultságokkal szemben a szükségletekre hivatkozik, akkor nemcsak azt fogjuk azonnal válaszolni, hogy mi soha nem vagyunk a tudatlanság ilyen fátyla mögött, de azt is, hogy ez még mindig érintetlenül hagyja Nozicknak az elidegeníthetetlen jogokkal kapcsolatos premisszáját.*” (Uo. 332–333.)

MacIntyre azt a következtetést vonja le ebből, hogy a modern társadalomban ésszerűtlen a bíróságoktól konzisztens elvek képviselőt várunk, mert ez a társadalom

megosztottsága miatt nem lehetséges. Az igazságszolgáltatás valójában csak kompromisszumok közvetítésére képes a versengő és összebékíthetetlen csoportok és értékrendjük között (uo. 338–339.). Még további két kifogást emel Rawls és Nozick álláspontjával szemben: egyikük sem hivatkozik az érdemre igazságosságfelfogásában, továbbá mindketten individualisták. Ezekre a kifogásokra térek át.

2. Igazságosság és érdem

MacIntyre többször is beszél az érdemen alapuló igazságosságról, amit a klasszikus tradíció (az antik-keresztény hagyományt érti ezen) igazságosságfelfogásának tekint. E tradíció részletes bemutatását – legalábbis az igazságosság eszméjét illetően – hiába keresnénk művében, de beszél Arisztotelész igazságosságfelfogásáról, akiről maga mondja: „*ő a főhős, akivel szemben megszólaltattam a liberális modernitás hangjait*” (uo. 199.). Témánk az erények és a törvények közötti viszony tárgyalásának része. E viszony egyik aspektusa, hogy mind az erényekre, mind a törvényekre szükség van ahhoz, hogy egy közösség végrehajtsa egy közös vállalkozást, „*vagyis hogy létrehozzon egy bizonyos jót, melyet a vállalkozás résztvevői egyöntetűen, mindenki számára közös jóként ismernek el*” (uo. 205.). Az erények azok a kiválóságok, vagyis azok az észbeli és jellembeli tulajdonságok, amelyek a cél megvalósítását előmozdítják; a törvények pedig megakadályozzák a közösségi kötelek olyan mérvű rombolását, ami lehetetlenné tenné a cél megvalósítását (ilyenek: ártatlan életek kioltása, lopás, esküszegés, árulás stb.). Az erények és vétek súlyát illetően hozzávetőleges egyetértésre volna szükség (uo. 206.).

Az érdem mibenléte ezek után a következő: „*...arisztotelészi nézőpontból az igazságosság definíciója, hogy minden személy azt kapja, ami jár neki vagy amit megérdemel. Az, hogy valaki jót érdemel, azt jelenti, hogy valamiképpen lényegesen hozzájárult azoknak a jóknak az eléréséhez, amelyek közös birtoklása vagy amelyekre való közös törekvés biztosítja az alapot az emberi közösség számára*”. (Uo. 271.)

Egy kiegészítő megjegyzés idekívánkozik nyomban. MacIntyre könyve 14–15. fejezetében az erény fogalmának olyan kidolgozására vállalkozik, ami a klasszikus tradíció heterogenitásából kiemeli a közös vonásokat. Ezek: az erényt valamely társadalmi gyakorlat függvényében értelmezik; az emberi életet narratív egységként fogják föl (felteszik, hogy az embernek van egy, egyetlen, legeslegfőbb célja); a hagyomány döntő szerepet játszik. Számunkra most az a fontos, hogy MacIntyre a gyakorlatot, mely az együttműködésen alapuló tevékenységet jelenti, úgy definiálja, mint ami önmagában hordja a célját: „*Gyakorlatnak fogok nevezni bármely olyan koherens és formailag komplex, társadalmilag létrejött, együttműködésen alapuló emberi tevékenységet, amelyen keresztül az ehhez a tevékenységi formához tartozó jókat megvalósítják, és pedig az arra irányuló próbálkozás folyamán, hogy teljesítsék a kiválóságnak az ennek a tevékenységi formának megfelelő részben ezt definiáló mércéit.*” (Uo. 253.) MacIntyre példái olyan játékok, mint a sakk, a labdarúgás, a munkák köréből a farmgazdálkodás, aztán a tudományok, a művészetek, ezenkívül a háztartások, városok, nemzetek kialakítása és fenntartása, legalábbis az ókori és középkori világban (ahogy MacIntyre megjelöli: az arisztotelészi értelemben vett politika).

Ám közös vállalkozás, gyakorlat egy társadalomban nyilvánvalóan több van, s mind-egyikhez tartozik valami belső jó (vagy több is), a résztvevőkhöz pedig valamilyen érdem. Az érdemen alapuló igazságos elosztás szempontjából ezeket rangsorolnunk kell, mondja MacIntyre, és bevezeti az emberélet egészét átható egyetlen cél, a legfőbb jó fogalmát, melyhez képest a többi jó alárendelt csupán: „*Sugalltam már, hogy felfogató*

önkényesség fog rátörni az erkölcsi életre, és képtelenek leszünk bizonyos erények kontextusát adekvátan meghatározni, hacsak nincs a gyakorlatokhoz kötődő korlátozott jókat transzcendáló telosz, amely az emberi élet egészéhez, az egységként felfogott emberi élethez tartozó jót alkotja.” (Uo. 272.) Az ember számára való jó fogalmán alapszik a közösség számára való jó fogalma, mely az elosztás alapjául vett érdem meghatározására szolgál.

Ezzel az arisztotelianus tradícióval szerzőnk Hume-ot állítja szembe. Érdemesnek tartom szó szerint idézni az idevágó szövegrészt: „Az olyan társadalomban, amelyben már nem létezik egyetértés a közösség számára jónak az ember számára való jó által meghatározott elképzelését illetően, többé nem lehet semmiféle, a lényegét valamennyire is érintő elgondolása sem arról, hogy mit is jelent többé-kevésbé elősegíteni ennek a jónak a megvalósulását. Ennélfogva az érdemmel és a megbecsüléssel kapcsolatos megfontolások elszakadnak attól a kontextustól, amelyben eredetileg megvolt a helyük. A megbecsülés semmi másra nem szolgál, mint az arisztokrata rendhez tartozás jelzésére, s ennek a rendnek magának, lévén olyan szorosan a tulajdonhoz kötődik, nagyon kevés köze van az érdemhez. Az elosztó igazságosság sem határozható meg többé az érdem szempontjai szerint, és így alternatívaként az igazságosságnak a valamifajta egyenlőség (e vállalkozást maga Hume elveti) vagy a törvényes jogosultság szempontjából történő meghatározása marad.” (Uo. 310–311.)

És már el is érkezünk Rawlshoz és Nozickhoz, akiket MacIntyre e két álláspont szószólóinak tekint. Nozick nem beszél érdem és igazságosság kérdéséről, Rawls viszont igen. Idézem MacIntyre-t: „Rawls elismeri (370. o.), hogy a közvélekedés összekapcsolja az érdemet és az igazságosságot, ám először azt mondja, hogy addig nem tudjuk, mit érdemel valaki, amíg nem fogalmaztuk meg az igazságosság szabályait (s ennél fogva nem alapozhatjuk igazságosságértelmezésünket az érdemre), másodsor pedig azt, hogy amikor megfogalmaztuk az igazságosság szabályait, kiderül, hogy végső soron nem az érdem a kérdéses, hanem az, hogy mely elvárásaink jogosultak. Azt is mondja továbbá, hogy az erény fogalmának alkalmazása gyakorlatilag megvalósíthatatlan volna – Hume kísértete járja be a könyv e lapjait.” (Uo. 334.)

MacIntyre hozzáteszi még, hogy mind Nozick, mind Rawls elemzésében az individuumok elsődlegesek a társadalomhoz képest, egyéni érdekeik pedig függetlenek bármilyen erkölcsi vagy társadalmi kapocs létrehozásától. Ezért nem csoda, hogy az érdem fogalma kiesik e látószögből, hiszen ez csak olyan közösségben alkalmazható, amelynek a kötőeleme az egyetértés az ember és az adott közösség számára való jó mi-benlétét illetően. Az egyének erre hivatkozva állapítják meg elsődleges érdekeiket. Rawls viszont előfeltevésének teszi meg, hogy nézeteltérésre kell számítanunk az ember számára való jó étellel kapcsolatban, s ezért az igazságosságot nem alapozhatjuk ilyen tézisekre. Csak olyan jókra alapozhatjuk, amelyekben mindenki érdekelt, függetlenül az életfelfogásától (MacIntyre itt nyilván a rawlsi alapvető javakra utal – uo. 335.). Ezek a megfontolások azonban már átvezetnek a harmadik kérdéskörhöz, Rawls individualizmusához és MacIntyre individualizmuskritikájához.

3. Egyén és közösség

MacIntyre szerint Nozick és Rawls úgy ír, mintha egy hajótörés után egy csomó idegennel egy lakatlan szigeten találnánk magunkat, és olyan szabályokat kellene kimunkálnunk, hogy a legnagyobb biztonságban lehessünk egymástól. Két megjegyzése van. Ez a kép a modern társadalom hú tükre, melyben mindenki a maga érdekeit követi, legalábbis a felszínen. Máig él azonban a klasszikus tradíció a családban, az egyetemen és más valódi közösségekben. Másrészt azt a már említett szempontot veti fel, hogy e szerzők a társadalomba való belépést már érdekekkel rendelkező individuumok ön-

kéntes aktusaként képzelik el. (Uo. 335–336.) Érdemes e képet kiegészítenünk MacIntyre néhány témába vágó megállapításával.

Már utaltam rá, hogy MacIntyre a relativizmussal kapcsolja össze az individualizmust. Az arisztotelészi–tamási klasszikus tradícióval szembeállítva így mutatja be a modern tradíciót: „*Létezik egy ezzel éles ellentétben álló modern tradíció, mely szerint az emberi jók annyira sokfélék és heterogének, hogy nincs olyan egyetlen erkölcsi rend, melyben az elérésükre irányuló törekvések összeegyeztethetők volnának egymással, s következésképpen bármely olyan társadalmi rend, mely megkísérel ilyen összeegyeztetést, vagy mindenkire rákényszeríti a jók egyetlen készletének hegemoniáját, bizonyosan kényszerzubbonyá válik az emberi állapot számára, és pedig totalitárius kényszerzubbonyá. Ezt a nézetet próbálta fáradhatatlanul belénk sulykolni Sir Isaiah Berlin, mely felfogás gondolati őse, mint korábban már említettük, Max Weber. Úgy veszem, hogy ez a nézet az erények és általában a jók heterogenitását implikálja, s hogy az e nézetet képviselők szerint az erkölcs terén az erények vonatkozásában a rivális állítások közti választásnak ugyanolyan döntő jelentősége van, mint a jók közötti választásnak általában. S amikor az ítéletek ilyen döntéseket fejeznek ki, akkor sem igazként, sem hamisként nem jellemezhetjük őket.*” (Uo. 195–196.)

MacIntyre szerint ezért a liberális individualizmus számára a közösség küzdőtér, és az állam semlegességre kárhoztatik erkölcsi kérdésekben. Megengedi, hogy a modern állam alkalmatlan arra, hogy egy közösség erkölcsi nevelőjeként lépjen fel, de ez szerinte azért van így, mert az intézmények megromlottak, miután az egyének nem gyakorolták az erényeket. E folyamat másik oldala, hogy az árutermelő társadalmak intézményei demoralizáló hatásúak. Szembeállítja az igazságosság, az őszinteség és a bátorság erényét (belső jók) olyan külső javakkal, mint a vagyon, a hírnév és a hatalom, és megállapítja, hogy kizárják egymást. Szerinte társadalmunkban az utóbbiakra irányul a törekvés. (Uo. 262–264.)

De hogyan is képzeli szerzőnk az egyén és a közösség ideális viszonyát? A hagyomány jelentőségének tárgyalása során vall erről. Az egyén mint egyén képtelen az erkölcsi életre. Egy eleve adott társadalmi identitás hordozója, egy család, egy város, egy nemzet tagja, ha elismeri, ha nem. Ezért a számára való jót e szerepek számára való jó jelenti, mondja MacIntyre. Majd így folytatja: „*Mint ilyen, a családom, a városom, a törzsem, a nemzetem múltjából különféle adósságokat és vagyontárgyakat, követeléseket és kötelességeket öröklök. Ezek alkotják életem adottságait, erkölcsi kiindulópontomat.*” (Uo. 295.)

A premodern társadalmakban, mondja, még nincs ezektől elkülönült én. A szerepei határozzák meg az egyént (uo. 232–233.). A modern individualista azonban így gondolkodik: „*Az individualizmus álláspontja szerint az vagyok, aminek választom magam. Mindig megkérdőjelezhetem, ha éppen úgy kívánom, létezésem pusztán esetlegesnek tekintett társadalmi jegyeit. Biológiaiilag, meglehet, apám fia vagyok, ám nem vagyok felelősnek tartható azért, amit ő tett, kivéve, ha úgy döntök, hogy implicit vagy explicit módon vállalom ezt a felelőséget. A törvény szerint lehetek én egy bizonyos ország polgára; de nem vagyok felelősnek tartható azért, amit az országom tesz vagy tett, kivéve, ha explicit vagy implicit módon vállalom ezt a felelőséget.*” (Uo. 295.) Ez az individualizmus tükröződik MacIntyre szerint azoknak az amerikaiaknak a magatartásában, akik elhárítják maguktól a felelőséget a rabszolgaság intézményének a fekete amerikaiakra gyakorolt következményeierért, mondván, hogy sose volt rabszolgájuk; azoknak az angoloknak a magatartásában, akik azt hajtogatják, hogy ők személyesen sose tettek semmi rosszat Írországnak; és azoknak az 1945 után született németeknek a magatartásában, akik azt hiszik, hogy nincs erkölcsi jelentősége zsidó kortársaikhoz fűződő viszonyukban annak, mit tettek a náci a zsidókkal. (Uo. 296.)

Úgy érzem, idetartozik MacIntyre egy 1985-ös példája, melyet az arisztotelészi igazságosságfelfogás szemléltetésére hoz fel, s szóba hozza Rawl is. A wampanoag indián törzs és a massachusettsbeli Mashpee város közötti perről van szó, melyben az indiánok földjeiket követelték vissza. Mivel a kereset benyújtása után a helyi ingatlanok eladhatatlanokká váltak, az indiánok kompromisszumként úgy módosították kérésüket, hogy egyetlen olyan egyholdnyi vagy kisebb területű birtok sem képezi peres eljárás tárgyát, amelyen lakóingatlan áll. MacIntyre hozzáteszi, hogy Rawls elve nem segített volna az ügyben. Rawls szerint ugyanis a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket úgy kell alakítanunk, hogy a leghátrányosabb helyzetűek számára a legelőnyösebbek legyenek, ám az ügy kimenetelétől függően lesznek a leggazdagabbak vagy a legszegényebbek az indiánok Mashpeeben (uo. 208–209.).

b) Megjegyzések MacIntyre Rawls-kritikájához

Nyilván sokféleképpen lehet vitatkozni MacIntyre Rawls-kritikájával, illetve AZ ERÉNY NYOMÁBAN vonatkozó állításaival, és biztos vagyok benne, hogy lesznek liberálisok, akik elégedetlenkednek majd az általam választott stratégiával. De MacIntyre könyve mint görbe tükör alkalmas rá, hogy jobban értjük általa Rawl is, hogy próbára tegyük AZ IGAZSÁGSSÁG ELMÉLETÉ-T (1971), és felismerjük erényeit és hibáit. Úgy gondolom, hogy kiállja MacIntyre bírálatát, és ezt próbálom bebizonyítani az alábbiakban.

1. Rawls az intuicionizmusról

Először is érdemes leszögezni, hogy MacIntyre a vitát nem ellenzi, csupán az olyan vitát, amely lezárhatatlan. Nem állítja, hogy a modernitás előtt nem vitatkoztak az emberek erkölcsi kérdésekről, csak azt, hogy értelmesen el tudták dönteni őket. Korunkat viszont relativistának látja, vagy ahogy ő nevezi, emotivistának, elméletben és gyakorlatban egyaránt. Az analitikus érvelést pedig megtévesztőnek, mert úgy tesz, mint ha nem volna relatív, végső soron önkényes elköteleződés. Ha igaza van, a liberalizmus nem különb vitapartnereinél, sőt rosszabb, még ha az ellenkezőjével áltatja is magát. Ez okfejtésének lényege, ezzel kell vitatkoznunk.

Rawls könyve 7–8. §-ában intuicionizmus néven bírálja, amit MacIntyre többnyire emotivizmusnak nevez. Az intuicionizmust két olyan ismertetőjeggyel definiálja, melyek elkerülték MacIntyre figyelmét: az intuicionizmus egyrészt az elvek zárt készletét feltételezi, másrészt azt állítja, hogy nincsenek elsőbbségi szabályok, az intuíciónkra hagyatkozva választunk köztük, avagy súlyozzuk őket. Rawls intuicionizmuskritikájának lényege, hogy felvethető: az elvek mérlegelésekor latens mércékre támaszkodunk, anélkül, hogy ennek tudatában lennénk. Ezek után így folytatja: *„Ennélfogva az intuicionizmussal csak úgy lehet vitatkozni, ha megadjuk azokat a felismerhető etikai kritériumokat, amelyek megmagyarázzák, hogy mekkora jelentőséget helyes tulajdonítanunk egy-egy elvnek át-gondolt ítéleteinkben. Az intuicionizmus cáfolata olyan használható kritériumok megadásából áll, amelyek állítólag nem léteznek.”* (Rawls: AZ IGAZSÁGSSÁG ELMÉLETE. Osiris, 1997. 63.)

Rawls két utat említ az intuicionizmus cáfolatára konkrétan, az egyik az utilitarizmusé, a másik Rawls saját útja, a méltányosságként felfogott igazságosságé. Az utilitarizmus egy, egyetlenegy végső elv megadásával, a hasznosság kritériuma szerint mérlegeli a többi erkölcsi elvet. Rawls viszont nem törekszik az intuíció teljes kiküszöbölésére, csupán olyan fokú mérséklésre, ami az egyetértés eléréséhez szükséges. Há-

rom formában korlátozza az intuíció szerepét. A szerződéselmélet segítségével hívásával: egy bizonyos választási helyzetből (az eredeti helyzetből) indul ki, s az e helyzetben végrehajtott választás indokai nemcsak bizonyos elveket, de ezek egymáshoz viszonyított súlyát is képesek meghatározni. Ennek eredménye voltaképp a másodikként említett forma, mikor is elsőbbségi szabályokat ad meg az elvek kielégítését illetően (például a szabadság elsőbbséget élvez az elosztási elvhez képest). Harmadsorban az intuitív erkölcsi mérlegelés helyett a gyakorlati ésszerűség körébe utal egy-egy kérdést (például az összesített haszon és az egyenlőség egyensúlyának találgatása helyett bölcsőbb a leghátrányosabb helyzetű társadalmi csoport kilétén vitatkoznunk – uo. 64–70.).

A magam részéről kiemelném, hogy MacIntyre bemutatásában a különböző álláspontok kizárólag a hagyományból származnak, teljesen hiányzik a kreativitás az általa szerepeltetett vitatkozó felekből. De Kant nem azért érdekes, mert a rousseau-i hagyomány folytatója, hanem azért, mert megfogalmazta a categoricus imperativust. És Rawls sem csak a klasszikus liberalizmus ismert érveit ismételteti, hanem két új elvet javasol a szabadság, illetve az elosztás kérdésében. Külön említést érdemel, hogy MacIntyre félreérti Rawlst: a különbözeti elv nem a szükségletek szerinti elosztás elve, a tudatlanság fátyla pedig nem varázslat, hanem az elfogulatlanság jól ismert feltételeit biztosítja. Így aztán tényleg nem lehet vitatkozni.

Az erkölcsi viták mélyebb elemzése kedvéért Kis Jánoshoz kell fordulnunk. Legáltalább kétszer vetett számot Rawls szellemi örökségével: az emberi jogokról írott 1987-es könyvében (Kis János: *VANNAK-E EMBERI JOGAINK?* France, Dialogues Européens, MFK 11, 1988), majd tizenegy évvel később, tavalyelőtti tanulmányában (*AZ IGAZSÁG OSSÁG ELMÉLETE, JOHN RAWLS MAGYARUL. Világosság, 1998/8–9.*). Úgy gondolom, ő az, aki lényegi kifogásokat említ Rawls elméletével kapcsolatban, ugyanakkor – s ez talán nem véletlen – termékenyen továbbgondolni volt képes. Kis János a relativizmus metaetikai formái közt szól a decizionizmusról, mely fogalom lényegében ekvivalens MacIntyre emotivizmus fogalmával és Rawls intuicionizmus fogalmával. Decizionizmusnak nevezi azt az álláspontot, mely szerint nem támaszkodhatunk sem további elvekre, sem erkölcsi érzékünkre, sem tényekre, ha végső elveinkről vitázunk. Láttuk, hogy Rawls szerint alkothatunk is új elveket, de Kis János ezt a lehetőséget nem vizsgálja. Megjegyzni viszont, hogy erkölcsi érzékünk igenis visszariadhat választott elvünk következetes alkalmazásától. Egy utilitarista elbizonytalanodhat elvében, ha szembesítjük a kihívással: mit tenne, ha a népesség egytizedének rabszolgasorba taszításával esetleg látványosan emelhetnénk az általános jólétet? (Vö. Kis János: *VANNAK-E EMBERI JOGAINK?* I. h. 24–25.)

Ami a tényeket illeti, Kis János először is leszögezi, hogy tényekkel csak cáfolni lehet univerzális elveket, igazolni nem, akár tudományos elvekről van szó, akár erkölcsiokről. A cáfolásra alkalmas tények köre azonban e két területen különbözik: egy tudományos törvényt az előre jelzett tények elmaradása cáfolhat meg, az etika elveit viszont nem cáfolja, ha nem tartják be őket. Itt a törvényeket (például „Ne loj!”) nem a cselekedetek, hanem az ítéletek tényeivel kell szembesíteni. Ha valaki azt vallja, „Lopni bűn”, de nem ismeri el, hogy bűnös, ha tetten érik, amorálisnak tartjuk, mert önmagának mond ellent. Az elv ismeretében következtethetünk arra, hogy milyen erkölcsi ítélet helyes a konkrét esetben. De megfordítva: az ítéletek alapján is értékelhetünk erkölcsi elveket. Az ítéletek mint tények nemcsak levezetettek lehetnek, hanem az elvek közötti választáshoz is kritériumként szolgálhatnak: sarkalatos ítéleteinkhez ragaszkodunk, és az az elvrendszer a leghitelesebb, mely a fenntartott ítéletek legna-

gyobb halmazát fedi le. Kis János első megközelítésben tehát (ez a morális viták Rawls és Dworkin által vázolt konzisztenciamodellje még) az erkölcsi ítéleteket tekinti az erkölcsileg releváns tényeknek. (Uo. 25–33.)

E modell fogyatékosága, hogy csak akkor működésképes, ha a vitatkozó felek a morális ítéletek jelentős részében egyetértenek. Ekkor lehet csak vizsgálni, kinek az elvei fedik le jobban a közös ítéleteket. A konzisztenciamodell tehát csak az erkölcsreformerek érvelésmódjáról képes számot adni, a radikális erkölcsbírálok esetéről, Krisztus, Savonarola vagy Gandhi esetéről, akik a fennálló erkölcsi ítéletek nagy részét elvetették, nem. Ha tehát megcáfoltuk is, hogy a végső elvek közötti választás *mindig* önkényes, nem cáfoltuk meg, hogy *néha* az. Mondhatni: megcáfoltuk az erős decizionizmust, de a gyenge decizionizmust nem. (Uo. 33–34.)

Kis János szerint azonban vannak érveink a gyenge decizionizmus ellen is. Etikai elveinket két nagy csoportra oszthatjuk: egyik csoportjuk arról szól, hogy mi a jó élet, a másik arról, hogy személyes céljait követve mit tehet és mit nem tehet az ember más emberekkel (rawlsi értelemben: mi a jó, és mi a helyes). Lényeges különbség, hogy kiki követheti a maga életideálját, amíg az a másokkal szembeni helyes viselkedés előírásaiba nem ütközik, olyan kérdésekben viszont, hogy milyen legyen például az elosztás, csak egyféle döntés érvényesülhet. Kis János ezen a ponton a demokrácia példáját hívja segítségül: lesznek, akiket – ha nem fognak is egyetérteni velünk konkrétan – meggyőzhetünk a többség szavazatára hivatkozva. Ezek után így következtet: „*A demokrácia példája sugalmaz egy megoldást problémánkra: a másokkal szembeni viselkedés végső elveinek vitáját nem az dönti el, hogy melyik van összhangban valamilyen »még végsőbb« elvvel, hanem az, hogy melyik egyeztethető össze egy elfogadható kollektív kiválasztási eljárással. De mindjárt két nehézséggel is szembesít ez a példa. Kollektív kiválasztási eljárás nagyon sokféle lehetséges. Van-e végső elveinktől függetlenülíthető alapunk azt állítani, hogy az egyiket előnyben kell részesíteni a többivel szemben? S ha van is: mondhatjuk-e, hogy maga az eljárás kizárja bizonyos elvek elfogadását, függetlenül attól, hogy a segítségével kiszűrt, rangsorolt és összegezett akaratok miben állnak.*” (Uo. 39–41. Az idézet a 41. oldalról való.)

Ami a kollektív kiválasztási eljárások sokféleségét illeti, ez látszat. Az ilyen eljárás alapvetően kétféle: egalitárius vagy nem az. Három szempontból különböznek. Az egalitárius eljárás mindenkinek egyforma részvételi jogot ad. A nem egalitárius eljárások viszont egyenlőtlenül osztják el a részvételi jogokat. Sokfélék, mert a polgárok között sokféleképpen tehetünk különbséget: fajuk, nemük, felekezetiük, nemzetiségük, vagyoni állapotuk, műveltségük szerint stb. Ilyenformán az egalitárius eljárás döntésekbe mindenkinek beleszólást enged. A nem egalitárius eljárások viszont elitisták: csak a kiválasztottak hozzák a döntéseket. És itt jutnak ismét szerephez a tények: a kiválasztás és a kirekesztés mindig valamilyen indoklással történik. Az egalitárius eljárás igazolása viszont nem kíván mást, mint hogy a megkülönböztetésre állítólag okot adó tényeket megcáfoljuk. (Uo. 42–43.)

Tegyük fel, megcáfolunk minden kirekesztő érvet, és az elvek közötti választás egalitárius eljárás során történik. Még mindig előfordulhat, hogy a többség felháborító elveket tesz magáévá. Az eredmények körét azonban korlátozza, hogy az eljárás eredménye nem sértheti az eljárás alapját, azaz a résztvevők olyan jogait, melyek nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy a morális vitákban részt vegyenek. Tehát azokat, amelyek az embereket mint morális személyeket illetik meg. Az igazolás – mint látjuk – itt nem még végsőbb elveken alapszik, hanem egyrészt tényeken (a kirekesztés okait vitatjuk), másrészt az elvek kiválasztására szolgáló eljárás természetén. Ezzel meghaladtuk a

decizionizmust. (Kis János hozzáfűzi, hogy akadhat olyan végső elv, amit másképp kell igazolni, de az emberi jogok igazolhatók ezen az úton – uo. 44–45.)

Ezt az álláspontot nevezi Kis János morális egalitarizmusnak. Félreértés volna azt hinni, hogy a morális egalitarizmus mindenki erkölcsi egyenértékűségét állítja. Csupán annyit állít, hogy vannak olyan jogok, amelyek mindenkit megilletnek, akármi-lyen nézeteket valljon is, mert őt mint az erkölcsi elvekről folyó vita résztvevőjét ille-tik meg. Ebben a tekintetben minden épelméjű felnőtt morális személy. Amúgy nagy különbség lehet közöttük. A morális egalitarizmus nem szkeptikus erkölcsi kérdések-ben. A liberalizmus utilitarista hagyománya szkeptikus volt: mivel a jót az örömmel, a rosszat a fájdalommal azonosította, közömbösnek tekintette, hogy mi szerez örömet és okoz fájdalmat az egyes embernek. Rawls és Kis János a liberalizmusnak ahhoz a hagyományához kötődik, mely a helyes határai között már mérlegeli a jót is: „*A törvény előtti egyenlőség elve nem azon a feltevésen alapul, hogy különböző életmódok között nem lehet morális értékkülönbséget tenni. [...] A klasszikus liberalizmus tehát nem azért fogadta el a törvény előtti egyenlőség elvét, mert etikai kérdésekben közömbös volt. Legnagyobbjai mind képviseltek valamilyen tartalmi etikát. Így Humboldt és John Stuart Mill szerint képességeink és igényeink aktív, harmonikus kifejlődése fölötté áll a készen talált örömlehetőségek passzív befoga-dásának; Kant erkölcsi kötelességeink teljesítését helyezte a földi örömök élvezése elé. Humboldt és Kant nem volt utilitarista; Mill az volt, de különbséget tett alacsonyabb és magasabb rendű örömök között, s e felemás kompromisszummal kivágta magát a szkepticizmus csapdájából. A li-beralizmus nem a magánszemélyeknek javasolta, hogy legyenek közömbösek egymás életelvei iránt, hanem az államtól követelt közömbösséget. Az államtól várta el, hogy csupán a törvénnyel szembeni magatartásuk alapján különböztesse meg a polgárokat, s ne törődjön azokkal a külön-b-ségekkel, amelyek a negatív szabadság által védett szférában jelennek meg.*” (Uo. 158.)

Most már Nozick és Rawls vitája sem eldönthetetlen. A morális egalitarizmus azt követeli, hogy az elosztás során is úgy kezeljünk mindenkit, mint morális személyt, aki felelős döntéseket hoz, az elosztást ezekhez igazítsuk, és hagyjuk figyelmen kívül az in-duló helyzetek önkényes különbségeit. Rawls kritikusai ennek lehetőségét megkérdő-jelezik. Kis János így foglalja össze a felmerülő érveket: „*Először: az erkölcsi szempontból önkényes és az erkölcsi szempontból nem önkényes – az egyén felelősségi körébe tartozó és azon kívül eső – különbségek elhatárolása nem vihető keresztül. Másodszor: még ha meghúzható is a határ; valójában nincs jelentősége az elosztás igazolása szempontjából. Harmadszor: ha van is jelentősége, azt a tézist, melyet Rawls kíván rá építeni, semmiképpen nem alapozhatja meg.*” (Kis János: AZ IGAZSÁGOSÁG ELMÉLETE. I. h. 51.)

A harmadik kérdéskörbe tartozó ellenvetések tehát elismerik, hogy különbséget te-hetünk erkölcsileg releváns és erkölcsileg közömbös tények között, s azt sem vitatják, hogy ennek az elosztásban jelentősége van. Mégsem értenek egyet Rawls tézisével. Nozick két érve ebbe a körbe sorolható. Híres öntulajdonlási érve úgy szól, hogy ha nem operálhatjuk ki valakiből a testrészeit beleegyezése nélkül, akkor minden ember – erkölcsi alapon – feltétlen tulajdonjoggal rendelkezik a képességei fölött. Kis János a maga Rawls-apológiájában azt a kézenfekvő választ adja erre: Rawls nem a képessé-geket akarja újraelosztani, hanem a termékeket. Igen ám, de Nozick szerint nem tu-lajdonosa az a képességének, aki nem tulajdonosa e képesség termékének. Hiszen a tulajdonjog egyik legfontosabb eleme, hogy a tulajdonos vagyona gyümölcseit is szed-heti. Ha a munka hozadékát az állam elvonja, és másnak adja, az Nozick szerint nem különbözik a kényszermunkától. Kis János elfogadja a képességnek mint tulajdonnak az értelmezését, de a monopóliumhoz hasonlítja: ha a szabad verseny nevében a föld-

tulajdon természetes monopóliumból fakadó többlethasznot elvonhatja, és visszajuttathatja a fogyasztókhöz az állam (és ezt Nozick maga is megengedi), akkor – mutatis mutandis – a képességek monopóliumát is kizárhatja. (Uo. 56–57.)

2. Rawls az érdemen alapuló igazságosságról

Néhány olyan értelmező megjegyzéssel kezdem, melyek rávilágítanak MacIntyre kétértelműségére döntő kérdésekben. MacIntyre első meghatározása az érdemen alapuló igazságosságról úgy hangzik, mintha a közös cél eléréséhez szükséges kiválóságok szolgálnának az elosztás alapjául. Ám a továbbiakban összemosisdik az erények két osztálya: a közös vállalkozás sikeréhez hasznos kiválóságok és a törvényisztelet erénye. A háztartások, városok, nemzetek kialakítása és fenntartása maga is erénynek minősül. És a továbbiakban, amikor MacIntyre erényekről beszél, többnyire a közösséget egybetartó – hadd mondjam így – *metaerényeket* említi: az igazságosságot, a bátorságot, az őszinteséget.

MacIntyre más tekintetben is kétértelmű: összemossa – gyanítom, szándékosan – a kérdést, hogy egy közösség létrehozása és fenntartása öncél-e, vagy egy közösség valamilyen célra szerveződik. Hogy „az alapját képező jók” maguk az erények-e, vagy az erények eszközök bizonyos közös célok eléréséhez. Ha az előbbi a helyzet, akkor értelmetlen, hogyan lehet „hozzájárulni az elérésükhöz”, ez a kifejezés ugyanis inkább egy külső célra vonatkoztatható – az erényeket ezzel szemben egyszerűen „gyakorolják”. Ha viszont a közösség valamilyen célra szerveződik, és az erények eszközök az elérésükhöz, felmerül a kérdés: miért ne kérdőjelezhetné meg az egyén a célt (például egy hadi vállalkozást) s ezzel együtt persze azokat az erényeket, amelyek ehhez szükségesek (például a fegyverforgatás és a vakfegyelem erényét).

További kétértelműség, hogy MacIntyre az ember számára való legfőbb jót hol úgy tárgyalja, mintha az egy-egy meghatározott társadalmi szerep betöltése volna, s ennyiben személyenként mást és mást jelentene, hol úgy, mintha mindenkinek egy és ugyanaz volna a legfőbb jó. Ezt a zavart most néhány idézettel illusztrálom, melyeket részben az emberélet narratív egységének, részben a hagyomány funkciójának tárgyalásából veszek. Amikor a különböző gyakorlatokat meghaladó telosz gondolata felmerül benne, MacIntyre felteszi magának a kérdést: „*Igazolható-e racionálisan az, hogy minden egyes emberi életet saját jóval rendelkező életként próbáljunk meg meghatározni, s hogy úgy értelmezzük az erényeket, mint amiknek az a funkciójuk, hogy képessé tegyék az egyént arra, hogy életét az egyik- vagy inkább a másikfajta egységgé formálja?*” (MacIntyre: i. m. 273.) A narratív egység tárgyalásakor aztán ezt olvassuk: „*Az én életre kelt egy szerepet: egysége a szerep egységéként adott.*” (Uo. 291.) Ebből általánosítva próbál MacIntyre az ember általában vett céljához eljutni: „*A »Mi a jó a számomra?« kérdés azt kérdezi, hogyan élhetném meg legjobban és hogyan tökéletesíthetném ezt az egységet. A »Mi a jó az ember számára?« kérdés arra kérdez rá, aminek az előző kérdésre adott minden válaszban közösnek kell lennie. Am már most fontos hangsúlyoznom, hogy az erkölcsi élet egységét e két kérdés szisztematikus kérdezése és az a próbálkozás nyújtja, hogy tettekben és szavakban egyaránt válaszoljunk rá. Az emberi élet egysége egy narratív keresés egysége.*” (Uo. 293.) A következő oldalon pedig ez áll: „*Az erények katalógusa ennél fogva tartalmazni fogja az olyan háztartások és politikai közösségek fenntartásához szükséges erényeket, melyekben a férfiak és a nők együtt kereshetik a jót, valamint azokat az erényeket is, amelyek a jó jellegére vonatkozó filozófiai vizsgálódáshoz szükségesek. Így megérkeztiünk hát egy ideiglenes konklúzióhoz az ember számára való jó életéről: a jó emberi élet a jó emberi élet keresésével eltöltött élet, és a kereséshez szükséges erények tesznek képessé bennün-*

ket annak megértésére, hogy ezenkívül mi más még a jó emberi élet.” (Uo. 294–295.) Ezek után már csak a hagyomány szerepének rövid tárgyalása van hátra, hogy teljessé váljon a kép. Itt aztán megint csak ezt olvassuk: „*Én valakinek a fia vagy lánya vagyok, valaki másnak az unokatestvére vagy a nagybátyja. Ennek vagy annak a városnak a polgára vagyok, egyik vagy másik céhhez vagy szakmához tartozom. Ennek a dinasztának, annak a törzsnek, ennek a nemzetnek vagyok a tagja. Ezért a számomra való jónak az e szerepeket betöltő számára való jónak kell lennie.*” (Uo. 295.) Hogy ebben mi a közös, az ember számára való jó, csak sejtethető: MacIntyre a rá következő oldalakon a hagyományérzék erényét dicséri. (Uo. 299.)

Úgy gondolom, ha a legfőbb jó meghatározásának a célja az volt, hogy mérlegelni tudjuk a különböző gyakorlatokhoz tartozó jókat, akkor MacIntyre adós maradt ezzel a definícióval. És szükségképp maradt adós vele, mert úgy határozta meg, mint ami közös valamennyiben. Ha az igazságos elosztást az erények alapján kéne meghatározni, és ha egy-egy szerep betöltésére rendeltettünk, sőt többféle szerep betöltésére rendeltettünk, ezek között valóban mérlegelni kell. De sem az erényes élet keresése, sem a hagyományérzék nem kritérium ehhez, hiszen egy bohóc és egy morálfilozófus egyaránt a saját szerepéhez tartozó erényeket keresi, és egyaránt hasznosítja a szakmája hagyományait. Csak a szűkkeblűség mondhatja, hogy a morálfilozófus teljesítménye ab ovo értékesebb.

MacIntyre leírását a gyakorlatokról mint az erények gyakorlásának ürügyéről egyoldalúnak tartom. Akhilleusz ezek szerint nem a zsákmányért vesz részt a trójai hadjáratban, hanem *csak* azért, hogy bebizonyítsa bátorságát és erejét. Sőt a hadjárat sem a zsákmányért folyik (vagy Helenéért), hanem *csak* azért, hogy a harcosok bebizonyítsák kiválóságukat. És – mutatis mutandis – a társadalmi együttműködés sem anyagi javak termeléséért folyik, hanem *csak* azért, hogy a termelők bebizonyítsák erényeiket. A magam részéről kétlem ezt a leírást a trójai háborúról és a társadalomról, és – bár MacIntyre nem utópiaként, hanem tényként tálalja – sokkal reálisabbnak érzem Rawls utópiáját, mely az együttműködés célját elsősorban az alapvető javak termelésében határozza meg, s csak másodsorban beszél arról, hogy ez a képességek kibontakoztatásával jár.

Az erények gyakorlása a Rawls által leírt társadalomnak is része (Rawls: i. m. 79. §). A különbség az, hogy az elosztás nem az érdemen alapul. Rawls, mint MacIntyre is idézi, érveket hozott fel az érdemen alapuló igazságosság ellen. Nem idéztem MacIntyre válaszáat e kifogásokra, ugyanis nincsenek. Csupán következtethetünk rá, hogy miért nem fogadja el e kifogásokat. Például abból, hogy azt mondja, Rawls előfeltevésének teszi meg, hogy nézeteltérésre kell számítanunk az ember számára való jó étellel kapcsolatban, s ezért az igazságosságot nem alapozhatjuk ilyen tézisekre. Úgy gondolom, Rawls feltételezése jogosult. MacIntyre gondolatmenete maga illusztrálja a legjobban a megoldhatatlan nehézségeket, amelyeket az igazságosság olyan elképzelése támaszt, mely az érdemre hivatkozik. Valóban képtelenek leszünk az erényeket rangsorolni, ha nincs egyetértés az emberélet célját illetően. Ez viszont ténykérdés: vagy van, vagy nincs. A mi társadalmunkban nincs. Sőt a görög társadalomban sem volt. És ez nem véletlen. Csak kis lélekszámú, egyszerű munkamegosztású és ökológiailag stabil társadalmakban lehetséges egyáltalán az az erkölcsi egyetértés, amit MacIntyre óhajt: vadászó-gyűjtögető hordákban vagy zárt agrárközösségekben. De még ezek stabilitása is viszonylagos: a túlnépesedés, a termelési eljárások fejlődése, természeti katasztrófák, háborúk vagy idegenek megjelenése felborítja a konszenzust. (Kis János: i. m. 73.)

MacIntyre nyilván azt is hamis előfeltevésnek tekinti, hogy addig nem tudjuk, mit érdemel valaki, amíg nem fogalmaztuk meg az igazságosság szabályait. Könyvében többször is bírálja a moderneket, hogy a szabályokat előnyben részesítik az erényekkel szemben. Először a törvénytisztelet kérdését vizsgálom meg, majd a kiválóságokét. A kétféle erényfogalom mentén kétfelé kell választanunk a kérdést, hogy világos választ adhassunk rá. (MacIntyre csak Az IGAZSÁGOSSÁG ELMÉLETÉ-nek 48. §-át vette figyelembe mint az érdemen alapuló igazságosságra vonatkozót, pedig a tökéletesség elvét tárgyaló 50. §-t is hozzá kellett volna vennie kétségkívül.)

Rawls valóban elsődlegesnek tartja az igazságosság elveit ahhoz, hogy valakinek az erkölcsi értékességéről beszélhessünk. (Rawls: i. m. 373.) De csak egy kicsit kell elgondolkodnunk ezen, hogy igazat adjunk neki. Ha a törvénytisztelet erénye független volna az igazságosság elveitől, erényes embernek kellene tartanunk Eichmannt, aki mindenre, amivel vádolták, azt válaszolta, hogy parancsra tette. Ami a kiválóságot illeti, Rawls nem tagadja, hogy ésszerű mércék állnak rendelkezésünkre, hogy a különböző teljesítményeket egybevessük (bár a politikai alkalmazáshoz nem elég egyértelműek) (uo. 390.). Csak azt állítja, hogy nagyon igazságtalan eredményre vezetne, azaz sarkalatos erkölcsi ítéleteinket sértené, ha az elosztást a teljesítményekhez szabnánk. Az igazságosság elvei itt is előbbre valók, mint az érdem. Különbösen Nietzsche álláspontja is felmerülhet, miszerint a középszerűeknek a kiválókat kell szolgálniuk: „*Mert a kérdés így hangzik: hogyan nyeri el legmélyebb jelentőségét a te életed, az egyéni élet a legmagasabb értékében? [...] Bizonyára csak úgy, ha a legritkább és legértékesebb példányok javára élsz.*” (Idézi Rawls, uo. 387.) A kiválóságokon alapuló elosztás a jogok és a javak felháborítóan egyenlőtlen elosztásához vezet. És ennek az elosztásnak az alapja lényegében a természeti esetlegesség volna: ki született tehetségesnek, ki nem.

De más értelemben is sérti az ilyen elosztás igazságérzetünket: „*Senki sem gondolja, hogy a csökkenő kereslet vagy a képesség megfakulása (például az énekesek esetében) változtat az erkölcsi érdemeken.*” (Uo. 371.) Mintha csak egyenesen MacIntyre-nak szánta volna, Rawls megemlíti, hogy egy-egy játék végén olykor azt mondjuk, a vesztes csapat érdemelte volna meg a győzelmet. Ezen azt értjük, hogy többet mutatott a játékhoz szükséges kvalitásokból, mint a másik. De ez nem azt jelenti, hogy a győztes díját elvehetnénk és a vesztesnek juttathatnánk. Ez egészen abszurd volna. Hozzáfűzném: az ilyen esetlegesség a játék természetéből folyik, ha nem pontozásos. A játékot tenné tönkre, ha például a labdarúgást zsűri pontozná, mint a műkorcsolyát. Ehhez hasonlóan még a legjobb gazdasági rendszerekből sem küszöbölhető ki az alkalmi méltánytalanság (uo. 374.).

3. Rawls az egyénről és a közösségről

MacIntyre szerint Rawls az atomizált társadalom szószólója. Ezzel szemben Rawls joggal büszke rá, hogy ő értelmet adott a testvériség eszméjének, holott a liberalizmus klasszikusai általában a szabadság és az egyenlőség értelmezésével foglalkoztak: „*Úgy tűnik, hogy a társadalmi különbségek elve kifejezi a testvériség egyik természetes jelentését: azt a gondolatot, hogy csak akkor kívánjuk előnyeink növekedését, ha ez a kevésbé kedvező helyzetűek számára is előnyös. A családon belül – ideális esetben, de sokszor a gyakorlatban is – elutasítjuk a lehető legnagyobb előny megszerzésének elvét. Egy családtag rendszerint csak akkor akar nyereségekre szert tenni, ha ezzel előmozdítja a többiek érdekeinek érvényesülését is. Nos, aki a társadalmi különbségek elve alapján kíván eljárni, az pontosan ezt éri el. A jobb körülményeket élvezők csak egy olyan rendszeren belül akarnak nagyobb előnyökkel rendelkezni, amelyben ez a kevésbé szerencséseknél is javára válik.*” (Uo. 138.)

Rawls MacIntyre-ral egybehangzóan állítja, hogy a hagyomány vagy a társulások adott rendje meghatározott eszményeket és életformákat kínál, s nem a semmiből vesszük céljainkat (uo. 651.). A kiválóságok pluralitása viszont Rawls szerint szükség-szerű (uo. 608.), így a közösségnek nem egyetlen legfőbb célja van, vagy ha igen, ez nem más, mint a sokszínűség. De az egyes embernek sincs egyetlen legfőbb célja, vagy ha igen, az embertelen. Akár Isten dicsősége, akár a hatalom vagy az anyagi jólét az az egyetlen cél, aminek mindent alárendel, a személyiség deformálódik, a fanatizmus fenyeget: „Az emberi jó többféle, mert éniünk céljai is azok. Ha minden célunkat egy célnak rendeljük alá, az szigorú értelemben nem sérti ugyan az ésszerű választás elvét (nem is beszélve az értékelés elveiről), mégis ésszerűtlennek, vagy ami még valószínűbb, esztelenységnek tűnik számunkra. Az én eltorzult, és a rendszer kedvéért alárendelődött egyik céljának.” (Uo. 638–639.) Még egy megjegyzés. Sajnos nem válik mindig kényszerzubbonyá, ha a jók egy készletét rákényszerítik egy társadalomra: az emberek megszokhatják és megszerethetik az ilyen erkölcsi diktatúrát, mint ahogy például Mao Kínájában történt. Ez azonban még elkésőbb, mint maga a diktatúra. Éppolyan elkésőbb, mint egy gyilkos lelkiismeret-furdalás nélkül. De aligha gondolná bárki is, hogy a gyilkolás helyes, ha nem érzünk lelkiismeret-furdalást miatta.

MacIntyre az individualizmust az erkölcstelenséggel tekinti szinonimnak. Hobbes, Machiavelli talán valóban megkérdőjelezte egy sor klasszikus erény szükségességét, és a külső javak mellett tette le a voksát. Más individualisták viszont, Locke, Spinoza, Hume, Kant stb. nem állítottak ilyesmit, és ezt MacIntyre maga is elismeri. (MacIntyre: i. m. 77.) Rágalom, hogy az individualizmusból az erkölcstelenség következik. Az individualizmus lényege a politikaelméletben nem több, mint hogy a közösség hatalmának határt szabunk az egyén élete felett. Maga MacIntyre sem helyesli az erény kiero-szakolását. A jakobinizmust elítéli, mondván, az erkölcs kikényszerítése azok kétségbeesett kísérlete, akik nem akarják elismerni aényt, hogy nem reménykedhetünk az erkölcs egy egész nemzet számára történő újrafeltalálásában, amikor az az erkölcsiség idegen a hétköznapi emberektől és az értelmiségtől egyaránt. A közösségi erény ideálja nem totalitárius, mondja, csupán a politikai intézményesítése az. (Ebből vonja le a következtetést: nincs tehát igazuk azoknak, akik – mint Berlin – a közösségi erényhez való elköteleződésben látják a totalitarizmus és a terror eredetét – uo. 318–319.)

Ezek után felmerül a kérdés, hogy min vitatkozik Rawlsszal. Rawls élesen szembeállítja a magánemberek társadalmát a társadalmi unió eszményével, mivel az előbbiben az emberek közömbösen vagy ellenségesen állnak szemben egymással, az utóbbiban viszont közös végső céljaik vannak. Azonkívül az előbbiben az intézményeket eszköznek tekintik magáncéljaikhoz, az utóbbiban öncélnak tekintik őket. A versenypiacok elmélete a magánemberek társadalmát festi le, Rawls elmélete a társadalmi unióét. Mintha csak MacIntyre-t hallanánk, Rawls így beszél a közös vállalkozásokról: „Számos játék a versengés ellenére jó példa lehet az ilyen jellegű célra: mindenkinek jó játékra és sport-szerűségekre kell törekednie, mégpedig eredményesen, különben a játék senkinek sem lesz érdekes és élvezetes. Nagyjából ugyanígy fogható fel természetesen a művészet és a tudomány, a vallás és a kultúra fejlődése is, s a tömegkultúráé éppúgy, mint a magaskultúráé. Az emberek egymás erőfeszítéseiből tanulva és egymás közreműködését megbecsülve építik fel fokról fokra a tudás és a hit rendszereit, dolgozzák ki a dolgok elvégzésének elismert módjait, az érzés és a kifejezés finom eszközeit. A közös cél ezekben az esetekben gyakran mély és bonyolult, hiszen a megfelelő művészi, tudományos vagy vallási hagyomány szabja meg, s megértéséhez gyakran sokéves tanulásra és vizsgálódásra van szükség. A lényeg az, hogy legyen közös cél, ami egy sor elfogadott módon va-

lósítható meg, s ami lehetővé teszi mindenki eredményeinek közös elismerését. Amikor e cél teljesül, mindenki ugyanabban leli örömét, s e tény az emberek egymás javát kiegészítő természetével együtt megerősíti a közösségi köteleket.” (Rawls: i. m. 609–610.)

Rawls tehát ismeri mindazokat a javakat, melyeket MacIntyre belső javaknak nevez. Nem ismeri el viszont a legfőbb cél, a legfőbb tevékenység hierarchizáló eszméjét. Ettől nemhogy kuszább, de világosabb az elképzelése az elosztásról. Az igazságosság érték a szemében, és az egyetértés is az igazságossággal kapcsolatos alapvető erkölcsi kérdésekben. Hogy mindezt másképp képzei, mint MacIntyre, még nem teszi az erkölcstelenség és az önzés prófétájává. (Egyébiránt az sem igaz, hogy az állam éjjeliőrszerepe mellett teszi le a voksát.)

Ami az ősök tettei miatt viselt felelősséget illeti, ez az eszme egészen abszurd következtetésekhez vezet. Ha a telepések ugyanis teljesen kiirtották volna az indiánokat, hogy írmagjuk sem marad, akkor nyilván még vétkesebbek lettek volna, mint voltak. De kinek tartoznának akkor elégtétellel utódaik? Vagy el lehetne-e dönteni történelmi alapon Elzász hovatartozását? Vagy: büntudatot kell-e érezniük a nácik ükunokáinak az auschwitzi áldozatok ükunokáival szemben? Sokkal igazságosabbnak tűnik, ha a holtakat a holtakra hagyva az élők sérelmeivel és jogaival törődünk, és ezen a jogcímen ítélnünk a felmerülő ügyekben: az indiánokat megilleti kultúrájuk megőrzésének joga, tehát az ehhez szükséges földterület is; az északíreket megilleti a jog, hogy demokratikusan döntsenek hovatartozásukról; a mai német fiatalok közül pedig nyilvánvalóan csak a neonácik tartoznak bocsánatkéréssel a zsidóknak. A wampanoag indián törzs és a massachusettsbeli Mashpee város közötti perről szólva MacIntyre félreértelmezi Rawlst: Rawls ugyanis a társadalmi alapszerkezetre korlátozta elvei alkalmazását, egyedi igazságszolgáltatási ügyekben kizárta. Ráadásul, ha az indiánok követelését elfogadták volna, az tipikus példája volna az alku alapuló igazságszolgáltatásnak, amit MacIntyre korábban éles szavakkal elítélt. Az alku azonban nem lehet az igazságosság alapja. Nem egyezhetünk meg egy neonácival abban, hogy csak minden második zsidót küldhet a halálba.

E gondolatkörhöz tartozik MacIntyre árulkodóan szűk elképzelése az erkölcsi konfliktusról. Szophoklészt azért ünnepli, mert felfedezte az egymással összeegyeztethetetlen jók konfliktusának lehetőségét. Eszerint Antigoné és Kreón konfliktusában a nővér és a város vezetőjének szerepéből adódó két erény, a testvéri szeretet és az igazságosság ütközik össze. (MacIntyre: i. m. 194–195.) Nem tekintve, hogy ez az olvasat felszínes, s Szabó Árpád elemzésével a háttér mögött ki merem jelenteni, hogy téves, MacIntyre láthatóan nem tudna mit kezdeni Ibsen Nórájával, aki fellázad a rá kiosztott szerep ellen, és határozottan átértelmezi a nő, illetve a feleség családi és társadalmi szerepét. Meglehet, MacIntyre azt válaszolná erre (bár kétféle), hogy Nóra Helmer (alias Henrik Ibsen) kreatívan gazdagította a hagyományt. Ha így volna, nem világos, mi a baja a modernitással. Kísérletet teszek rá, hogy az erkölcsfilozófiai hagyomány és a modern erkölcsfilozófia viszonyát vele vitatkozva tisztázzam.

MacIntyre nagyon is helyénvaló megállapításokat tesz az élő hagyományról, míg tagadja, hogy Burke nyomdokain járna. Nem az ésszel szembeállítva képzei el a hagyományt, és nem is konfliktus nélkül: „*Ugyanis minden okoskodás valamely hagyományos gondolkodási stílus kontextusában történik, kritikával és új elemek kigondolásával meghaladva az ebben a tradícióban már elgondoltak határait: ez egyaránt igaz a modern fizikára és a középkori logikára. Sőt, ha egy hagyománnyal minden rendben van, akkor e hagyományt részben az e hagyomány sajátos értelmét és célját megadó jókkal kapcsolatos vita alkotja.*” (Uo. 297.) Pé-

daképp említi, hogy egy egyetem, farm vagy egy kórház életének jelentős részét az a vita teszi ki, hogy mi az egyetem, mi a gazdálkodás, és mi a gyógyászat? Miért ne gondolhatnánk, hogy a modern erkölcsfilozófia is ezen a módon viszonylik a régihez? Nevezetesen Rawls Arisztotelészhez? MacIntyre bizonyára azt válaszolná, hogy ő részletes leírással bizonyította, hogy a modern erkölcsfilozófia nem meghaladása, hanem elkorcsosulása a réginek. Ehhez több megjegyzésem is van.

Először is, megvizsgáltuk, hogy miben áll az elkorcsosulás konkrétan az igazságosság kérdését illetően. E témában azt tapasztaltuk, hogy Rawls jó érvekkel utasította el az érdemen alapuló igazságosság klasszikus elképzelését, és nagyrészt ártatlan azokban a „bűnökben”, melyekkel MacIntyre a moderneket vádolja. Semmi sem utal arra, hogy elkorcsosulás, sok minden utal arra, hogy előrelépés történt. Másodszor, elhibázott törekvés utólag megkérdőjelezni, hogy valaki egy – a MacIntyre leírását kielégítő – hagyomány építőköve, pusztán azért, mert nézetei vitathatók. Amikor MacIntyre a XVII–XVIII. századi morálfilozófusokat kirekeszti a hagyományból, mert az embert mint alapvetően önző lényt értelmezték, ez nemcsak azért abszurd, mert a kép sokkal árnyaltabb, hanem azért is, mert ez olyan, mintha egy liberális azt mondaná, hogy Arisztotelész elkorcsosulást jelentett a politikafilozófia történetében, hiszen vitatható az államot erkölcsi nevelő szereppel felruházni. Harmadszor, a modern tudományfilozófia nagyjából hasonló leírást ad a tudomány életéről, mint MacIntyre az élő hagyományról, egyetlen lényeges különbséggel. Nevezetesen nincs ítélethirdetés, hanem egy tudósközösség jelöli ki egy-egy teljesítmény helyét és tekintélyét a tudomány világában – leginkább azzal, hogy milyen figyelemre méltatja. Kant vagy Rawls helye e tekintetben meglehetősen előkelő, és MacIntyre-nak – ezt az elmúlt másfél évtized tanúsítja – sem sikerült megingatnia.

Horváth Elemér

ÚTRA KELÉS

Ha elmész hosszú út legyen.
Olyan amelyről nem térsz vissza.
Nem búcsuztat el senki sem.
S nem vár senki. A küszöb tiszta.

Idő is tér is végtelen.
Nem lesz ugyanott sohasem
ahol voltál. Sem ugyanakkor.
Ez végzet. Szabad akaratból.