RAWLS-KRITIKÁK; A LIBERÁLIS EGALITARIZMUS KRITIKUSAI

Olay Csaba

Az én fogalma Rawlsnál és közösségelvű kritikái*

Nem túlzás azt állítani, hogy John Rawls 1971-es *Az igazságosság elmélete* című könyvével megújította a politikai filozófiát. Az igazságosság új módon megalapozott elméletében a politika legfőbb értékének és a politikai viszonyok, intézmények első erényének az igazságosságot tekinti, amelyet a méltányosság *(fairness)* vezérfogalma mentén fejt ki. A méltányosságként értett igazságosság elve, részben ellentétben a klasszikus antik filozófiában központi igazságosság fogalmával, nem az egyéni cselekvés sajátsága, hanem egyének közötti viszonyokra, társas együttműködésre vonatkozik. Ezzel együtt Rawls igazságosságelképzelésében az én, az önmagaság *(self)*[1] koncepciója központi szerepet játszik, mert az igazolásról alkotott elképzelése az én meghatározott elképzelésén alapul. Az alábbi dolgozatban azt a szerkezetet vizsgáljuk, melyet Rawls az énnek, az önmagaságnak tulajdonít, éspedig főként a közösségelvű politikai elméletek kritikáit követve.

Első lépésben *Az igazságosság elmélete* vonatkozó alapgondolatait és az önmagaság ebben játszott szerepét rekonstruáljuk, majd ezt követően az önmagaság e fogalmával kapcsolatos két bírálatot veszünk figyelembe: Michael Sandel „tehermentes én"-nel szemben (Sandel 1998), valamint Charles Taylor atomizmussal szemben megfogalmazott kritikáját (Taylor 1998). Ezt követően áttekintjük részletesebben Rawls álláspontját, s a bírálatok átgondolásához igénybe vesszük Will Kymlicka bizonyos megfontolásait. Végül Rawls jelentősen módosított álláspontját, a „politikai liberalizmust" vizsgáljuk (Rawls 1993), melyben egyebek mellett az énnel kapcsolatban felmerült szempontok mentén is változtat nézetein. A dolgozat végeredményben arra a tézisre jut, hogy az én, az önmagaság szabad egyes célok és szerepek újraértékelésében, de csak közös

* A dolgozat a kőszegi Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete támogatásával és az NKFIH K 129261 számú projektjének keretében készült.

[1] A dolgozatban az angol „self" kifejezést egyaránt fordítjuk az „én" és „önmagaság" kifejezésekkel. A „self" fordítási nehézsége (hasonlóan a német „Selbst" és a francia „soi[-même]" kifejezésekhez) abban áll, hogy a pontos megfelelő – „önmaga" – nehézkesen ragozható, míg az „én" része személyes névmások egy rendszerének.

értékek, életformák erőterében. Az önmagaság tartható koncepciója ennélfogva rá van utalva társas gyakorlatokban megtestesült értékelő keretekre és szerepkészletekre. Míg a korai Rawls az én ilyen társas beágyazottságát nem veszi kellőképpen figyelembe, addig politikafilozófiai következtetéseit késői gondolkodásában úgy enyhíti, hogy az önmagaság társas beágyazottságának nem lesz jelentősége.

I. RAWLS ELMÉLETÉNEK ALAPVONALAI

Rawls fellépésének idején az angolszász politikai filozófia meglehetősen elhanyagolt állapotban volt. *Az igazságosság elmélete* nem pusztán új, szubsztantív koncepciót adott, hanem mintát nyújtott arra, hogyan lehet politikafilozófiai, sőt etikai kérdéseket szigorúbb érvelési sztenderdeknek megfelelően tárgyalni. Ez azért vált lehetségessé és szükségessé, mert az analitikus filozófia, kiegészítve a nyelvi fordulattal, jellegzetesen parlagon hagyta a politika- és morálfilozófiai kérdéseket. A jórészt a bécsi körtől örökölt problémák vizsgálatának összefüggésében e kérdéskörök javarészt értelmetlennek, vagy legalábbis szigorú sztenderdek szerint kevéssé vizsgálhatónak tűntek. 1956-ban Peter Laslett az általa szerkesztett *Philosophy, Politics and Society* című könyvsorozat első darabjának előszavában halottnak nyilvánítja a politikai filozófiát. Laslett egyértelműen a bécsi kör logikai pozitivizmusának tulajdonítja a politikai és etikai kérdések háttérbe szorulását, mivel ezek nem felelnek meg a szigorú tudományfilozófiai értelmességkritériumoknak. *Az igazságosság elmélete* egy csapásra megelevenítette a politikai alapkérdésekre vonatkozó diszkussziót, és azóta párját ritkító elismertségű alapmű lett ezen a területen, amit egyebek mellett az is mutat, hogy számos kapcsolódó vagy bíráló jelentős munka született reakcióként gyorsan megjelenése után.

A látványos újraélesztés téziséhez hozzá kell tenni, hogy a megújítás sajátos elméleti előfeltevések mentén következett be. Ezek közül a legfontosabb abban rejlik, hogy Rawls határozottan visszanyúlt a felvilágosodás nagy elméleti kezdeményezéseihez. Következésképpen gyakorlatilag átugrotta a társadalomelmélet 19–20. századi fejleményeit, és visszalépett a felvilágosodás befejezetlen projektjéhez (Kersting 2008. 21ff). A megközelítés bírálataként egyesek még azt is elvitatták, hogy Rawls álláspontját egyáltalán politikai filozófiának lehetne nevezni.[2]

[2] Egyesek szerint a kortárs liberalizmus nem is tekinthető politikai filozófiának, mivel absztrakt konstrukciókkal és földtől elrugaszkodott deontologizmussal elszakad a politikai világtól. John Gray fordulatával itt a „politikai élet kiüresítéséről" van szó, ami a jogi és erkölcsi univerzalizmus normatív fellegeiben járva egy történelemfeletti nézőpontból a politikai cselekvést morálvezérelt tevékenységnek tekinti, melynek célja az igazságos viszonyok lét-

Rawls a méltányosság követelménye mentén értelmezi az igazságosságot, s innen közelítve álláspontjához elkerülhetjük az „igazságosság" kifejezés fogalomtörténeti ballasztjait. Az igazságosság ugyanis az egyik kardinális erény, amely már a klasszikus antik filozófiában középponti szerepet játszott. Az ugyanakkor vitatott, hogy a politikai gondolkodás történetében, különösen a modern politikai filozófiában mennyire állt középpontban az igazságosság.[3] A Rawlsnál szereplő „fair" melléknév az angol nyelvhasználat alapján nem túl megvilágító, mivel jelentése visszavezet a „justice" vagy „just" kifejezésekhez, s tartalmilag nem hoz sok újat. Az igazságosság mint méltányosság, mint fairness az egyenlőség elvének alapvető variánsát nyújtja, amennyiben a méltányosságot az egyenlő méltóságra alapozott egyenlőség, még pontosabban az egyenlő elbánás követelményeként ragadja meg. Az egyenlőség követelményében mindig benne rejlő többértelműséget, nevezetesen azt, hogy minek az egyenlőségéről beszélünk (kiinduló feltételek, anyagi helyzet, lehetőségek stb.), Rawls úgy konkretizálja, hogy az egyenlő elbánást a társas együttműködés alapszerkezetére vonatkoztatja.

Rawls kiindulópontja, hogy az igazságosság erénye ott válik lehetségessé és szükségessé, ahol az emberi életet mérsékelt szűkösség jellemzi, hiszen a bőség feleslegessé, a végletesség pedig reménytelenné tenné a társas együttműködést (Rawls 1997. 162–163, Kis 1998).[4] Az elmúlt két évszázad vitáiban szembeszegülő szabadság és egyenlőség alapértékét közvetíteni kívánja a két igazságosság-alaptétel révén, amelyek így a szabadság és egyenlőség intézményes megvalósulását célozzák. Az igazságosság ennélfogva Rawlsnál az igazságos elosztás kérdésévé válik, mégpedig nem egyes javak konkrét elosztásának kritériumaira vonatkozóan, hanem arra nézve, hogy az elosztást irányító intézményekre tekintettel milyen alapelvekben állapodnánk meg egy méltányos feltételek mellett zajló döntési eljárásban. A méltányosság tehát nemcsak a kialakítandó elvek

rehozása (Kersting 2008. 24–26). Walzer hasonló szellemben bírálja Rawls megközelítésének történetietlenségét (Münkler–Strassenberger 2016).

[3] Raymond Geuss egyenesen meglepő fejleménynek nevezi, hogy Rawls az igazságosságot tekinti az emberi társadalom legfőbb erényének, és politikai filozófiája középpontjává teszi: „Bár természetesen az ókori világ pogány gondolkodói közül […] sokaknak nagyon fontos volt az igazságosság, […] a modern korban nem tulajdonítottak kitüntetett jelentőséget az »igazságosság« fogalmának. A modern politikai filozófia két megteremtője, Machiavelli és Hobbes adta meg az alaphangot. Hobbes szerint a biztonság és az önfenntartás a két alapvető politikai erény és a politika legfőbb célja. Az »igazságosság« puszta szó, tartalmát az uralkodó által lefektetett törvény szabja meg; tehát egy igencsak származékos és nem különösebben fontos jelenség. […] A két gondolkodó munkájának elméleti hozadéka az, hogy az igazságosság a társadalom egészének legfőbb erénye helyett az alárendelt adminisztratív rendszerek másodlagos tulajdonságává válik" (Geuss 2003. 56). Továbbá a modern politikai gondolkodás kialakulását gyakran a politika és erkölcs kapcsolatának felbontásaként írják le, akár Machiavellinél, akár Hobbes-nál (pl. Münkler–Strassenberger 2016). Ez újfent érthető úgy, hogy az igazságosság kérdése háttérbe szorul.

[4] Taylor szerint ez különbözteti meg az elosztási igazságosságot az igazságosság más formáitól (Taylor 1992b. 145–146).

tartalmára nézve követelmény, hanem a társadalom „alapszerkezete" elveinek kialakítására nézve is, mégpedig úgy, hogy az elvek kialakításának méltányossága hivatott garantálni tartalmi méltányosságukat. Ennélfogva Rawls elméletében az elosztási igazságosság szorosan összefügg a döntési és megítélési eljárás igazságosságával. A keresett megítélési eljárás egyfajta tesztként segít elbírálni elveket és intézményeket, amelyek valamilyen társadalom alapvető szerkezetében szerepet játszanak.[5]

Ilyen eljárás céljából fordul a szerződéselméleti hagyományhoz, pontosabban az eredeti állapot helyzetéhez, amelyet a megítélési eljárás kulcselemévé formál: az eredeti állapot nem más, mint olyan gondolatkísérlet, amelynek keretében a saját leendő anyagi, társadalmi helyzetünkre és képességeinkre vonatkozó tudatlanság állapotában, amelyet Rawls a „tudatlanság fátylának" nevez, ítéljük meg az adott társadalom alapvető szerkezetének, intézményeinek igazságos voltát. Az eredeti állapot helyzete a tudatlanság fátylának hipotézisével így nem más, mint pártatlansággenerátor,[6] s Rawls kifejezetten hivatkozik is a pártatlanság álláspontjára: „Az eredeti helyzet úgy tekinthető tehát, mint az autonómia és a kategorikus imperatívusz kanti felfogásának eljárásként megfogalmazott értelmezése" (40. §, Rawls 1997. 310).[7] Pontosításként meg kell jegyeznünk, hogy megkülönböztethetünk (Wolfgang Kersting nyomán) kétféle kontraktualizmust: egyrészt egy „államelméleti" változatot, paradigmatikus képviselője Hobbes, melyben a természeti állapot elviselhetetlen konfliktushelyzetként jelenik meg, melyet csak a szerződéssel létrehozott politikai uralom révén lehet meghaladni; másrészt egy „igazoláselméleti" kontraktualizmust, melyben a szerződés igazságosságelvek, morális normák vagy alkotmány megalapozására szolgál. Eltérően a hagyományos kontraktualizmustól, Rawls ese-

[5] Kersting megjegyzi, hogy egy ilyen eljárás az egyenlőséget nem bizonyítja, igazolja, hanem előfeltételezi (Kersting 2008. 122–123). Ottfried Höffe „proto-igazságosság"-ról beszél: „Azzal a feltétellel, hogy ezt a játékot »méltányos« feltételekkel kell játszani, az érvelés körben forog: Ahhoz, hogy az igazságosság alapelveiben megállapodhassunk, már magának a játéknak igazságosnak kell lennie. A játék igazságosságeredménye ennélfogva a játék feltételeinek igazságosságát adja vissza. Bennük egy elő- vagy proto-igazságosság fogalmazódik meg. […] Rawlsnál nem válik elég világossá, hogy ez a proto-igazságosság alkotja a legdöntőbb premisszát, és mint olyan egy filozófiai igazságosságelmélet tulajdonképpeni, de legalábbis elsődleges tárgyát képezi" (Höffe 2015. 20–21, lásd még Höffe 2002. 46–49).

[6] „A helyes elsődlegességének eszméje nélkülözhetetlen eleme annak, amit politikai liberalizmusnak nevezek, és központi szerepet játszik az igazságosság pártatlanságként való felfogásában is, mely pedig ennek a nézetnek a konkrét formája" (Rawls 1992. 245). Kymlicka felhívja a figyelmet „a helyes jóval szembeni elsőbbsége" megfogalmazás kétértelműségére: a) neutralitás perfekcionizmussal szemben, b) deontológia elsőbbsége teleológiával szemben (Kymlicka 2002. 277).

[7] A proceduralizmus kérdése szerteágazó. Túlzásnak tartjuk mindazonáltal Krokovay Zsolt meglátását, mely szerint „a felismerés, hogy az igazságosság nem annyira valamilyen konkrét tartalommal rendelkező elv vagy elvek sora, mint inkább a helyes nézőpontnak megfelelő eljárás, úgyszólván egyidős az erkölcs filozófiájával" (Krokovay 1997. 688). A mindenki a saját feladatát végezze követelmény Platónnál bizonyosan nem ilyen.

tében nincs szó arról, hogy emberi lények állami hatalom nélkül hogyan élnek vagy élnének együtt, ahogy valójában szerződésről sem, hiszen az eredeti állapot konstrukciója kizárja a szerződést: alapjában véve egy „altruista kalkulus”-ról beszélhetünk (Schmidt 2009. 239).

Rawls nem vádolható szerénységgel a megalapozás hatókörét illetően:

> Ha ennek a helyzetnek a nézőpontjából látjuk a helyünket a társadalomban, akkor *sub specie aeternitatis* látunk: nem csupán az összes társadalmi nézőpontból, de minden idők valamennyi nézőpontjából látjuk az ember helyzetét. Az örökkévalóság perspektívája nem túlvilági perspektíva, s nem is egy transzcendens lény nézőpontja; inkább a gondolkodás és érzés olyan formája a társadalmi világon belül, amit észszerűen gondolkodó személyek tehetnek magukévá (Rawls 1997. 677–678).

Érdemes ezzel összefüggésben emlékeztetni arra is, hogy Rawls felfogása értelmében az igazságosság elmélete a racionális választás elméletéhez tartozik: „Az igazságosság elmélete része – bár talán a legfontosabb része – az észszerű választás elméletének” (Rawls 1997. 36). Az észszerű választás értelmezésében a közgazdaságtani felfogás nyomán Rawls olyan döntéseket tekint racionálisnak, melyek alternatív cselekvési lehetőségek adott listájából a leghatékonyabbnak ígérkezőt választják (Rawls 1997. 33). A döntéselméletileg újrafogalmazott szerződéselméletben tehát az igazságosság alapelveit a felvilágosult önérdekből kell levezetni, mely eleget tesz meghatározott ideális feltételeknek (Becker 2013. 220). Fontos hangsúlyozni, hogy a haszon, hatékonyság, jövedelmezőség szempontja csak az észszerű választás elméletét határozza meg; Rawls gondolkodásának egyik legfontosabb motivációja, hogy a politika és erkölcs utilitarista megközelítését meghaladja.

Az igazságosság két adódó alapelve a legkidolgozottabb megfogalmazásban a következő:

> *Első elv*
> Minden személynek egyenlő joggal kell rendelkeznie az egyenlő alapvető szabadságoknak ahhoz a legkiterjedtebb teljes rendszeréhez, amely összeegyeztethető a szabadság egy mindenki számára hasonló rendszerével.
>
> *Második elv*
> A társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket úgy kell alakítanunk, hogy *a)* a legkevésbé előnyös helyzetűek számára a legelőnyösebbek legyenek az igazságos megtakarítás elvével összhangban, és ugyanakkor *b)* a tisztségek és pozíciók, amelyekhez kapcsolódnak, álljanak nyitva mindenki előtt a méltányos esélyegyenlőség feltételei mellett (Rawls 1997. 361).

Az igazságosság alapelvei kell hogy irányítsák a politikai intézmények rendjét, mely biztosítja az egyének szabadságát a jóról alkotott koncepció megvalósításában, miközben „kényszeríti" az egyént, hogy ne pusztán ne ártson másoknak, hanem növelje is életminőségüket. Az egyénnel szemben nem elvárás, hogy váljon erényessé, „csak" az intézményeknek kell megfelelniük az igazságosság követelményének (Münkler–Straßenberger 2016. 220).[8] Hozzáfűzhetjük, hogy a jóról alkotott koncepció minősége és igazolhatósága nem játszik további szerepet az elképzelésben.

Rawls kiemeli, hogy az általa vázolt igazságosságfelfogás a személy meghatározott fogalmára támaszkodik. Elmélete keretein belül személyeknek tulajdonít két morális képességet, egyrészt az „igazságosság iránti érzéket", tehát azt a képességet, hogy az egyén megértsen és alkalmazzon egy nyilvános igazságosságkoncepciót, másrészt a „jóról alkotott felfogás megalkotásának képességét", tehát a saját racionális előnyök és javak képzetének kidolgozását.[9] Eközben a jóról alkotott felfogást tágan értelmezi, végső célok valamilyen sémájaként:

> az erkölcsi személyiséget két képesség, a jóról alkotott felfogás és az igazságérzet kialakításának képessége jellemzi. Megvalósult alakjában az első valamilyen észszerű életcélban, a második a helyes cselekvésre vonatkozó, szabályozó vágyban fejeződik ki. Erkölcsi személy tehát az, aki maga választotta céljait, s aki mindenekelőtt olyan feltételeket akar magának, amelyek szabad és észszerű lényként képessé teszik a természetét lehető legteljesebben kifejező életmód kialakítására (Rawls 1997. 648).[10]

Rawls *Az igazságosság elmélete*ben nyilvánvalóan az egyén álláspontját helyezi előtérbe, hiszen ez játszik megalapozó szerepet az igazságosság elveinek kifej-

[8] Nem sajátosan Rawls, hanem általában véve a liberális megközelítés lényeges elemének tekinthetjük azt a meggyőződést, hogy intézményes elrendezések és struktúrák helyes, megfelelő elrendezése további elemek nélkül biztosít egy kívánatos politikai állapotot. A republikánus hagyomány alapvető meggyőződése ezzel szemben úgy hangzik, hogy a kívánatos politikai rend (tehát a köztársaság) csak akkor képes tartósan fennmaradni, ha támaszkodhat polgárainak erényeire, azaz támaszkodhat olyan emberekre, akik konfliktushelyzetben a közjót önérdekük fölé helyezik. „Ilyen emberek – fogalmaz Herfried Münkler és Birgit Straßenberger – nem léteznek természettől fogva, sokkal inkább erre nevelni kell őket" (Münkler–Straßenberger 2016. 161). Ezen a ponton válik el liberalizmus és republikanizmus politikai útja, mivel a liberalizmus megelégszik az intézményes elrendezésekkel, ha az emberek negatív tulajdonságainak megfékezéséről van szó. Ezzel szemben a republikanizmus nem tud lemondani az erényessé nevelés gondolatáról. A republikánus hagyomány központi problémája volt kezdetektől a hanyatlás okainak feltárása és a polgárerény visszanyerési lehetőségeinek keresése.

[9] Ez nyilvánvalóan nem adja meg a személy elégséges fogalmát, de Rawls erre nem is törekszik.

[10] „Az alapgondolat az, hogy mivel a helyes elsőbbsége adott, csak meghatározott korlátok között alakíthatjuk ki a magunk számára a jóról alkotott felfogásunkat. Az igazságosság elvein és azok társadalmi formákba ágyazott megvalósulásán múlik, hogy milyen korlátok között mérlegelhetünk" (Rawls 1997. 651).

tésében. Ennyiben nem indokolatlan perspektíváját úgy érteni, hogy a társas viszonyokat „magánemberek társadalma”-ként ragadja meg (Rawls 1997. 603; Pogonyi 2012. 67), még akkor sem, ha ő maga korlátozni akarja ezt a nézetet. A magánemberek társadalmában az egyén a társadalomtól függetlenül is teljes, nincs szüksége közösségre kiteljesedéséhez, konkrétabban:

> Egyfelől az embereknek – akár egyénekként, akár társulásokként lépnek fel – saját magáncéljaik vannak, s ezek vagy versenyben állnak, vagy függetlenek egymástól, de sohasem egészítik ki egymást. Másfelől az intézményeknek önmagukban semmilyen értéket nem tulajdonítanak, mert az azok keretében folytatott tevékenység nem jónak, hanem valamiféle tehernek számít. Így tehát mindenki pusztán úgy tekint a társadalmi berendezkedés adott formájára, mint magáncéljainak eszközére (Rawls 1997. 604).

Jól kivehetően ilyen társas viszonyok közt semmilyen kollektív, az egyéni érdekre nem visszavezethető cél, s hasonlóképpen a szolidaritás érzése nem lehet releváns ebben az elképzelésben. Ezt az értékelést látszólag korlátozzák Rawls megfontolásai a társulások, egyesülések különböző formáiról, mivel hangsúlyosan állítja, hogy az emberek rendelkeznek közös végső célokkal, továbbá „közös intézményeiket és tevékenységeiket nem csupán eszközként tartják értékesnek” (Rawls 1997. 606). A gondolat alapjában véve azt jelenti, hogy az egyén rá van utalva mások teljesítményeire, mivel másokkal együttműködve képes csak kibontakoztatni képességeit. Mindez azonban nem változtat azon, hogy magáncéljaik kijelölésében kizárólag egyénként jönnek szóba. Amikor Rawls az ember társas hajlamának kifejtéséhez úgy fogalmaz, hogy a jól berendezett társadalom „egyfajta társadalmi unió”, a „társadalmi uniók uniója”, akkor a sokféle társas egyesülés közül egyetlen olyat tud azonosítani, mely minden egyén számára közös cél, éspedig a jól berendezett, igazságos társadalmat (Rawls 1997. 610–611).

II. KÖZÖSSÉGELVŰ KRITIKA AZ ÉN RAWLSI FOGALMÁRÓL

A szerteágazó közösségelvű gondolkodás körvonalazása nem elsődleges téma a jelen gondolatmenetben. A gondolkodási irányzat tisztázásának nehézségét már magában véve az jelzi, hogy a „közösségelvű gondolkodás” *(communitarianism)* címkével nem azonosul senki az irányzat leggyakrabban említett szerzői közül (Sandel, MacIntyre, Taylor, Walzer). Ezzel együtt az önmagaság, az én kérdése egyike a liberalizmus és közösségelvű gondolkodás között felmerült vitakérdéseknek. Nincs teljes konszenzus az irodalomban arról, mik is pontosan ennek a szembenállásnak a kérdései, de az én, önmagaság, illetve személy mibenlétére vonatkozó kérdést mindenképpen a vitatott problémákhoz sorolják. Az egyik olvasatban liberalizmus és közösségelvű gondolkodás vitájában három témakomp-

lexummal van dolgunk: 1. az én vagy személy mibenlétére vonatkozó politikai-antropológiai kérdés; 2. a morálfilozófia státuszára és az univerzális normák megalapozhatóságára vonatkozó kérdés; 3. az állam semlegességére vonatkozó politikai-intézményi kérdés (Haus 2003. 19). Egy másik közelítésben Mulhall és Swift a következő öt témakört látja vitatottnak: 1) a személy fogalma; 2) az aszociális individualizmus (több ponton összefüggésben az előbbivel); 3) a liberalizmus interkulturálisan univerzális érvényessége; 4) a liberalizmus morális szubjektivizmusa vagy szkepticizmusa; 5) az antiperfekcionizmus és neutralitás problémaköre (Mulhall–Swift 1996. 10–33).[11] Jelen összefüggésben eltekintünk két fontos közösségelvű kritikai dimenziótól, MacIntyre kritikájától és Walzer elemzéseitől, mivel ezek nem az önmagaság, én szempontjára vonatkoznak.

Érvelésünkre nézve Michael Sandel fogalmazta meg elsőként energikusan azt a bírálatot, hogy Rawls igazságosság koncepciója az önmaga, az én tarthatatlanul absztrakt elképzelésén alapul. A bírálat azt rója fel, hogy Rawls elhanyagolja az önmagaság, az én meghatározott közösségben való beágyazottságát, s ezzel a közösségelvű gondolkodás egyik alapgondolatát érintette. Sandel az absztrakt önmagaság-fogalom bírálatához kapcsolta azt a kritikát, mely a helyes jóval szembeni elsőbbségét állító rawlsi nézetre vonatkozik.[12] Ebben kantiánus összefüggést lát, melynek értelmében, ahogy a szubjektum elsődleges céljaihoz képest, ugyanúgy a helyes (a jog) is elsődleges a jóról alkotott felfogásokhoz képes.

Sandel híres fordulata szerint Rawls egy „tehermentes én"-t *(unencumbered self)* előfeltételez, aki minden szándéktól, céltól független. Ez „egy olyan én, amelyet minden szándékhoz és célhoz képest elsődlegesnek és ezektől függetlennek képzelünk el" (Sandel 1998. 165). Véleménye szerint a koncepció döntő lépése az izoláltan tekinthető önmaga és az általa birtokolt értékek, célok szembeállítása. Az önmagaság, az én céljaihoz és értékeihez birtokviszonyt tart fenn: egyrészt a szóban forgó érték, cél az adott szubjektumé és nem másé, másrészt pedig nem alkotja lényegi részét, pusztán „birtokolja" azt (Sandel 1982. 55). Sandel a megkülönböztetést azért bírálja, mert ezzel az önmagaságot lényegileg csak a választás (képessége) határozza meg, de a választott tartalmak nem: „Semmiféle szerep vagy elkötelezettség sem határozhat meg engem olyan tökéletesen, hogy ne képzelhetném el magamat ezek nélkül" (Sandel 1998. 166). Ily módon a konstitutív célok kizártak, és csak kooperációs célok, s ennélfogva csak kooperatív közösség gondolható el, amivel Sandel egy konstitutív közösség gondolatát állítja szembe.

[11] Hörcher kiemeli közös háttérként a közösségelvű gondolkodók (legalább kezdetben meglévő) baloldali orientációját (Horkay Hörcher 2002. 6, 11).

[12] Lásd e gondolatot tézisszerűen már Rawls egy írásának címében is: *A helyes elsődlegessége és a jó eszméi*.

Egy közösség konstitutív Sandel szerint, ha az egyén nem pusztán érzelmileg kapcsolódik hozzá, hanem önértelmezését meghatározza: a közösség tagjainak identitását bizonyos mértékig a közösség alakítja ki. A közösség nemcsak azt adja meg, mit birtokolnak, hanem azt is, hogy ők maguk kik, „nem választott viszony (mint az akaratlagos egyesületekben), hanem egy kapcsolódás, melyet felfedeznek, nem puszta tulajdonság, hanem identitásuk alkotóeleme" (Sandel 1982. 150). Eltekintve attól a problémától, mennyire sikerül Sandelnek meggyőző leírást adnia a konstitutív közösségről, rámutat egy gyenge pontra Rawls koncepciójában, nevezetesen a szolidaritás, az osztozásra való hajlandóság hiányára (Sandel 1998. 168). Érdemes hozzátenni, hogy mind Charles Taylor, mind a nemzeti liberalizmus érvelésében döntő az a gondolat, hogy a politikai közösség tagjai között kell egy olyan kapcsolódás, mely túlmutat a minden embert minden más emberi lényhez kötő kapcsolódáson. Ennek biztosítéka Taylor elgondolásában a közös életforma, kultúra, a nemzeti liberalizmus vagy liberális nacionalizmus érvelésében pedig a nemzeti közösség.[13]

Charles Taylor hasonló bírálatot fejtett ki az önmagaság közösségi beágyazottságával kapcsolatban, melynek összefüggésében Rawlst a társadalomelméleti atomizmus álláspontjához sorolja be. Atomizmuson a 17. századi szerződéselméleteket és örököseit, illetve az utilitarizmus bizonyos formáit érti, melyek alapképlete szerint a táradalom egyének alkotta, alapvetően egyéni célok elérését célzó közösség. Ezek az elméletek Taylor szerint egyaránt arra épülnek, hogy az egyén önmagában véve elegendő, s ennélfogva az egyénnek és jogainak elsőbbsége van a tisztán instrumentálisan értelmezett társadalommal szemben (Taylor 1998). Taylor fő állítása az atomizmussal szemben az, hogy az egyénnek vannak tiszteletet parancsoló, s ennyiben jogmegalapozó képességei, melyek kibontása társadalmi összefüggést feltételez, s ezért a társadalomhoz kell tartoznunk, és azt fenn kell tartanunk.

[13] Lásd pl. Miller 1995, Tamir 1993. A liberális nacionalizmus a liberális gondolati hagyomány újabb fejleményei közé tartozik, s az ezredfordulóig sokaknak oxymoronnak tűnt, mivel a nacionalizmust definíció szerint illiberálisnak tartották. „De minél többet vizsgálták a liberális demokráciák gyakorlatát, amivel próbálják fenntartani a társadalmi egységet, és minél inkább figyelembe vették a nemzeti identitás és az egyéni szabadság kapcsolatát, annál inkább jutottak arra a következtetésre, hogy a nemzeti mivolt eszményei fontos alapját képezik az igazságosság és szabadság liberális eszményeinek" (Kymlicka 2002. 267). Az 1990-es években több szerző (Tamir, Miller, Kymlicka, Canovan) jelentkezik olyan liberális állásponttal, mely a nemzeti összetartozásban találja meg az egyik liberális alapprobléma, nevezetesen a társas egység, a közösség biztosításának megoldását. A nemzeti érzés ugyanis képes indokolni, hogy mi köti össze az állam határain belül élő polgárokat még akkor is, ha ez a szolidaritás nem állhat közös politikai alapelvekben, hiszen az állam határain túli emberek is oszthatják ezeket az elveket. A liberális nacionalizmus perspektívájából nézve, Rawls vagy Dworkin liberális álláspontja sem efféle határok létét, sem pontos elhelyezkedését nem képes megmagyarázni. Liberális nacionalizmus és közösségelvűség különbségét Kymlicka abban látja, hogy előbbi nem feltételezi a közös nemzeti identitásban a jóról, a jó életről való közös felfogást (Kymlicka 2001. 266).

Az önmagaság fogalmára nézve Taylor alapvetőbb kritikája az erős értékelések koncepciójára épül, melyek nélkül szerinte nem lehetséges válaszolni a „Ki vagyok én?" kérdésre. Tévedés azt hinni, hogy az önmagaság, az én elgondolható közös, másokkal megosztott értékek, erények, attitűdök nélkül. Taylor nagyszabású munkájában, a *Sources of the Self*ben nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az önmagaság nem szokásos értelemben vett tárgy, részben az önértelmezés függvénye, és nem tehető teljesen explicitté: „Identitásomat azok az elköteleződések és azonosulások határozzák meg, amelyek azt a keretet vagy horizontot alkotják, amelyen belül esetről esetre meg tudom határozni, mi jó, vagy értékes, vagy mit kellene tenni, vagy mit helyeslek vagy ellenzek" (Taylor 1989. 27). Ezzel Taylor azt az erős tézist képviseli, hogy az erős értékeléseket összefogó erkölcsi keretek nélkül képtelenek vagyunk cselekedni, ezek teszik értelmessé életünket, és ilyen horizontokon kívül, illetve ezeket elhagyva nem gondolhatjuk el az integrális személy-mivoltot. A taylori koncepció további, jelen összefüggésben lényeges eleme, hogy az identitás lényegileg dialogikus, vagy másként: nem lehetek egyedül egy önmaga. Az identitás részben az önértelmezés által konstituálódik, ez viszont csak egy nyelvi közösség által fenntartott nyelvben lehetséges: „Az ember egy önmaga csak több más önmaga között lehet" (Taylor 1989. 35).[14]

Taylor álláspontja először is abban vonatkoztatható Rawls elképzelésére, hogy utóbbi a kantiánus erkölcsfilozófia alesetének tekinthető. Mint láttuk, a kanadai gondolkodó szerint az utilitarista és a kantiánus kötelességetikák egyaránt olyan individuum-felfogást vesznek alapul, mely feltételezi, hogy az autonóm egyén képes az erkölcsi cselekvés elveit racionális észhasználat révén megalkotni (Taylor 1989. 84). A taylori filozófiai antropológia alapján viszont lehetetlen erős értékítéletek nélkül erkölcsfilozófiát létrehozni, következésképpen az utilitárius és kantiánus filozófusok kudarcra vannak ítélve.

További kifejezetten Rawlsnak címzett kritikapont az instrumentális társadalomfelfogás bírálata. Taylor úgy látja, hogy Rawlsnál a társadalom, hasonlóan az atomista elméletekhez, eszközszerepet tölt be, mégpedig azért, mert a politikai közösségnek nincs az egyének érdekétől független, tartalmi célja. Ezzel ellentétben Taylor az állam és a politikai közösség értelmezését közös javak és konvergens javak megkülönböztetésére alapozza. Közös javak és konvergens javak – vagy kissé más hangsúlyokkal „monologikus" és „dialogikus" – ellentéte azon alapul, hogy a javak valamelyikét vagy egy értékes célt csak több egyénre

[14] Látni fogjuk, hogy ez voltaképpen nem cáfolja a célok felülvizsgálhatósága értelmében vett szabadságot, ha azt úgy értjük, hogy választott, tudatos céljainkról le tudunk mondani. Meg kell azonban jegyezni, hogy Taylor nem pontosítja, milyen értelemben van szükségem másokra. A „jelentős mások" kifejezés magában véve utal arra, hogy nem mindenki másra van szükségem, hanem valamilyen módon szűkül azok köre, akik szerepet játszanak a saját identitás kialakításában. Taylor viszont nem próbálja megfogalmazni és vizsgálni ezt, sőt, ki se mondja, hogy itt egyáltalán szűkítésről lenne szó.

együtt vonatkoztathatunk vagy akár egyetlen egyénre is, akiből lehet több is, de az adott cél egyénként érvényesül rá nézve. Ebben a szembeállításban a polgár viszonya politikai közösségéhez a közös javakhoz, míg például a közbiztonság a konvergens javakhoz tartozik (Taylor 2002. 163–170).

Taylor így a társadalom és állam szerepét a redukálhatatlanul társas és közös javak fogalma alapján próbálja megfogalmazni, amelyek nem ragadhatóak meg kielégítően az izolált egyén felől. Ennek megfelelően az állampolgárság és a szolidaritás fogalmát is ebben az értelemben fejti ki: „Egy működő köztársaságban […] a honfitársaimmal való szolidaritás köteléke a közös sors érzékelésén alapul, ahol magának az osztozásnak is értéke van" (Taylor 2002. 167 – fordítás módosítva). Még azt a további tézist is hozzáfűzi, hogy hosszú távon nem tartható fenn szabadelvű-participatorikus rend annak közös jóként való értelmezése és a polgárok ebből fakadó, nem pusztán instrumentális lojalitása, patriotizmusa nélkül. Félreértés lenne azonban azt gondolni, hogy Taylor teljesen elveti a társadalom atomisztikus felfogását, sokkal inkább egy kettős perspektívát kombináló elgondolás mellett foglal állást. Legalábbis részben jogosult a társadalmat olyan együttműködésnek tekinteni, amelynek egyenlő mértékben kell az egyéni célok és élettervek megvalósítását elősegíteni. Egy ilyen „atomisztikus perspektívát" azonban lényegileg ki kell egészítenünk a republikánus nézőponttal, mely a társadalom köztársasági vonásait érvényesíti: mai társadalmunk rendelkezik „mind egy köztársaság vonásaival, amely a szabadságot tartja fenn, mind egy kooperatív vállalkozás vonásaival is, amely privát célokat szolgál" (Taylor 1992b. 178).[15] Javaslata kifejtésében azonban nem világítja meg, hogy a két perspektíva milyen hierarchikus viszonyban lenne egymáshoz, valamint azt sem, pontosabban milyen értelemben lehetne egyaránt érvényesíteni őket (lásd ehhez Rosa 1996. 441ff.).

III. AZ ÖNMAGASÁG ÉS CÉLJAI

„Az én […] elsődleges az általa vallott célokhoz képest" (Rawls 1997. 647), olvassuk Rawlsnál. A tézist értelmezhetjük úgy, hogy az egyén minden társadalmi gyakorlattal kapcsolatban megkérdőjelezheti részvételét, és ha az nem tetszik neki, kiléphet belőle. Az önmagaságot, az ént így nem határozza meg tagsága bármilyen létező, sajátos viszonyban, mivel képes megkérdőjelezni és elvetni bármilyen konkrét viszonyt és odatartozást. Minden konkrét tervvel és

[15] A köztársasági kormányzati rendszer értelme Taylor szerint „olyan ontológiát követel meg, amely különbözik az atomizmustól, és mentes az atomizmus által megfertőzött józan ész befolyásától. Azt követeli, hogy az identitás és a közösség viszonyait tegyük próbára, és különböztessük meg az egyes lehetőségeket, különös tekintettel a »miidentitások« lehetséges felfogására, szemben a pusztán egybeeső »énidentitások«-kal, valamint ebből következően a közös javak szerepére az összetalálkozó javakkal szemben" (Taylor 2002. 167).

céllal kapcsolatban módunk van distanciálódni, és rákérdezni, akarjuk-e folytatni (Kymlicka 2002. 221). A közösségelvű ellenvetés az önmagaság rawlsi fogalmával szemben csak akkor tartható, ha legalább bizonyos célok, szerepek nem felülvizsgálhatók az egyén számára.

Felidéztük fentebb Sandel érvét, melynek értelmében az önmagaság, az én nem elsődleges céljaival szemben, hanem utóbbiak konstituálják azt. Nem tudjuk megkülönböztetni „önmagamat", az „ént" „céljaimtól". Az önmagaság, az én részben olyan célok által definiált, melyeket nem maga választ, hanem felfedezi, megtalálja azokat azáltal, hogy közös társas kontextusokba van beágyazva (Sandel 1982. 55–59, 152–154). Ennélfogva magunkat nem „tehermentesnek" vagy „kötetlennek" észleljük, nem „cselekvő alanyiság és birtoklás tiszta szubjektuma" vagyunk, ami az én végletesen vékony fogalma. Tévesen gondolja Rawls, hogy céljaim, törekvéseim, vágyaim stb. mögött mindig ott áll egy distanciált én-szubjektum, egy tulajdonságok nélküli önmagaság (Sandel 1982. 94, 100). Ahogy önmagunkat észleljük, az mindig magában foglal bizonyos motivációkat, az ént alkotó célokat.

Az így megfogalmazott ellenvetésre Will Kymlicka nyomán azt lehet válaszolni, hogy a liberális nézőpont számára nem az a döntő, hogy képesek vagyunk-e észlelni, megragadni egy céloktól mentes én-pólust. Sokkal inkább abban az értelemben értjük magunkat elődlegesnek a céljainkhoz viszonyítva, hogy egyetlen cél vagy törekvés sincs kivonva a lehetséges felülvizsgálat alól. A legfontosabb hivatkozási pont tehát a felülvizsgálat lehetősége, amit minden szerep, cél és társas gyakorlat vonatkozásában elgondolhatunk. Kymlicka úgy véli, ez nem feltételezi egy konkrét vonások és célok nélküli önmagaság vagy én létezésének gyanús feltevését. Elegendő, hogy képesek vagyunk elgondolni egy önmagaságot, egy ént más vonásokkal és célokkal, mint a jelenlegiek, erre pedig nyilvánvalóan képesek vagyunk. A felülvizsgálat viszont azt jelenti, hogy el kell tudnom képzelni magamat más motivációkkal, szerepekkel, mint a jelenlegiekkel, és ennyi pontosan elég: az önmagaság, az én így értelmezett elsőbbsége nem feltételezi, hogy tehermentes, kötetlen ént kelljen észlelnünk vagy találnunk valahol. A gyakorlati megfontolások esetében egy lehetséges „terhelt" ént egy másik lehetséges „terhelt" énnel vetek össze (Kymlicka 2002. 224–225).

Hasonló szellemben lehet ellenvetést tenni azzal a közösségelvű tézissel szemben, hogy az önmagaság saját identitását nem megalkotja, hanem társas viszonyokban beágyazódva „megtalálja". Hiszen önmagaságunkat, önazonosságunkat, identitásunkat nem vagy nem csupán „megtaláljuk", hanem állást foglalunk vele kapcsolatban, értékeljük egészében és egyes mozzanataiban is. Ez azt jelenti, hogy a beágyazottság nem fixált, hanem újraalkotható, felülvizsgálható.[16]

[16] Az elképzelés tulajdonképpen Nietzsche dinamikus önmagaság-koncepciójának felel meg, melynek kulcsfogalmait a horizont és a plasztikus erő alkotja (Nietzsche 1989). Fontos rögzíteni, hogy Nietzsche a „plasztikus erő" koncepciójával nem feltétlenül egy teljes újra-

Kymlicka a szerep-fogalmiságban artikulálja a kérdést: minden szerep olyasmi, amivel szemben távolságot tudok teremteni, tudok egyet hátra lépni, és ezért a distanciálódás elemi szabadsága mindig megmarad. Ezzel még kérdés marad a szerepfogalom határa: vajon az, hogy apa vagyok, hogy magyar vagyok, szerep vagy állapot? De ettől függetlenül kérdés marad, milyen értelmet adhatunk az egyén társas beágyazottságának?

A rawlsi szubjektum- vagy személyfogalom (Kymlicka olvasatában) így ahhoz a kérdéshez vezet bennünket, fel kell-e tételeznünk egy minden konkrét cél és szerep birtoklásától mentes ént vagy én-pólust, mely képes lenne a szóban forgó cél- és szerepértékelésekre, vagy nem kell ilyen erős feltevéssel élnünk? Kézenfekvő annak nehézsége, hogy az előbbit válasszuk, hiszen minden cél és szereptől mentes ént, önmagaságot sehol nem találunk. Mellette szól viszont az a megfontolás, hogy céljaink és szerepeink jó részét „választottuk", és egyik se képes magát választani – tehát még akkor is, ha az én elválaszthatatlan a céljaitól, még akkor is van valamennyi önállósága velük szemben. Ezzel megvan az a két mozzanat, melyek egyaránt nélkülözhetetlennek tűnnek: az önmagaság, az én nem meghatározott dolog, melybe bele vannak plántálva célok, szerepek, s ő azokat automatikusan kivitelezi vagy úgyszólván beprogramozva megvalósítani törekszik. Ugyanakkor túl absztrakt én- vagy önmagaság-koncepciónak tűnik, hogy egyik oldalon van az önmagaság, a másik oldalon meg vannak a céljai, szerepei – hiszen énnek-lenni, önmagának-lenni nem más, mint konkrét szerepekkel és célokkal bírni, és ezeket egymáshoz viszonyítani.

Kymlicka érvére két választ mindenképpen meg lehet kísérelni. Az egyik válaszkísérlet értelmében vannak olyan nem tudatosított mozzanatok, melyektől való distanciálódásban és melyek értékelésében *de facto* nem vagyok szabad, mert olyan alapvetően tartoznak hozzám. A másik válaszirány arra hivatkozhat, hogy az értékek és szerepek nem egyenként, izoláltan kerülnek elénk, hanem „csomagban", azaz holisztikus jellegű érték- és szerepnyalábok kivehetetlen, izolálhatatlan elemei. Az első pontot kibonthatjuk úgy, hogy az egész érv csak arra vonatkozik, amit tudatosítani tudunk. Módszertani individualistaként persze gondolhatjuk ezt – de kollektivistaként vélhetjük úgy is, hogy az egyén társas gondolkodási minták és képzetek hordozója gyakran úgy, hogy nem tudatosítja azt. A holisztikus ellenvetés pedig Daniel A. Bell álláspontjához áll közel, aki szerint az elköteleződések felülvizsgálata akkor válik problémává a liberalizmusra nézve, ha az identitásra nézve olyan alapvető elköteleződésekről van szó, melyeket nem lehet félretenni, és bármely erre irányuló kísérlet súlyos lélektani károkkal járna (Bell 2020).

Charles Taylor válasza mindkét aspektust magában foglalja. Ahogy fentebb idéztük, úgy látja, hogy az én, az önmagaság csak közös jelentések és értékek

---

kezdés állapotát célozza meg, hanem az alakítás szükségességét húzza alá. Másként fogalmazva: Nietzsche nem implikálja, hogy egyenként felül tudom vizsgálni életformám mozzanatait.

hálózatában képes bármit felülvizsgálni. Bizonyos értékelésekkel kapcsolatban a tudatosítás, illetve alternatívátlanság lehet akadálya annak, hogy lemondjak róluk. Taylor így gondolja el az erős értékelések keretét, melybe szocializációnk során belenövünk.

Az a gondolat, hogy az önmagaság közös jelentések és értékek keretében jöhet csak létre, még nem feltétlenül jelenti a felülvizsgálat lehetetlenségét, csak kontextusfüggőségét. Az értékek és szerepek csomagban, egészként alkotják identitásunkat, ami ténylegesen nem teszi lehetővé az egyes elemek izolált felülvizsgálatát. Az izolált értékeket, szerepeket egyenként értékelő önmagaság egy szupermarket vásárlójára emlékeztet. Ugyanakkor valójában két különböző érvről van szó: Taylor gondolatmenete azt akarja kimutatni, hogy csak erős értékelések egy már eleve elsajátított keretében beszélhetünk emberi cselekvő alanyiságról. A másik érv azt állítja, hogy nem egyes szerepatomokból válogatunk, hanem a szerepek, értékek együttesével van dolgunk, s így nem áll módunkban egyenként értékelni azokat. A második érvre viszont lehet azt mondani, hogy az együttes egészét még akkor is módunk van értékelni, és esetleg distanciálódni tőle, ha elválaszthatatlanul összefonódnak egyes elemei.

Az identitás logikája nem az, hogy tetszőleges elemekből, melyek egyenként tetszenek, összerakok magamnak egy identitásmixet. Az identitás nem eleve meglevő készletekből válogatott elemekből barkácsolható. Egy ilyen felfogás azért téves, mert ezzel az identitás tartóssága, szilárdsága vész el, amit alapjában véve csak közösséghez kötötten tudunk elgondolni. Az identitás mint az önmagaság meghatározott volta nyilvánvalóan igényel valamilyen mértékű stabilitást és tartósságot. A közösség nyilvános gyakorlatai nélkül viszont nem lenne elgondolható értékek és szerepek rögzítése. Ha valakinek a házasság intézménye nem tetszik, gondolatban persze ki tud lépni egy olyan életformából, mely számos pontján a házasságon alapul, de ténylegesen nem, vagy csak nagyon nagy érzelmi költségekkel tudja ezt megtenni. Hasonlót mondhatunk el a meleg vagy nem szokásos szexuális orientációkról is, melyek a közelmúltig büntetőjogi kategóriát képeztek. A házasság tehát olyan „értékcsomag" vagy „életformakeret" része, melynek elemeit nem biztos, hogy egyenként értékelni tudjuk.[17]

Még ha távolságot is tudok teremteni egy szereppel szemben, még ha artikulálni is tudom elégedetlenségemet egy feladatkörrel, szereppel kapcsolatban, akkor sem biztos, hogy ténylegesen el tudom választani magam tőle. Önmagam bizonyos aspektusai adottságszerűnek tűnnek, melyekkel kapcsolatban lehetnek ellenérzéseim, de félrevezető azt mondani, hogy distanciálni tudom magam

[17] A házasság példája több szempontból érdekes. Egyrészt a modern szerelmi házasság (érzelmi és szexuális kizárólagossággal) relatíve új történelmi fejlemény. Mindig is kísérte továbbá a szerető intézménye, ami mutatja, hogy a szexuális kizárólagosság legalábbis nem volt elsöprő többségi álláspont. Újabban a poliamória mozgalom jelent olyan kísérletet, mely a szexuális kizárólagosság feladásával akar mély, nyíltan vállalt, többszereplős kapcsolatban élni.

tőlük. Például a nemem, az apaságom lehet időnként ellenszenves (például férfiként nem szabad sírni, erősnek kell lenni, verekedni kell stb.), de nem mondhatjuk értelmesen, hogy levethetem, felülvizsgálatom vagy elháríthatom ezeket a szerepeket.

IV. A KÉSŐI RAWLS: POLITIKAI LIBERALIZMUS

Rawls 1993-ban megjelentetett *Political Liberalism* című kötete fontos pontosításokat és lényegi módosításokat is tartalmaz az említett szempontokra vonatkozóan, melyek némelyike megjelenik már *A méltányosságként értett igazságosság: politikai s nem metafizikai elmélet* című, 1985-ben publikált írásban is. Rawls álláspontjának változását nem egyöntetűen ítélik meg, például Brian Barry szerint *Az igazságosság elmélete*nek egyedülálló jelentőségét csak a *Political Liberalism* publikálása veszélyezteti (idézi Becker 2013. 19), mások (pl. Höffe 2015) a folytonosságot hangsúlyozzák, megint mások utóbbi mű elméleti fölényét állítják.[18]

Gondolatmenetünkre nézve a legfontosabb eltérésként kiemelhetjük, Rawls határozottan elutasította, hogy az eredeti helyzet elköteleződést jelentene egy izolált egyén koncepciója mellett:

> A felek leírása a személy valaminő metafizikai felfogását látszik feltételezni, azt például, hogy a személyek lényegi természete független esetleges sajátosságaiktól, és elsődleges ezekhez képest, ideértve végcéljaikat és kötődéseiket, sőt egész jellemüket is. Ez azonban illúzió, amely abból ered, hogy az eredeti állapotot nem ábrázolási fogásnak tekintjük. A tudatlanság fátylának […] nincsenek metafizikai implikációi az én természetére vonatkozóan; nem állítja, hogy az én ontológiailag elsődleges azon személyes tényekhez képest, amelyeket a felek nem ismerhetnek (Rawls 1998. 187).

Rawls tehát úgy látja, a személy általa igénybe vett koncepciója nem metafizikai, hanem politikai, azaz nem állít semmit az egyén természetéről, nem az emberi természet leírását kívánja adni – és pontosan ez volt Sandel vádja. A természeti állapot pusztán ábrázolási eszköz, mely nem kötelez el semmiféle álláspont felé, vagy legalábbis az egyén társas beágyazottságát nem kell figyelembe vennie.

A politikai liberalizmus koncepciójához tartozik annak erőteljes hangsúlyozása, hogy az elgondolás politikai, tehát a modern pluralitás viszonyai között működőképes elmélet akar lenni, nem pedig egy metafizikai elmélet az igazságosságról. „A politikai liberalizmus az igazságosság politikai elméletét" adja, „nem az élet egészéről, hanem csak a politikáról alkotott felfogás" (Rawls 1992. 248). Felfog-

[18] Dreben érvelése szerint a *Politikai liberalizmus* tulajdonképpen *Az igazságosság elmélete* kudarcának feldolgozása, mely hiányosságot, nevezetesen a stabilitás kérdésének megoldatlanságát a széles kritikai diszkussziója során sem sokan vettek észre (Dreben 2003. 317).

hatjuk ezt azon követelményként is, hogy az igazságosság nyilvános értelmezése minél függetlenebb legyen vitatott filozófiai és vallási tanoktól. Eközben azonban a szembeállítás másik pólusa, tehát a metafizikai jelleg kevéssé nyer kontúrokat (Höffe 2015). Rawls döntőnek tekinti, hogy a modern demokratikus társadalomban nem lehet a jóról alkotott semmilyen általános elmélet az igazságosság nyilvánosan elismert alapja, mert a modern társadalmak feltételei és viszonyai ezt kizárják. Utóbbi tényezők közé tartozik egyrészt a tolerancia-alapelv, amely a reformáció utáni vallásháborúkból ered, másrészt az alkotmányos kormányzatok s végül a nagy ipari piacgazdaságok (Rawls 1998. 176). E feltételekből az a megkötés adódik egy működő igazságosságkoncepcióra nézve, hogy számolnia kell világnézetek és a jóról alkotott összemérhetetlen nézetek sokféleségével. Rawls követelménye a maga részéről előfeltételezi azt a meggyőződést, hogy nincs érvényes elképzelés az igazságosságról, mivel ha valaki meg van győződve egy filozófiai vagy vallásos igazságosságkoncepció helyességéről, akkor nem fogja az említett követelményt különösen izgalmasnak tekinteni.

> Rawls (talán a kritikák – elsősorban Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre és Michael Walzer kritikájának – hatására) azt is elismeri, hogy az igazságosság elmélete a modern liberális demokráciák alapelveit elfogadó egyéneket feltételez. Olyan egyéneket, akik ugyan különféle szubsztantív értéket fogadnak el – különböző vallások és erkölcsfilozófiák határozzák meg életüket –, de mindnyájukban közös a demokratikus alapelvek iránti elkötelezettség (Pogonyi 2012. 104).

Ez a megközelítés viszont előfeltételezni látszik azt, amit ki kellene alakítania. Nyilván van értelme demokratikus elkötelezettségű emberek véleménykülönbségére valamilyen megoldást keresni, de az átfogóbb kérdés az, miként lehet egy vallásos ember, egy fundamentalista számára megragadhatóvá tenni az igazságosság elveit – utóbbi kérdés megoldása, ha van, egyben azt is megoldaná, hogy a demokraták véleménykülönbségei hogyan kezelhetők.

Rawls „politikai liberalizmus"-ának megoldása erre a nehézségre a nyilvános észhasználat és az átfedő konszenzus *(overlapping consensus)* kulcsfogalmaira épít. A kiindulópontot átfogó morális, vallási és filozófiai nézetek pluralitása képezi. Ebben a keretben, érvel Rawls, az igazolás csak nyilvános igazolás lehet, azaz olyan indokok alapján történő igazolás, melyeket szabad és egyenlő egyénként mindenki elfogadhat mélyebb morális, vallási és filozófiai elképzeléseitől függetlenül. A nyilvános kultúra viszont közös, implicit módon elismert alapvető eszmék és alapelvek készletét foglalja magában (Rawls 1993. 8).

A *Political Liberalism* gondolatmenete hangsúlyosan a politika tág, de nem mindent átfogó területére korlátozódik, amennyiben hangsúlyozottan „politikai" elméletet akar nyújtani az igazságosságról, aminek három döntő jegye a következő. Egyrészt kifejezetten a politikai terephez tartozó elképzelésről és értékekről van szó, melyek a társadalom „alapszerkezetére" vonatkoznak. Más-

részt olyan „szabadon álló" *(freestanding)* elképzelést keres Rawls, mely független a társadalomban meglévő átfogó morális, vallási és filozófiai elméletektől. Végül pedig olyan alapvető gondolatokra, elképzelésekre támaszkodik, melyek implicit módon benne rejlenek a demokratikus társadalom nyilvános politikai kultúrájában (Raws 1993. 11–14). Rawls reménye ehhez kapcsolódva az, hogy a társadalomban meglévő átfogó nézetek különbsége, „észszerű pluralizmusa"[19] meghaladható, amennyiben azok összekapcsolhatók a reflektív egyensúly elérésével, s így elérhető köztük egy „átfedő konszenzus" *(overlapping consensus)*.[20] Úgy véli, az egyének nem fogják ráerőltetni átfogó nézeteiket olyanokra, akik kölcsönösen keresnek mindenki számára elfogadható nézeteket, mivel átfogó nézeteik kellő támogatást nyújtanak a nyilvános politikai kultúra egy bizonyos közös metszetéhez, melyet így mindenki a saját átfogó nézete alapján helyeselhet.[21]

Ennek nyomán az igazságosság elméletét Rawls úgy fejti ki, hogy az három alapvető gondolatban gyökerezik: 1. a társadalom mint „időben kiterjedő, fair együttműködés rendszere egyik generációról a másikra"; 2. a polgárok mint szabad és egyenlő személyek; 3. jól berendezett társadalom mint „egy politikai igazságosságelképzelés által hatékonyan szabályozott" társadalom (Rawls 1993. 14). Rawls ezeket az alapgondolatokat összeköti a stabilitás szempontjával, melyet úgy ért, hogy az átfogó nézetek hívei nem fognak másként viselkedni, ha az erő- és hatalmi viszonyok megváltoznak saját nézeteik javára. Ez lenne szerinte az átfedő konszenzus és egy puszta modus vivendi közti különbség próbaköve (Rawls 1993. 148).[22] Az így elért állapot pedig megfelel a legitimitás liberális alapelvének:

> a politikai hatalmat csak akkor gyakoroljuk teljesen helyénvalóan, ha ezt az alkotmánnyal összhangban tesszük, melynek lényegi részeivel kapcsolatban észszerűen elvárható, hogy minden polgár szabadként és egyenlőként helyeselje azokat alapelvek és eszmények fényében, melyek közös emberi eszük *[reason]* számára elfogadható (Rawls 1993. 173).

[19] Rawls 1993. 36. Mulhall és Swift hangsúlyozzák, hogy az „észszerű" *(reasonable)* Rawls használatában elsősorban nem episztemológiai kategória, hanem a politikai liberalizmus velejéhez tartozik (Mulhall–Swift 2003. 482–483): „Röviden: válasza teljesen körben forgó. Azzal, hogy »az észszerűt« úgy határozza meg, hogy a társadalom politikai liberális víziója melletti elköteleződést foglal magában, Rawls mindenkit »észszerűtlennek« definiál, aki megkérdőjelezi vagy elveti azt a víziót. De nem ad független indoklást erre a morálisan motivált és a kérdést eleve eldöntő definícióra."

[20] „Az átfedő konszenzus […] nem pusztán bizonyos tekintélyeket elfogadó vagy bizonyos intézményes rendelkezéseket betartó konszenzus, mely az ön- vagy csoportérdekek konvergenciáján alapul. Mindazok, akik helyeslik a politikai koncepciót, saját átfogó nézetükből indulnak ki, és az ebből adódó vallási, filozófiai és morális megfontolásokból merítenek" (Rawls 1993. 147–148).

[21] „Ez az elgondolás magában foglalja, hogy a politikai filozófia csak az adott konszenzust írhatja le, értelmezheti és szisztematizálhatja; nem vállalkozhat arra, hogy igazolja az alkotmányos demokrácia álláspontját tőle idegen rendszerek álláspontjával szemben" (Kis 1998. 63).

[22] Kersting (2008. 168–170) és Mulhall–Swift (2003. 483) egyaránt nagyon korlátozottnak látják egy ilyen konszenzus teljesítőképességét, Kersting egyenesen túlzott optimizmusnak.

Rawls elképzelésének részletes megvitatása gondolatmenetünk lezárásához nem szükséges, mivel nyilvánvalóan más kérdésirányokat nyit meg, mint gondolatmenetünk vezérfonala. Mint láttuk, a késői Rawls nem bocsátkozik bele az önmagaság, az én természetének olyan tárgyalásába, mely korábbi álláspontjára jellemző. A politikai liberalizmus koncepciója sem explicit, sem implicit módon nem támaszkodik az én meghatározott elképzelésére, így elméleti teljesítőképességét nem szükséges tárgyalnunk jelen összefüggésben. Rawls azon feltevését, mely szerint a nyilvános szférában kialakítható egy olyan átfedő konszenzus, mely nem érinti az egyének identitását, és ha igen, milyen történelmi-kulturális feltételek között, témánk szempontjából nyitva hagyhatjuk.

V. KONKLÚZIÓ

Dolgozatunkban John Rawls én-koncepciójának közösségelvű kritikáit vizsgáltuk. Elsőként *Az igazságosság elmélete*nek bizonyos alapgondolatait és az önmagaság elképzelését követtük, majd ezt követően az önmagaság e fogalmának két kritikáját tekintettük át, Michael Sandel „tehermentes én”-re vonatkozó megfontolásait, valamint Charles Taylor atomizmussal szemben megfogalmazott kritikáját. Ezután Rawls álláspontjának lehetséges védelmezését fejtettük ki Will Kymlicka nyomán, majd végül Rawls jelentősen módosított álláspontját, a „politikai liberalizmust” vizsgáltuk, főként az énnel kapcsolatos módosításokra nézve.

Láttuk, hogy a Rawls által javasolt igazságosságfelfogás a személy meghatározott fogalmára támaszkodik: az én rendelkezik az igazságosság iránti érzékkel, valamint képes megalkotni saját felfogását a jóról, a jó életről. Sandel és Taylor kritikái egyaránt az önmagaság vélt függetlenségét célozták, amennyiben szerintük Rawls az én társas beágyazottságát nem vette figyelembe. Sandel szerint Rawls a „tehermentes én” elméletét alkotja meg, melyben az önmagaságot lényegileg csak a választás (képessége) határozza meg, de a választott tartalmak nem. Taylor pedig atomista felfogást lát Rawlsnál, melyet az erős értékelések koncepciójára építve bírál: erős értékelések keretrendszere nélkül nem lehetséges válaszolni a „Ki vagyok én?” kérdésre, s ezért tévedés azt hinni, hogy az önmagaság, az én elgondolható közös, másokkal megosztott értékek, erények, attitűdök nélkül.

Rawls álláspontjának finomító kibontását láttuk Kymlicka olvasatában, aki szerint nem a céloktól mentes én-pólus létezése a döntő, hanem a célok felülvizsgálhatóságának gondolata. Az önmagaság szerkezetére vonatkozó fontos belátásnak bizonyult, hogy az önmaga szabad egyes célok és szerepek újraértékelésében, de csak közös értékek, életformák erőterében. Az önmagaság tartható koncepciója ennélfogva rá van utalva társas gyakorlatokban megtestesült értékelő keretekre és szerepkészletekre, melyek stabilitást tudnak garantálni. Talán

az önmagaság stabilitását a hajszálgyökérzet metaforájával lehet megvilágítani, melynek tartósságát számos független és kis erejű, de összekapcsolódó lehorgonyzódás adja. Megmutatkozott az is, hogy az önmagaság egyrészt beágyazódik közösséghez kötött gyakorlatokba, másészt dialogikus kontextusokba. Ugyanakkor az utóbbi mozzanatnak nem adódtak világos politikafilozófiai következményei, aminek legfontosabb oka abban rejlik, hogy azok a mások, akik elengedhetetlenek az önmagaság létrejöttéhez, nem specifikálhatóak közösségként kellőképpen ahhoz, hogy erős politikafilozófiai következtetéseket vonjunk le.

Végül a késői Rawls politikai liberalizmusával kapcsolatban követtük, ahogy jelentősen mérsékelte a metafizikai igényeket, melyeket az önmagaságra vonatkozóan korábbi álláspontja képviselt. A későbbi koncepció hangsúlyosan a politikai területére kívánt korlátozódni, ezzel is mérsékelve a politikai igazságosságelmélet morális igazolhatóságának univerzalitás-igényét, amit átfogó morális, vallási és filozófiai nézetek átfedő konszenzusában rögzített.

IRODALOM

Becker, Michael 2013. Von der Gerechtigkeitstheorie über den Politischen Liberalismus zum Völkerrecht – Stationen der politischen Philosophie von John Rawls. In uő (szerk.) *Politischer Libalismus und wohlgeordnete Gesellschaften. John Rawls und der Verfassungsstaat*. Baden-Baden, Nomos. 11–32.

Bell, Daniel 2020. Communitarianism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition)*. https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/communitarianism/ (utolsó letöltés: 2022. 01. 15.)

Dreben, Burton 2003. On Rawls and Political Liberalism. In Samuel Freeman (szerk.) *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press. 316–346.

Geuss, Raymond 2003. Rossz közérzet a liberalizmusban. Ford. Somos Márk. *BUKSZ*. Tavasz. 55–63.

Haus, Michael 2003. *Kommunitarismus. Einführung und Analyse*. Wiesbaden, Westdeutscher Verlag.

Horkay Hörcher Ferenc 2002. Előszó. In uő (szerk.) *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest, Századvég. 5–40.

Höffe, Otfried 2002. *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Höffe, Otfried 2015. Einführung. In uő (szerk.) *John Rawls: Politischer Liberalismus*. Berlin, De Gruyter. 14–49.

Kersting, Wolfgang 2008. *John Rawls*. Hamburg, Junius.

Kis János 1998. Az igazságosság elmélete. John Rawls magyarul. *Világosság*. 8–9. 3–66.

Krokovay Zsolt 1997. Utószó. In Rawls 1997. 679–700.

Kymlicka, Will 2002. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford, Oxford University Press.

Miller, David 1995. *On Nationality*. Oxford, Oxford University Press.

Mulhall, Stephen – Swift, Adam 1996. *Liberals and Communitarians*. Oxford, Blackwell.

Nietzsche, Friedrich 1989. *A történelem hasznáról és káráról*. Ford. Tatár György. Budapest, Akadémiai.

Olay Csaba 2009. Charles Taylor Rawls-kritikája. In Dékány András – Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 7. Az igazságosság*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Librarius Kiadó. 106–118.

Pogonyi Szabolcs 2012. *Közösségelvűség és politikai liberalizmus. Charles Taylor liberalizmuskritikája*. Budapest, L'Harmattan.

Rawls, John 1992. A helyes elsődlegessége és a jó eszméi. Ford. Bánki Dezső. In Ludassy Mária (szerk.) *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II*. Budapest, Atlantisz. 245–282.

Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.

Rawls, John 1993. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.

Rawls, John 1998. A méltányosságként értett igazságosság: politikai s nem metafizikai elmélet. Ford. Babarczy Eszter. In Huoranszki Ferenc (szerk.) *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium. 174–188.

Rosa, Hartmut 1998. *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt/M. – New York, Campus Verlag.

Sandel, Michael 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sandel, Michael 1998. A procedurális köztársaság és a „tehermentes" én. Ford. Babarczy Eszter. In Huoranszki Ferenc (szerk.) *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium. 161–173.

Schmidt, Johannes 2009. Gerechtigkeit. In Michael Becker – Johannes Schimdt – Reinhard Zintl *Politische Philosophie*. Paderborn, Schöningh UTB. 165–255.

Smith, Nicholas H. 2002. *Charles Taylor. Meaning, Moral and Modernity*. Cambridge, Polity.

Tamir, Yael 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton, Princeton University Press.

Taylor, Charles 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Taylor, Charles 1992a. Was ist menschliches Handeln? In uő: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt/M., Suhrkamp. 9–51.

Taylor, Charles 1992b. Wesen und Reichweite distributiver Gerechtigkeit. In uő: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt/M., Suhrkamp. 145–187.

Taylor, Charles 1997. Az elismerés politikája. Ford. John Éva. In Feischmidt Margit (szerk.) *Multikulturalizmus*. Budapest, Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium. 124–152.

Taylor, Charles 1998. Atomizmus. Ford. Miklósi Zoltán. *Café Bábel*. 4. szám, Tél. 23–37.

Taylor, Charles 2002. Ütköző szándékok: a szabadelvű-közösségelvű vita. Ford. Drienyovszki Lilla. In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.) *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest, Századvég. 153–183.