

**VÉDHEŐ-E A PATERNALISTA ÁLLAM? -
LIBERÁLIS, KOMMUNITÁRIUS ÁLLÁSPONT**

Jelige:

NDR 991

*Az önállóság tisztelete igen gyakran
nem egyéb, mint a közömbösség gyakorlata.
Will Kymlicka*

Jelen tanulmányban a paternalista állam legitimitását vizsgálom két politikai filozófiában létező hagyomány felől. Az első részben a liberalizmussal fogok foglalkozni, majd az arra adott komunitárius kritikával, utána azt vizsgálom meg, milyen mértékben alkalmasak ezek a rendszerek a paternalizmus igazolására, a negyedik részben a paternalizmus határaival és legitimitásával foglalkozom, végül zárásként a politika világára keresek alkalmazható, a két elméletrendszer vitájában kikristályosodott elveket. Paternalizmuson értem nem egyszerűen a hatalom bármely beavatkozását az egyén életébe, hanem olyan kényszert, amely *„egy olyan jó elérésére irányul, amit az a személy, akinek a javát előmozdítani szolgálná, nem ismer el akként”*. (G. Dworkin 1971. 112.).

Számomra a kérdés jelentőségét nem csak a világban egyre szélesebb körben elfogadást nyerő és népszerűségnek örvendő paternalista közpolitikák térhódítása adja, hanem egy ennél mélyebb probléma is, aminek a megragadására a játékelmélet fogalomhasználata tűnik a legalkalmasabbnak. Arra gondolok, hogy ha – amint az minden jel szerint igazoltnak látszik – erőforrásaink valóban végesek, illetve azok felhasználása egyre kevésbé bírja el a nem kooperatív viselkedési formákat, hiszen a lázadó magatartás fenntarthatatlan rendszerhez vezet, igazolhatja-e ez az empirikus tény a lázadó viselkedés *lehetőségének* is a megszüntetését?¹

Más szempontból ugyan, de számomra a kérdés kulturális horizontja is érdekfeszítő, hiszen ha van a nyugati individualizmusnak *gyökeres* ellentétpárja, akkor az elsősorban nem a távol-keleti társadalmakban, hanem az iszlám fundamentalista, az öngyilkos merénylet képében keresendő. Az az egyén, aki nem csak életét adja, hanem társai életét is *elveszi* a közösségi ügyért. Úgy tűnik tehát, hogy a háttérben legalább két kultúra feszültsége is kirajzolódik, ez viszont már egy másik kutatás témája lenne.²

Dolgozatomban megvizsgálom, hogy mi az, ami megengedhető a paternalista közpolitikák szintjén, illetve mik képezhetik ennek elvi határait, feltéve, hogy az ezeket

¹ Amit hangsúlyozni szeretnék az, az a logikai lépés, ami a nem fenntartható viselkedési formától, a lehetőség szinten sem választható viselkedési formához vezet. Leegyszerűsítve, a nem jótól, a tiltottig.

² Talán nem véletlen, hogy az iszlám vezetői a nyugati kultúra legnagyobb veszélyét a váláshoz való jogban látják. Minden egyéb szerintük ennek az abnormális szabadságnak a következménye, voltaképpen a nyugati individualizmusnak.

alkalmazó hatalom legitimként szeretné magát fenntartani és intézkedései nem csak saját hatalmi státusa konzerválására vonatkoznak. A probléma klasszikus értelemben a legitim hatalom mértékére vonatkozik, ami át is vezet bennünket a liberalizmus kérdésfelvetéséhez.

I.

A liberalizmus, mint gondolkodási séma, mindig a hatalom mértékére, és nem annak forrására vagy szerkezetére vonatkozik, hiszen ha például egy demokráciában a többség korlátlanul gyakorolhatja a hatalmat, a demokrácia nem liberális (Hayek n.d./2004). Ebben a rendszerben a személyes szabadság és annak a társadalomban való – a törvényi keretek közt megvalósuló – lehető legnagyobb szintje önérték, minden ennek rendelődik alá, ennek instrumentuma. Ahogyan Hayek megfogalmazza a szabadelvű krédót (Hayek 1991. 105.): „*A liberális demokrácia alapvetően eszköz, az individuális szabadság megteremtésének utilitárius kelléke*”. Jól érzékelhető mindebből, hogy az igazságosság három konstitutívumából – a szabadság, egyenlőség, közösség – a liberalizmusban a hangsúly a szabadságra esik, és valamilyen mértékben – Rawls óta – az egyenlősségre is. Az ilyen értelemben felfogott igazságosság, illetve az emberi jogok³ szabják meg a legitim hatalom korlátait, és ebből származik a liberalizmus egyik alapvonása is, a jogok elsőbbsége a hatalommal szemben (*the primacy of rights*).

Az ehhez vezető megállapítás a pluralizmus tényének el- és felismerése, (ahány ember, annyi féle elképzelés a jót illetően), úgy kell tehát az igazságosság kérdésében eljárni, hogy az integrálni tudja azokat az elképzeléseket is, amelyek éppen az igazságosság kérdésében vannak tőle különböző nézetten. Ezt a liberalizmus kikerüli, nem foglal állást az igazságosság kérdésében, legalábbis nem szubsztantív módon. Igazságosságfogalma – ezzel szemben – formális, alkalmazása pedig procedurális; feltétele az univerzálhatóság, abban a kanti értelemben, hogy kiterjeszthetőnek kell lennie, minden olyan szabály vagy norma (alapelv) esetében, amellyel kapcsolatban van okunk feltételezni, hogy minden ésszel bíró lény elfogadná a maga számára kötelezőként. Talán ez a liberalizmus célja: olyan módot találni, amelyben különböző világnézeteket és értékeket valló emberek olyan elvek szerint élhetnek együtt, amelyeket igazságosnak és legitimnek gondolnak (Selznick 1998b). Ennek érdekében a legnyilvánvalóbb út a politikai autoritás hatalmának és céljának olyan mérvű, nem problémás (vitatott) területekre való korlátozása, amellyel olyan teret enged, ahol polgárok kényszer nélkül követhetik saját jó életről vallott felfogásuk.

³ Ezek biztosítják az emberi élet méltóságát, és szabnak gátat a pusztán utilitarista beavatkozásoknak.

Ebből adódóan a liberális gondolkodásban nem értelmes közjóról vagy közerkölcsről beszélni, pontosan azért, mert a kormányzat (az állam) egyenlőként ismeri el és kezeli polgárait. A vallási, filozófiai, axiológiai kérdések, a jó életről alkotott felfogások mind a magánélet területére szorulnak vissza, a kormányzat ezekben – mint nem eldönthető kérdésekben – nem foglal állást, hiszen felismeri, hogy a demokratikus közösségek tagjainak eltérő véleménye van a jóról, és ezek a vélekedések nem összeegyeztethetőek. A politikában érvényesülő állampolgári státusa az egyénnek, valamint az ehhez kapcsolódó erények és kompetenciák soha nem hordozzák egy partikuláris hitvallás jegyeit, még akkor sem, ha a polgárok politikai kérdésekben „különösen értékebeállítottak”. (Egyed 2003).

A politika ilyen értelemben eltávolodik az igazság kérdésétől, és az igazolhatóság válik fontossá (Rorty, 1993), az igazság többé nem egyéb, mint a helyes érvelési mód (Egyed 2003).⁴ Igazolhatóvá pedig egy hitvallás akkor és annyiban válik, amennyiben egy polgár azt a maga számára valamilyen okból elfogadta.

A közéletet irányító elvek azért igazolhatóak, mert mindenki hozzájárulásával születtek, és jó okunk van feltételezni, hogy ezeket ma is elfogadnák a hatalom alanyai, hiszen racionális alapokon igazolhatóak. *Számunkra* ezek az elvek a *legésszerűbbek*, valamint – Rawls szerint – összhangban állnak átgondolt meggyőződéseinkkel, politikai kultúránk alapelveivel, értékeivel, ugyanakkor nem feltételeznek semmilyen átfogó doktrínát (Rawls 1971/1997). Feltételük, hogy az állampolgárok úgy tekintsenek egymásra, mint szabad és egyenlő személyekre, akik elfogadják, hogy a *másiknak* ugyanolyan eszközökre van szüksége a számára való jó megvalósításához. Ezek alapvetően procedurális elvek, amiknek igazolása az erkölcsi értékekre való hivatkozással illegitim (ez csak világnézetileg semleges értékekkel történhet). Ennek ellenére támogatnak bizonyos értékeket (pl. tolerancia), viszont ezek beleágazódása egy politikai koncepcióba nem vezet automatikusan egy átfogó doktrína perfekcionista államához, hiszen ezek elsősorban nem morális, hanem politikai erények (Rawls 1988/1993). Erre szolgál Hobbes, Rousseau és Locke társadalmi szerződése, de Rawls *hipotetikus* eredeti állapota is. Ezek tehát nem az *igazság*, *igaz* elméletei, hanem konszenzus eredményei. Filozófiai és világnézeti kérdésekben szándékosan maradnak a felszínen, annak érdekében, hogy mindenki számára elfogadhatóak legyenek.

A liberalizmus tehát lemond arról a fajta közösségfelfogásról, ami valamilyen vallási, filozófiai, erkölcsi hitvallás megtestesítőjeként látja azt; alapja egy bizonyos politikai igazságfelfogással kapcsolatos átfedésekből létrejövő szabad és egyenlő, kooperatív polgárok közti konszenzusból adódik. A közösség tehát olyan együttműködési forma, ami az egyéni

⁴ Ahogyan Hayek hangsúlyozza, egy partikuláris jóra irányuló kívánság, nem lehet elég a kényszer alkalmazásához

önmegvalósítás instrumentuma. A politika itt nem a jó élet megvalósításának helyszíne (mint az antik poliszban); a politikai vitákban el kell kerülnünk a jóra való hivatkozást, mint megosztó hitvallást (Rawls 1985/2004). Ennek ellenére a koncepció nem csak hogy megengedi, de fenn is tartja a jóról alkotott felfogásokat.

Az egyéni vélekedéseket tiszteletreméltónak vagy éppen fundamentalistának ítélni mindig adott társadalmi háttér és kultúra befolyása alatt történik (partikuláris kultúra konszenzusa alapján), tehát ezek az ítéletek alapvetően etnocentrikusak. A kormányzatnak nincs felhatalmazása állást foglalni ezekkel kapcsolatban, hiszen a köztük levő feszültségek megszüntetésére nem alkalmasak a politika eszközei, így ezek a magánélet területére szorulnak vissza. A politikának egy olyan kontextusban kell működnie, ahol a jó élet kérdésében meglehetősen nagy eltérések vannak.

A társadalmak „első erénye” az igazságosság lesz (Rawls 1971/1997), ebben érthető meg a jog, a helyes elsőbbsége az egyéni hitvallásokkal szemben. Az igazságosság az, ami megvonja az egyéni viselkedés határait, a jó pedig megmutatja ezek értelmét az egyén számára. Játékteret biztosít az egyéni viselkedési formáknak, amelyek partikuláris, jóról alkotott hitvallásaikkal ezen belül kell megmaradjanak.

A helyes elsőbbsége a jóval szemben így alapvetően két aspektusban foglalható össze: az egyéni jogok nem áldozhatóak fel a közjó érdekében, az igazságosság elvei pedig nem alapulhatnak egy partikuláris vízió a jó életet illetően. Fontos hangsúlyoznom, hogy pont az a filozófiai történeti szempontból jelentős érv kérdőjeleződik meg ebben a formában, hogy a ráció eszközeivel, ésszerű érvekkel mindenki meggyőzhető, és az igazság közelébe hozható, *minden kérdésben* (Rorty, 1993). Minden bizonnyal tehát, ezekben a kérdésekben elmarad az emancipáció, illetve feláldozódik a politikai szabadság oltárán. Mindenkinek saját feladata és felelőssége túlvilági és evilági életéről gondoskodnia.⁵ Ennek alapfelvetése nem csak az a szkepticizmus, hogy nem létezik objektív szubsztantív ítélet az én kérdésében⁶ (ennek ellenére van liberális antropológiai tézis), hanem az az empirikus tapasztalat is, hogy politikai véleményeink cseréje nem változtatott ezeken a meggyőződéseken, sőt adott esetben veszélybe sodorhatja magát a rendszert is (alapvetően a liberális-demokráciát), hiszen a filozófia legalábbis veszélyesnek tűnik a közvéleményre nézve (Rorty, 1993).⁷ Ez az éles

⁵ Ez nem egy cenzúra felállítására vonatkozik, hiszen a világnézeti kérdések ott vannak, csak diszkreditálódnak, értelmetlenné válnak. A világnézetiileg semleges állam világnézete a székszis. Mindez persze a szólás és vélemény szabadság körülményei közt, de a liberális rendszer pluralizmusát csak azon az áron lehet fenntartani, hogy bizonyos dolgokról való tudás nincs és nem is lehetséges. (Tamás 1994c)

⁶ Rorty javaslata például az én, mint középpont/súlypont nélküli történetetlen háló (Rorty, 1993)

⁷ Úgy tűnne, konzervatív attitűd, de a liberalizmus nem azt mondja, hogy a liberális demokrácia a lehető legjobb, hanem, hogy bármilyen szubsztantív világnézetre épülő rendszer, ennél csak rosszabb lehet.

szétválasztás lesz a publikus és a privát közt (politikai igazságosság-felfogás, nem metafizikai) a komunitárius kritika egyik vesszőparipája.

A liberalizmus tehát alapvetően szimpatizál a negatív jogszabályokkal és törvényekkel, a viselkedési normákat előírókkal szemben (Hayek n.d./2004). Ezek szolgáltatják azt a keretet, amelyben a hatalom alanyának mozognia lehetséges, vagyis ennek az alanynak a politikai szabadságát. Ez a szabadság alapvetően a hatalomtól való függetlenséget jelenti, annak a jognak a biztosítását, hogy az egyén a lehető legnagyobb mértékben követhesse saját elképzeléseit, azokat a viselkedési szabályokat, amiket magának autonóm módon meghozott. Ez azt jelenti, hogy *„az ember szuverén módon, belső rendjének megfelelően válogat s választ világában, s szubjektivitásának egyedi, csak rá jellemző formája, legpraktikusabb ízlésében fejeződik ki”* (Egyed, 2003). Ez a maga során megint csak három konstituáló tényezővel írható le, amelyeket John Rawlsnál találunk (Rawls 1971/1997. 241.): *„a cselekvőkkel, akik szabadok; az akadályokéval és korlátokéval, amelyektől szabadok; és azokkal a dolgokkal, amelyeket szabad vagy nem szabad megtenniük”*. A három tényező tehát a szabadság alanya, a szabadság tartalma és a szabadság terjedelme. A szabadság tartalma szabadságjogokban kodifikált, terjedelme a magánéleti szférára vonatkozik (szabadság, mint a hatalomtól való függetlenség), és csak abban az esetben korlátozható legitim módon, ha összeütközésbe kerül mások szabadságaival (Mill 1869/1983), valamint ha a korlátozás növeli a szabadság összmenyiségét a társadalomban, a szabadság tehát mint önérték érvényesül (Berlin 1958/2004). Alanya az egyén, az individuum; egalitárius, ugyanis a szabadságjogok mindannyiunkat megilletnek *egyenlő* mértékben; homogén, mert mindannyiunkat *ugyanazok* a szabadságjogok illetnek meg, és univerzális, hiszen ezek *mindenkit* megilletnek (Demeter 2001).

Az elmélet logikai alapjait a liberális antropológiai tézisben találjuk. Ez alapvetően két feltételezésre épít (Tamás 1994a). Az egyik az emberi méltóság kantiánus gondolata, vagyis, hogy az ember a természetben egyediként képes bizonyos szellemi ösztönzőknek is engedelmeskedni, és elvei szerint berendezni életét. Ebből adódóan az emberi szabadság egyetemes, és mindenkit megillet, mint az emberi nem metafizikai, hipotetikus jellegzetessége; ez képezi az emberi nem egyetemes erkölcsi közösségének alapjait, és ehhez képest a törvények és a hatalom mindig viszonylagosak, tehát korlátozhatóak. A másik felvetés a tudatlanságra vonatkozik, mégpedig arra, hogy lehetetlen meglátni és előre tudni a különböző emberek képzetét és az ezeken nyugvó cselekedeteiket. Ebből a jelen tanulmány szempontjából az a fontos elv következik, hogy az államnak nemcsak hogy nincs joga, de *lehetősége* sincs kényszer alkalmazásával pozitív cselekvési mintákat előírni. Politikai szinten ebből aztán mindaz következik, amire fent már utaltam, vagyis a minimális, eszköz-állam, a

negatív jogszabályok, a közjó és közérkölc fogalmának értelmetlensége (amelyek csak magánéletiek lehetnek), és a mindezek felett álló cél, az egyéni szabadság fenntartása és maximalizálása.

Ebből következnek a liberalizmus alapelvei, elsőként az egyéniség elve: hagynunk kell, ahol lehet, a szabad egyéniségeket megnyilvánulni (Mill 1869/1983). Ennek egyik folyamánya a Hayek által áhított spontán rend, hiszen ez sokkal komplexebb, mint amit tudatos tervezés során elő tudnánk állítani, mivel nem próbáljuk az egyéni erőfeszítéseket koordinálni. Ebben a rendben aztán nem is tudunk igazságosságról beszélni, éppen a sponteneitása miatt, aminek „*kiigazítására*” nincsenek érveink. A rend eredményei, struktúrája nem jósolható, értelmetlen benne illendőségről, vagy akár a *másik* emberrel szembeni köteleességről beszélni.

Pozitív köteleesség csak a törvény tiszteletére irányulhat, a kormányzat feladata pedig egy olyan mértékű újraosztás, ami a rendszer fenntarthatóságát megalapozza (biztosítja annak legitimitását), közvetve tehát a törvény tiszteletének biztosítása. Ennek a rendnek nem csak hogy nincs célja, de még a benne egymással interakcióba lépő felek sem kell, hogy egyetértsenek. Az ilyen társadalom nomokratikus, törvény által uralt, és nem teleokratikus, célok által uralt. Nem bizonyos célok elérésére törekszik, hanem lehetővé teszi, hogy minden polgár saját céljait kövesse, amennyiben ez összefér mások hasonló szabadságával.

A hayeki modell tulajdonképpen a szabad piaci modell átültetése a társadalmi viszonyokra⁸, melynek alapjánál a Mill által megfogalmazott egyéniség elve (Mill 1869/1983) – „kíváncos, hogy az egyéniség érvényesüljön, azokban a dolgokban, amik másokat nem érintenek” – és az antropológiai tézis áll. Az egyéniség mellett a rend kialakulásához vezető másik hajtórugó a magántulajdon intézménye, ami elválaszthatatlan a liberalizmustól. A piaci modell azonban – és úgy gondolom, ezt különösen fontos megjegyezni, nem csak a közelmúlt gazdasági eseményei miatt –, mindig szigorú törvényi keretek közt működik. Ugyanakkor nem szabad elfelejteni Hayek figyelmeztetését, hogy amennyiben az állam nem csak a magán- és a büntetőjog eszközeivel próbál beavatkozni az egyének életébe, hanem pozitív előírásokkal is, a magántulajdon szabályait a szervezet szabályai váltják fel, ami a totalitárius államok csírája lehet. Ilyen esetben a liberális jog normatív gondolkodása helyett a konkrét, egységes és időtlen rendkialakítás veszi kezdetét.⁹

Talán jól érzékelhető, hogy egy ilyen rendben nincs állami újraelosztás (redistribució), hiszen az csak egy célok által uralt szervezetben, és nem egy spontán rendben

⁸ Hayek szinte egyáltalán nem beszél a másik elosztási mechanizmusról, a képviseleti demokrácia rendszeréről, amellyel a tiltott és megengedett magtartásformákról döntünk. (R. Dworkin n.d./1993)

⁹ Erre a kommunitárius válasz: az intolerancia ott virágzik a leginkább, ahol az életformák megváltoztak, ahol a gyökerek nem tisztázódtak, ahol a hagyomány elveszet.

érhető el. Redisztributív igazságosság helyett disztributív igazságosság érvényesül. Hayek szerint a redisztribúció túlságosan nagy egyetértést – és ezt már én teszem hozzá, közösséget – feltételezne a cserékben résztvevő felek részéről. Ezzel szemben a disztributív igazságosság a termék vagy a szolgáltatás valaki számára való értékességét díjazza, és nem az előállító szükségleteinek valamilyen mértékben alanyi jogon járó, állami beavatkozás útján biztosított kielégítésére irányul, sem pedig az előállító érdemeinek díjazására. Az érték ebből adódóan mindig a cserében alakul ki, és soha nem a priori adott. Itt csak az egyéni magatartásnak van igazságossága, nem értelmes a társadalom szintjén erről beszélni. Az állam tulajdonképpen teljesen kivonul a gazdaságból, csupán annak keretfeltételeit, a szabályok tiszteletben tartását és a szereplők esélyegyenlőségét biztosítja (az állami tevékenység tehát a piac feltételeire irányul, soha nem az eredményeire).

Az egyetlen egyenlőségfogalom, ami ebben a rendszerben érvényes és szükséges, anélkül, hogy az egyének szabadságában kárt tenne, az a törvény előtti egyenlőség (Hayek 1984), és az esélyegyenlőség. A rendszer tehát alapvetően az egyén olyan képességeit díjazza, amelyek forrása tehetségeikben, képességeiben keresendő, és nem a környezet eredményei. Ez még akkor is így van, ha a kettő közti különbségtétel több mint problematikus. A személyek közti egyenlőtlenség két legfontosabb forrása a család, mint anyagi és nem anyagi természetű tulajdon átruházásának intézménye, valamint a tanulmányok foka. A család azért problematikus, mert amennyiben elfogadjuk azt, mint a nem anyagi természetű értékek legitim átruházóját, akkor el kell fogadnunk úgy is, mint az anyagi természetű értékek legitim átruházóját (és fordítva). Az oktatás azért problematikus, mert ha egyenlőséget forszírozunk, a tehetséges diákok nem részesülnek olyan képzésben, mint amilyenben különben részesültek volna. Ezekre a problémákra Hayeknek nincs válasza (Hayek 1984), de az alternatíva kritikájaként jelzi, hogy a pusztán tény, hogy közösségbe születünk, még nem jogosít fel arra, hogy a közösség többi tagjának jövedelméről dönthetünk is.

A liberalizmuson belül a szemléletváltást, a liberális elvekkel való újraelosztás igazolását Rawls különbség-elve és a differenciált egyenlőség jelenti (Rawls 1971/1997). Ha ugyanis a tudatlanság fátyla mögött, az eredeti állapotban szerződő felek az igazságosság mint méltányosság elveiben egyeznek meg, mint a mindenki számára racionálisan átgondolt előnyök maximalizálása, az újraelosztás bizonyos mértékben legitim. Főleg, ha úgy gondolkodunk az egyénről, mint aki nem jogos tulajdonosa tehetségének és képességeinek, amiknek a jövedelembeli hasznát köszönheti. A természet ezekkel véletlenszerűen gazdálkodik (Rawls 1984),¹⁰ így senki sem saját magának köszönheti sikereit, és nem

¹⁰ Sandel metaforája a genetikai lottó (genetic lottery), azt gondolom szemléletesen tükrözi ezek esetlegességét (Sandel 2005).

érdemelte ki azokat.¹¹ Ebből adódóan legitim a közösség igénye a sikerek megosztására.¹² Hiszen csak így tekinthetők az egyes polgárok szabad és egyenlő személyeknek¹³, az igazságosság pedig valóban pártatlanságnak (éppen a differenciáltság okán) – talán ez az alapvető paradigmaváltás. Csakhogy az, hogy nem én rendelkezem azokkal a dolgokkal, amikkel a természet „megáldott”,¹⁴ nem jelenti feltétlen, hogy a közösség rendelkezik velük (Sandel 1984/2004). Itt a logikai csúsztatást Rawls a hipotetikus eredeti állapottal kerülné ki, amelyben hozzájárultunk a priori, hogy ez így legyen, de azért járultunk hozzá, mert azt láttuk, hogy ezek eloszlása morális szempontból önkényes (igazi körben forgó logika).

A Rawls-i helyzet azonban valami mást is jelez nekünk, ez pedig a liberalizmus egy másik alapelve, a hagyomány. A liberális társadalmakban a törvény implicite benne rejlik, így a törvényt soha nem *feltalálják*, hanem *megtalálják* (Tamás 1994a). A törvény tehát mindig a priori adott a hatalomhoz képest, és behatárolja annak legitim cselekvési mezőjét.

Utolsó alapelveként azt a gondolatot hangsúlyoznám, ami a procedurális eljárásrendszerre vonatkozik. A procedúra mindig elsőbbséget élvez a tartalommal szemben. Például a Rawls-i eredeti állapotban maga az eljárás az, ami egy bizonyos elvrendszert hoz majd eredményül. Ez az elvrendszer nem azért lesz jó, mert tartalmilag megfelel valamilyen elvárásnak, hanem mert egy igazságos procedúra eredményeként született. A procedúra, az eljárásmód az, ami az eredményt legitimálja.

II.

Ez a szabadelvű doktrína meglehetősen sok oldalról támadható, de koherenciája, szoros belső összefüggései miatt a legnagyobb hatásfokkal éppen az alapfelvetései mentén. A kommunitarizmus pont ezt az alapot veszi célba, a liberális antropológiai tézist, az individualizmust, visszatérve egészen a kanti ideákhoz. A kritikát a kommunitarizmus két szinten vezeti végig (Szabó 2005): egy metodológiai szinten: a szabadon választó, racionális

¹¹ Attól függően, hogy milyen énképpel támasztjuk alá, az én lehet képességei és tehetségei tulajdonosa, ebben az esetben abszolút jogokkal rendelkezik felettük, lehet őrzője, ebben az esetben ezek, mint kegyek jelentkeznek, kitüntetett pozíciót biztosítva hordozójuknak (valamilyen istent feltételez) és lehet ezek raktára/tárháza, ebben az esetben bárki másnak is joga van hozzájuk, a felettük való rendelkezéshez.

¹² Az elmélet egyik problémája éppen az, hogy úgy gondolkodik minden jövedelemtöbbletről, mint aminek az alapját morális szempontból tetszőlegesen elosztott különbség képezi, de mi történik, akkor, ha mondjuk nem születtem sem egy privilegizált csoportba, sem kiemelkedő tehetséggel, mégis, saját választásaimnak és kitartásomnak köszönhetően, nagyobb jövedelmet biztosíthattam magam számára, mint a közösségem többi tagja? – abban az esetben, ha az egyenlőtlenségek egyéni választások és nem a körülmények eredményei, a különbség elve inkább létrehozza, mintsem eltüntet a méltánytalanságot. (Kymlicka 2002b)

¹³ Az egyenlőség itt az értelmiségek felelősség vállalására is vonatkozik. A közéletben mindenki egyenlő félként vesz részt. Nincsenek mindenható szakértők, az értelmiség, ha felelős is valamiért, nem, mint *polgár* felelős érte. A szólásszabadság, mindig elsőbbséget élvez. (Tamás 1994b)

¹⁴ Bár azt valóban nem mondhatjuk, hogy valaki többet érdemel, mint valaki más, azt viszont mondhatjuk, hogy valaki többet ér, mint valaki más

egyén képe nem megfelelő, mert az emberi viselkedés nem érthető meg az egyén társadalmi, kulturális és történeti beágyazottsága, közösségi kapcsolatai nélkül; valamint egy normatív szinten: az individualizmus, mint premissza, elfogadhatatlan morális követelményekhez vezet. A cél valamilyen módon átértelmezni, megerősíteni a liberalizmus addigi instrumentális közösség-koncepcióját, a szabadság és egyenlőség mellett.

Amennyiben a pluralizmust tényként fogadjuk el, azt, hogy ahány ember, annyi féle felfogás létezik a jó életről, illetve hogy ezek – ahogy a liberálisok állítják – összhangba hozhatóak az igazságosság elveivel és a joggal, a helyessel (mivel azok nem alapulnak egy partikuláris jó felfogáson sem, hiszen procedurálisak), akkor az ebben a rendszerben résztvevő egyéneket úgy kell felfognunk, mint akik képesek saját elképzeléseikre reflektálni és összhangba hozni azokat a közéletet irányító elvekkel és joggal. Vagyis képesek változtatni rajtuk, időnként felülvizsgálni, *megválasztani* őket. Az a társadalom, amely tagjait nem úgy kezeli, mint akik képesek saját céljaikat megválasztani, eszközként tekint rájuk – ez így ízig-vérig kanti gondolat. Ebben a koncepcióban tehát az igazságosság elvei lesznek az az „*archimédeszi pont*” (Rawls 1971/1997), ahonnan az egyes jó felfogások vizsgálhatóak, amik ebből adódóan soha nem konstitutívak a személy mint személy számára.

Ahogy Rawls írja: „Az én saját kijelentett céljaihoz képest mindig elsődeles”.¹⁵ Ez az én saját céljait választja, akarata segítségével; nem belátja az előzetesen adott felfogásokat, így soha nem a környezete terméke; ehhez képest az én mindig a priori adott. Sőt, az egyén szabadsága is abban áll, hogy képes megválasztani saját céljait, és képes saját elvei szerint élni (két világ polgára). Ami Kantnál szükséges hipotézis volt, hogy szabad erkölcsi cselekvőként fogjam fel magam, Rawls-nál már empirikus igazság. Így kivonja az ént a tapasztalatai köréből (Sandel 1984/2004), lényegévé pedig azt emeli, hogy képes választani. Vagyis, hogy különbség tehető aközött, amivel rendelkezem (és amilyen viszonyokban részt veszek), valamint aközött, aki vagyok. Magát az ént így semmilyen viszony nem érinti.

Még ha el is fogadnánk, hogy valóban képesek vagyunk céljaink megválasztására, és valóban csak annyi a dolgunk, hogy ezeket összhangba hozzuk az igazságosság elveivel, miért lenne az igazságosság a társadalom „*első erénye*”? Gondoljunk egy családra, ahol előzetesen a jóakarat és a testvériesség voltak az alapvető viszonyokat meghatározó értékek, és nem az igazságosság (Sandel 1982). Egy ilyen hagyományos közösségben, ahol a javak úgy vannak elosztva, ahogyan azt a hagyomány rendeli, a szigorú joghoz és igazságossághoz való ragaszkodás rombolja a közösségi kötelekeket.¹⁶ Amit jelezni szeretnék, az, hogy az

¹⁵ „The self is prior to the ends, which are affirmed by it.”- ford. tőlem

¹⁶ A liberális válasz erre, hogy az igazságosság nem lecseréli a szeretetet és a szolidaritást, hanem biztosítja, hogy a döntések mindig önkéntes alapon történjenek és, hogy senki sem kényszeríthet senki más, alárendelt helyzetbe, ezeket a kapcsolatokat tehát megengedi, sőt támogatja, biztosítva, hogy nem korumpálódnak

igazságosság mint első erény nem abszolút, sokkal inkább kondicionális, amiről nem lehet teljes bizonyossággal elmondani, hogy minden esetben a morális viselkedés építője lenne (csak akkor, ha az igazságosság elvei előtt az aktorok egymással igazságtalanul viselkedtek). A komunitáriusok alapvetően szkeptikusak azt illetően, hogy meghatározhatóak-e semleges igazságosság-elvek (pusztán procedurálisak), amik nem alapulnak semmilyen, a jóról alkotott elképzelésen, illetve abban, hogy a helyes és a jó közt tehető-e olyan éles különbség, ahogyan azt Rawls javasolja (magán és publikus szférára való felosztásával), valamint hogy ez egyáltalán kívánatos-e.

Ehhez kapcsolódik egy másik kritika, ez már az egyén szintjén: a kanti és a rawls-i keret nem tesz különbséget egy szent és egy tolvaj élete közt (Sandel 1982). Pont azzal, hogy elkerüli a jóról alkotott elképzelések megítélését, a szabadság pedig természete szerint erkölcsileg semleges, vagyis egyaránt alkalmas jó és rossz célok követésére, mivel nincs szubsztanciája, csak fenomenológiája (Egyed 2003, Demeter 2001). Ez a maga során – a komunitáriusok szerint – alapvetően ellentmond saját és világunk önértelmezésének. Ha az egyén számára a jóról alkotott felfogása nem konstitutív, és el tud ezektől távolodni, azoknak a céloknak kell legyen valamilyen mérhető jegye, függetlenül attól, hogy éppen milyen intenzitással rendelkezik velük. Ha ilyen nincs, és a jóról alkotott felfogásom csak a pillanatnyi fellángolásom eredménye, nem világos, miért lenne fontosabb számomra az érzés, hogy ezeket megvizsgáljam a helyes, az igazságosság nézőpontjából (Sandel 1982). Ha a jóról alkotott elképzeléseink morális szempontból esetlegesek és nem értékesek, miért lenne a legfontosabb a társadalmi erények közül az igazságosság, mint az a felfogás, ami a legnagyobb mértékben megengedi ezek követését? Hiszen az egyéni szabadság maximalizálása éppen ezt jelentené, morális szempontból esetleges értékek követését.

Az én azonban nem ilyen, legalábbis a komunitarianisták és Michael Sandel szerint. Ha képes lennék valóban eltávolodni a céljaimtól és a jóról alkotott elképzeléseimtől, a jövőképunket, az élettervünket, az értékrendünket függesztenénk fel. Ez viszont mindig illúzió, hiszen az ember történeti, világban van és világa van; a kivonás, a reflexió, az elkülönülés mindig törékeny és ideiglenes (MacIntyre 1984). A kérdés nem is ez, hanem inkább az, hogy mi maradna (feltételezve, hogy lehetséges) egy ilyen művelet után az én szubsztantív tartalma? Hogyan tudnám a világ és az én határait megszabni? Sandel szerint nem így határozzuk meg céljainkat, nem így épül fel énünk. Hiszen így kötődések nélkül nem is tudnánk szabadságunkat elgondolni, és egy üres, elvont ént eredményezne. Azt is jelenti

alárendeltségi vagy domináló kényszerszerepekkel. Ebből adódóan az a kritika, hogy az igazságosság elvei ellentétben lehetnek a helyi hagyománnyal, hitvallással, nem elfogadható, hiszen éppen ekkor van értelme igazságosságról beszélni, feltéve, hogy valóban lehetségesek olyan elvek, amik *csak* procedurálisak és kultúra függetlenek, történetietlenek. (Kymlicka 2002a)

mindez, ahogyan azt Taylor jelzi (Taylor 1989), hogy a szabadság nem lehet önérték. Önértékkel csak azok az egyéni célok rendelkezhetnek, melyek eléréséhez a szabadság csak eszköz. Ha a szabadság önérték, pusztán csak kvantitatív szempontokat alkalmazhatunk (mivel a szabadság nem határozható meg szubsztantív módon, a kvalitatív szempont elesik), és ennek egyik visszas következményeként bizonyára azt a férfit tartanánk a legtöbbre, akinek a legtöbb felesége volt, hiszen ő valóban élt szabadságával, míg aki egy társ mellett élte le életét, hát ő bizony elszalasztotta lehetőségeit (Kymlicka 2002a). Ha valaki nem több, mint egy szabad és racionális egyén, nincs oka egyik életvitelt sem előnyben részesítenie a másikkal szemben.

Értékrendünk keresése sokkal inkább egy önmagunkra és a világra való erősen reflektív magatartás eredménye, melynek során *megtaláljuk*, és nem *feltaláljuk* magunkat, környezetünk részeként, közösségünk tagjaként (Taylor 1989). Ahelyett, hogy azt kérdenénk: Milyen céljaim legyenek?, azt kérdezzük: Ki vagyok én?. Ha valamit, ami a tulajdonunkat képze, elveszítünk, ha valakit, aki a közösségünk tagja volt, elveszítünk, az ránk is hatással van, ami azt bizonyítja, hogy ezek a viszonyok konstitutívak számunkra, és nem csak deklaráltak. E nélkül az előzetesen létező konstitutív viszonyrendszer, valamint *közösség* nélkül nem lenne alapja a rawls-i különbség-elvnek sem (a tulajdon alanya nem az egyén, hanem a közösség), sem pedig az eredeti állapotnak (miért akarnának megegyezni?) (Sandel 1982).

Ehhez hasonlóan a *másikkal* szemben vállalt kötelezettségeink sem csupán egy konszenzus eredményei, sokkal inkább egy előzetes, a konszenzustól függetlenül létező, morális háttér az, aminek a fényében rákérdezhetünk, hogy a *másik* hozzájárulása a konszenzushoz szükséges, avagy szükségtelen volt-e. Például egy ígéret esetében a kötelesség, hogy tiszteletben tartsuk vállalásunkat, nem magának az ígértétel gesztusának a következménye, hanem egy ehhez képest előzetes morális elvrendszeré, amit magunkévá tettünk: a hűség elvéé. Ha kritikaként fogalmazzuk meg az eredeti állapotra, nem a konszenzus az, ami az igazságosság elveinek érvényességét adja, hanem egy már előtte létező elvrendszer. Ennek analógiájaként érthető meg az én elsőbbségének gondolata saját céljaihoz képest.

Sandel ott vezeti fel énképét, ahol Rawls logikai koherenciája a leggyengébb lábon áll. Visszatér a különbség elvére, és arra, miért nem tekinthető az egyén személyes érdemének mindaz, amivel rendelkezik, és miért osztható szét ez bizonyos mértékben a közösség többi tagja közt. Sandel egy szituált énre tesz javaslatot, aki nem tud elvonatkoztatni teljes mértékben céljaitól, értékrendjétől, a jóról alkotott koncepciójától, és akit a közösségi

viszonyok konstitutív módon meghatároznak.¹⁷ Ebben a felfogásban tehát tartozom annak a közösségnek, amelyben születtem, éltem és kibontakoztam, azért, hogy az lehettem, ami. Így tehát a jövedelem egy részének a visszaosztása (ez persze soha nem lehet totális), valójában adósságtörlesztés mindazért, hogy a közösség megteremtette a feltételeit annak, hogy azt a jövedelmet megszerezhessem.¹⁸ A közjó előmozdítása tehát nem csak hogy az egyén feladata, de morális és politikai kötelessége is.¹⁹ Szerinte az a fajta én, akit Rawls javasol, nem létezik, és nem is létezhet. Az eredeti állapotban nem személyek, hanem szörnyek lépnek szövetségre, akiket nem köt sem morális kötelék, sem közös értékrendszer, sem közös cél. Ilyen értelemben nem igazán világos, mi is a különbség a szerződő felek közt. Sandel szerint ha az eredeti állapot fogalmi keretében szeretnénk maradni, az ebben résztvevő felek nem megválasztják és nem létrehozzák az igazságosság elveit, hanem belátják és tudomásul veszik ezeket – hiszen, mint írja, a tudatlanság fátyla tarthatatlan feltétel.

Száma a közösség tehát nem csak egy érzés, egyike azoknak a céloknak, amiket az egyén önmaga számára választhat, vagy nem csak egy konszenzuson alapuló együttműködés, hanem a közös megértéshorizont konstitutívuma²⁰, amelyet egy közös kulturális hagyományból eredeztet,²¹ és amit voltaképpen a jó életről vallott közös felfogás tart össze (MacIntyre 1984), szem előtt tartva, hogy a közösségek határai általában kevésbé racionálisak, mint érzelemtelítettek (Selznick 1998a). Ebben a közösségi megértéshorizontban kerül majd sor az egyén önmegértésére, így az nem is mehet végbe közösségen kívül, hanem az egyén identitása, annak valamilyen értelemben vett terméke (Sandel 1982, 2005).

Saját önmegértésünk tehát ez egyénnél mindig nagyobb szintet feltételez, például családot, törzset, várost vagy államot. Ami egy ilyen közösséget fémjelez, az egy közös szótár, közös eljárások és megértéshorizontok háttére, amelybe a résztvevők beleolvadnak, ha fel nem oldódnak teljesen. A komunitárius én számára tehát nagyon fontosak azok a nem-választott kötődések, amikbe tulajdonképpen beleszületik, vagy amiket megörököl, vagyis amik a társadalmi környezet eredményei. Sőt, ezek azáltal, hogy kijelölték a választási alternatívákat, a szabadságom tartalmát, ahogyan Taylor hangsúlyozza (Taylor 1989), az egyén morális autonómiájának előfeltételei. Sandel szerint az egyén függetlenségének határai azokban a célokban találhatók, amelyek nem választhatóak le, azaz a közösségtől kapott

¹⁷ Hiszen a közösség egy részének élettevékenysége tudatos vagy kevésbé tudatos szinten mindig a rend, a hagyomány fenntartására irányul (Egyed 2005) például a pletyka által

¹⁸ Akinek több jövedelme van, az a közösségnek is többel tartozik. Talán ezért támogatja a komunitáriusok nagy többsége a progresszív adózás marxi gondolatát. (Selznick, 1998)

¹⁹ A jogok politikájának helyébe, így lép a kötelezettségek politikája

²⁰ Ahogy Sandel jelzi, habár Rawls ezt a fajta közösségfelfogást elutasítja, a különbségelve előfeltételezi.

²¹ A hagyomány azonban a komunitarianisták szerint sem önigazoló, hanem mindig vizsgálat tárgya (Selznick 1998, Kymlicka 2002a)

célokban. Ezekre nem is reflektálhatunk, nem lehet őket felfedezni, tudatosítani, ezek adják a jellem rögzítettségét, az egyéni autonómia és a közösség keveredését adva eredményül.

Saját céljaim megválasztása tehát már nem egy a gyakorlati észhasználatra vonatkozó ítélethozó aktus, sokkal inkább egy felfedezésre, belátásra irányuló kognitív folyamat, melynek során olyan közös jó rajzolódik ki, amely egyedül nem megismerhető. Más szavakkal: ez a folyamat nem saját magunk megválasztásáról, létrehozásáról szól, sokkal inkább megtalálásáról, felfedezéséről. Ez a közösségi kapcsolatok hálójában szituált én egészen különbözik attól az individualista antropológiai tézistől, amiből a liberalizmus építkezik. Még akkor is, ha ez a közösségfelfogás legalább annyira absztrakt és üres, mint a liberális individuum.

Az egyénnek ilyen értelemben felfogott és terhelt (szituált) identitása annyira mélyen ivódott bele, hogy egy olyan éles szétválasztása a politikai és a privát szférának, amilyent Rawls javasol, nem megoldható (Rawls 1985/2004). Rawls éppen azért hangsúlyozza, hogy elmélete politikai és nem metafizikai, hogy jelezze vitapartnerei felé, az nem alapul semmilyen énről alkotott elképzelésen, és pusztán egy olyan gondolati, értelmi művelet, szükséges feltételezés, melynek segítségével megalapozhatja premisszáit és különösen azok legitimitását. Tulajdonképpen, amivel megpróbálkozik, az a tolerancia elvének magára az énről alkotott elképzelésekre (a filozófiára) való kiterjesztése. Rawls szerint, bár különböző okokból, de mindannyian beleegyezően az igazságosság politikai életünket irányító elveibe (*overlapping consensus*).²² Csak hogy még a hipotetikus eredeti állapot is, még akkor is, ha csak hipotetikus, előfeltételez egy énképet, a tehermentes énét, és épít rá. Ahhoz, hogy az elképzelés működjön, Rawls az egyén identitását megkétszerezi, egy publikusra és egy privátra. A publikus identitásunk, az állampolgári, a joghoz, a helyeshez kell igazodjon, és zárójelezi személyes jóról alkotott elképzelésünket, míg a magánban szabadon vállalkozhatunk és követhetjük azokat az életterveket, amiket csak szeretnénk.

Ez ellen viszont legalább két kritika hozható fel (Sandel 2005). Elsősorban az, hogy nem minden esetben hasznos, ha morális vélekedéseinket zárójelezzük politikai vitáinkban, hisz ezzel a tanácskozás egy fontos dimenzióját száműzzük. Például az abortusz kérdésében, ha a katolikus doktrínának igaza van, nem teljesen világos, miért kellene ezt zárójelezni, és a

²² Amivel viszont itt Rawls nem számol (Kymlicka 2002a), az, hogy annak a jognak a biztosítása, hogy felülbírálnak meggyőződéseinket, nem jelenti feltétlenül, hogy ezt meg is tesszük (hiszen ez a magán és a publikus nagyon éles szétválasztását feltételezi), főleg a nem liberális csoportok esetében, akiknek sokszor még az igazságszolgáltatás is védelmet biztosít. Kymlicka utal például az AEA (!) élő Amish közösségekre, a Joder vs. Wisconsin emblemikus ügyre, amiben a bíróság úgy döntött legitim a közösség kérése, és kivonhatja tagjait a tanügyi rendszerből azok 16 éves kora előtt, hogy könnyebben megőrizze hagyományait (vagyis, hogy nehezebbé tegye a közösség elhagyását) – a döntés semmilyen liberális elvvel nem igazolható. Sandel válassza, a lelkiismeret szabadságát úgy kell felfogni, mint az arra való szabadságot, hogy saját konstitutív céljainkat követhessük, nem, mint arra való szabadságot, hogy racionálisan felülvizsgáljuk ezeket. (Sandel 2005)

toleranciát, valamint a női egyenlőséget helyette képviselni, főleg, ha kicsit is komolyan vesszük a szólásszabadság alapvető jogát.

A másik kritika a helyes elsőbbségére vonatkozóan az, hogy vajon a modern liberális demokráciákban valóban a pluralizmus tényével találkozunk-e? Ha valóban azzal találkozunk, vajon miért tudnánk az igazságosság kérdésében inkább közös nevezőre jutni más, a mienkkel sok tekintetben összeegyeztethetetlennek tűnő világnézetet valló emberrel, mint a morális vagy vallási kérdésekben? Különösen ha arra gondolunk, hogy azok az elképzelések, amiket az igazságosság kérdésében a polgárok vallanak, a közösségeiktől származnak, és alapvetően a hagyományon alapulnak, akár csak a morális és a vallási kérdések. Bármilyen társadalmi szerződés tehát – ahogyan arra Walzer felhívja a figyelmet (Walzer 1984) – csak annyiban lehet érvényes, amennyiben ezeket a meglévő igényeket kielégíti.

A kommunitarizmus irányzata ezen a liberális antropológiai tézis kritikáján²³, valamint a sajátja pozitív megfogalmazásán nem is nagyon lép túl, hogy politikai filozófiai alapelveket fogalmazzon meg azoknak a liberális alapelveknek az alternatívájaként, amelyek már nem összeegyeztethetők a kommunitarista énképpel. Gondolok itt a jog elsőbbségére, a hipotetikus társadalmi szerződésre, mint az igazságos társadalmi rend alapjára, illetve arra az elvre, hogy az államnak meg kell őriznie semlegességét a különböző jóról alkotott felfogásokkal szemben. Megfogalmaz viszont három alapvető kritikát antropológiai tézise alapján a liberalizmussal és a liberális rendszerekkel (elsősorban liberális demokráciákkal) szemben (Rorty 1993): egy társadalom túlélése sincs biztosítva, ha félreteszi az időtlen morális követelményeket; az a fajta emberi lény, amit a liberális intézmények és kultúra létrehoz, nem kívánatos; a politikai intézményeink egy, az emberi lényről alkotott doktrínára épülnek, és egy ilyen doktrínának, a racionalizmussal ellentétben, feltétlenül fel kellene tárnia az én történeti, narratív jellegét. Ezeket a kritikákat témánk miatt nem tárgyalom részletesebben.

III.

Ebből az új kommunitárius antropológiai téziséből két úton indulhatunk el, ha elveket akarunk megfogalmazni a politika világára nézve (Miller 2000a). Az első logikája alapján, mivel identitásunk másokkal közös és társadalmilag képzett, legitim és kívánatos lenne, hogy ezek megjelenjenek abban a módon, ahogy intézményeink felépülnek, és közpolitikáink megfogalmazódnak. A második egy pesszimistább hangvételű diskurzus, miszerint közösségi

²³ A valósághoz talán sokkal közelebb áll, mind a liberális, mind a kommunitárius énképhez képest a szociálpszichológia felől közelítő Crittenden összetett individualitás elmélete (Crittenden 1992), nem tartozik szorosan témánkhoz, csak jelezni szeretném a szociálpszichológiai kutatások fontosságát a témában.

identitásunk túléléséhez elengedhetetlenül szükséges a politika támogatása.²⁴ Az eltűnés veszélye fenyeget, hacsak a nyilvános filozófia (*public philosophy*) nem arra irányul, hogy ezeket az identitásokat megerősítse és újrateremtse, például a közoktatási rendszeren keresztül. Hiszen a liberális társadalmi rend nem figyel oda eléggé azokra a tényezőkre, amik az egyéni autonómia kialakításában szerepet játszanak, és ebből adódóan azokra a feltételekre sem, amelyek közt autonómiára való törekvésünk értelmet és meghatározást nyer.

A liberálisok ezzel szemben úgy gondolják, hogy az egyén autonómiája önérték, és nem szorul további igazolásra (Kymlicka 2002a és Demeter 2002 gondolatmenetére támaszkodom ebben a részben). Ez a gondolat Kantig nyúl vissza; azért van rá szükség, hipotézisként, mert csak ha ezt feltételezzük, tekinthetjük az embereket morálisan egyenlőknek, és biztosíthatjuk számukra önállóságuk feltételeit.

Ehhez képest nap mint nap tapasztaljuk, hogy az emberek tévednek. Tévednek nem csak a konkrét helyzetekben, de egész életstratégiájuk megválasztásában is. Életük későbbi momentumában ők maguk számolnak be és vallanak tévedéseikről. Óhatatlanul adódik tehát a kérdés: ha lehetőségünk van előre látni, hogy döntéseiket később meg fogják bántani, „előttünk tévednek”, mi pedig felismerjük ezt, valamint alapvető felelősséget érzünk embertársaink, közösségünk tagjainak sorsáért, miért ne avatkoznánk közbe?

A liberális válasz erre kérdésre egyszerűen az, hogy ehhez nincs jogunk, hiszen az önállóság tisztelete az egyéni döntések tiszteletére kötelez, függetlenül azok tartalmától. Ahogyan arra Kymlicka felhívja a figyelmet, az önállóság tisztelete így igen gyakran nem egyéb, mint a közömbösség gyakorlata (Kymlicka 2002a. 213.), vagyis hagyni a *másikat* egy boldogtalan sorsra kárhoztatva, az iránta való tisztelet jegyében. A liberális elmélet sem zár ki teljesen minden fajta paternalizmust, de ez csak a gyerekek és az elmebetegek (vagy egyéb okból időszakosan beszámíthatatlan emberek) esetében legitim; minden felnőtt embernek – ahogyan Mill fogalmaz – joga s egyszersmind kötelessége, hogy saját élettapasztalatait értelmezze és értékelje a maga számára.

Ha mindezek ellenére mégis paternalista politikát szeretnék folytatni embertársaim hibái miatt hirtelen támadt felelősségérzetemnek engedve (hiszen azt látom a világban, hogy tudatos, felnőtt emberek is általam előre jelezhető hibákat követnek el saját sorsukat illetően), mindenképpen rendelkeznem kell valamilyen eszközzel, amellyel képes vagyok megítélni döntéseiket. Ellenben nem tudok ilyen univerzális mércét találni, lévén, hogy ez minden egyén saját maga számára felállított jóról alkotott elképzelésétől függ, ha elfogadjuk a pluralizmus gondolatát. Ehhez nem tud segítséget nyújtani a kommunitarianizmus.

²⁴ Ennek egyik folyománya a multikulturalizmus, mint modell

Az értékelő magatartás ehhez képest érvényesül az egyén szintjén, egy erősen reflexív beállítódásban (Taylor 1985/2004). A legáltalánosabb szinten az a célom, hogy rendelkezzem azokkal a dolgokkal, amik a jó életet biztosítják. Elismerjük, hogy jó életet vezetni különbözhet attól, amit *jelenleg* jó életnek tartok. Tisztában vagyok vele, hogy *tévedhetek*, nem csak a konkrét helyzetben, de egész életstratégiám jelenlegi értékére vonatkozóan is. Ezeket a tévedéseket pedig szeretném elkerülni, így cselekvésem, meggyőződéseim, viszonyaim mindig tárgyai ennek a reflexiónak. Szeretnénk tévedéseinket előre megjósolni és megelőzni őket, így ebben az önmagunkkal való tanácskozásban keressük ennek lehetőségét. Ez nem csak arról szól, hogy eldöntjük, melyik lenne az a cselekedet, ami a leginkább szolgálná azt az értéket, amit követni szeretnénk életünk során, hanem időnként arra kérdezzük rá, hogy vajon érdemes-e egyáltalán azt az értéket követnünk, amit életvezetésünk alapértékeként választottunk.

A komunitáriusok szkepszissel és iróniával válaszolnak: hogyan is lennénk képesek hátradőlni és arról gondolkodni, hogy vajon milyen értékkel rendelkezik számomra például nemzetiségem? Ezek annyira mélyen érintik lényemet, hogy rájuk kérdezni *a priori* értelmetlen. A liberális „*végző érv*” egy elég praktikus gondolat: még ha néha tévedek is, sőt, még ha állandó tévedésben is vagyok, egész életemet illetően, akkor is én vagyok az, és csakis én lehetek az, akinek a legtöbb esélye van ezen változtatni, és akinek egyáltalán lehetősége van *jól* dönteni.

A komunitarianisták ezen a ponton a pluralizmust vonhatják kétségbe. Egyszerűen nem igaz, hogy ahány ember, annyi értékrendszer – mondják ők –, hiszen meggyőződéseink, világnézetünk, viszonyrendszereink egy közösségbe és annak kulturális háttérbe ágyazottak, nem a semmiből kerültek elő. Ezeket mind szocializációnk során sajátítjuk el. Ez az elképzelés éppen a Mill által vázolt egyéniség elvével összeegyeztethetetlen, azzal, hogy mások cselekedetei, elképzelései, hitvallásai az enyéim szempontjából irrelevánsak, hiszen az én jóról alkotott elképzelésem nem függ mások erről vallott nézeteitől. De ha ez nem így van, mi a gond a paternalizmussal? Hiszen annyi közös van saját és a körülöttünk élő emberek elképzeléseiben, hogy egy jóindulatú perfekcionista állam, bölcsességre és a mások tapasztalatára alapozva, meghatározhat egy ésszerű elképzelésrendszert polgárai javát illetően. Persze, liberálisként alapvetően kételkedünk az állami jóindulatban és az államapparátus azon képességeiben, hogy meghatározza állampolgárai javát, de elvi szinten semmi sem cáfolja, hogy az állam ne tudná előrelátni és megelőzni polgárai tévedéseit.

A liberálisok ezen a ponton stratégiát változtatnak és elfogadják, hogy cselekvéseink, elképzeléseink tényleg egy kulturális, elsősorban történeti mintát követ, de szerintük senkinek sem lesz jobb élete pusztán attól, hogy olyan értékeket követ, amelyeket képtelen önmaga

számára értékeként megragadni. Ha nem látom cselekedeteim célját és értelmét, akkor a cselekedet számomra értelmetlen, mondják. Az értékes életet belső ösztönzők vezetik, ellenkező esetben a paternalizmus egy sor céltalan cselekedethez vezet, mikor éppen a céltalanság megszüntetésére irányult (ráadásul mindezt az egyén önrendelkezésének megszüntetésére tett illegitim kísérlettel). Elérheti, hogy a polgárok *valóban* értékes célokat kövessenek, de maguk a polgárok nem fogják ezeket a célokat értékeseknek gondolni. A liberálisok elegánsan megfélekeznek a premisszáról, és a kommunitarianizmus következtetését próbálják cáfolni. Álláspontjuk lényege tulajdonképpen két elvben megragadható: szükséges, hogy életünket meggyőződéseinkkel összhangban élhessük, valamint képesek kell legyünk arra, hogy ezeket a meggyőződéseinket időnként felülbíráljuk azoknak az érveknek, példáknak és információknak a fényében, amelyeket a kultúránk számunkra biztosít.²⁵

Ez lehet a Rawls-i elvek alapja, hiszen az embereknek alapvető és jól felfogott érdeke, hogy elkerüljék a tévedéseiket, mind a konkrét cselekvéseket, mind pedig az életvezetési értékeiket illetően. Így ők is érdekeltek ezeknek az igazságosság nézőpontjából való megvizsgálásában. Hangsúlyozzák, hogy ezek mindig csak eszközöket szolgáltatnak azoknak az erőforrásoknak az elosztásához, amik ahhoz szükségesek, hogy mindenki követhesse a jó életéről alkotott koncepcióját, és soha nem determinálják a magukat ezeknek az elveknek alávető polgárok céljait. Ezzel kapcsolatban talán a legmegalapozottabb kritika az lehet, hogy nem az a gond, hogy előnytelen helyzetbe hoz pár szokatlan, de értékes életvezetési módot, hanem az, hogy túl sok elterjedt, de értéktelen életvezetési módot tolerál (Sandel 1982).

A komunitáriusok szerint el kell vetni a világnézetileg semleges, pusztán procedurális állam eszményét, és az államnak a közjó politikáját kell követnie. A semleges állam ugyanis legitimitási gondokkal küzd, nem képes igazolni az emberek érte hozott áldozatait, ahogyan a polgárok egyre kevesebb közös tulajdonságot találnak egymásban.²⁶ Különbözik a liberális politikában is találkozunk a közjóval – mondják – ami abban nyilvánul meg, hogy a politikai közösség tagjainak érdekét szolgálja azzal, hogy megteremti azokat a feltételeket, amelyek ahhoz szükségesek, hogy az általuk választott jó szerint éljenek (Sandel 2005). A közjó fogalmát ők az önmagukban értékes politikai erényekben vélik felfedezni, mint amilyen az igazságosság, a barátság (elsősorban arisztotelészi értelemben), valamint a józan megfontolás. Ezek szerintük szubsztantív módon leképezik a közösség szerinti jó életformát, és képesek legitimálni az állami kényszert.

²⁵ Ezt aztán jogokban kodifikálja, mint a lelkiismereti jog, a szólásszabadsághoz való jog vagy a nyilvánosságához való jog

²⁶ A kontraktualista felvetések a legitimáló elmélet, elég gyengének tűnik – a polgárok többsége nem hallott soha sem hipotetikus, sem valós társadalmi szerződésről, eredeti állapotról

A kormányzat egyik célja az kellene, hogy legyen, hogy ezeknek az erényeknek a gyakorlására buzdítsa polgárait, hiszen azzal fejezi ki irántuk való tiszteletét, ha megengedi nekik a társadalmi helyzetükbe való mélyebb belemerülést, illetve annak megértését (amint azt a közjó politikája megvalósítaná), és nem azzal, ha lehetővé teszi számukra, hogy elvonatkoztassanak ezektől a szerepektől (Sandel 2005). Ha azonban elfogadjuk azt, hogy egy ilyen elvonatkoztatás *lehetséges*, még ha nem is kívánatos; ha elfogadjuk, hogy képesek vagyunk értékeinket és céljainkat időnként felülbírálni és újakat választani helyettük (mint ahogyan azt Sandel némely helyen elfogadja, és belebonyolódik a problémába), akkor egy olyan közös jón alapuló kormányzat, amely alapvetően eleve elrendeltként kezeli az egyén társadalmi szerepét és helyzetét, illegitim kényszernek tűnik az egyén önrendelkezése felett (Kymlicka 2002a). Ezzel csak jelezni szeretném, mennyire fontos az elmélet mögöttes énképe.

IV.

Úgy tűnik tehát, hogy a kommunitarizmus a maga antropológiai tézisével, liberalizmus-kritikájával, közösségi felhangjával alkalmas a paternalista állam legitimálására, a polgárok közös kulturális meghatározottsága jegyében. De mik lehetnek ennek a paternalizmusnak a határai, és egyáltalán mikor léphet életbe?

A paternalizmus leginkább a polgárok érdekeinek védelmét jelenti, és nem a választás szabadságának hangsúlyozását. Ez a két fajta elmélet minden jog igazolását szolgálja. Vannak jogaink, amik az állam által védett érdekeinkre vonatkoznak, és vannak olyanok, amelyek az állam által védett választási szabadságunkra vonatkoznak. A kettő közti különbségtételre alkalmasnak tűnik a *negatív*-, illetve *pozitív szabadság* fogalompárja (továbbiakban: Berlin 1958/2004). A negatív szabadság mindig arra vonatkozik, hogy mekkora a szubjektum hatalomtól független, kényszermentes mozgástere, a pozitív pedig annak a hatalomnak a forrására, ami megszabja, hogyan cselekedjünk, milyenek legyünk. Ha mások megakadályoznak bennünket bizonyos céljaink elérésében, vagy akár csak követésében is, a negatív szabadság korlátozásával van dolgunk. Ennek valamilyen mértékű korlátozása legitim és feltétlenül szükséges, különben társadalmi káoszt eredményezne, ahol az erősebbek mindent megtehetnének a gyengébbekkel, és a polgárok minimális szükségleteiket sem elégíthetik ki. A szabadság korlátozása tehát a társadalom egészében mért növekedés esetében legitim – mondják a liberálisok –, de kell lennie egy olyan személyes körének, ami semmilyen módon nem sérthető meg; ez jelöli ki a szubjektum hatalomtól való függetlenségének terepét, vagyis annak *magánzónáját*. Ennek határa mindig politikai kérdés tárgyát képezi, de ha nincs

ilyen, a totalitarianizmus (mint a liberalizmus ellentéte), a mindent szabályozó hatalom a következmény. Ez alapvetően nem függ a hatalom gyakorlójától, hisz nem a hatalom forrására, hanem annak természetére vonatkozik (Hayek n.d./2004).

Ehhez képest a pozitív szabadság az egyénnek abból a vágyából fakad, hogy önmaga ura legyen, ennek pedig alapfeltétele a racionalizmus. Ahogyan Berlin fogalmaz: „*Tudatában akarok lenni önmagamnak, mint gondolkodó, akarattal rendelkező, cselekvő lénynek, aki felelősséget vállal döntéseiért, és aki meg is tudja indokolni őket, eszményeire és céljaira való hivatkozással*”. Előbb-utóbb feltesszük a kérdést, hogy mi a helyzet az én irracionális részeivel: az álmokkal, a vágyakkal, az érzelmekkel stb.; ezek meggátolnak énünk valódi megvalósításában. Megduplázódik az én, és utána már csak az lesz a feladat, hogy a racionális rész eluralkodjon az irracionálison. Ha ez számomra sikerült, emancipálnom kell embertársaimat, hiszen ez nem csak lehetséges, de jogos is, és kötelességem, hisz felelősséggel tartozom irántuk. Rá kell világítanom azokra a célokra és elképzelésekre, amiket ők is követnének, ha racionálisak volnának. Valódi énjük nevében felhatalmazva érzem magam – empirikus, jelenlegi kívánságaikat, sőt tiltakozásaikat semmibe véve – felszabadítani őket, hisz ők is ezt akarnák. Ez tehát az ő érdekükben történik, csak nem látják be egyelőre; így nem kényszer, hanem jótett. Azt hiszem, jól érzékelhető, mi mindenre lehet képes ez a fajta logika a metafizikai állapot előnyben részesítésével, az empiriával szemben.

Az egyén ész általi felszabadítása szükségszerűen vezet a társadalmi szinthez. Racionális emberek racionális törvényeket hoznak. Mindenki belátja a törvények igazságát, mert mindenki racionális; ha valaki nem látja be, az azt jelenti, hogy nem racionális, így fel kell szabadítani őt. Ez az, ami egy paternalista logikát legitimálhat, ahol a zsarnok akarata egybeesik az emberek akaratával, mindez a racionalizmus legnagyobb harmóniájában. Hiszen nem is várhatod el, mint a szenvedélyek rabja, hogy a racionális zsarnok megbeszélje veled feletted való döntését. Ez a döntés a te érdekedben történik, sőt te is így döntenél, ha valóban engednél a valódi énednek; világosan látszik, hogy logikátlan az emberek hozzájárulását kérni. Sőt, a zsarnok személye is közömbös, hiszen a racionalizmus egyfajta rendet követel meg, egy időntúli, abszolút igazságot, így mindenki, aki ennek jegyében cselekszik, ezt szeretné megvalósítani. Ezt kell rákényszeríteni az emberekre, hogy valóban szabadok legyenek. Persze jobb lenne, ha nevelés útján saját magukat kényszerítenék rá, nem pedig egyéb céljaikat követnék.

De vajon valóban szükségszerűen vezet-e a pozitív szabadság ilyen totális zsarnoksághoz? Vajon tényleg elég, ha az igazi értelemben vett szabadság biztosításához csak a külső kényszer tiltjuk meg? Mi történik olyankor az olyan elég nyilvánvaló belső akadályokkal, mint a tudatosság hiánya, az elfojtás, vagy egyéb belső tényező? Nem szabad

figyelmen kívül hagyunk a szabadság értelmezésekor – figyelmeztet Taylor (továbbiakban Taylor 1985/2004) – a modernitás azon eszméjét, miszerint minden egyén az önmegvalósításnak sajátos, csak rá jellemző formáját választhatja, mégpedig csakis másoktól függetlenül. Ebben persze el is bukhatunk, legalább annyira a belső akadályoknak köszönhetően, mint a külsőknek.

A negatív szabadság pusztá lehetőség-konceptus (*opportunity concept*); azt mutatja meg, hogy mi az, amit megtehetünk, míg a pozitív szabadság az önmegvalósításra vonatkozik. A szabadság gyakorlásához nem elég a lehetőség, szükség van az öntudat és az erkölcsi tudat meghatározó szintjének feltételezésére, különben vágyaink és motivációink gyakorlása nem vezethet az önkormányzat szabadságához. Ha viszont valaki elfogadja az önkormányzati értelmében vett szabadságot, az „*azt teszem, amit akarok*” már nem elég a szabadság leírásához. Különbség tételeződik a szabadság és a szabadosság közt; az előbbi erkölcsi kategóriákkal telítődik.

Ki kell mutatnunk az autentikus és inautentikus vágyak közti különbséget; az erre vonatkozó kérdés úgy ragadható meg, hogy az, amit tenni szeretnék, nem áll-e ellentétben alapvető vágyaimmal, önmagam kiteljesítésével? Úgy tűnik tehát, nem tudjuk a kvalitatív különbségtételt elkerülni a különböző vágyak közt, ráadásul az egyén, a szabadság alanya, nem lehet ennek a különbségtételnek végső instanciája, hiszen akkor csak a különböző vágyak intenzitási foka alapján döntene. Ha elfogadjuk a pluralizmus gondolatát, vagyis hogy minden egyén egyedi és csak rá jellemző módon valósítja meg önmagát, a fennálló hatalom sem lehet ennek végső instanciája.

Egy ilyen különbségtétel alapja lehet az az alapvető érzésünk, hogy valamely vágyat többre tartunk, mint más vágyakat, és ebből adódóan másként éljük meg ezek tiltását is (gondoljunk például a villanyrendőrré, mint a szabad helyváltoztatás akadályára és az ima hatalom általi tiltására, mint a szabad vallásgyakorlás korlátozására). Ez már túllépi a szabadságnak a külső kényszer hiányaként való meghatározását, és rámutat arra, hogy némely korlátozások alapvetőbbek, mint mások. Taylor a vágyaink közti kvalitatív különbségtételre az erős értékelő magatartást (*strong evaluation*) javasolja, melynek során nem csak a vágyainkra, de a vágyainkkal kapcsolatos vágyainkra is (mennyire vágyunk bizonyos dologra) is odafigyelünk; arra, hogy hogyan fogjuk fel különböző vágyaink jelentőségét, és így tulajdonképpen *súlyozzuk* ezeket.

Ennek az erős értékelő magatartásnak ugyanakkor nem lehet alapja az egyes vágyak éppen aktuális, pillanatnyi kényszerítő ereje. Az egyes vágyak fontosságát nem a pillanatnyi érzet határozza meg, hiszen például a hivatás-érzetemről *tudom*, hogy fontosabb a pillanatnyi kényelmemnél, vagy bármilyen más hirtelen jött fellángolásomnál, hiszen önazonosságomat,

identitásomat érinti. Ha ezek csak nyers fellángolások lennének, vagy pusztán tények, nem éreznék úgy, hogy egyik vágyam követése egy másik, *fontosabb* feladásával jár. Követésükben, fontosságuk megítélésében tévedhetünk, de – Taylor ebben egyetért a liberálisokkal – akkor is az egyén az, aki kompetens a kérdésben, még ha az egy speciális beállítódást, az erős értékelő magatartást feltételezi is. Az egyetlen ember, aki ebben segíthet neki tanácsával, az az erkölcsi értelemben vett barátja. Látnunk kell azonban, hogy a „szabadság már nem csak a külső akadályok hiányát feltételezi, hanem azt is, hogy képes vagyok helyesen felismerni önmöm legsajátabb céljaimat, hogy képes vagyok szabadulni érzelmi béklyóimtól, vagy legalábbis képes vagyok valamiképpen semlegesíteni ezeket” (Taylor 1958/2004. 164.). Ez volna a szabadság gyakorlati-, és nem pusztán lehetőség-konceptusa.

Találunk persze a paternalizmust igazoló elméletet is, ami alapvetően onnan indít, ahol Taylor kizárta a hatalom legitim beavatkozását, vagyis a pluralizmus elvétől (Goodin 1998). Túlzásnak tartja, hiszen, mint azt már láttuk, kulturális beágyazottságról, közös vonásokról is beszélhetünk, vagyis talán nem is vagyunk annyira egyediek, eredeti célokkal és igényekkel, mint azt gondoljuk. Ebben a fajta diskurzusban a hangsúly nem a választás szabadságán van, mint amit az államnak biztosítani kell, hanem sokkal inkább a polgárok érdekvédelmén, mint amit szintén az államnak kell biztosítani. Amit a paternalizmus tesz, az nem más, mint a polgárok által el nem ismert, vagy csak kis mértékben vallott objektív értékrendszerének rájuk kényszerítése, annak a hipotetikus szerződésnek a mögöttes logikájával, hogy majd egy jövőbeli pillanatban azok az értékek, ilyen vagy olyan mértékben, jelen lesznek a polgárok saját hitvallásaiban is (csak ma még nem látják be őket).²⁷ Ez csakis „nagy döntések” esetében, egész egzisztenciánkat érintő kérdésekben lehet legitim. Olyan döntésekkor, amelyek magas kockázati tényezőkkel rendelkeznek, és visszafordíthatatlan következményekkel járnak. Ezeket a döntéseket az emberek életük során egyszer hozzák meg, nincs lehetőségük „tanulni belőle”, következőkor jobban dönteni (pl. erős kábítószeres fogyasztása, a közoktatási rendszer időelőtti elhagyása stb.)

Ilyenkor a paternalista közpolitika alanyának preferenciáit köztisztviselők értékelik, és csakis akkor engedik az alanyt állami beavatkozás nélkül cselekedni, ha biztosak abban, hogy a cselekvés mögöttes preferenciái: relevánsak, állandósultak (nem átmenetiek), preferált preferenciák és legalábbis valószínűsíthetően saját preferenciái, azaz hogy a cselekvést végrehajtani kívánó személy autonóm módon cselekszik. Vegyük sorra őket egy egyszerű

²⁷ Ebbe olyan megszokott intézkedések is beletartoznak, mint embereket arra kényszeríteni, hogy öreg korukra félretegyék jövedelmük egy részét (nyugdíjjárulék legitimitásának logikája), vagy arra az esetre tegyenek félre pénzt, ha egyszer talán betegek lesznek (egészségbiztosítás).

példa, a dohányzás kérdésének segítségével, annak reményében, hogy könnyebben és szemléletesebben sikerül leírni.

A paternalizmust ellenzők részéről az elsők közt szereplő érv még Milltől származik, és arra vonatkozik, hogy a polgárokat azokban a kérdésekben, amelyek őket és csakis őket érintik, békén kell hagyni – ez az egyéniség elve. De mi van akkor, ha a cselekvés mögött álló preferencia nem releváns információkat tartalmaz a döntés meghozatalával kapcsolatban? Példánkban gondoljunk egy hamis információkra építő a dohányzást népszerűsítő reklámkampányra. Ebben az esetben, lévén, hogy a cselekvés hamis tényeken alapul, úgy tűnik, a hatalom beavatkozhat, és legitim módon bírálhatja felül azt a felszíni preferenciát, hogy engedjek a reklámnak, annak a mélyebb és fontosabb preferenciának a nevében, hogy életben maradjak. Amivel itt találkozunk – a preferenciák felülírása kényszer használatával, a saját fontosabb preferenciák nevében –, úgy tűnik, morális alapon védhető.

A második kérdés a köztisztviselő felől a preferencia tartósságára vonatkozik. Nyilván a legkézenfekvőbb példa az eutanáziát kérvényező beteg, aki később meggondolja magát. De egy sokkal banálisabb helyzet az, amikor a fiatalok egy csillogóbb és vonzóbb élet reményében elkezdnek dohányozni. A kormányzat tisztában van vele, hogy elődjek is így vélekedtek, később viszont megváltoztatták elképzeléseiket. Ilyenkor a preferencia tartósságára kell hagyatkozni az azt vizsgálónak, vagy esetleg arra, hogy mennyire van az összhangban az egyén többi preferenciájával. Mindenesetre úgy tűnik, semmiképpen sem kellene egyiket tiszteletben tartania egy másik helyett csak azért, mert az előbb volt ott.

A harmadik szempont a *preferencia preferálására* (*preferred preferences*) vonatkozik; erre azért van szükség, mert az embereknek nem csak hogy több, egymással konfliktusban álló preferenciái vannak, de saját preferenciáikhoz is különbözőképpen viszonyulnak – ahogyan azt Taylor bizonyította. Gondoljunk azokra a rendszeres dohányosokra, akik szeretnének leszokni.²⁸ Ezekben az esetekben azok a preferenciák, amelyeket az adott közpolitika felülbírál, valójában olyan preferenciák, amikkel maguk az egyének sem szeretnének rendelkezni. Azáltal, hogy ilyen közpolitikát ültetünk gyakorlatba, az egyén saját preferenciáit tartjuk tiszteletben.

A negyedik szempont arra vonatkozik, hogy adott preferenciák valóban, tudatosan az egyénhez tartoznak-e, vagy azok valaki más akaratának a következményei, aminek az egyén eszközként engedelmeskedik. Azzal, hogy az egyének preferenciáit tiszteletben tartja a hatalom, tulajdonképpen őket mint személyeket, mint polgárokat tartja tiszteletben. De mi van akkor, ha azok a preferenciák, amik – úgy tűnik –, az egyénhez tartoznak, valaki más

²⁸ Ez az AEÁ-ban, a rendszeres dohányzók 90%, elsősorban ezért tartja a WHO a nikotint, függőség szempontjából, a heroinnal azonos szinten.

preferenciái? Ebben az esetben nincs oka a hatalomnak tiszteletben tartania őket. Képzelnünk el olyan reklámozási technikákat, amik a reklám befogadójában nem tudatosan vagy nem reklámként érvényesülnek és kikerülnek az ítéletalkotást. Elsősorban itt a termékelhelyezésekre gondolok filmekben, zenékben, de ide sorolható a közutak menti reklámok egy része, amikre a vezető – úgy tűnik –, nem figyel, valójában azonban rögzülnek, és a kellő pillanatban előhívódnak. Ezek a preferenciák nem autentikusak, így nem érdemelnek tiszteletet. Persze, ha valaki azonosul valamilyen preferenciával, tiszteletben kell azt tartanunk, függetlenül attól, mi volt a preferencia eredeti forrása.

A paternalizmus, úgy tűnne, hogy mindig a benne résztvevő felek alá- és fölérendeltségi helyzetét feltételezi, ez azonban hamis (Husak 1981). Hamis, mert – bár igaz lenne, minden egyéni életbe tett beavatkozás esetében – a paternalizmus nem csupán egy ezek közül a beavatkozások közül. Ez a szubjektum érdekeinek megvédését és szolgálatát határozza meg céljaként és ez elképzelhető saját magunkkal szemben is. Ebben az esetben biztosan nem károsítja egyéni autonómiánkat, valamint alá- és fölérendelt helyzetet sem feltételez. Önkéntes hozzájárulásra gondolok, ahhoz, hogy beavatkozzanak a szabadságomba, azért, hogy saját magam legmélyebb vágyai szerint cselekedjek. Talán a legjobb példa Odüsszeusz, aki a legénysége tagjait kéri meg, kötözzék ki a hajója árbocához, a szirének énekének csábítása elől. Fontos jelezni, hogy ez nem a saját magammal szembeni tisztelet hiányára utal, sokkal inkább az önismeret és a tisztelet, egy, az átlagosnál magasabb szintjére.

Ha visszatérünk az antropológiai tézishoz, mint kiinduló ponthoz, és az embert mint autonóm lényt tételezzük, a lehető legrosszabb dolog, ha úgy bánnak vele, hogy ezt az autonómiát nem veszik figyelembe. Nem véletlenül nevezi Kant a paternalizmust az elképzelhető legnagyobb zsarnokságnak. Ilyenkor az embereket úgy kezeli a hatalom, mintha nem volnának szabad, saját sorsuk irányítására képes lények, hanem csak holmi nyersanyag a hatalmat gyakorló, saját, jó szándékú, szabadon választott céljaihoz. Nem mint önmagukban vett célokat tekinti őket, és ez nem más, mint saját emberi lényegük megtagadása: úgy bánni velük, mintha akart nélküli tárgyak volnának. Ez logikailag csak egy magasabb érték nevében történhetne, de ha a szabad emberi cselekedetek a legmagasabb önértékkel rendelkeznek, és csak annyiban, amennyiben azok valóban szabad emberi cselekedetek, az ilyen típusú intézkedés fogantatása nem lehet legitim.

Az ember azonban közösségi; nem csak cselekedeteiben és életében, de – amint az Husserl óta bizonyított – még világpercepciójában is. Ebből adódóan lehet, hogy nem a társadalmi élet racionális megtervezésére vágyik, hanem csak egyszerűen annak elkerülésére, hogy semmibe vegyék, hogy atyáskodjanak felette, vagy lenézzék, esetleg túl sokat kívánjanak tőle (Berlin 1958/2004). Ez az, amit Berlin, a státus elismerése utáni vágynak

nevez, ami arra való vágy, hogy elismerjenek és megértsenek mint egyedi individuumot. Ez a vágy pedig alapvetően affelé a közösség és társadalom felé irányul, melyben élek, és amelyben önmagamat megvalósítom. Ezért olyan markáns minden emancipációs mozgalomban a másik attitűdjének, valamint az ebből következő viselkedésének megváltoztatására tett követelés. Gyakran csak az elismerés kívánsága a cél, a gyámkodás megszüntetése, ami olyan helyzetbe kényszerít és úgy viselkedik velünk, mintha nem lennénk egyediek és szabadok, azaz teljes emberek. Az ilyen bánásmód alapjaiban sérti saját önpercepcióm, az emberről alkotott képem, mint olyan lény, aki saját, igaz, nem mindig ésszerű vagy jóakarató céljai szerint alakíthatja életét azzal a joggal, hogy ezt mások így ismerjék el.

Ehhez kapcsolódik, hogy a paternalista jellegű intézkedéseket jobban elviselem saját közösségem tagjaitól, mint egy idegen és távoli csoporttól. Összeköt bennünket egy közös kultúra, és *tudom*, hogy ők *legalább*²⁹ jobban megértenek engem és igényeimet. Úgy tűnik tehát, hogy szövetségesekre, mélyebb megértésre, az érdekek egyeztetésére, kölcsönös függőségen és közös áldozathozatalon alapuló életre vágyunk, és nem negatív vagy pozitív szabadságunk maximalizálására. Persze, ez nem is független ezektől, hiszen a hatalom mindig szabadon kell hagyjon egy olyan területet, ahol az egyén önmaga számára kialakíthatja saját életvitelét – ennek határa mindig politikai kérdés, de úgy tűnik, hajlandóak vagyunk ebből egy jelentékeny részt feladni az elismerés utáni vágy kiteljesítése érdekében. Talán nem véletlen, hogy a szabadságharcosok, a forradalmárok azért küzdöttek és küzdenek, hogy saját közösségük tagjai irányíthassák életüket, ezt értve szabadságon.

V.

Ebből két következtetés vonható le a politika világára és az állam természetére nézve. Az első szorosan kapcsolódik az elismerés utáni vágyhoz, mely közösségi és egyéni szinten érvényesül. A kormányzatnak, vagyis a mindenkori államnak különbségeikben kell elismernie a területén élő közösségeket és az őket meghatározó kultúrákat (Taylor 1992). Nem zárhatja ki a másságot és szoríthatja azt a magánélet területére, mert az egyéneknek és a közösségeknek nem ez az elvárásuk az őket kormányzóktól. Az egyes közösségek önmaguknak kell törvényeiket megszabniuk, és saját kulturális kódrendszerükbe beágyazniuk azokat. A központi kormányzat annyiban szólhat bele ebbe legitim módon, amennyiben az egyén szabadságát biztosítja közössége tagjaként. Soha nem járulhat hozzá a különböző

²⁹ Talán ezzel a „legalább” mozzanattal magyarázható, hogy a paternalizmus olyan könnyen érvényesül ezekben az esetekben

csoportokban érvényesülő belső elnyomáshoz. Az egyének számára mindig biztosítani kell a *választási lehetőséget*. Ennek politikai eszközei a közösség jellegétől függően változnak, de a legmesszebb talán a területi autonómia vezet. Ezzel kísérletezik a kommunitáriusok multikulturalizmus-modellje, alapgondolatként fogalmazva meg, hogy az egyenlőséget és a szabadságot nem a semlegesség, hanem a másságban való elismerés szolgálja leginkább.

A másik út, amin el tud indulni egy önmagát legitimként fenntartani kívánó állam, az az autonóm preferenciák természetéből következik (Rostbøll 2005). Az autonóm preferencia, a paternalizmus határa,³⁰ nem egyszerűen bármelyike az egyén preferenciáinak, hanem egy, a preferenciákkal kapcsolatos procedúrára utal. Arra gondolok, hogy az adott preferencia hordozója képes azt megvédeni vitában, tudva a mellette és az ellene szóló *összes* érvet. Ez már alapjaiban interszubjektív, és arra utal, hogy preferenciáink a vitában *képződnek*, és nem a priori adottak. A kormányzatilag legitim módon kényszer útján érvényesíthető intézkedés tehát nem lehet szubsztantív jellegű, csakis procedurális, vagyis a nyilvános tanácskozás (*public deliberation*). Ez már csak azért is így van, mert a közösségi igények és az állami intézkedések más-más szinten mozognak, valamint mindkettő, a közösségi kultúra és az egyéni elképzelérendszer is időben temporalizált, *változó*.

Elég nyilvánvalónak tűnik, hogy a rendszer nem működőképes, ha a polgárok és közösségeik csak saját elképzeléseiket hajtogatják, anélkül, hogy társaik véleményét meghallgatnák, és válasza méltatnák azokat (Kymlicka 2002c). Az ilyen fajta államhoz az állampolgárság mint intézmény átértelmezésére van szükség. Ez a legtöbb ember számára pusztán csak jogokat jelent, nem kötelezettségeket és felelősséget, ami pedig a republikánus állampolgári felfogás alapja lenne (Miller 2000b). Az alapvető erény, ami az ember polgári státusához kapcsolódik, éppen az, hogy hajlandó belépni a közbeszédbe, a képviseleti demokráciákban azért, hogy a képviselők tevékenységét kiértékelje. Ez a fajta gondolkodás a szavazat-orientált, aggregatív demokráciáktól átvezet a tanácskozó demokráciákhoz (*deliberative democracy*), melyben a polgárok sokkal többet vállalnak a közéletben, mint azt, hogy négyévente szavazataikkal megerősítik vagy megvonják a bizalmat képviselőiktől.

A konszenzus a tanácskozás egyik lehetősége, de nem célja. Ha nem sikerül megegyezni, akkor is érdemes volt „asztal mellé ülni” és beszélgetni, hiszen akinek a véleménye nem érvényesül, az is elmondhatta álláspontját, és érveit megvitatták, vagyis *meghallgatták* őt is (Cohen 1997).³¹ Ennek pedig csak pozitív hatása lehet a döntés legitimációjára nézve.

³⁰ Ha a polgárok preferenciái *autonómak*, a paternalista politika többé már nem legitim.

³¹ Ezt az elismerés utáni vágyhoz tudnám kapcsolni, mint legitimáló tényezőhöz

Az alapvető működési feltétel az, hogy legyen elégséges számú polgár, aki hajlandó ezekben a vitákban részt venni, és aki kellő mértékben birtokolja az ehhez szükséges erényeket, azaz nem közömbös a közélet és az ebben formálódó saját elképzelései, preferenciái, az ezeken alapuló cselekvései, vagyis saját élete iránt sem (Kymlicka 2002c). Ahhoz, hogy valaki erre hajlandó legyen és a közjó előmozdításán fáradozzon, a közösség érdekeit hosszú távon kell tekintse, amiért adott esetben saját érdekeit legalábbis részben feláldoznia (Miller 2000b). Ezeknek az erényeknek a kialakulását, vagy a közéletben való részvételt az állam ugyanakkor nem teheti kötelezővé polgárai számára, de támogathatja azokat a területeket, ahol ezek érvényesülnek és kifejlődnek. Ilyen része a társadalmi életnek (Kymlicka 2002c) például a család, a helyi közösségek, a szomszédságok, a civil szféra, a gazdaságban való szerepvállalás (vagyis a vállalkozás). A másik út, amin keresztül ezeknek az erényeknek a kialakulására hathat, a közoktatás; közvetlenül állampolgári nevelés által, vagy közvetve – például olyan osztályok kialakításával, amelyekben különböző kultúrákhoz és közösségekhez tartozó gyerekek együtt tanulnak –, a rejtett tanterven keresztül (*hidden curriculum*).

Ezzel szemben úgy tűnik, hogy az alternatíva, az érvényben levő rendszer és a most érvényesülő modell tarthatatlan. Talán nem is jelzi jobban ezt semmi más, mint az emberek elfordulása a politikai élettől és a magánszférába való visszavonulásuk. Ezen pedig változtatni kell, amihez a hatalom természetének reformjára van szükség, jelentse ez bármelyik utat a fentiek közül.

SZAKIRODALOM

BERLIN, Isiah

1958/2004 A szabadság két fogalma. In: Politikai Doktrínák - Szöveggyűjtemény Partiumi Keresztény Egyetem, Partium Kiadó, 2004, 95-143 – ford. Erős Ferenc, Berényi Gábor

CRITTENDEN, Jack

1992 Beyond Individualism – Reconstituting the Liberal Self, Oxford University Press

COHEN, Joshua

1997 Procedure and Substance in Deliberative Democracy. In: Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics, edited by: James Bohman and William Rehg, MIT Press, Cambridge

DEMETER, Márton-Attila

2001 Negatív és pozitív szabadság, liberalizmus és kommunitarizmus. In: A jó államtól a demokratikus államig, Komp-Press, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár

2002 A közösségelvű (kommunitárius) filozófia és az etnikailag nem semleges politikai közösség gondolata. In: Értelmezés és Alkalmazás, Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai vizsgálódások, Sapientia könyvek, Scientia kiadó, Kolozsvár, 143-174

DWORKIN, Gerald

1971 Paternalism. In: Morality and the Law, ed. by Richard Wasserstorm, Wadsworth Publishing Co. – ford. tőlem – B.E.

DWORKIN, Ronald

n.d./1993 Liberalizmus. In: Az angolszász liberalizmus klasszikusai, szerk. Ludassy Mária, Atlantisz kiadó, Budapest, 173-212 – ford. Huoranszky Ferenc

EGYED, Péter

2003 A szabadság a filozófiában, Pallas Akadémia, Csíkszereda

2005 Diskurzus a közösről: a filozófiában és a jogban. In: A közösségről, a hagyományos valamint a kommunitarianista felfogásban, Sapientia könyvek, Scientia Kiadó, Kolozsvár

GOODIN, Robert

Permissible Paternalism: In Defense of the Nanny State. In: The Essential Communitarian Reader, edited by Amitai Etzioni, Rowman and Littlefield Publishers INC, USA

HAYEK, Friedrich August

- 1984 Equality, Value and Merit. In Liberalism and its Critics edited by Michael J. Sandel, New Yourk University Press
- n.d./2004 A liberális társadalmi rend alapelvei. In: Politikai Doktrínák - Szöveggyűjtemény Partiumi Keresztény Egyetem, Partium Kiadó, 47-63 – ford. Atkári János
- 1991 Út a szolgáláshoz, Közgazdasági és Jogi kiadó, Budapest
- HUSAK, Douglas
- 1981 Paternalism and Autonomy. In. Philosophy and Public Affairs, vol. 10, no. 1 (Winter), p. 27-46, Blackwell Publishing, <http://www.jstor.org/stable/2265168>, elérhető volt: 27/03/2011
- KYMLICKA, Will
- 2002a Communitarianism. In: Contemporary Political Philosophy. Oxford, Clarendon Press, 208 – 283
- 2002b Liberal Equality. In: Contemporary Political Philosophy second edition. Oxford, Clarendon Press, 53 – 75
- 2002c Citizenship Theory. In: Contemporary Political Philosophy second edition. Oxford, Clarendon Press, 284 – 326
- MACINTYRE, Alasdair
- 1984 The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concepts of a Tradition. In Liberalism and its Critics edited by Michael J. Sandel, New Yourk University Press
- MILL, John Stuart
- 1869/1983 A szabadságról, Kriterion könyvkiadó, Kolozsvár-Bukarest
- MILLER, David
- 2000a Communitarianism: Left, Right and Center. In. Citizenship and National Identity, Polity Press, Blackwell Publisher 97-109
- 2000b Bounded Citizenship. In. Citizenship and National Identity, Polity Press, Blackwell Publisher p. 81-97
- RAWLS, John
- 1971/1997 Az igazságosság elmélete, Osiris, Budapest, 1997
- 1984 The Right and the Good Contrasted. In Liberalism and its Critics edited by Michael J. Sandel, New Yourk University Press
- 1985/2004 A méltányosságként értett igazságosság politikai és nem metafizikai elmélet. In: Politikai Doktrínák - Szöveggyűjtemény Partiumi Keresztény Egyetem, Partium Kiadó, 65-80 – ford. Babarczy Eszter

1988/1993 A helyes elsődlegessége és a jó eszméi. In: Az angolszász liberalizmus klasszikusai, szerk. Ludassy Mária, Atlantisz kiadó, Budapest, 173-212 – ford. Huoranszky Ferenc

RORTY, Richard

1993 The Priority of Democracy to Philosophy. In: Prospects for a Common Morality, Princeton University Press, chapter 11

ROSTBØLL, Christian

2005 Preferences and Paternalism on Freedom and Deliberative Democracy. In: Political Theory, Vol. 33, No. 3, June, 370-396, Sage Publications, <http://www.jstor.org/stable/30038425>, elérhető volt: 27/03/2011

SANDEL, Michael

1982 Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge University Press

1984/2004 A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én. In: Politikai Doktrínák - Szöveggyűjtemény Partiumi Keresztény Egyetem, Partium Kiadó, 81-93 - ford. Babarczy Eszter

2005 Public Philosophy: Essays on Morality in Politics, Harvard University Press, Cambridge, London

SELZNICK, Philip

1998a Social Justice: A communitarian Perspective. In: The Essential Communitarian Reader, edited by Amitai Etzioni, Rowman and Littlefield Publishers INC, USA

1998b Foundations of Communitarian Liberalism. In: The Essential Communitarian Reader, edited by Amitai Etzioni, Rowman and Littlefield Publishers INC, USA

SZABÓ, Tünde

2005 A közösségiség liberális megközelítése. In: A közösségről, a hagyományos valamint a kommunitarianista felfogásban, Scientia Kiadó, Kolozsvár, 117-147

TAMÁS, Gáspár Miklós

1994a Törvény, szabadság és vállalkozás. In: Másvilág , Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 181-185

1994b Az értelmiség politikai felelőtlensége. In: Másvilág , Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest

1994c Cenzúra I-II. In: Másvilág , Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 542-565

TAYLOR, Charles

1985/2004 Mi a gond a negatív szabadsággal?. In: Politikai Doktrínák - Szöveggyűjtemény Partiumi Keresztény Egyetem, Partium Kiadó, 145-165 – ford. Demeter M. Attila

1989 Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Harvard University Press

1992 Multiculturalism and “The Politics of Recognition”. Princeton University Press

WALZER, Michael

1984 Welfare, Membership and Need. In Liberalism and its Critics edited by Michael J. Sandel, New Yourk University Press