

Amartya Sen

Az egyéni szabadság mint társadalmi elkötelezettség*

A következőkben azt vizsgálom meg, milyen vonzatai vannak, ha egy társadalom elkötelezi magát az egyéni szabadság mellett. A társadalmi etika olyan felfogása foglalkoztat, amely az egyéni szabadságot 1) egy társadalom minősítésénél központi értéknek, továbbá, ezzel egyidejűleg 2) egy-egy társadalmi berendezkedés integráns részének tekinti. Azt hiszem, a jelenkori társadalmak megítélésénél az efféle nézőpontnak jelentős előnyei vannak más közelítésekkel, például az élvezet-elve és a vágyakra irányuló utilitáriánus kalkulussal, azaz a haszonelvű számítással szemben, amely pedig – nyíltan vagy burkoltan – aláfesti a mai szociálpolitikák zömét. Érvelésemből további messzemenő következmények adódnak, ha társadalmi intézmények és politikák értékelésére teszünk kísérletet.

Elvont eszmék és konkrét iszonyatok

Noha ebben az írásban arra is kísérletet teszek, hogy azokkal az alapeszmékkel is foglalkozzam, amelyek alapján az egyéni szabadság társadalmi elkötelezettséggel védett értéknek tekinthető, elsődleges célom inkább e nézet gyakorlati fontosságának megvilágítása. Felfogásom vonzatait a való életből vett példákkal fogom illusztrálni. A választott példák jó része gazdasági jelenségekhez kapcsolódik. Nem csak azért, mert szakmám szerint elsősorban közgazdász vagyok (még ha gyakorta veszem is magamnak azt a merészséget, hogy etikai vitákba keveredjem), hanem azért is, mert úgy vélem, hogy abban a világban, amelyben élünk, a gazdasági elemzésnek van mit hozzátennie a lényegi (szubsztantív) etikához.

* Amartya Sen az itt fordításban közölt beszédet Torinóban azon az ünnepélyes díjkiosztáson mondta el, ahol másodikként kitüntették a Senator Giovanni Agnelli Nemzetközi Díjjal. A beszédet a New York Book Review 1990. június 14-i száma közölte.

A társadalmi etika nem egy gyötrelmes problémája mélyen gazdasági jellegű. Talán megbocsátható, ha gyermekkori emlékeket eleveníték itt fel, amelyeknek azonban nagyon is meghatározó jelentőségük volt gondolkodásom és meggyőződéseim irányának későbbi alakulásában. Gyermekkorom két legfelkavaróbb élménye közül az egyik az 1943-as bengáli éhínség volt, amelynek következtében, mai becslések szerint, mintegy hárommillió ember halt meg. Ez szinte hihetetlen hevességű katasztrófa volt, amely akkor számomra teljesen érthetetlen hirtelenséggel jelent meg. Kilencéves voltam, Bengália egyik falusi iskolájának tanulója. Iskolatársaim, ismerőseim és családjaik körében a nyomorúságnak semmi jelét nem láttam. És valóban, amikor több mint három évtizeddel később tanulmányoztam ezt az éhínséget, kitűnt, hogy Bengália lakosságának többsége alig érzékelt fennakadást, nehézséget az éhínség idején. Az csupán néhány sajátos foglalkozási csoportra koncentráltam (ami majdnem minden éhínségnél igaz), a lakosság többi része számára pedig teljesen rendben mentek a dolgok.

Egy reggel iskolánkban eszelősen viselkedő, sovány ember tűnt fel. Mint később megtudtam, az ilyen viselkedés a hosszas éhezés szokásos tünete. Ez az ember egy távoli faluból jött, hogy ételt szerezzen: segítség reményében vándorolt. A következő napokban tízek, majd ezrek, végül megszámlálhatatlanul sokan vándoroltak falunkon keresztül, kiéhezetten, beesett arccal, kába tekintettel, gyakran csonttá-bőrré soványodott gyermekkel a karjukban. Alamizsnát vártak a jobb helyzetű családoktól és a kormánytól.

A magánjótékonyság valamennyit segített, de kétségbeejtően kevés volt ahhoz, hogy az éhínség által sújtott milliókat megmentse. Ám különböző okokból Brit India illetékes hivatalnokai még hat hónappal az éhínség kitörése után sem találták meg a módját, hogy valamilyen nagyobb szabású közsegélyezést elindítsanak. Nehéz elfelejteni az ezernyi összeaszott ember látványát, akik szerényen koldultak, iszonyúan szenvedtek, és csendben meghaltak. A társadalmi segítség kudarca különösen azért elviselhetetlen, mert a későbbi kutatások kimutatták, hogy a Bengáliában rendelkezésre álló élelmiszerkészlet az éhínség idején nem volt különösen szűkös. Csak éppen azoknál, akik éhenhaltak, hiányoztak az eszközök ahhoz, hogy hozzájussanak az ott lévő élelemhez. A továbbiakban visszatérek erre az általánosabb érvényű kérdésre.

Másik szörnyű élményem egészen más jellegű. Még fiatalabb voltam, talán nyolcéves ha lehettem. Akkoriban Dakában éltem, Bengália második legnagyobb városában, amely a mai Banglades fővárosa. Váratlanul erőszakos összeütközés támadt a hinduk és mohamedánok között, s mindkét közösség csöcseléke eszelősen gyilkolta a másik közösség tagjait. A város ugyan kevert lakosságú volt, de a hinduk illetve a mohamedánok azért egy-egy városrészben tömörültek. Én hindu családból származom, és Dhaka egy jórészt hindu lakosságú, középosztály-jellegű környékén éltünk.

Egy délután keservesen kiáltózó, erősen vérző ember lépett be a kapunkon. Mohamedán napszámos volt, és – mint mondta – Kader Miannak hívták. A szomszéd házak egyikébe hozott fát – nagyon csekélyke

bérért. Miközben apám a kórházba vitte, folyton csak azt ismételte, hogy a felesége kérte, ne menjen a lázongások idején ellenséges környékre, de mégis muszáj volt munkát keresnie, mert családjának nem volt mit ennie. Ennek a gazdasági szabadságtalanságnak a büntetése végül is a halál volt: a kórházban később meghalt.

Lehet úgy vélekedni, hogy az ilyen, sajátosan érzékeny életkorban szerzett fájdalmas benyomások nem alkalmasak arra, hogy komoly elemzés tárgyai legyenek, hiszen túl mélyek csak nem lehettek. Én azonban azt hiszem, hogy van jelentőségük az általam vizsgálandó központi kérdések szempontjából. Veszem tehát magamnak azt a bátorságot, hogy ezekre a szörnyű eseményekre visszatérjek, de csak azután, hogy világosabban meghatároztam az általános elemzés fogalmi kereteit.

Negatív és pozitív szabadság

Az egyéni szabadság fogalma távolról sem egyértelmű. Az Agnelli-díj első kitüntetettje, Sir Isaiah Berlin, fontos és nagyhatású különbséget tett a szabadság „pozitív” és „negatív” jelentése között.¹ E megkülönböztetés többféleképpen értelmezhető. Az egyik lehetséges felfogás ahhoz kötődik, hogy milyen szerepet játszik mások beavatkozása abban, hogy egy adott személy mennyire „nem szabad” valamilyen cselekedetében.²

E nézet szerint a „pozitívan” értelmezett, a „valamire való” szabadság azt jelenti, hogy – mindent figyelembevéve – mi áll szabadságában az egyénnek, és mi nem. Az utóbbi okai nem különösebben érdekesek e felfogás számára, vagyis nem foglalkozik azzal, hogy az egyén esetleg azért nem képes valamit megtenni, mert ebben valaki más, alkalmasint épp a kormány, megakadályozza. Ezzel szemben a szabadság „negatív” felfogása, azaz a „korlátozásoktól való” szabadság pontosan arra koncentrál, hogy mennyire hiányzik a korlátozások azon halmaza, amelyeket egyik ember a másikkal, vagy az állam, illetve valamely intézmény az egyes egyénnel szemben alkalmazhat. Illusztrációképpen: ha azért nem sétálhatok szabadon egy parkban, mert rokkant vagyok, akkor ez behatárolja pozitív szabadságomat, de semmi nem utal arra, hogy erőszakosan léptek volna fel negatív szabadságommal szemben. Ha viszont nem rokkantságom miatt nem sétálhatok e parkban, hanem azért, mert akkor a huligánok megvernek, akkor ez nemcsak pozitív szabadságom megsértése, de negatív szabadságomé is.

Ebben az értelmezésben, amely valamennyire eltér Berlin klasszikus dichotómiájától, a korlátozásoktól való szabadság megsértése a pozitív szabadság korlátozása is – de az állítás fordítottja nem igaz. A hagyományos „libertáriánus” irodalomban a szabadságnak e negatív felfogása kapta a legtöbb figyelmet, sőt, egyesek annak érdekében érveltek, hogy a „szabadság” fogalmát kizárólag a negatív értelmezésre tartsák fenn. Más szerzők viszont (Arisztoteléstől Marxig, Mahatma Gandhitól Franklin Roosevelttig) sokat foglalkoztak a pozitív szabadsággal is, azaz nemcsak a korlátozások hiányával.

Ha fontosnak tartjuk, hogy az egyén képes legyen olyan életvitelre, amelyet maga választana magának, ez érv arra, hogy a pozitív szabadság általános kategóriájával foglalkozzunk. Ha a „választás szabadsága” lényeges, akkor a pozitív szabadságnak is jelentőséget kell tulajdonítanunk. Am a pozitív szabadság mellett szóló érvek semmiképpen nem jelentik azt, hogy ne fordítsunk különös figyelmet a negatív szabadságra is. Így például általánosságban véve rossz a társadalom számára, ha az egyén nem sétálhat szabadon a parkban. Ezzel a ténymegállapítással összhangban van, hogy a társadalmi berendezkedés szemszögéből különösen elfogadhatatlannak tekintsük, ha e korlátot mások által támasztott akadály vagy fenyegetés okozza. Az egyén személyes életébe való külső beavatkozásnak olyan félelmetes, alkalmasint elviselhetetlen vonzatai vannak, amelyek messze túlmennek a pozitív szabadság ebből adódó csorbulásánál. Ha ezt az érvelést elfogadjuk, akkor nem sok értelme van azon vitatkoznunk, vajon a szabadság pozitív vagy negatív értelmezése mellett kell-e voksolnunk. A szabadság helyes felfogásának egyszerre kell pozitívnak és negatívnak lennie, hisz – bár más és más okból – mindkét oldal fontos.

A társadalmi összefüggések miatt a két oldal között valóban sokféle kapcsolat van. Tekintsük Kader Mian már említett esetét. Halála megfosztotta őt attól az alapvető pozitív szabadságtól, hogy tovább éljen (amint ezt magának választotta volna). Ez magában is nagy baj, de ami a tragédiát még szörnyűbbé teszi, az az, hogy a pozitív szabadság e kudarcát egy agresszív támadó, nem pedig a korral vagy betegséggel járó természetes folyamatok idézték elő. Nem egyszerűen meghalt: meggyilkolták. Az eseménynek ez a félelmetes oldala vezet el bennünket a szabadság pozitív felfogásától a negatív felfogás felé. Ha Mian hallgatott volna a feleségére, és a csöcselék fenyegetése miatt nem vállalta volna el a felkínált munkát, ez negatív szabadságának is sérelme lett volna: mások (az adott esetben gyilkos) beavatkozása miatt veszítvén el szabadságát arra, hogy munkát vállaljon.

Am van egy további összefüggés is pozitív és negatív szabadság között. Miannak vállalnia kellett azt a kockázatot, hogy meggyilkolják, mert szegény volt, és a családja éhezett. A szegénység önmagában nem sérti a negatív szabadságot. A szélsőségesen szegény ember ugyan nem tehet meg egy sor dolgot (például, hogy megfelelően táplálja a családját, hogy otthon maradjon, ha zavargások miatt kinn az utcán veszélybe kerülhet az élete stb.), de szegénysége és pozitív szabadságának ebből adódó korlátai nem feltétlenül mások beavatkozásának a következményei. Másrészt azonban éppen a pozitív szabadság eme korlátozottsága kényszerítette Miant arra, hogy a végül is végzetesnek bizonyult ellenséges közegben próbáljon egy kis jövedelemre szert tenni. Az, hogy megölték, felfogható negatív szabadsága végzetes megsértésének, ám ezt megelőzőleg szegénysége (és a pozitív szabadság ebből adódó hiánya) miatt kényszerült ebbe a tragédiához vezető helyzetbe.

A szabadság pozitív és negatív vonatkozása között valóságos különbség van – ám ezek sokféle módon függnek és kapcsolódnak össze. Ha csak

az egyik vagy csak a másik vonatkozásra koncentrálnunk, ez nemcsak etikai hiányosság, hanem alkalmasint társadalmi képtelenség. Az egyéni szabadság iránti társadalmi elkötelezettségnek a pozitív és negatív szabadságot, valamint a közöttük lévő számtalan összefüggést egyaránt be kell fogadnia.

Éhínség és szabadság

A szabadság különböző vonatkozásai közötti kapcsolat olykor igen bonyolult formát ölthet. Vizsgáljuk meg azt a kérdést, hogy éhínség esetén széles kört érint a túlélés elemi pozitív szabadságának a sérelme. A már említett 1943-as bengáli éhínség volt valójában az utolsó nagy éhínség Indiában. Rossz termés, árvizek és hasonló katasztrófák ellenére a függetlenség elnyerése óta nem volt éhínség. Vajon minek tudható be ez a változás? És, hogy túllépünk ezen a kérdésen, hogyan lehetne véget vetni az iszonyú éhínségeknek a világ más tájain, például Afrika Szaharától délre eső országaiban?

Amint már említettem, a bengáli éhínség idején nem volt különlegesen nagy az élelmiszerhiány. Hasonló helyzettel másutt is lehet találkozni (például Etiópiában 1973-ban és a nyolcvanas évek elején). Sőt, olykor bőségesen elegendő mennyiségű élelmiszer mellett is adódhat éhínség (például Bangladesben, 1974-ben). Ha az éhínség magyarázatát keressük, nem a rendelkezésre álló élelmiszerkészleteket kell elsősorban vizsgálnunk (noha ez is egyike a fontos tényezőknek), hanem a sérülékeny csoportok „jogosítványait”, vagyis azt, hogy e csoportok milyen tulajdonosi jogot formálhatnak élelmiszereire.³ Azokra a gazdasági és politikai változásokra kell tehát koncentrálnunk, amelyek egyes foglalkozási csoportokat megfosztanak az élelmiszerhez jutás képességétől. A keresetkieséssel járó munkanélküliség jelentős kiszélesedése, vagy az élelmiszerek árának a béreknél jóval gyorsabb emelkedése, vagy a kisiparosok által termelt termékek árának hirtelen zuhanása például mind sokakat érintő éhezéshoz vezethetnek.

E megállapítás fényében nem meglepő, hogy a jövedelempótlás (például a munkát keresőknek kínált közmunkákért fizetett bérek formájában) az éhínség megelőzésének egyik leghatékonyabb módja lehet. A függetlenség kivívása óta Indiában valóban módszeresen követték ezt az utat. Valahányszor népesebb foglalkozási csoportok elvesztették kereseti lehetőségeiket (például ha mezőgazdasági munkások egy súlyos szárazság vagy áradás miatt munkanélkülivé váltak), munkabér ellenében végzett közmunkák segítségével pótolták az érintett csoportoknál a vásárlóerő kiesését. Ez történt többek között Biharban 1967-ben, Marahasztrában 1973-ban, Nyugat-Bengáliában 1979-ben, Gujeratban 1987-ben, és így tovább. Vagyis az indiai éhínségek megszüntetése nagyrészt szisztematikus állami beavatkozás eredménye volt.

Valójában már az angol uralom alatt kialakultak egy ilyen beavatkozás alapvonalai, elsősorban az 1880-as Éhínség Törvényben. Ha az eljárások finomodtak is, a jövedelempótlás alapvető stratégiája nem változott. Ám

akkor vajon miért folytatódtak az éhínségek egészen 1943-ig, és miért szűntek meg 1947, azaz a függetlenség után? Az Éhínség Törvényben vázolt éhínség-megelőző eljárások persze nem sokat segítenek, ha nem, illetve nem a megfelelő időben alkalmazzák őket. A brit uralom alatt a törvény alkalmazása gyakran késedelmes volt, vagy, mint 1943-ban, egyáltalán nem került rá sor. A függetlenség óta viszont az éhínség-megelőző intézkedéseket minden szükséges esetben nagyjából megfelelő időben meghozták.

Mi a különbség magyarázata? Másutt részletesebben kifejtettem, hogy a nagy különbséget a független India pluralista, demokratikus berendezkedésében látom. Viszonylag szabad sajtó, időközi választások, aktív ellenzéki pártok mellett egyetlen kormány sem kerülheti el a súlyos következményeket, ha elhanyagolja a preventív lépéseket, és ezért éhínség jön létre. E fenyegetések készítetik a kormányokat cselekvésre.

Az ellentét nemcsak a gyarmati Indiához viszonyítva szembetűnő, hanem a szub-szaharai afrikai államokhoz viszonyítva is, melyek kormányainak nem kell ellenzéki pártoktól tartaniok, és amelyekben a sajtó távolról sem szabad. Az 1958–61-es kínai éhínség (amelynek során 23 és 30 millió között volt az áldozatok száma) részben a katasztrofális kormánypolitika következménye volt, amit viszont a kínai politika nem-demokratikus jellege tett lehetővé. A súlyos éhínség ellenére három évig alig módosítottak a hivatalos politikán. A kormány nem érezte magát fenyegetve; nem voltak ellenzéki pártok; az újságok nem bírálták a kormánypolitikát. Sőt, a jól ellenőrzött sajtó szinte említést sem tett az ország jó részét érintő gyilkos éhínségről. Állítható, hogy a világ iszonyú éhínségeinek történetében alig találunk olyan esetet, hogy demokratikus rendszerben, szabad sajtó és aktív ellenzék jelenlétében tört volna ki éhínség.

Ha ezt az elemzést elfogadjuk, akkor az éhínségek megszüntetése mögötti valóságos erőt a demokratikus államokban létező különféle politikai szabadságokban kell keresnünk, ideértve a rendszeres választásokat, valamint a kormány tiltásaitól és cenzúrájától mentes sajtó- és szólás-szabadságot. Ebben az esetben is az világlik ki, hogy a szabadságok egyik halmaza, a kritika, a sajtó, a választás szabadsága oksági összefüggésben van a szabadság más típusaival, az éhezéstől és éhenhalástól való megmenekülés szabadságával. A sajtó és az ellenzéki pártok negatív szabadsága a bírálatra, a közlésre, az agitációra hathatósan védheti a népesség sérülékeny csoportjainak elemi pozitív szabadságait.

A haszonelvű számítás és a szabadság szembenállása

A társadalmi értékítéletnek nemcsak a – negatív vagy pozitív – szabadság középpontba állítása lehet az alapja. Más, ezzel összevethető megközelítések is lehetségesek, amilyen például az utilitarianizmus. Az utilitárius hagyományban a hangsúly nem a teljesítmény szabadságán, hanem a teljesített eredményen van, amit valamilyen szellemi sajátosság, például az

utilitárius = haszonelvű kalkuláció =
terminus = határidő, + a adott idő námitás

Az egyéni szabadság mint társadalmi elkötelezettség

9

élvezet vagy vágy („hasznosság”) terminusaiban értékelnek. Valójában az utilitárius felfogáson belül is lényegi különbségek vannak. Így például egészen más következtetésre jutunk, ha a teljesítményt az ennek révén elért élvezettel, mint hogyha az általa kielégített vágyak intenzitásával mérjük. A különbségek mögött azonban közös stratégia van, amelybe beletartozik 1) az eredményre összpontosítás, és 2) az érintett személy értékelése valamilyen szellemi vonatkozás (például élvezet vagy vágy) alapján.

A Jeremy Bentham, John Stuart Mill és mások által kidolgozott utilitárius hagyománynak fontos társadalmi szerepe volt abban, hogy egymással versengő politikák értelmesen rendszerezett értékelését lehetővé tegye. Közgazdászok, társadalomkutatók, politikusok tették alapos vizsgálat tárgyává az utilitárius gondolkodás összefüggéseit. Az utilitárius hagyomány nyomán bevezetett társadalmi változtatások egyike-másika (a Bentham által hevesen szorgalmazott, korai angol börtönreformoktól kezdve) nemcsak csökkentette a szenvedést és növelte a boldogságot, hanem, sok egyéb hatás mellett, növelte az emberek szabadságait. Ugyanakkor azonban ezek a szabadság-növekedések az utilitárius törekvéseknek csak véletlen hozadékai, minthogy a szabadságot mint olyat, a haszonelvű számítás nem értékeli. Más esetekben az utilitárius javaslatok összeütközésbe is kerülhettek az egyéni szabadság iránti követelésekkel. E konfliktusoknak sok oka lehet, egyebek közt a paternalizmus bizonyos elemei, amelyek nyomán a társadalmat úgy szervezik, hogy az embereket az eredmény hasznosságának a maximálására készítsék, ahelyett, hogy különféle szabadságokat hagynának meg nekik, többek között a hibák elkövetésének szabadságát.

Más nehézséget jelent az, hogy torzítások adódnak elő akkor, amikor az élvezet vagy vágy mentális képzetait mélyen rögzült egyenlőtlenségek fennállása mellett alkalmazzák. Tartós különbségek és méltánytalanságok mellett a kismiszettek sorsukat elkerülhetetlennek, türelemmel elviselendőnek tekinthetik. Megtanulják, hogy élvezeteiket és vágyaikat ehhez a helyzethez igazítsák, hiszen nem sok értelme van arra vágni, ami úgyszólván elérhetetlen, és gondosan mérlegelni a lehetetlen elérhetőségének módjait. A krónikusan szegények esetében, akik nem merhetnek sokkal többre vágni annál, mint amijük van, és a kis jótéteményekből is a lehető legtöbb örömet merítik, az utilitárius kalkuláció súlyosan torzít. Gyönyöreiket és vágyaikat ugyanis ebben az esetben hamis mércével mérik. A hasznosság mérése elszigeteli a társadalmi etikát, megakadályozván, hogy felbecsülje az alkalmi munkás, a tartósan munkanélküli, az agyonhajszolt kuli, vagy a szűkölködő háziasszony nyomorúságának fokát. Ők ugyanis valamennyien megtanulták, hogy hogyan kell vágyaikat megnyirbálni, és minden csekélységnek örülni.

Noha e probléma az utilitárius kalkuláció alapjait érinti, nemcsak elméleti jellegű. Nagyon is komoly gyakorlati következményei vannak. Hadd illusztráljam ezt a kérdést saját hazám, India két legnagyobb kudarcával. Az egyik a nemek, a férfiak és nők közötti egyenlőtlenség. A nők hátrányos helyzete természetesen nemcsak Indiára jellemző. Rengeteg bi-

zonyíték mutat a nemek közötti egyenlőtlenségek elterjedtségére a világ számos országában (például a Nyugat-Ázsiától Kínáig terjedő széles övezetben), még az egészségügyi ellátás vagy a táplálkozás legelemibb kérdéseinél is. Indiában elég részletes összehasonlító statisztikák készültek (magam is részt vettem ilyen összehasonlítások végzésében) halandósági és morbiditási arányokról, kórházi ellátásról, táplálkozási szokásokról.⁴ Regionális ingadozásaik eltérése ellenére az adatok egyértelműen megerősítik azt a képet, hogy a nők az ország minden részében, de kivált falun, a férfiakénál sokkal rosszabb helyzetben vannak.

E tények ellenére a nemek közötti súlyos egyenlőtlenségeket és a változás szükségességét egyaránt sokan erősen vitatják. Rámutattak – és ez eléggé hihető –, hogy a falusi indiai nők nem irigylik a férfiak jobb helyzetét, nem élik meg saját helyzetüket fájdalmas egyenlőtlenségként, és nem kívánnak reformokat. Noha a falusi népesség politikai érdeklődésének erősödése lassan módosítja ezt a passzív képet (és ebben a változásban a most formálódó nőmozgalmak fontos szerepet kezdenek játszani), a fenti tapasztalati megfigyelés nagyjából helyesen írja le a falusi India mai helyzetét. Nehéz lenne azt állítani, hogy e pillanatban jelentős az elégedetlenség a nemek közötti egyenlőtlenségek miatt, vagy hogy az indiai falusi nők égnének a radikális változtatás iránti vágytól. Az igazi kérdés az, hogy milyen értelmet és jelentőséget tulajdonítsunk a tapasztalati ténynek.

Objektív értelemben Indiában a falusi nők számos dologban valóban jóval kisebb cselekvési szabadsággal rendelkeznek, mint a férfiak. Ugyanakkor a világtörténelemben semmi nem utal arra, hogy a nők ne értékelnék (hanem „lehetetlennek” vagy épp „természetellenesnek” tartanák) a nagyobb szabadságot, ha azt valóságosan megtapasztalják. Az elégedetlenségnek vagy a radikális változtatás követelésének jelenlegi hiánya nem teszi semmissé ennek az egyenlőtlenségnek a morális jelentőségét, ha alapvető értéknek tekintjük az egyéni szabadságot, ideértve az egyén saját helyzete megítélésének és változtatásának szabadságát. A *status quo* védelmezői ugyan megnyugvást és igazolást találhatnak az utilitárius kalkulus valamelyik változatában, ám ez az igazolás védhetetlen, ha az egyéni szabadságot valóban társadalmi elkötelezettségnek tekintjük. Minthogy a megrögződött egyenlőtlenségek és a kizsákmányolás gyakran azért virulnak, mert passzív szövetségest találnak az alávetettekben és kizsákmányoltakban, a hasznosság-elvű, illetve a szabadság-elvű érvelés közötti eltérés jelentős és messzireható lehet.

Második példám az indiai analfabétizmusról szól. Az 1947-es függetlenség óta India jelentős eredményeket ért el a felsőoktatásban, de alig valamit az alapfokú iskolázásban. Az utolsó, 1981-es népszámlálás szerint a felnőtt népességnek csak 41, a nőknek mindössze 28 százaléka volt írástudó. Az alapfokú oktatásnak soha nem tulajdonított más társadalmi célokéhoz hasonló fontosságot az indiai politika. E politikai hiányosság sok mindennel magyarázható. Az egyik gyakran hallható érv az, hogy az indiai analfabéták nem különösebben boldogtalanok e helyzet miatt, és hogy az indiai szegények körében nem él olthatatlan vágy a tanulás iránt.

Ami az indiai analfabéták lelkét illeti, ez a leírás teljesen helytálló lehet. Ám az analfabétizmus is szabadságtalanság, és pedig nemcsak az olvasás szabadságának hiánya, hanem minden további olyan szabadságé is, amelyek az írásra és olvasásra épülő kommunikáció függvényei. Ebben az esetben is igaz, hogy a szabadság-központú szociális etika egészen más irányba visz, mint az élvezetre vagy vágyra alapozó társadalmi számítás.

A szabadság eszközeinek elérésére való szabadság

Mostanság számos más irányból is támadják a haszonelvű hagyományt. John Rawls és Bernard Williams – mások mellett – mélyenszántóan bírálták az utilitárius gondolkodás alapjait.⁵ Számos alternatív politikai filozófia is érdeklődést váltott ki – egyebek között James Buchanan, Ronald Dworkin és Robert Nozick mélyreható vizsgálódásai⁶ a liberális és libertariánus elgondolások különféle vonatkozásairól.

Haszonnal járhat, ha összevetjük az általam itt bemutatott közelítést John Rawls nagyhatású igazságosság-elméletének néhány elemével, mely elmélet nagyban hozzájárult a modern politikai filozófia és etika gyökeres megújulásához. Rawls igazságosság-elmélete sokat tett azért, hogy felhívja a figyelmet az egyéni szabadság politikai és erkölcsi fontosságára. Az ő „igazságosság-elve” védi az egyéni szabadság „elsődlegességét” – amennyiben mások számára is hasonló szabadság biztosítható. Az ő egyenlőtlenség-felfogása nem a hasznosság eloszlására, hanem az „elemi javak” eloszlására épül. E javak – a jövedelem, a gazdagság, a szabadság stb. – olyan eszközök, amelyek segítségével az emberek szabadon követhetik saját céljaikat.

Mindazonáltal az emberek által birtokolt elemi javak összehasonlítása nem egészen ugyanaz, mint hogyha az egyesek által valóban élvezett szabadságokat vetjük egybe, habár a két közelítés között szoros kapcsolat van. Az elemi javak a szabadság *eszközei*, de nem mutatják meg a szabadság *fokát*, ha tekintetbe vesszük, hogy milyen nagy változatosságot mutat az, ahogyan az emberek az elemi javakat szabadságra „váltják át”. Tekintettel arra, hogy mind az egyes csoportokon belül, mind az egyes csoportok között igen nagy különbségek lehetnek a nem, a kor, az öröklött tulajdonságok, a környezeti feltételek stb. tekintetében, az elemi javak egyenlő elosztása nagyon is egyenlőtlen szabadság-szintekkel járhat együtt. Így például a mozgássérültek – még azonos elemi javakkal való ellátottság mellett is – másoknál kevésbé lesznek szabadok saját jólétük biztosításában. Továbbá: nemcsak jólétük biztosításában lesznek másoknál rosszabb helyzetben, hanem – hacsak nem kapnak külön könnyítő eszközöket – hátrányban lesznek a közös társadalmi intézmények megválasztásánál való részvételben, és az általános (nem feltétlenül saját rokantságukkal összefüggő) politikai döntések befolyásolásában.

Noha sok fogyatékoság viszonylag ritkán fordul elő, az emberek személyes vonásai és környezeti feltételei általában számos vonatkozásban különböznek. Különbözünk egymástól korban és energiában, nemünkben

és fizikai szükségleteinkben (például a terhességgel összefüggő szükségletekben), a betegségekre való öröklött, vagy környezettől függő hajlamlunkban, és így tovább. Ezek az eltérések befolyással vannak arra, hogy elemi javak adott mennyisége mellett milyen mértékben tudjuk a szabadságot életünkbe beépíteni. A személyi és környezeti heterogenitás szerteágazó fontossága miatt az elemi javak alapulvétele nem segíti elő azt a célunkat, hogy az emberek tényleges szabadságát összehasonlítsuk (jól lehet e kiindulás Rawls saját céljaihoz megfelelő lehet).

Az egyének által birtokolt javak vagy erőforrások helyett arra is koncentrálhatunk, hogy az emberek ténylegesen milyen életvitelt választanak maguknak. Vannak egészen elemi működési módok, például hogy az ember megfelelően táplálkozzék, hogy egészséges legyen stb., és ezeket – nyilvánvaló okokból – mindenki magasra értékelheti. Más működési módok (például az önbecsülés megszerzése, vagy a közösség életében való részvétel) összetettebbek, de ugyancsak sokak által értékeltek lehetnek. Még az utilitárius elvek szerint megvalósított boldogság is ide sorolható, noha ez ebben az esetben csak egy a sok lehetséges működési mód közül, nem pedig minden teljesítmény értékelésének alapja, mint az utilitárius számításban. S bár minden működési mód lehet értékes, az egyének nagy mértékben különböznek tekintetben, hogy melyiknek milyen súlyt tulajdonítanak. Egy, a szabadságra épülő igazságosság-elméletnek e változatokra (amelyek különféle elemzési módszerekkel megfigyelhetők) érzékenynek kell lennie.

A különböző életvitelre való szabadság a működési módok kombinációinak halmazai közötti választás lehetőségében fejeződik ki: ezt nevezhetjük az egyén „képeségének” (capability). Az egyén „képesége” egy sor tényezőtől függ, ezek az egyéni sajátosságoktól a társadalmi berendezkedésig terjednek. Az egyéni szabadság melletti társadalmi elkötelezettséghez hozzá tartozik, hogy fontosnak tekintsük az egyének által ténylegesen birtokolt „képeségek” növelését: társadalmi intézmények megválasztásának attól kell függnie, hogy milyen mértékben mozdítja elő az emberi képeségek javítását. Az egyéni szabadság teljes értelmezése túl kell mutasson a személyes életre vonatkozó képeségeken, és az egyén más céljaira (például az egyén saját életéhez nem közvetlenül kapcsolódó társadalmi célokra) is figyelemmel kell lennie. Az emberi képeségek gazdagításának az egyéni szabadság iránti törekvés fontos részének kell lennie.

Társadalmi beavatkozás és a szegénység természete

Ha a hangsúlyt az elemi javakról és forrásokról a képeségekre és szabadságokra helyezzük, ez jelentősen módosíthatja a társadalmi egyenlőtlenségek empirikus elemzését, s a már korábban említett okok miatt megváltoztathatja a nemhez, osztályhoz, fogyatékosághoz, lakóhelyhez kötődő egyenlőtlenségek értékelését. Minthogy itt a modern világ legalapvetőbb problémáiról van szó, a hangsúlyeltolódás gyakorlati következményei még a kapcsolódó jelenségeknél is jelentősek lehetnek. Ettől függ-

het, többek között, hogy milyen kritériumok alapján ítéljük meg a szegénységet vagy deprivációt, azaz hogy a szegénységet például az alacsony jövedelem (a források hiánya) alapján határozzuk meg, vagy annak alapján, hogy mennyire korlátozott a megfelelő életvitel választásának szabadsága (a képességek hiánya). Így például egy – jövedelmét tekintve nem különösen szegény – egyén, aki azonban jövedelmének zömét vésdialízisre kell, hogy költse, éppen azért szenvedhet szegénység miatt, mert korlátozott az a szabadsága, hogy önmaga számára értékes működési módokkal élhessen. Annak igénye, hogy figyelembe vegyük a jövedelmek és elemi javak képességekre és szabadságokra való átváltásának variációit, alapvető jelentőségű általában az életszínvonalak, és különösen a szegénység kutatásánál.

A variációk nem okvetlenül megváltoztathatatlan egyéni sajátosságokat tükröznek. Olykor olyan társadalmi feltételeken múlnak, amelyek politikailag befolyásolhatók. Így például a közegészségügy és a járványügy alapota erősen befolyásolja a személyes jövedelem, és a jó egészség valamint a hosszú élet elérésére irányuló szabadság közötti viszonyt. A leggazdagabb országok némelyike egészen rossz teljesítményt nyújt e közszolgálatok esetében. Így például a népegészségügy közösségi megoldásai az Egyesült Államokban sokkal hiányosabbak, mint számos, jóval szegényebb országban, és ez a hiányosság különösen súlyosan érint egyes csoportokat, így a feketéket. Az Egyesült Államok lehet ugyan a világ második leggazdagabb országa az egy főre számított bruttó nemzeti termék alapján, de az amerikai népesség születéskor várható átlagos élettartama egy tucat országénál alacsonyabb.⁷ Az átlagon belüli egyenlőtlenségek is számottevőek. A 35–54 év közötti korcsoportban például a feketék halálózási aránya 2,3-szer nagyobb a fehérekénél, és ennek az eltérésnek csak fele magyarázható meg a jövedelmi különbségekkel.⁸ A férfiak kevesebb eséllyel érik el negyvenedik életévüket New York harlemi negyedében, mint az éhező Bangladesben.⁹ Ez annak ellenére így van, hogy az egy főre jutó jövedelmet tekintve a Harlem lakói jóval gazdagabbak, mint a bangladesiek.

Ha az egyéni szabadságot (ideértve a korai halál nélküli lét pozitív szabadságát) társadalmi elkötelezettségként fogjuk fel, akkor sokkal több figyelmet kell fordítani az Egyesült Államokban az egészségügyi ellátásra és az oktatásra. A világ országai között jelentős különbségek vannak a jövedelmi szint és az egészségügyi helyzet közötti összefüggés tekintetében, és ezek az eltérések gyakran az egészségügyi ellátásra, az elemi oktatásra, és olykor az élelmiszerellátásra vonatkozó közösségi intézmények függvényei. Olyan különböző országok, mint Kína, Costa Rica, Jamaica, Dél-Korea, Sri Lanka, valamint az indiai Kerala állam tapasztalatainak egybevetése azt mutatja, hogy messzehatóak lehetnek a közegészségügyi tervezés és más politikák hatásai abban, hogy az emberek hosszú életre való képessége – alacsony jövedelmük ellenére – javuljon. A kínai vidék gazdaságában például az 1979-es reformok után egyfelől jelentősen megnőtt a mezőgazdasági termelékenység, másrészt romlott az igen kiterjedt egészségügyi ellátórendszer. Éppen akkor, amikor – a nyolcvanas évek

elején – az egy főre jutó élelmiszertermelés megugrott, a reform előtti időszakban gyorsan csökkenő halandósági arányok javulása leállt.

Tény, hogy a gazdasági elméletben (pl. Paul A. Samuelson és Kenneth J. Arrow munkáiban¹⁰) hosszabb ideje elemzik a piaci mechanizmusok korlátait az egészségügyi ellátás és az oktatás elosztásában. Ám könnyű szem elől téveszteni e problémákat a piaci mechanizmusok iránti mai eufória idején. A piac sok területen az egyéni szabadság valóban nagyszerű szövetségese, de az a szabadság, hogy hosszú életünk legyen, s ne essünk áldozatul megelőzhető betegségeknek vagy halálnak, a társadalmi eszközök szélesebb eszköztárát igényli.

Társadalmi választás és szabadság

A társadalmi elkötelezettség szabadság-központú értelmezése konfliktusba kerülhet vagy összhangban lehet a társadalmi döntéshozatal más elveivel. A társadalmi döntéshozatal különböző elvei közötti összeférhetőség vagy ellentmondás bonyolult problémákat vet fel. Általános szinten részletesen foglalkozik ezekkel a kérdésekkel a társadalmi választás elméletének modern tudománya. E szakág történelme hosszú, olyan 18. századi matematikusokig nyúlik vissza, mint Borda vagy Condorcet. Modern feltámasztása azonban jórészt Kenneth Arrow úttörő munkásságának köszönhető.¹¹ Arrow-t magát elsősorban az érdekelte, hogyan lehet megállapítani a társadalmi választás szokásosan használt általános elvei közötti összeférhetetlenséget. Az általa kidolgozott elméleti módszerek azonban pozitív és negatív értelemben is alkalmazhatók annak vizsgálatánál, hogy különböző elvek egy meghatározott halmaza konzisztens módon összekapcsolható-e, vagy sem ahhoz, hogy koherens társadalmi választásokhoz jussunk el. Az én e területen végzett kísérleteim az inkompatibilitások forrásaival és következményeivel, illetve a kiegyezés lehetőségeinek vizsgálatával foglalkoztak.¹²

Úgy tűnik, hogy a társadalmi választások különböző elvei közötti konfliktusok jelentős része végső fokon abból adódik, hogy eltérések mutatkoznak abban, amit az egyes elvek „információs bázisainak” nevezhetünk.¹³ A társadalmi választás valamennyi elve implicit módon szelektál, bizonyos tényeket alapvetően fontosnak, másokat irrelevánsnak vagy csak áttételesen fontosnak ítélve. Így például a közgazdaságtudományban oly gyakran alkalmazott, látszólag vitathatatlan „Pareto-elv” kizárólag a hasznosságra vonatkozó információkra épít (pl. élvezet, vágy, kielégülés). Állítása szerint egy olyan társadalmi változás, amelynek során mindenkinél nő a hasznosság, szükségképpen csak helyes lehet. Nem meglepő, hogy bizonyos esetekben a Pareto-elv összeütközésbe kerülhet az egyéni szabadság tiszteletben tartásának akár legminimálisabb követelményével is. A Pareto-elv ugyanis semmilyen belső fontosságot nem tulajdonít az egyéni szabadságnak (annak csak annyi szerepet hagy, amennyi a hasznossággal való véletlen kapcsolódásából közvetve vagy származékosan adódhat).

Az elvek összeférhetősége gyakorta azon múlik, hogy az információk különböző osztályait hogyan lehet társadalmi döntések meghozatala érdekében összekapcsolni. Ez az a pont, ahol a társadalmi választás irodalma fontossá válik e tanulmány témája szempontjából. Az utilitarianizmus kizárólag az egyéni élvezetekre, vágyakra stb. vonatkozó információkra épül. Ha elfogadjuk azt a már korábban tárgyalt érvelést, hogy a hasznosság helyett az egyéni szabadságra koncentrálnunk, akkor a különböző emberek által élvezett szabadságok egybevetésénél olyan információs bázisok szükségesek, amelyek társadalmi döntések meghozatalánál összekapcsolhatók. Az egyéni szabadság elsődlegessége gyakran kerül összeütközésbe más információs bázisokra épülő társadalmi választási elvekkel, például az utilitarianizmussal, a gazdagság maximálásával, vagy az anyagi jólét hajszolásával. Minthogy a libertarianizmus, ahogyan szokásosan nevezik, kizárólag a negatív szabadságra koncentrálnak, az egyéni szabadság mellett az a fajta elkötelezettség, mely mind a pozitív, mind a negatív értelmezésnek fontosságot tulajdonít, összeütközésbe fog kerülni a libertarianizmussal. De ellentmondásban lesz a pozitív szabadságok iránti kizárólagos elkötelezettséggel is (amely nem törődik a negatív szabadságokkal). Senkit nem lephet meg e konfliktusok léte, hiszen a széles értelemben vett szabadságnak biztosított elsődlegesség arra épül, hogy elutasítjuk a hasznosság, gazdagság, negatív vagy pozitív szabadság kizárólagos követelését, noha mindeme változók (mások mellett) fontosak az általános értelemben vett szabadság iránti igénynél.

Az egyéni szabadság mellett társadalmi elkötelezettség általános szempontjain belül eltérő megközelítések különböző fontosságot tulajdoníthatnak a szabadság egyes aspektusainak, például a negatív vagy a pozitív szabadságnak. Az általános nézet elfogadása nem zárja ki a relatív súlyok eltérő értékelését. A széles értelemben vett egyéni szabadságra vonatkozó információs bázis az egyes összetevőkre helyezett változó hangsúllyal is használható. Noha az egyéni szabadság iránti társadalmi elkötelezettség egyértelműen elutasítja a haszonelvűséget, a libertarianizmust, a gazdagság maximálását stb., ezen belül jelentős heterogenitást enged meg abban a vonatkozásban, hogy ki milyen súlyt kíván biztosítani az egyes összetevőknek.

Társadalmi elkötelezettség és egyenlőtlenség

E tanulmányban azt vizsgáltam, hogy mi a lényege és melyek a folyamányai a társadalmi etika olyan felfogásának, amely az egyéni szabadsághoz mint társadalmi elkötelezettséghez közelít. E közelítés értelmezési problémákat vet fel, például, hogy a szabadság „pozitív” vagy „negatív” értelmezését kell-e elfogadni. (Én a kettő együttes szükségessége mellett érveltem, minthogy szerintem szorosan összetartoznak és összefonódnak.) Felmerülnek olyan bizonyítási kérdések is, amelyek más nézetekkel, kivált az utilitarianizmussal, valamint Rawls igazságosság-elméletével való összevetést igényelnek. (Ebben az összefüggésben megpróbáltam megmutatni egy kizárólagosan szabadság-központú felfogás előnyeit.)

Mínthogy az egyéni szabadság nemcsak központi társadalmi érték, hanem – megkerülhetetlenül – társadalmi termék is, a fenti megfontolásoknak sokféle közvetlen és közvetett érvényességük van a társadalmi intézmények és politikák alternatívái közötti választásoknál, amelyek közül néhányról ugyancsak szót ejtettem. A fentiek ellenére hangsúlyozni kell, hogy az egyéni szabadságot társadalmi elkötelezettségként értelmező általános közelítés nem teszi feleslegessé, hogy szembenézzünk a csoportok és egyének közötti konfliktusok kérdésével. Ahogyan Ralf Dahrendorf érvelt, még csak fel sem becsülhetjük a társadalmi és politikai szabadság jövőjét, ha nem fordítunk kellő figyelmet a modern társadalom szerteágazó konfliktusaira.¹⁴ Az elosztási elvek nyilvánvalóan fontosak a szabadság-alapú közelítések számára. Így a hatékonyság és méltányosság relatív értékelésének konfliktusa ebben az összefüggésben sem kerülhető meg. Még ha társadalmi döntések meghozatalánál valamelyik elosztási elv elfogadásra kerül is, ez a megegyezés sem jelenti a személyek vagy csoportok közötti konfliktusok megszüntetését. Az elosztási elvek inkább a konfliktusok kezelésének, mint megszüntetésének eszközei. Ha például egy társadalmi igazságossági elv elsőbbséget ad annak a célnak, hogy a legrosszabb helyzetű csoport szabadsága nőjön, ez inkább válasz egy konfliktus okozta kihívásra, mintsem a konfliktus kiiktatása. A társadalmi intézmények egyik fontos feladata az érdekkonfliktusok felismerése, majd megfelelő válaszok keresése, amelyek teret adnak az egyéni szabadságok igazságosabb elosztásának.

Ha azonban az érdekösszeütközések különösen élesek és széleskörűek, akkor az igazságos társadalmi megoldások gyakorlati lehetősége és tényleges megvalósítása súlyos nehézségekbe ütközhet. Van okunk szkeptizmusra, de ennek mélysége, ereje attól fog függni, milyenek látjuk az embereket mint társadalmi lényeket. Ha az egyének ténylegesen kizárólag, minden más megfontolás kizárásával csak szűk egyéni érdeküket követik, akkor az igazságosság megvalósítása lépten-nyomon bele fog ütközni mindazok ellenállásába, akik a javasolt változtatások révén valamit veszíthetnek. Ha azonban az egyéneknek mint társadalmi lényeknek szélesebb horizontú értékeik és céljaik is vannak, ideértve a másokkal való együttérzést és az erkölcsi normák iránti elkötelezettséget, akkor a társadalmi igazságosság előremozdításának nem kell minden pillanatban leközdhetetlen ellenállással számolnia.

Számos mai gazdasági és társadalmi elmélet az emberi lényeket úgy tekinti, mint akik csak szűken értelmezett önérdükük maximálására törekcsenek. Ha ez a szüntelen kényszer működik, akkor – ami a társadalmi egyenlőtlenségek csökkentését illeti – valóban jogos a pesszimizmus. Ám ez az „ember modell” nemcsak nyomasztó és elkészerítő: igencsak kevés evidencia van arról, hogy a valóság helyes képe lenne. Az embereket nemcsak saját érdekük befolyásolja, hanem, amint Albert O. Hirschmann mondja, szenvedélyeik is.¹⁵ Valóban, az embereket megmozgató tényezők között ott találjuk Prágában, Párizsban, Varsóban, Pekingben, Little Rockban vagy Johannesburgban a másokkal való törődést, és az eszmék iránti érdeklődést.

A sajtó és tömegkommunikáció hatékony szerepe a politikai érzékenyítésben és a gazdasági biztonság megvalósításában, amiről korábban beszéltem, érthetetlen lenne, ha az emberek csak szűk önérdékük megvalósítására szorítkoznának. Ha az éhínségekről közölt sajtóhírek felháborítják az olvasóközönséget, és nyomás alá helyezik a kormányt, ez éppen azt jelenti, hogy az embereket foglalkoztatja az, ami másokkal történik.

A megkülönböztetésekről, kínzásokról, nyomorról szóló híradások e jelenségek ellen tömörítik az erőket, amikor az ezekkel való szembenállást az érintettekről a nagyközönségre is átviszik. Ez valószínűleg csak azért lehet így, mert az emberekben megvan a képesség és a hajlandóság arra, hogy mások szenvedései iránt is fogékonyak legyenek. Ez persze nem jelenti azt, hogy a mai egyenlőtlenégeket könnyű lenne kevésbé egyenlőtlen és kevésbé igazságtalan szabadsággá átalakítani. De mégis azt sejteti, hogy az egyéni szabadságok méltányosabb elosztásának megvalósíthatóságát nem fenyegeti végzetesen az érdekkonfliktusok léte.

Ennél közelebbi feladat a társadalmi hatékonyság és méltányosság problémáinak újraértékelése, az egyéni szabadság középpontba állításával. Ez az írás főként ezt az – inkább eleminek tekinthető – kérdést vizsgálta.

Fordította Ferge Zsuzsa

JEGYZETEK

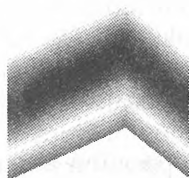
1. Isaiah Berlin: *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press, 1969.
2. Ezzel kapcsolatban lásd Ronald Dworkin: *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press, 1977; Amartya Sen: „Rights and Agency”, *Philosophy and Public Affairs*, 11 (Winkes, 1982), illetve in Samuel Scheffler (ed.): *Consequentialism and its Critics*, Oxford University Press, 1988.
3. Amartya Sen: *Poverty and Famines*. Oxford University Press, 1981; Martin Ravallion: *Markets and famines*. Oxford University Press, 1987; Jean Dreze–Amartya Sen: *Hunger and Public Action*. Oxford University Press, 1981.
4. Lásd pl. Amartya Sen: *Resources, Values and Development: Commodities and Capabilities*. North-Holland, 1985.
5. John Rawls: *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971; Bernard Williams: *Ethics and the limits of Philosophy*. Fontana Press, 1985.
6. James Buchanan: *Liberty, Market and the State*. Wheatsheaf Books, 1986; Ronald Dworkin: *A Matter of Principle*. Harvard University Press, 1985; Robert Nozick: *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books, 1974.
7. World Bank: *World Development Report*, 1989. 1. tábla.
8. L. M. W. Otten és mások: „The Effect of Known Risk Factors on the Excess Mortality of Black Adults in the United States”, *The Journal of the American Medical Association*, 1990. február.
9. C. McCord–H. P. Freeman: „Excess Mortality in Harlem”, *The New England Journal of Medicine*, 1990. január 18.
10. Paul A. Samuelson: „The Pure Theory of Public Expenditure”, *Review of Economics and Statistics*, 35. 1954. November; Kenneth J. Arrow: „Uncertainty and the Welfare Economics of Health Care”, *American Economic Review*, 53. 1963.
11. Kenneth J. Arrow: *Social Choice and Individual Values*. Wiley, 1951.

12. *Collective Choice and Social Welfare*. Holden-Day, 1970, North-Holland, 1979; *Choice, Welfare and Measurement*. Blackwell and MIT Press, 1982; „Social Choice Theory” in: K. J. Arrow and M. Intriligator (eds): *Handbook of Mathematical Economics*. North-Holland, 1986.

13. Amartya Sen: „On Weights and Measures: Informational Constraints in Social Welfare Analysis”, *Econometrica* 45. 1977. Octobre, és *Choice, Welfare and Measurement*, 1982.

14. Ralf Dahrendorf: *The Modern Social Conflict*. Weidenfeld and Nicholson, 1988.

15. Albert O. Hirschmann: *Rival Views of Market Society*. Viking, 1986.



SZOCIOLÓGIAI
SZEMLE
H-1098 Bp. Benczúr u. 33.

Megjelent a

SZOCIOLÓGIAI SZEMLE

első, 1991. évi száma

Tartalmából:

*Szelényi Iván és munkatársai a politikai mezőkről
a posztkommunista átmenet idején*

*Andorka Rudolf a finn és a magyar társadalom
összehasonlításáról*

Róbert Péter az iskolázottsági esélyekről

Bozóki András, Kovács Éva és Pál Gabriella a taxisblokádról

Laki Mihály az inflációt elhárító magatartásformákról

Pokol Béla a professziókról

Tóth István György az igazságosságelméletekről

Balogh István Richard Münchről

Lenka Kalinová a cseh-szlovák szociológiáról

A SZOCIOLÓGIAI SZEMLE a Magyar Szociológiai Társaság negyedéves folyóirata, a Szociológia utóda. Szerkesztésében hazai és külföldi magyar szakemberek vállaltak közreműködést.

Főszerkesztő: Cseh-Szombathy László