

Kiss Lajos András

ÉRZELEM ÉS POLITIKA

EGY EMPATIKUS TÁRSADALOM LEHETŐSÉGÉRŐL (3.)

2022-03-17 | **ESSZÉ**



Eddig elsősorban szkeptikus filozófusok érveit igyekeztem bemutatni, azokét, akik kételkednek az emberi természetben rejlő érzelmi és értelmi irányultságok sikeres kooperációjához – különösen, ha a „megbékülési folyamatnak” a politikai élet küzdelmekkel teli színpadán kellene megvalósulnia. Ezúttal viszont a „mérésékeltlen optimisták” elképzeléseit foglalom össze – nem tagadva, hogy ízlésem és hitem hozzájuk áll közelebb. Martha C. Nussbaum könyvei erősen hatottak rám, a kortárs

amerikai politikai filozófia egyik legkitűnőbb alakjaként tartják számon. Nussbaum munkássága a szellemtudományok széles körére terjed ki, a klasszika-filológiától az erkölcstanon, a politikai filozófián, a nevelés- és az irodalomtudományon át a feminista tanulmányokig. ^[1]

ézelmek és a patriotizmus

Gazdag életművéből az ézelmek és a politika összefüggéseit vizsgáló írásokra koncentrálok – négy, többé-kevésbé önálló kérdéskörre bontva az elemzést.

Először az „arisztotelészi szociáldemokratizmus”-ról, amely lényegében „moderált” – a „közösségelvű gondolkodás” iránt elkötelezett embertársaink számára is méltányolható – liberalizmus-felfogásra épül. Másodszor a „racionális ézelmek” szükségessége mellett érveit vázoló fel. Ezt követően a racionális ézelmek és a patriotizmus összebékíthetőségéről írok. Végül az alkotói és befogadói képzelőerő emancipatorikus erejét méltató munkájának alaptéziseit foglalom össze.

Nussbaum elsősorban Charles Dickens regényeinek elemzésével mutatja be az ember sebezhetőségének és autonómiaigényének bonyolult összefüggéseit. Hogy ez csak az értelem/ézellem „szinoptikus” teljesítményében tárulhat fel. A politika és az irodalom „felszabadító képességének” párhuzamba állításával Nussbaum nincs egyedül a kortárs politikai gondolkodók között. Hozzá hasonlóan írja le a sikeres politikai cselekvések „artisztikus hátterét” a radikális baloldali Jacques Rancière is. Csak egyetlen idézet tőle: „Az ember politikus állat, mivel irodalmi állat, aki a szavak hatalma révén hajlandó eltéríteni magát ‘természetes’ céljaitól.” ^[2]

Először tehát: összeegyeztethető-e a jó és boldog élet a liberális filozófia formai kritériumokra épülő szabadságeszményével? Persze, a liberalizmust nem szabad homogén irányzatnak tekinteni, és tisztáznunk kell, milyen jelentéstartalmakkal ruházza fel Martha Nussbaum az „arisztotelészi szociáldemokrácia” fogalmát, illetve hogy a liberalizmus milyen változata mellett kötelezte el magát. Kommentátorai a filozófus elméleti pozícióját rendszerint így határozzák meg: „Nussbaum természetesen liberális filozófus, de valahogy mégsem a megszokott módon az...”



Szerencsénkre *Az arisztotelészi szociáldemokrácia* című írásának bevezetőjében Nussbaum röviden megindokolja, miért tarja szükségesnek (és egyúttal lehetségesnek) az Arisztotelész-féle „ős-szociáldemokrata” világgép társadalmi-politikai eszményének és a modern liberalizmus értékfelfogásának összekapcsolását. Idézi az arisztotelészi etika és politikai filozófia alaptézisét, hogy az emberek legfontosabb törekvése a jó és boldog élet. De ehhez bizonyos „transz-individuális feltételek” szükségesek. Ezeket pedig csak a szervezett emberi közösség, eredendően a városállam (polisz) biztosíthatja, hiszen a törvényalkotás, az oktatás és a védelem feladatait a polgárok egyénileg nem tudják teljesíteni, azaz mindenképpen kell az állami szerepvállalás. Ugyanakkor, ez az antikvitásban megszületett, a közösségiségnek központi szerepet tulajdonító társadalomeszmény nem feltétlenül mond ellent a nyitott szellemű, modern liberalizmusnak. „Mint írásom címe is utal rá, őszintén hiszem, hogy ez a felfogás megadhatja a filozófiai alapot a szociáldemokrácia egy bizonyos változatához – olyan változathoz, amely közös jegyeket mutat a liberalizmusnak az utóbbi idők vitáiban kikristályosodott formájával, amely – lényeges kérdésekben – szakít is a liberalizmussal.” [4] Az Arisztotelészre

hivatkozás csak kiindulópont, írja Nussbaum, mert nem spórolható meg az eszmetörténeti háttér rekonstruálása sem, amely hitelessé és megvalósíthatóvá teszi számunkra a „liberális szociáldemokrácia” vízióját. További feladatot jelent annak belátása/beláttatása, hogy az erkölcsöt és a politikát nem tekinthetjük az emberi lét diszkrét szféráinak: az igazi politika egyben erkölcsös politika.

a jó emberi élet

Erkölc és politika összekapcsolásának lényegét így határozza meg: „Feladatunk nagyobb részét annak a kérdésnek a vizsgálata teszi ki, hogy miképpen határozta meg Arisztotelész a jó emberi életet, és mennyire volt sikeres ez a meghatározás. Tehát azt mutatom meg, hogy a *jó ember* definíciójának alapjául végső soron a *jó emberi élettel* kapcsolatos felfogás szolgál. Ezt 'erősen bizonytalan vagy homályos emberfelfogásnak', míg a jó élet hozzákapcsolódó értelmezését 'a jó erősen bizonytalan felfogásának' nevezem, hogy megkülönböztethessük a jó olyan felfogásaitól, amelyeket egyes liberális elméletek alkalmaznak.” [5] Amikor Nussbaum írását olvasva először találkoztam az „erősen homályos felfogás” kifejezéssel, magát a jelzős szerkezetet is „erősen homályosnak” találtam. De ahogy előrehaladtam a szövegben, és végigkövettem a szerző kifinomult érvrendszerét (amely ugyanúgy támaszkodik a modernitást megelőző politikafilozófiai elméletekre, mint a huszadik század jelentős liberális gondolkodóira), eloszlott bennem a kezdeti homály.



Arisztotelész antropológiai és erkölcsfilozófiai pozíciója a jó és boldog élet „erős felfogásán” alapul, hogy léteznek általánosan érvényes kritériumai a jó és boldog életnek. Ezek a kritériumok, állítja Nussbaum, univerzális érvényűek, noha a jó élet konkrét tartalma a különböző kultúrákban és történelmi korokban specifikus alakzatokat vesz fel. A görög bölcseő szerint minden jól szervezett emberi közösségnek legalább három ilyen minimális feltételt kell teljesítenie. Biztosítania kell az emberek alapvető testi szükségleteit (táplálkozás, tiszta ivóvíz, ruházkodás stb.); olyan politikai rendszert kell létrehoznia, amely alkotmányos garanciákkal is megerősíti, hogy a jó élet feltételei tartósan fennmaradnak (szabadság); és olyan intézményi alapstruktúrát kell létrehoznia, amely a magántulajdon fenntartása mellett két fontos korlátozást is elrendel. „Az egyik korlátozás a köztulajdon létrehozásával, a másik a magántulajdon újfajta felfogásával kapcsolatos: a magántulajdon jogát korlátozni lehet, ha ezt szükségessé teszi a rászorultakon segítség

követelménye. Nem könnyű persze ezeket a szabályokat a maguk konkrét részleteiben megjeleníteni. De a gondolkodó ember számára világos, hogy voltaképpen miről lehet itt szó.” [6]

Viszont a liberális politikafilozófia manapság is uralkodónak számító változata (kiváltképpen John Rawls és Ronald Dworkin nézeteire kell gondolnunk), amelyet Nussbaum a liberalizmus „gyenge felfogásának” nevez, lényegét tekintve szemben áll az arisztotelészi erényetikával és igazságosság-felfogással, valamint a modern szociáldemokrácia jó és igazságos társadalomról alkotott elképzeléseivel. Amíg például az antik erkölcsfilozófia számára a boldogság központi kategória, a modern liberálisok szemében csak a *formális jogegyenlőség* megléte vagy hiánya jelentős. Ronald Dworkin írja: „A liberális egyenlőségelmélet kizárja a jó életre mint valamiféle belső tartalmi értékre hivatkozást.” [7]

univerzális modell

Nussbaum felettébb szűkkeblűnek tekinti a szabadság ilyesféle liberális értelmezését, és szükségesnek tartja „erős korrekcióját”. A kiigazító feladatban elsősorban Arisztotelész erkölcs- és

politikafilozófiája, illetve a skandináv szociáldemokrácia társadalomszervezési modellje lehet segítségünkre, jelenti ki „erős határozottsággal”. De Nussbaum még ennél is messzebbre megy, mert amíg John Rawls a maga igazságosság-felfogását csak a nyugati nemzetállamok jog- és szokásrendszerébe véli beilleszthetőnek, Nussbaum olyan univerzális modell kidolgozására vállalkozik, amely a glóbusz bármely pontján – a lokális kultúrák és vallások sajátosságaihoz alkalmazkodva – kivitelezhető.

Hogy megértsük Nussbaum nagyvonalú ambícióját, induljunk ki Arisztotelész *Politika* című munkájából, amelyben a görög bölcselelő így határozza meg az emberi létezés alapszükségleteit: „Amire leginkább és legtöbbször van szüksége testünknek, az a leglényegesebb az egészség szempontjából; márpedig az ivóvíz és a levegő hatása éppen ilyen természetű. Ezért a jól igazgatott városállamokban – ha azokban nem minden víz egyforma, és az egészséges vízben nem nagy a bőség, az ivóvizet külön kell választani az egyéb használatra szolgálótól.” [8] Az ilyen komplex feladat

megoldása az erőforrások magas szintű koncentrációját követeli meg, amire csak a letelepült életformára vállalkozó közösségek képesek. A hagyomány szerint, írja Arisztotelész, Itália egy bizonyos Italosz nevű királyról kapta a nevét, aki rávette az uralma alatt élő és addig jórészt állattenyésztéssel foglalkozó embereket, hogy térjenek át a földművelésre, „(...) s egyéb alkotásán kívül ő volt az első, aki a közös étkezést megszervezte; ezért utódai közül még napjainkban is többen alkalmazzák a közös étkezést s egyéb más törvényét is” [9]. A legelső államok történetének tanulmányozása annak belátására készítet minket, „kései utódokat”, mondja Arisztotelész, hogy a közös étkezés intézménye az egyik legrégebbi állami „találmány”, és egyúttal világosan jelzi azt is, hogy az élet alapszükségleteire a tapasztalat tanítja meg az embereket. És „(...) minden azonban, ami a tetszetős látszatra és a fényűző életmódra vonatkozik, természetesen csak akkor indul fejlődésnek, mikor a szükségletek már megvannak ahhoz, és így kell ezt elképzelnünk az alkotmány fejlődésében is.” [10]



Arisztotelész szerint nagyon „előnyös dolog” a közös étkezés intézménye, amire amúgy a görög városállamok többségében az alkotmányos fejlődés „motorjaként” tekintenek a polgárok, és amelyen az általános gyakorlat szerint mindenkinek kötelező részt vennie. A közös étkezéseknek tehát szimbolikus szerepük is van, hiszen lakomázás közben meg lehet vitatni a városállam ügyes-bajos dolgait, így protokollok és előírások nélkül, úgyszólván az „intimitás szférájában” is lehet eredményesen politizálni. Vagyis a közös étkezéseken a *fizikai részvételt* az egymás örömei, bánatai és vágyai iránt megnyilvánuló kölcsönös *részvét* és *együttérzés* morális értéke egészíti ki. A modern liberalizmustól általában idegen a szabadság, a közjó és a személyes boldogság direkt összekapcsolása, viszont Nussbaum számára ezek a „diszkrét értékvilágok” igenis képesek egymást hatékonyan támogatni, illetve kiegészíteni.

isteneknek nyújtandó
szolgáltatások

Visszatérve a közös étkezés antik görög gyakorlatához, felmerül a kérdés: ki biztosítja a közös étkezésekhez szükséges alapanyagot? Arisztotelész jól érzékeli, hogy a gazdagoknak nem

jelent gondot a „kötelező illetmény” beszolgáltatása, de a szegény polgárok olykor még családtagjaik élelmezésének feladatával is csak nehezen birkóznak meg, ezért aztán nincs mit magukkal vinniük a „nagy közös asztalra”. A spártaiak úgy gondolkodnak, hogy „aki szegény, az maga tehet róla”, ezért az államnak nem kötelessége rajtuk segíteni. Ez persze azt is jelenti, hogy a szegényeknek nemcsak a gyomruk marad üres, de a politikai életből is ki vannak rekesztve. Csakhogy Arisztotelész szerint ez így nincs rendben. Kitér a bajok forrására is: az első számú probléma a korlátlan magántulajdon intézményének elismeréséből fakad. Kifogásolja a magántulajdon intézményét abszolutizáló spártai rendszert, és szembeállítja vele a kréataiak eljárását, amely döntően „közösségelvű” vonásokat mutat. Ez pedig azt jelenti, hogy a városállam földjét célszerűnek tűnik két részre osztani. Az „(...) egyik közös, a másik magántulajdon legyen; s ezek mindegyikét megint két részre kell fölosztani: a közös földbirtok egyik része menjen az isteneknek nyújtandó szolgáltatásokra, a másik pedig a közös étkezés költségeire; a magán földbirtok egyik része pedig kint legyen a külső határban, a másik a város felé eső részen, hogy így,

minthogy két telek jut mindenkinek, mindenki mind a két földrészből kapjon. Ez megfelel az egyenlőségnek és az igazságnak, és a szomszédos háborúk esetén is nagyobb lesz az egyetértés.” [11] Nussbaumhoz hasonlóan én is úgy vélem, hogy egyáltalán nem felesleges az Arisztotelész által megfogalmazott „középerős” igazságosság-felfogást továbbgondolni, és alapötletét beépíteni a társadalmi igazságosság körül zajló kortárs filozófiai viták érvrendszerébe. Úgy tűnik, Arisztotelész a „feltétel nélküli alapjövedelem” olyan ősi változata mellett érvel, amelynek korszerűsített formájáról vitatkoznak napjainkban. A szövegből az is világosan látszik, hogy Arisztotelész nem a magántulajdon eltörléséről és valamiféle „kommunisztikus egyenlőség” bevezetéséről beszél, csak a mértéktelen vagyoni különbségek veszélyeire figyelmeztet. És a legfőbb baj nem is az, hogy a szegények kénytelenek „az állandósult anyagi szűkösség” állapotára berendezkedni, nagyobb gond a kirekesztettség a közösségi életből, vagyis a periférián tengődő emberek számára végképp eltűnik a remény, hogy megtanulják a többiektől, miként tudnának önmagukon segíteni. Egyébként kétezer évvel később, radikális baloldalinak aligha nevezhető filozófus, Georg Friedrich Hegel hasonló dilemmákkal szembesítette olvasóit. A *Jogfilozófiában* arról ír, hogy a modern polgári társadalom egyenlőségeszményét sokan hajlamosak félreérteni. Gyakran hallani-olvasni manapság is: „Ha X-nek joga van, hogy kétszintes, úszómedencés villában éljen, nekem mért kell egy másfél szobás lakótelepi lakásban vegetálnom? Hát nem vagyunk mindnyájan egyenlők?” Hegel azt válaszolta az ilyesféle kérdésekre, hogy a polgári társadalomban az *egyenlőség* alapvetően a *jog előtti egyenlőséget* jelenti, nem a jövedelmi és vagyoni egyenlőséget. A kommunisztikus egyenlőségeszmény hegeli bírálatát azóta is gyakran idézik a filozófiai, politikatudományi munkákban. De egy másik gondolatára, amely ugyancsak a *Jogfilozófiában* olvasható, jóval kevesebben figyelnek fel. Hogy a modern világban bizony súlyos következményekkel járhat, ha az emberek között hatalmas anyagi különbségek alakulnak ki. Egy demokratikus társadalomban a piaci kapitalizmus veszteseit már nem vigasztalja a vallás, hogy majd a túlvilágon kárpótlást nyernek e világi szenvedéseikért. A középkor erősen hierarchikus társadalmaiban ez még működött valahogy, de a modern világban nem. És ha a vesztesek száma eléri a kritikus tömeget, írja Hegel, létrejön a *csőcselék*, és az elkeseredett, mindenre elszánt emberek bármire képesek lehetnek...



Az igazságosságról és a jó élet feltételeiről szóló elképzeléseiben Arisztotelész ugyan nem árulja el, miként képes a törvényhozó elérni a célt, de a polgárok alapvető létszükségleteit ki kell elégíteni. Még azokban a városállamokban is, ahol a

magántulajdon megengedett, ha a szükség úgy kívánja, esetleg csak ideiglenes jelleggel is, de korlátozni kell a magántulajdont. „Ezt a komplex megoldást azzal az érveléssel lehet megvédeni, hogy az igazságosságot és az egyenlőséget is szolgálja.” [12]

Arisztotelész „szigorúsága” tehát abból a meggyőződéséből fakad, hogy az állam csak akkor tudja a maga törvényhozói feladatát megfelelően teljesíteni, ha átfogó elképzelése van arról, mit jelent a boldog és jó élet a közösség számára. „Aki az alkotmány legtökéletesebb formájáról a tárgyhoz méltó kutatást akar végezni, először is azt kell meghatároznia, hogy melyik életmód a legkívánatosabb. Ha ugyanis ez bizonytalan, akkor az is bizonytalan, hogy melyik a legjobb alkotmány (...)” [13]

Arisztotelész elképzelése szerint az állam által megoldandó feladatoknak egyszerre van *szélessége* és *mélysége*. A szélesség fogalma itt azt jelenti, hogy az államnak a jó élet lehetőségét nemcsak egy szűk elit számára kell biztosítani, hanem minden állampolgár érdekét szem előtt kell tartania. Vagyis az államnak mindenki számára biztosítani kell az életkörülményeket, amelyek lehetővé teszik, hogy a polgárok jó és értelmes életet választhassanak maguknak, illetve hogy az általuk preferált életformát tartósan fenn is tudják tartani. A mélység pedig azt jelenti, hogy a polgároknak nemcsak pénzre, földterületre, jövedelmező hivatali tisztségekre és más egyéb materiális javakra van szükségük, melyekre az állam felosztó munkája eredményképpen tehetnek szert, hanem „(...) a képességek és a tevékenységek olyan totalitására is, amelyek elengedhetetlenül szükségesek a jó élet kialakításához” [14].

A liberális filozófusok többsége nem fogadja el a jó élet ilyen „esszencialista” felfogását. Pedig, mondja Nussbaum, a görög bölcselek érveinek többsége még a modern, úgynevezett ipari társadalom keretei között is megállja a helyét. (Például az az érve, hogy egy terhes nőnek az egészsége megőrzéséhez másfajta táplálékra van szüksége, mint egy férfinak vagy egy nem terhes nőnek.) A külső értékeknek (más néven: anyagi javaknak) kétségkívül fontos szerepük van a boldog élet megteremtésében és fenntartásában, de ha ezek mértéktelenné és öncélúvá válnak, inkább csak a bajokat szaporítják. Arisztotelész szerint az anyagi javak értékét nem lehet a hozzájuk kapcsolódó „funkcionális szereptől” elválasztani. Könnyen belátható, hogy az éhhalál szélén álló ember számára sokkal nagyobb értéke van egy tányér levesnek, mint egy méregdrága aranyórának. A jobbra ülő munkára berendezkedő filozófusnak nem kell annyi étel, mint egy bányásznak.

Egy másik arisztotelészi érv: ha valaminek önértéke van (ilyen például egy erényes cselekedet), valószínűleg annál értékesebb, minél „több” van belőle. De ha valami csak eszközfunkcióval rendelkezik, mint például az ingatlanvagyon és a pénz, a szabály korántsem érvényes. Viszont „akik a liberális kapitalizmus világában nőttek fel – írja Nussbaum –, meglehetősen eretnek ötletnek találják az efféle gondolatokat. Ugyanis ebben a világrendben az a felfogás uralkodik, hogy a *több* egyúttal a *jobb* is. Csakhogy Arisztotelész semmi furcsát nem talál az effajta észjárásban, sőt, kifejezetten ezt tekinti természetesnek.” [15]

ezer sebből vérzik

John Rawls igazságosság-felfogása az úgynevezett „normális kooperációra képes” embertársaink feltételezett szempontjaira van tekintettel. Ez „kirekesztő”, mondja Nussbaum, és ezer sebből

vérzik. Hiszen élnek közöttünk súlyosan mozgáskorlátozott emberek, akiknek többletjavarokra van szükségük, hogy versenyképesek legyenek. Továbbá: itt vannak az árvák, a születési rendellenességgel és egyéb hátrányokkal küzdő emberek. Ezekre a dilemmákra már Arisztotelész is felfigyelt, és azt is világosan látta, hogy nemcsak az a kérdés, „kinek mennyije van”, hanem hogy a szóban forgó személy „milyen képességekkel rendelkezik” és ezeket a képességeket „mire tudja használni”. Hasonlóan vitatja Rawls elképzelését arról, hogy meg lehet határozni az embertársaink számára biztosítandó alapvető javak milyenségét és mennyiségét *ex ante*, tehát a születés pillanatában. Ez nagyon rövidlátó gondolkodásmód, ugyanis egy *ex post*, azaz felnőttként elszenvedett és maradandó sérülésekkel járó közúti balesettel nehéz lenne eleve kalkulálni.



A hidegháború utolsó évtizedében a Ronald Reagan-féle adminisztráció folyamatosan a „gonosz birodalmaként” emlegetett Szovjetunióval riogatta a nyugati világ polgárait. Aztán jött Gorbacsov, és az egykor valóban félelmetes Szovjetunió a szétesés szélére sodródott. Többé nem sok értelme volt a döglött oroszlánt rugdosni. Viszont a neoliberális propaganda hamarosan új ellenségre lelt: a skandináv jóléti államok, kiváltképpen a szociáldemokraták irányította Svédország került a támadások célkeresztjébe. Elsősorban a kiemelkedő jövedelmeket sújtó magas adókulcs (amely olykor még a kilencven százalékot is elérte), illetve a munkajövedelemmel szinte megegyező táppénz háborította fel a neoliberálisokat. Igaz, akkoriban olyan ötletek is felmerültek Svédországban, hogy a táppénz legyen egy kicsit magasabb, mint a fizetés, mert a beteg embernek nemcsak ahhoz van joga, hogy úgy éljen, mint az egészséges, de betegsége okán nyilván többletkiadásai is lehetnek, amit az államnak illene kompenzálni. „Ezeknek a svédeknek fogalmuk sincs arról, hogy mi a kapitalizmus!”, kiáltottak. Aztán hogy „a bőkezű állami támogatások lustává és

potyalesővé teszik a svédek, ami rövidesen a gazdaság hanyatlásához vezet". Mit lehetett ezekre a vádakra felelni? Talán a régi igazságot, hogy akinek folyamatosan rossz hírért keltik, azon előbb-utóbb megragad valami a vádaskodásokból.

kuponos privatizáció

Másik példám a cseh, úgynevezett „kuponos privatizáció”. A múlt század kilencvenes éveinek Csehszlovákiájában úgy döntött a politikai vezetés, hogy a privatizált állami tulajdon (gyárak, bányák stb.) ellenértékének egy részét, bizonyos arányossági elv alapján, szétosztja a cseh munkavállalók között. Korábban, a szocialista Csehszlovákiában, csakúgy, mint a keleti blokk többi államában, a politikai propaganda folyton azt harsogta a dolgozóknak: „Tiétek a gyár, magatoknak építitek a szocializmust”. Ha pedig ez így volt, most, a privatizáció idején, nagyon is helyénvaló tiszteletben tartani a „tulajdonosok jogait”.

Hogyan vélekedtek erről akkoriban nálunk a liberális gazdasági szakemberek, illetve a mögéjük felsorakozó, úgynevezett „reformközgazdászok”? „Ezek a csehek nem tudják, mit csinálnak. Fogalmuk sincs arról, mit jelent a piacgazdaság!” Némelyek, a kötelező politikai korrektség normáira fittyet hányva, egyenesen csökkönt agyúaknak nevezték a cseheket, akik a Gustáv Husák-féle rendpárti szocializmusban jóvátehetetlenül „eltunyultak”, és képtelenek az állami paternalizmus béklyójából szabadulni. Mi, magyarok azonban, akik már a nyolcvanas években megtanultuk, mit jelent az igazi vállalkozói szellem és ethosz (itt rendre az akkoriban létrejött vállalati gazdasági munkaközösségekre hivatkoztak), nem is követhetünk el ilyen ostobaságot. Mi tagadás, fogalmam sincs arról, hogy tisztán ökonómiai szempontból hatékony volt-e a cseh kuponos privatizáció. Talán igen, talán nem. De sokkal fontosabb, hogy a kuponos privatizáció ötlete és gyakorlata mögött a cseh nemzet kollektív összetartozását kifejező szolidaritáskereső húzóerő húzóerője, amely képes volt a materiális javak újrafelosztásában is érvényesülni. A rendszerváltást követő évtizedek tudományos kutatásai, de a mindennapi tapasztalat is azt igazolja, hogy a cseh nemzet „mentális közérzete” a legjobb Közép-Európában. Noha köztudott, hogy az Európai Unióban a csehek a legkevésbé vallásosak, a „keresztényi szeretet normatív eszményével” nagyon is harmonizáló részvét, együttérzés és szolidaritás „szekuláris”

értékei mégis a cseh polgárok között a legerősebbek Európa középső részén. Némi anakronizmussal megkockáztathatjuk: ha Arisztotelészt megkérdezték volna, érdemes-e belevágni a kuponos privatizációba, valószínűleg igent mond.



Nussbaum tehát számos kritikát fogalmaz meg a John Rawls-féle liberalizmus-felfogásról. Ez nem jelenti, hogy ne tisztelné Rawls elméleti teljesítményét. Sőt, több alkalommal is „mint az egyik legfontosabb mesterét” emlegeti. Az idősebb kolléga iránt érzett őszinte tisztelet mégsem akadályozza meg, hogy akár fundamentális kérdésekben ellentmondjon Rawls-nak. Például tévedésnek tartja a liberális felfogást, hogy az emberi döntésekben csak „punktuális” teljesítményeket kell látnunk, és el kell tekintenünk a kontextustól, amelyben ezek a döntések megszülettek. Pedig hogy az egyén a „jó” éppen milyen változatát választja, nagyban függ az őt körülvevő társadalmi környezet szokás- és preferenciarendszerétől. **[16]** Nussbaum két extrém

példával illusztrál. Vannak embertársaink, akik rendkívüli jólétben élnek és hatalmas tartalékokkal rendelkeznek. Mégis elégedetlenek, ha úgy érzik, hogy akárcsak a legcsekélyebb apróságot nélkülözniük kell megszokott életvitelük folytatásához. „De létezik másfajta szélsőség is. Azok az emberek, akik anyagi nélkülözések közepette tengetik életüket, gyakran semmilyen szükségét nem érzik, hogy másképp éljenek, mert elégedettek azzal, amijük van. Az emberek rendszerint megszokják azt az életet, ami a rendelkezésükre áll. Némelykor akadnak, akik meggyőzik őket, hogy a dolgok úgy a legjobbak, ahogy éppen vannak; máskor meg nem rendelkeznek semmiféle információval a lehetséges alternatívákról. Az eleve adott körülmények korlátozzák a fantáziájukat és a képzelőerejüket.” [17] Azaz, ha csak az éppen aktuális emberi döntésekre koncentrálunk – talán szándékunk ellenére –, végső soron a status quo megőrzését segítjük elő.

nem akarnak élni a
lehetőséggel

A hatalomnak leginkább úgy kell segítenie a polgárokat, hogy a segítségre szorulókkal idővel tanuljanak meg *önmagukon segíteni*. Ezért a hangsúly nem is annyira a materiális

javakon, hanem az önmegvalósításhoz elengedhetetlenül szükséges *képességek* támogatásán van. Mert például hiába biztosít az éppen aktuális hatalom megfelelő intézményeket a szabadidő értelmes eltöltésére, ha az emberek nem akarnak élni a lehetőséggel. Persze, a liberálisok és az arisztoteliánusok álláspontja közötti távolságot lehet szűkíteni, de nem lehet teljesen megszüntetni. Különös figyelmet érdemel az is, hogy az amerikai filozófus éppen Marx elidegenedés-elméletére utal, amikor a liberalizmus politikai és erkölcsi formalizmusával szemben fogalmaz meg újabb érveket. A „jó élet” liberálisok által képviselt „gyenge elmélete” csak az instrumentális javak (például a munkajövedelem) iránt mutat érdeklődést. Az arisztotelészi szemlélet követője arra is kíváncsi, hogy a munkás látja-e értelmét a rábízott feladatoknak, illetve, hogy milyen kapcsolatokat tud kialakítani munkatársaival és feletteseivel.

Egy liberális úgy gondolkodik, hogy a polgárokat akkor tekinthetjük szabadnak és egyenlőnek, ha egyenlő mennyiségű és sokoldalú erőforrásokkal rendelkeznek (Dworkin), illetve, ha léteznek is közöttük egyenlőtlenségek, ezek csak akkor igazolhatók, ha az egyenlőtlenségek a leghátrányosabb helyzetben lévők érdekeit szolgálják (Rawls). Aki az arisztotelészi elveket vallja, ebben akár egyet is érthet egy liberális gondolkodóval, hiszen a politikai uralom legitimitására ő is úgy tekint, mint szabad és egyenrangú polgárok fölött gyakorolt uralomra. Csakhogy: „az állampolgárokat akkor tekinthetjük valóban szabadnak, ha a regnáló hatalom egyúttal biztosítja számukra a döntési szabadsághoz és a gyakorlati ész használatához szükséges feltételeket is, mint az oktatást, a politikai életben való aktív részvétel lehetőségét, és a mentességet az embertelen munkafeltételektől” [18]. Az emberi és állampolgári egyenlőségnek az is feltétele, hogy részvétellel és empatikus képzelőerővel tekintsünk egymásra. Hogy lehetőség szerint minden ember a lehető legtöbb segítséget kapja a neki megfelelő és emberhez méltó élet kialakításához.



A jó élet „erősen bizonytalan elmélete” tehát azt vallja, hogy léteznek olyan alapvető szükségletek és képességek, amelyek olyan nehezen definiálható lény számára, mint az ember (aki a görögök szerint valahol az „istenek és az állatok” között található),

univerzálisan érvényesek. Ezek a szükségletek és képességek egyúttal megfelelően képlékenyek és nyitottak, hogy minden kor és minden kultúra a maga igényeihez és lehetőségeihez igazítsa.

folytatjuk

1. Tudomásom szerint magyar nyelven eddig csak egy könyve jelent meg Nussbaumnak, és a munkáira reflektáló hazai irodalom is meglehetősen szűkös. Lásd Nussbaum Martha C.: *Költői igazságszolgáltatás*. MMA Kiadó, Budapest, 2021. Ford.: Pápay György. Továbbá Joó Mária: *Feminista liberalizmus – liberális feminizmus ma*: Martha Nussbaum. *Társadalmi Nemek Tudománya*, 7. évf. 2. szám (2017), 106–122. A *Félelem és politika. Rossz közérzet a demokráciában* című írásomban már érintettem Nussbaum politikafilozófiájának néhány lényeges aspektusát, elsősorban a félelem és az elvakult vallási intolerancia kérdéseit boncolgató munkájára támaszkodva. Lásd Kiss Lajos András: *A képzelőerő hatalma*. Liget, Budapest, 2021. <https://konyv.ligetmuhely.com/konyv/a-kepzelero-hatalma-e-konyv/> 4–105. ↑
2. Rancière, Jacques: *Esztétika és politika*. Műcsarnok Nonprofit Kft, Budapest, 2009. 33. Ford.: Jancsó Júlia és Jean-Louis Pierson. ↑
3. Érdekes adalék lehet Nussbaum nézeteinek „besorolhatatlanságához”, hogy Walter Reese-Schäfer a kortárs kommunitarizmus politikafilozófiáját elemző munkájában Nussbaumot inkább komunitárius, mint liberális gondolkodóként jellemzi. Lásd Reese-Schäfer: *Was ist Kommunitarismus?* Campus Verlag, Frankfurt/New York. 1994. ↑
4. Nussbaum, Martha C.: Der aristotelische Sozialdemokratismus, In: Uő.: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999. Ford.: Ilse Utz. Magyarul saját fordításom. ↑
5. I. m. 28. Az én kiemelésem. ↑
6. I. m. 27. ↑
7. Idézi Goldstein, Pierre: *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*. PUF, Paris, 2011. 100. ↑
8. Arisztotelész: *Politika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984. (I 330b), 295. Ford.: Szabó Miklós. ↑
9. I. m. (I 329b), 292. ↑
10. I. m. (I 329b), 292–293. ↑
11. I. m. (I 330 a), 293–294. ↑
12. Nussbaum, i. m. 27. ↑
13. Arisztotelész, i. m. (I 323a), 274. ↑
14. Nussbaum, i. m. 33. ↑
15. I. m. 36. ↑
16. Lásd Didier Eribon *A társadalom mint ítélet* című könyvét, amely az utóbbi évtized egyik legizgalmasabb szociológiai munkája: *La société comme verdict*. Fayard, Paris, 2013. ↑
17. Nussbaum, i. m. 40. ↑
18. I. m. 45. ↑