

Dr. Farkas Attila
Rövid táv - hosszú táv: időpreferencia a politikában

Az idővel kapcsolatos gyakorlati és elméleti problémák mélyen érintik az emberi gondolkodást. A történelmi idők kezdetétől dokumentálható a teoretikus elköteleződés, amely — tiszta elméleti jellege mellett — többször a mindennapi élet viszonyait is kutatja, sőt azokra megoldást is igyekszik keresni, s tanácsokat, illetve előírásokat fogalmaz meg az emberek számára. Szent Ágoston valamivel a római birodalom bukása előtt az antik és a keresztény hagyomány egymásra vonatkoztatott reflexiójának talaján állva kísérli meg az idő mibenlétének megadását, de ellentmondásokkal kénytelen szembesülni:

Kérdés immár, mi hát az idő? Van-e könnyű és rövid megfejtése? Micsoda értelem tud annyira behatolni, hogy alkalmas szót ejthet róla? S mégis van-e megszokottabb, ismertebb szavunk a mindennapi beszédben, mint az idő? Értjük, ha beszélünk róla, értjük, ha más beszédében halljuk. Mi hát az idő? Ha senki sem kérdezi, tudom; ha kérdik tőlem, s meg akarom magyarázni, nem tudom. Merem állítani, hogy egyet tudok; azt tudniillik, hogy nem volna múlt idő, ha nem volna mulandóság; nem volna jövő idő, ha nem volna jövőendő történés; nem volna jelen idő, ha egyáltalán semmi sem volna. De hogyan van meg az időnek két fajtája, a múlt és a jövő, ha a múlt már nincs, és a jövő még nincs? A jelen pedig, ha mindig jelen maradna, s nem menne át a múltba, nem idő volna, hanem örökkévalóság. Ha tehát a jelen csak úgy lehet idő, ha át tud menni a múltba, hogyan mondhatjuk róla, hogy van; hisz az ok, amelynek erejében van, éppen az, hogy majd nem lesz, — következésképp csak azért nevezhetjük valóságos időnek, mert arra törekszik, hogy ne legyen?!¹

Szent Ágoston szerint ember voltunk által meghatározott kereteink azt teszik lehetővé, és a megismeréshez fűződő érdekeink arra utalnak bennünket, hogy a jelent tekintsük az idő megértéslehetőségének. A múlt már, a jövő még nincs (jelen). A jelen viszont — minden illanékonyasága ellenére — jelen van a gondolkodó lélekben, mégpedig három működési formában, amelyek az emlékezés, a szemlélet és a várakozás. Az emlékezés során a múlt képeit szemléljük, és ezekről mesélünk történeteket társainknak; a szemlélet az épp előttünk lévő tárgyaknak, illetve ezen tárgyak elméleti leképezésének vizsgálata; a várakozás pedig fontolgatott cselekvéseink lehetséges következményeinek latolgatása.² Martin Heidegger, a XX. század egyik legjelentősebb filozófusa az első világháború után, egész pontosan 1927-ben megjelent *Lét és idő* című könyvében arra a meggyőződésre jut, hogy az ember, vagy ahogy ő nevezi — elkerülendő a hagyományos metafizikák szemantikáját — a „jelenvalólet” (Dasein) ontológiailag (is) különbözik minden más létezőtől, mert a létmegértés lehetőségével bír, mégpedig az időről való tudata miatt. Mi lehet az alapja ennek a tudásnak?

Nem lehetséges-e, hogy (...) a jelenvalólet tulajdonképpeni igazsága csak a halál előlegzésében éri el a hozzá tartozó tulajdonképpeni bizonyosságot? Vajon nemcsak a halál előlegzésében értjük-e meg tulajdonképpeni módon, azaz vajon nemcsak ebben értjük-e utól egzisztensen az elhatározás aktusának valamennyi faktikus előlegző-ideiglenességét?³

¹ Szent Ágoston vallomásai: XI/XIV.; Vass József fordítását idézem, mert ez érhető el könnyebben az olvasó számára, Városi István fordításában: Augustinus 1987: 358–359.

² Uo. XI/XVIII, XX.

³ Heidegger 1989: 504.

A szerző válasza az, hogy de, igen. Az emberi létről való tudás alapja az emberi lét végének tudata, ami egyben az emberi lét időbeliségének is a végső oka. Az emberi lét megértésének kulcsa a halál megértése, ahogy az emberi kultúrák megértésének kulcsa a kultúrák hanyatlásának és pusztulásának megértése. Ez utóbbi jelenik meg a korszak másik kimagasló német gondolkodójának, Oswald Spenglernek a kultúrfilozófiájában. Meggyőződése, hogy a politikai problémák megértéséhez nem elegendő pusztán a politika, hanem elengedhetetlenül szükséges a kultúra, a művészet és a tudományok egészét meghatározó tényezők vizsgálata.⁴ Hasonlót állít Keynes is főművében, az *Általános elméletben*: régen halott közgazdászok és politikai filozófusok nézetei határozzák meg a mai gyakorlati politikai cselekvéseket, függetlenül attól, hogy tudnak-e bármit is erről a cselekvők.⁵ Mindenféle gondolkodás az adott kultúra adott fejlődési szakaszának függvénye. Tudja ezt Spengler saját filozófiájáról is, ennek igazsága is csak egy kulturális kontextusban létezik, a nyugati lélek fejlődésének végstádiumát tükrözi vissza.⁶ A Nyugat az időről kétféle szemléletmódot alakított ki. Egyrészt létrejött és fokozatosan uralomra jutott a matematizált fizikai időfogalom, amelynek teljességét Newton és Kant munkássága tárja elénk; másrészt visszaszorult az idő eredeti organikus megértő szemlélete, amely a sors eszméjének megélését helyezi a cselekvések vizsgálatának középpontjába. Ennek a metafizikai átalakulásnak a történetét vizsgálva Spengler is kiemeli Szent Ágoston jelentőségét, mert ő volt az utolsó, aki a rá következő leegyszerűsítések előtt érdemben tudatosította az idő bonyolult és ellentmondásos problematikáját, épp a fentebb idézett helyen.⁷ A modern nyugati időszemlélet a technikai-gazdasági civilizáció időszemlélete. Ennek egyik fontos összetevője az utilitarista morál-, gazdaság- és politikai filozófia. Az irányzat jeles képviselője a brit Henry Sidgwick, aki a jelen és a jövő, a rövid és a hosszú táv morális megítéléséről a következőket vette papírra a XX. század elején:

Már utaltam az „egyforma törődés tudatos életünk minden szakaszával” elvre, röviden úgy is kifejezhetjük ezt, hogy „a később se több, se kevesebb, hanem épp annyi figyelmet érdemel, mint a most”. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a jelenlegi jót ésszerűen nem részesíthetjük előnyben a jövőbelivel szemben nagyobb bizonyosságának okán, vagy azt, hogy egy tíz évvel későbbi hét nem lehet fontosabb nekünk, mint a mostani boldogságunk eszközeinek vagy képességeinek növekedése miatt. Amit az elv állít, az az, hogy az előbb és az utóbb pusztán időbeli különbsége nem ésszerű alap arra, hogy nagyobb figyelemmel legyünk az egyik pillanat érdekeire, mint a másikéra.⁸

A tiszta időpreferencia evilági tudatos életünkben irracionális. Pusztán azért, mert előbb vagy utóbb van valami, nem méltó nagyobb figyelemre boldogságunk növelése vagy fájdalmunk csökkentése szempontjából. A tiszta időpreferencia helyett az empirikus időpreferencia kialakítása az ésszerű. Tapasztalati megfigyelések és előrejelzések valószínűsége alapján kell a különböző időkre eső céljainkat rangsorolni. A tétel evilági életünkre vonatkozik. A túlvilági örök életben elnyerhető üdvözülés teológiai fogalmának beemelése valószínűleg módosítaná az okfejtést, de legalábbis oly mértékben bonyolítaná, hogy attól jelen összefüggésben szerencsésebb eltekinteni. Hiányzik viszont az elv eredeti megfogalmazásából a múlt. Ez indokoltnak tűnik abból a szempontból, hogy életünk vezetése során a születésünk

⁴ Spengler 1994: 94.

⁵ Keynes 1965: 407.

⁶ Spengler 1994: 93.

⁷ Uo. 211.

⁸ Sidgwick 1907: 381, a szövegre Rawls 1997: 352 hívta fel figyelmemet, mivel Sidgwick könyvének magyar fordítása nincs, ezért a részletet saját fordításban közlöm.

előtti idő kevésbé fontos, a mi érdekünk forog kockán, nem a már nem élő emberek érdeke. Hasonló ez az érvelés a kortársakkal való viszony következményeivel: „Magammal kell törődnöm, nem másokkal”, azzal a nem elhanyagolható különbséggel, hogy a kortársak jelen vannak, az elődök pedig már nem, nekik már nem árthatunk, s ők sem árthatnak nekünk, a szó hétköznapi, közvetlenséget kifejező értelmében. Egy másik szempontból azonban a múlt mégis fontos. Hogy eredményesen cselekedjünk a jelenben, szükségünk van a letűnt nemzedékek felhalmozott tudására, ami a hagyományokban ölt testet. A tiszta időpreferencia kerülése általános elv, amely a gyakorlatban a szélsőségek elvetésére int bennünket. Működése hasonlít az Arisztotelész által a *Nikomakhoszi etikában* megfogalmazott középszabályhoz. Ez az erkölcsi erényekre, például a bátorságra, a mértékletességre és az igazságosságra vonatkozik, s kimondja, hogy ezek középhatárt képeznek két rossz között, amelyből egyik a túlzásból, másik a hiányból következik.⁹ A szabály alapján például a bátorság középen helyezkedik el a gyávaság és a vakmerőség között.¹⁰ Az erkölcsi közép azonban nem mérhető ki mechanikus egzaktsággal, ahogy megadható a matematikai közép a 2 és a 10 között a 6-ban. A helyes cselekedet végrehajtása érdekében az önmagunkhoz mért közepet kell megcéloznunk, ami mindenkinél más lehet az adott helyzetnek megfelelően.¹¹ Azt is javasolja az antik filozófus, hogy attól a rossz végtől, amire nagyobb hajlamunk van, minél inkább igyekezzünk elrugaszkodni.¹² Ez a tanács joggal vonatkoztatható az időpreferencia problémájára is. Az empirikus időpreferencia cselekedeteink következményei, és azok valószínűsége szerint épül fel. A következmény lehet jó vagy rossz, a valószínűség lehet kisebb vagy nagyobb, de a számítások eredményeinek mérlegelését befolyásolja embervoltunk tökéletlensége, amely hatására indokolatlanul hajlunk a jelen vagy a jövő preferálására, illetve rendre az is bekövetkezik, hogy túl nagy vagy túl kis jelentőséget tulajdonítunk a múlt tapasztalatainak döntéseinkben. A brit felvilágosodás filozófusa, David Hume szerint az emberi természetnek van egy meghatározó gyengesége, amely hatására a legkisebb jelenvaló előnyt választjuk a nyilvánvalóan nagyobb, de távoli jóval szemben. Ez azért történik, mert az ember rabja szenvedélyeinek. A szenvedélyek tárgyait képzeletünk szolgáltatja, ami jóval élénkebb képet fest a térben vagy időben közelebbi dolgokról. Ennek az emberi gyarlóságnak az egyik fontos megnyilvánulása az a kísértés, amely az igazságosság szabályainak megszegésére, ezáltal a társadalom rendjének megbontására készlet, akkor is, ha tudván tudjuk, hogy a társadalmi rend elengedhetetlen életünk folytatásához. Azonban a méltányosság megszegésének következményei mindig távolinak és jelentéktelennek tűnnek a jelenlegi előnyökkel szemben:

Te is hajlamos vagy előnyben részesíteni a közelit a távolival szemben csakúgy, mint én. Ez téged is természetesen rávisz, hogy igazságtalanságokat kövess el, éppúgy, mint engem. Például utánzásra készlet, s egyben új okot is ad nekem, hogy vétsek a méltányosság ellen, hiszen azt látom, hogy becsületességemben bolonddá tenném magam, ha egyedül én gyakorolnék szigorú önmegtartóztatást, miközben mindenki gátlástalanul viselkedik.¹³

„Miért pont én legyek tisztességes?” Mindenki ezt kérdezi magától, s az emberi természetből fakadó válasz veszélyezteti a társadalom fennmaradást, amit eredetileg senki nem akart. A veszély az egyéni cselekedetek összegződésének nem szándékolt és nem várt következményeiből ered. Mi lehet a megoldás? Hogyan tudjuk magunkat eltaszítani a jelen

⁹ 1107a.

¹⁰ 1115a, 1116b.

¹¹ 1106a.

¹² 1109a.

¹³ Hume 2006: 526.

indokolatlan preferálásától? Mert valamiért mégiscsak ritkán fordul elő a történelemben a polgárháború zűrzavara. A Hume által bemutatott antropológiai sajátosság a kortárs társadalomtudományt is izgatja, és többnyire az akaratgyengeség vizsgálatában kerül elő. Jon Elster két példával szemlélteti a problémát. Előrelátó emberként tudom azt, hogy fogaim rendszeres vizsgálata szükséges egészséges életem meghosszabbításához, ezért bejelentkezem a fogorvoshoz, akkor is, ha jelenleg nincsenek fájdalmaim. Valószínű, hogy a fogorvos talál egy-két lyukas fogat, de a kezelés kellemetlenségeit ellensúlyozza a nagy jövőbeli előny. A kezelés előtti napon azonban lemondok a vizsgálatot valamilyen ürüggyel. Nagyobb örökséghez jutok, mondjuk 1.000.000 dollárhoz. Elhatározom, hogy az első évben a felét elmulatom, a másik felét befektetem, aztán a kamatokból élek. Egy év múlva meggondolom magam, 250.000-ból tovább mulatozom, de a maradékot bankban tartom nehezebb időkre, s így tovább, amíg el nem fogy az egész örökség. A jelenség oka az, hogy a jövő jelenértéke nem konstans, ahogy kellően közel kerülünk hozzá, elillan. A megoldás az lehet, hogy a jövő jelenértékét meg kell növelni abban az intervallumban, amikor lecsökkenne. A példánál maradva, felhatalmazhatom a fogorvost, hogy a lemondott kezelést is kiszámlázhassa, az örökség felét olyan hosszúlejáratú konstrukcióban is elhelyezhetem, amely csak nagy veszteség árán engedi, hogy rövid távon hozzájussak a pénzemhez. Vegyük észre, hogy az ilyen növelése a jövő jelenértékének, a jelen túlértékelésétől való elrugaszkodás rossz következményekkel is járhat. Előfordulhat, hogy tényleg le kell mondanom a holnapi kezelést valamilyen életbevágó ügy miatt, lehet, hogy nagy szükségem lenne a pénzre egy jobb befektetés vagy vállalkozás miatt. Ezekben az esetekben a jövő jelenértékének növekedése a jelenben a múlt zsarnokságának nem várt korszakát hozza el.¹⁴ Visszatérve a Hume által felvetett osztársadalmi kérdéshez, azt mondhatjuk, hogy ebben az esetben is a jövő jelenértékének növelése lehet a megoldás. Az emberi természet ugyanis dialektikus, saját gyengesége egyben ellenszer is a gyengeségre. A tárgyak nagyobb időbeli távolsága nem teszi lehetővé, hogy megfigyeljük a köztük lévő különbségeket, és azokat a körülményeket, amelyekbe illeszkednek. Így nem számolunk azokkal a szenvedélyekkel, amelyek fellépnének, ha a tárgy időben közel kerülne hozzánk. Ezt a viselkedést — Hume szerint tulajdonképpen tévesen — a köznyelv „ésszerűség”-nek nevezi. Ez viszi rá az embereket arra, hogy a társadalom irányítására, az igazságosság biztosítására államhatalmat hozzanak létre. Egy olyan politikai entitást létesítenek, amelyben a tisztségviselők jelenbeli érdeke megegyezik a társadalom hosszú távú érdekeivel, azért kapják javadalmazásukat, hogy a jelen kísértései ne korrumpálhassák őket, vagy legalábbis elfogadható mértékre szoruljon vissza körülben az igazságtalanság.¹⁵ Az állam számára a jövő jelenértéke a jelenben megnő, nemkülönben a polgárok számára, mert már nem éri meg (annyira) igazságtalanságot elkövetni a büntetés valószínűsége miatt. A továbbiakban két eszmétörténeti esetet mutatok be, amelyek jól szemléltetik a politikai időpreferenciával kapcsolatos viták lehetőségét. Az első eset az 1789-ben kirobbant francia forradalom értékeléséből bontakozik ki. Edmund Burke az események kezdete után egy évvel megjelent könyvében ekképp a határozza meg a társadalmi szerződést:

...az államot többre kell tartanunk bors és kávé, kalikó vagy dohány, vagy ismét más, de hasonlóképpen közönséges dolgok adásvételére kötött társasági egyezségeknél, amelyek kicsinyes, pillanatnyi érdekeket szolgálnak és a felek szeszélye által felrúghatók. Másfajta megbecsüléssel kell rá tekinteniük, mivel nem olyan dolgokkal kapcsolatos társas viszony, amelyek csupán a pillanatnyi és mulandó természetű állati lét szolgálatában állnak. Az állam társas viszony minden tudományban, minden művészetben, minden erényben és minden tökélyben. Az efféle társaság céljai ugyanis

¹⁴ Elster 1997: 52–56.

¹⁵ Hume 2006: 527–528.

*csak számos nemzedék elmúltával érhetők el; nem csupán maguk az élők, hanem az élők, a már holtak, s a még meg nem születettek közötti társas viszony ez.*¹⁶

A társadalmi szerződés a felvilágosodás kedvelt empirikus és/vagy teoretikus modellje a társadalom létrejötte és az államhatalom legitimációja magyarázatára. Több típusa ismeretes, Burke a nemzedékeken áthaladó perfekcionista nembeli célok megközelítésének modelljét támogatja. Helyesen látják Burke pozícióját azok az eszmetörténészek, például a neokonzervatív Himmelfarb, akik szerint esetében nem a felvilágosodást tagadó konzervativizmussal találkozunk, hanem a felvilágosodás alapján álló modern konzervativizmussal, amely ugyanakkor a felvilágosodás negatív hatásait igyekszik ellensúlyozni.¹⁷ A felvilágosodás céljai természetesen hosszú távúak, de megközelítésük nem lehetséges kortársak érdekeinek kielégítése nélkül, és anélkül, hogy ne követnénk az elődök iránymutatásait, ne vennénk igénybe az általuk felhalmozott politikai tudást, ne tekintenénk érvényesnek a hagyományos erkölcsi értékeket. A társadalmi szerződés értelme, hogy egyik nemzedék sem lehet a másik rabszolgája. Nem áldozhatjuk fel a jelent és a múltat a jövő oltárán, nem isteníthetjük a jelent, de nem béklyózhatsz meg a múlt sem, mert a hagyományokat a jelen és a jövő feltételezhető szükségletei szerint kell alkalmaznunk. A franciák mindezt figyelmen kívül hagyták. Ködös metafizikai spekulációktól vezérelve kitértek egy helytelen távoli célt, aminek elérése lehetetlen, de ennek érdekében megtagadták ősi alkotmányukat, megtámadták az egyházat, durván megsértették az erkölcs általános előírásait. Már most látszik, hogy ezért cserébe csak a szegénységet nyerték el, hosszú távú kilátásaik pedig rémisztőek. Egészen másképp látja Burke időpreferenciáját a francia forradalom híve, Thomas Paine, akit a történeti kutatás Burke legjelentősebb vitapartnerének tekint:¹⁸

*Soha nem volt, soha nem lesz és soha nem is lehet olyan parlament, embercsoport vagy nemzedék egyetlen országban sem, amelyik az idők végezetéig rendelkezne az utókor megkötésének és irányításának jogával vagy hatalmával (...) Minden kornak és minden nemzedéknek ugyanazzal a szabadsággal kell rendelkeznie saját törvényei megalkotására minden ügyben, mint a megelőző koroknak és nemzedékeknek. A síron túli kormányzás önző és öntelt igénye a legnevetesebb és legarcátlanabb zsarnokság. (...) Minden nemzedék illetékes, és illetékesnek kell is lennie azokban a döntésekben, amelyeket körülményei megkövetelnek. Az élő, és nem a halott az, amihez alkalmazkodni kell.*¹⁹

Paine szerint Burke ugyan a múlt, a jelen és a jövő (nemzedékeinek) érdekszövetségét hirdeti, de ez csak megtévesztés, mert valójában a múlt zsarnokságának híve, konkrétan az 1688-as parlamenti törvényeknek örök hatalmat követel Angliában. Ez elfogadhatatlan. A korrekcióra az ad lehetőséget, ha a múlt indokolatlan tiszteletétől a lehető legnagyobb mértékben eltaszítjuk magunkat, a jelen jogiért szállunk síkra, ezáltal a jövőről is a lehető legjobb módon gondoskodunk, mert annak is megadjuk azt a jogot, amit magunknak, hogy saját maga döntsön az őt érintő ügyekben. Paine a jelent preferálja a múlttal szemben, a XX. század talán legjelentősebb közgazdásza, John Maynard Keynes szintén a jelen, a rövid távú hatások jelentőségét hangsúlyozza, de nem a múlttal, hanem a jövővel szemben. Ő lesz a főszereplője a második bemutatásra kerülő időpreferencia-vitának. A következő idézet egy 1927-es, tehát még a nagy gazdasági válság előtti könyvből származik, amelyben hosszasan értekezik a

¹⁶ Burke 1990: 189–190.

¹⁷ Himmelfarb 2005: 71–72.

¹⁸ Boulton 1963: 4, 134–135.

¹⁹ Paine 1995: 15–16.

mennyiségi pénzelméletéről,²⁰ s megállapítja, hogy annak képviselői az árak és a pénzmenyiség spontán egyensúlyának jelentősebb jegybanki beavatkozás nélküli kialakulásában hisznek. Keynes meggyőződése erről az, hogy:

Mármost „hosszú távon” ez valószínűleg igaz. (...) De a hosszú táv csalóka vezető folyóügyekben. Hosszú távon mindnyájan halottak vagyunk. A közgazdászok túl könnyű és túl haszontalan feladatot tűznek maguk elé, ha egy viharos időszakban csak annyit tudnak mondani, hogy amikor a vihar már rég elcsitult, az óceán ismét sima lesz.²¹

A hosszú távú következményekkel szemben a rövid távú hatások preferálása Keynes életművében túlmegy a mennyiségi pénzelmélet bizonyos értelmezéseinek, és az ezekre épülő monetáris politikáknak a bírálata. Kiterjed ez a szabad piac ideáljának több elemére: a Say-dogmára, amely szerint szabad piaci feltételek között a kínálat mindig megteremti a keresletet; az eredetileg Adam Smith-től származó „láthatatlan kéz” metafora által szemléltetett összefüggések általánosítására, ami ahhoz vezet, hogy a piacon állami beavatkozás nélkül előbb-utóbb, de szükségszerűen kialakul a természetes harmónia. Illetve a szabad piac egészének fundamentalista felfogására, ami a *laissez-faire* abszolutizálásából ered és három dogmában fogalmazódik meg: a filozófiai dogmában, hogy a kormánynak nincs joga beavatkozni a gazdasági életbe; a teológiai dogmában, hogy nincs is erre szükség; a tudományos dogmában, hogy a beavatkozás nem célszerű.²² Ez utóbbi ellen veszi fel a harcot az *Általános elmélet*, amikor a klasszikus és neoklasszikus közgazdaságtan törvényeit cáfolni, vagy hatókörüket korlátozni igyekszik, kimutatva, hogy bizonyítékai tévesek, gyakorlati következtetései helytelenek, illetve csak hosszú távon helyesek. A rövid táv preferálása Keynesnél összekapcsolódik a politikai konzervativizmussal, amelynek értelmében a létező értékesebb a jövőben lehetségesnél, a *van* a *lehet*nél. Ez különösen a totális politikai rendszerek, elsősorban a kommunizmus elutasításában ölt testet. A létező polgári demokrácia a maga tagadhatatlan hibáival, sőt anomáliáival együtt emberhez méltóbb berendezkedés, mint az emberiség (hamis) evilági megváltásával kecsegtető, és ahhoz áldozatokat és mártírokat követelő bolsevizmus. A polgári demokrácia a kisebbik rossz, de javítására van lehetőség. Az ember gazdasági tevékenységének végső célja és értelme a fogyasztás,²³ e cél megvalósításához meg kell kísérelni a kapitalizmus keretein belül a kapitalizmus gazdasági válságainak kiküszöbölését, vagy legalábbis tompítását. Erre az államnak kell vállalkoznia a fogyasztási hajlandóság és a beruházási indíték társadalmi szintű összehangolásával,²⁴ úgy kell ezt tennie, hogy az egyén legkülönbözőbb jogai a legkevésbé sérüljenek. Keynes gazdaságpolitikáját az 1960-as évek végétől több oldalról támadták, mert egyrészt finanszírozhatatlanná kezdett válni a nyugati típusú jóléti állam, másrészt szélesebb körben érzékelhetővé váltak a fogyasztói társadalom abszurdításai. Keynes időpreferenciájának egyik korrekciós kísérlete a neoliberalizmus gazdaságpolitikája, amely annak a meggyőződésének ad hangot, hogy a modern gazdaság stagnálásának oka a túlzott állami szabályozás, amelynek visszaszorítása először a vállalkozás szabadságában érezteti pozitív hatását, de a kínálati oldal erősödése hosszabb távon a fogyasztóknak, úgyszólván az egész társadalomnak hasznára válik. Az ilyen típusú gazdaságpolitika több hulláma söpört végig a világon az elmúlt évtizedekben változó erővel és változó sikerrel. Az ezzel járó konkrét veszélyek tudatosításához vegyük elő Joseph Heller először 1961-ben megjelent regényét, *A 22-es*

²⁰ Részletesebben erről Farkas 2013: 41.

²¹ Keynes 1923: 80, saját fordítás.

²² Keynes 2003: 75–76.

²³ Keynes 1965: 125.

²⁴ Uo. 402.

csapdáját. A könyv a második világháború amerikai hadseregéről írott szatíra, az egyik jelenetben egy találatot kapott bombázón vagyunk, ahol a főhős segíteni próbál súlyosan sebesült bajtársán:

Morfium nem volt az elsősegélytasakban, nem lehetett megkímélni Hódent a fájdalomtól, amit talán csak maga a tátongó seb enyhített kissé a szörnyű megrázkódtatás kábulatával. A tizenkét morfiumampullát kilopták a tokjából, helyette gondosan megrajzolt betűkkel ez az üzenet állt: „Ami az M és M Vállalatnak jó, az jó a hazának is. Milo Minderbinder.” Yossarian szidta Milót, és két aszpirint nyújtott a hamuszínű ajkak felé, melyek képtelenek voltak bevenni.²⁵

A regény címében megjelenő csapdahelyzetten túl számos más csapdával is kénytelenek szembesülni Heller hősei, pontosabban antihősei. Ezek közül egy a főszereplő, Yossarian bombázótiszt századának géhása, Milo által gerjesztett „kereskedelmi csapda”. Milo a legkülönbözőbb javakat teszi egyre bonyolultabb csereügyletei és egyéb tranzakciói tárgyává, azzal az őszintének látszó meggyőződéssel, hogy ezzel vállalkozásán túl a század, a hadsereg, sőt az Egyesült Államok érdekeit is hathatósan előmozdítja. Nem az elvont makromutatók javulása értelmében, hanem a század, a hadsereg, az USA minden egyes katonája és polgára kézzel fogható érdekére való tekintettel. Ő az a szabad vállalkozó, aki nemcsak teszi, de tudja is, hogy saját özvése mindenki más és a köz érdekeit szolgálja. Az lehet, hogy nem rövid távon, de távlatosan mindenképpen. A csapda akkor lepleződik le, amikor a társaság kereskedelmi tevékenysége számára a bombázók elsősegély-felszereléséhez tartozó morfiumot is felszabadítja és aszpirinnel helyettesíti. Ebben az esetben a hosszú távra történő hivatkozás valóban nem kielégítő, azonnali segítségre volna szükség a sebesült fájdalmainak enyhítésére. Keynes politikai időpreferenciájának neoliberais kritikája tehát közel sem teljes érvényű. Erősebb érvennyel bír viszont a keynesianizmus azon kritikája, amely a túlhajtott fogyasztási örületet, az erőforrások és az energia pazarlását, a természet rövid távú kizsákmányolását, azaz elpusztítását rója fel neki. Mindkét eszmetörténeti eset, úgy a Burke-, mint a Keynes-vita, arról győz meg bennünket, hogy a politikai időpreferencia kijelölésében hasznos, ha attól a túlzástól és/vagy hiánytól igyekszünk elrugaszkodni, amelyre erősebb hajlam van bennünk. Mindazonáltal az ilyen vitákban nincs végső megoldás. Az arisztotelészi hagyomány ebben a vonatkozásban is tanulságos, az emberi cselekvésre vonatkozó elméleteknek a tárgyukhoz kell igazodniuk, ezért nem tehetnek szert olyan demonstratív egzaktságra, amilyen a formális tudományokban és a természettudományokban joggal elvárható.²⁶

²⁵ Heller 1992: 509.

²⁶ Arisztotelész: 1094b, 1103b–1104a.

Felhasznált irodalom

- Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, ford.: Szabó Miklós.
Szent Ágoston vallomásai, ford.: Vass József. [<http://mek.niif.hu/04100/04187/04187.htm>] (2014-07-06).
- Augustinus, Aurelius (1987): *Vallomások*, Gondolat, Budapest, ford.: Városi István.
- Boulton, James T. (1963): *The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Burke, Edmund (1990): *Töprengések a francia forradalomról*, Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Elster, Jon. (1997): *A társadalom fogaskerekei*, Osiris Kiadó, Budapest.
- Farkas Attila (2013): „John Maynard Keynes: etika, politika, civilizációkritika” in: Fehér János, Kollár Péter (szerk.): *Talentum és értékteremtés*, Szent István Egyetemi Kiadó, Gödöllő, 37–48.
- Heidegger, Martin (1989): *Lét és idő*, Gondolat, Budapest.
- Heller, Joseph (1992): *A 22-es csapdája*, Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Himmelfarb, Gertrude (2005): *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenment*, Alfred A. Knopf, New York.
- Hume, David (2006): *Értekezés az emberi természetről*, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Keynes, John Maynard (1923): *A Tract on Monetary Reform*, Macmillan, London. [http://203.200.22.249:8080/jspui/bitstream/123456789/2209/1/A_tract_on_monetary_reform.pdf] (2014-06-30).
- Keynes, John Maynard (1965): *A foglalkoztatás, a kamat és a pénz általános elmélete*, KJK, Budapest.
- Keynes, John Maynard (2003): „A laissez-faire vége”, *Fordulat*, tavasz, különszám, 73–93.
- Paine, Thomas (1995): *Az ember jogai*, Osiris Kiadó—Readers International, Budapest.
- Rawls, John (1997): *Az igazságosság elmélete*, Osiris Kiadó, Budapest.
- Sidgwick, Henry (1907): *The Methods of Ethics*, Macmillan, London. [<https://archive.org/details/methodsofethics00sidguoft>] (2014-06-30).
- Spengler, Oswald (1994): *A Nyugat alkonya I–II*, Európa Könyvkiadó, Budapest.