

Charles Taylor Rawls-kritikája

POGONYI SZABOLCS

Az alábbiakban a taylori komunitárius liberalizmuskritika és a liberalizmuskritikára épülő komunitárius politikai filozófia áttekintő összefoglalására és értékelésére teszek kísérletet. A dolgozatnak így nem feladata a taylori terminológia nyilvánvaló gyengéinek részletes kimutatása. Néhány általános észrevételt azonban fontosnak tartok megemlíteni.

A taylori elméletnek alapvető gyengéje, hogy az általános liberalizmuskritika valójában egy nem létező ellenfelet bírál: az egységes modern liberalizmust. Taylor széles eszmetörténeti megközelítést alkalmaz, és egy általános modernitás- és kultúrkritika részeként bírálja a Locke, Kant, Mill, Rawls, Nozick, Dworkin és Nagel által képviselt, és szerinte a fontosabb kérdésekben egységesnek tekinthető liberalizmust. A liberalizmus ilyen egységes gondolatrendszerként történő megközelítése politikai filozófiai szempontból kétes, eszmetörténeti szempontból pedig naiv vállalkozás. [CLADIS, 1992:4; WEINSTOCK, 1994:177]

A taylori liberalizmuskritika megértését és filozófiai igényű értékelését nagyban megnehezíti az is, hogy Taylor a nem analitikus filozófiák eszköztárával bírál analitikus politikai filozófusokat. A legnagyobb módszertani problémát kétségkívül az jelenti, hogy Taylor műveiben az antropológiai, az erkölcsfilozófiai, az eszmetörténeti és a politikai filozófiai érvek folyamatosan keverednek kultúrkritikai megjegyzésekkel és politikai

állásfoglalásokkal. Taylor filozófiai írásaiban analitikus érvet kevesebbet találni, mint Rilkére, Mallarméra, Dosztojevszkijre vonatkozó hivatkozást és vers- illetve regényelemzést. Több kritikusa is arra hívja fel a figyelmet, hogy a filozófiai értekezés gyakran általános kultúrtörténetbe, vagy egyenesen irodalomba csap át. [ABBEY, 2000:73–79; SKINNER, 1994] Taylor maga is elismeri, hogy a *Sources* szellemtörténeti genealógiájának módszere sok tekintetben közelebb áll a művészethez, mint a „filozófiai illetve kritikai nyelvhez”. [TAYLOR 1989, 512]

Dolgozatomban mindenesetre arra törekedtem, hogy a lehető legvilágosabban és legrendszerzettenben adjam vissza a kanadai filozófus filozófiai és politikai nézeteit. Bár reményeim szerint a taylori gondolatok rekonstrukciója alább bemutatott változata nem a szerző szándékaitól idegen konstrukció, nincs kétségem afelől, hogy más olvasatok is lehetségesek.

Nem töreksem a taylori filozófia teljes áttekintésére. Néhány fontos, ám politikai filozófiai szempontból nélkülözhető témát figyelmen kívül hagyok. Nem foglalkozom Taylor vallásfilozófiai írásaival és csak említésszerűen utalok Taylor Hegel-interpretációjára. A liberalizmuskritika megértéséhez ugyanis sem a vallásfilozófiai megértésére, sem pedig a Hegel-interpretáció bemutatására nincs szükség.

Dolgozatom végkövetkeztetése az, hogy a Taylor politikai filozófiája zsákutca. Liberalizmuskritikája a liberális politikai

filozófiák teljes félreértésen alapul. A liberalizmuskritika félreértéseit és ellentmondásait a kései John Rawls politikai filozófiájának segítségével mutatom be. Nem állítom, hogy a kései rawlsi elmélet filozófiai szempontból nem kritizálható. Céлом pusztán annak kimutatása, hogy a taylori kommunikatív liberalizmuskritika megalapozatlan.

Mindazonáltal remélem, hogy a zsákutca bejárása politikai filozófiai szempontból tanulságos. Elsősorban azért, mert a kommunikatív politikai filozófusok a Tayloréhoz nagyon hasonló liberalizmuskritikát és alternatív kommunikatív javaslatokat fogalmaznak meg, ezért a dolgozat érvei könnyen kibővíthetők egy általánosabb kommunikatív-kritikává. Nem kétséges, hogy Michael Sandel, Charles Taylor tanítványa például alaposabban végiggondolt kritikáját adja a liberális politikai filozófiák individualista metafizikai alapvetéseinek. Bernard Williams és Alasdair MacIntyre erkölcsfilozófiai írásai, melyekből Taylor sokat merít, más-más szempontból ugyan, de világosabb és érdekesebb összefoglalásai a közösségelvű erkölcsfilozófiáknak. Míg Taylor a liberális disztributív igazságossággal csak elvétve és említésszinten foglalkozik, Michael Walzer átfogó igazságosságelméletben bírálja a liberális igazságosságelméleteket. A kommunikatív elméleti alapokra felépített politikát pedig Amitai Etzioni a taylorinél végiggondoltabb és koherensebb változatát dolgozta ki. A taylori liberalizmuskritikát és politikai filozófiát viszont éppen az teszi egyedivé és érdekessé, hogy ötvözi a kommunikatív liberalizmuskritikák legfőbb érveit: a filozófiai antropológiai, az erkölcsfilozófiai és a politikai filozófiai

kritikák leglényegesebb elemei egyaránt megtalálhatók az elméletben.

A TAYLORI RAWLS-KRITIKA

Taylor a modern liberalizmust, így annak rawlsi változatát is a radikális felvilágosodás, az atomizmus örökösének tekinti. A *Sources* meglehetősen bonyolult, helyenként zavaros és nehezen emészthető, metodológiai szempontból számos problémát felvető esztétörténeti áttekintése, az itt kifejtett modernitásbíráló és erkölcsi ontológia politikai filozófiai jelentősége is a gyakran csak implicit Rawls-kritika kapcsán válik világosabbá.

A rawlsi elmélet a kommunikatív kritikái nem mindig kellőképpen kidolgozottak. Taylor írásainak megértését, és a kritika érvrendszerét különösen nehéz rekonstruálni. A taylori érvelés félreértéseinek bemutatásához és a világos áttekintés érdekében a liberális politikai filozófiák ellenében felhozott négy legfontosabb érvet Rawls filozófiájának tükrében ismertetem és cáfолоm. Előbb az elszórtan megfogalmazott, és az alapos kifejtést többnyire nélkülöző bírálatokat próbálom rendszerezett érvekké formálni, aztán kísérletet teszek a bírálatok félreértéseire felhívni a figyelmet. A taylori liberalizmuskritika állításai szorosan összefüggenek, ezért az egyes alfejezetekben külön ismertetett érvek között némi átfedés tapasztalható.

Taylor liberalizmuskritikája értelmében a rawlsi szerződéselmélet téves filozófiai antropológiai alapvetéseken alapul: Taylor egyrészt az eredeti szerződés által feltételezett atomista individuum-felfogást bírálja. Az eredeti helyzetben szereplő egyénképet filozófiai antropológiai szempontból abszurdnak nyilvánítja (*Individuum*). Ezzel szoros összefüggésben azt is igyekszik

Dolgozatom végkövetkeztetése az, hogy a Taylor politikai filozófiája zsákutca. Liberalizmuskritikája a liberális politikai filozófiák teljes félreértésen alapul.

kimutatni, hogy a rawlsi elmélet nem semleges abban az értelemben, ahogyan ezt Rawls reméli, hanem a modern liberális demokráciák alapértékeinek foglalatosa (*Értéksemlegesség*). Harmadrészt arra hívja fel a figyelmet, hogy a rawlsi konstrukció értelmében a társadalmat pusztán instrumentális társulásnak lehet tekinteni (*Instrumentalizmus*). A negyedik észrevétel pedig nem normatív, hanem empirikus kritikát fogalmaz meg a liberális politikai filozófiákkal kapcsolatban: az atomista individualizmus egyénképére épülő, a jó tekintetében semlegesség látszatával kecsegtető pusztán instrumentális célokot szolgáló liberális szerződéselmélet által létrehozott társadalmi intézményrendszer nem lehet kellőképpen stabil (*Stabilitás*).

Individuum. A komunitárius bírálatok szerint a liberális igazságosságelmélet, köztük a rawlsi igazságosságelméletet a Taylor által a radikális felvilágosodás filozófiai antropológiájára, vagyis az atomista individualizmusra épül.

Az *igazságosság elméletében* Rawls valóban tesz olyan kijelentéseket, amelyek megfelelnek a taylori atomista individuum-felfogás leírásának. A „magánemberek társadalmának” [RAWLS, 1997:603-4] jellemzésekor úgy fogalmaz, hogy az egyén a társadalomtól függetlenül is teljes, vagyis nincs szüksége a közösségre a kiteljesedéshez. A liberális szerződéselméletek általában abból indulnak ki, hogy az egyén képes autonóm erkölcsi ítéletek megalkotására. [KYMŁICKA, 1990:199-200,207] Ez feltételezi, hogy képes minden társadalmi gyakorlatot és normát erkölcsi szempontból megítélni. Egyfajta esszencialista individuum-felfogásról van tehát szó, [KYMŁICKA, 1990:212] amelynek értelmében az egyének képesek önmagukat függetleníteni minden életcéltól. „Úgy látják magukat, mint akik meg tudják választani és meg is választják végső céljaikat.” [RAWLS, 1997:650] Taylor filozófiai antropológiája viszont épp azon a feltevésen alapult, hogy az ember olyan lény, aki csak erős értékítéletekből felépülő morális

horizontokon belül létezik. Ahhoz is szükség van bizonyos társadalmi kontextusra, hogy az egyén képes legyen a Rawls által is feltételezett autonóm döntésre, vagyis képes legyen saját erkölcsi intuícióinak egy részét megvizsgálni és felülbírálni. [TAYLOR, 1985D: 191] A taylori filozófiai antropológia alapján abszurd az atomizmus alapvetése, amely az egyént önmagában teljes, autonóm lénynek tekinti, aki képes minden körülménytől elvonatkoztatva megalkotni az erkölcsi szempontból helyes cselekvés és az igazságosság normatív szabályait. Az identitást is meghatározó erős értékítéletek elsajátításához dialógusra van szükség.

Értéksemlegesség. Taylor az individuumra vonatkozó kritika mellett a liberális igazságosságelméletek vélt értéksemlegességével kapcsolatban is bírálatot fogalmaz meg. Rawls úgy érvel, hogy ha morális intuícióink alapján akarjuk a társadalmi igazságosság elveit megállapítani, akkor nem járhatunk sikerrel az olyan esetekben, amikor morális intuícióink nem kompatibilisek. A morális intuíciók között ugyanis az ilyen esetekben nem tudunk semmilyen módszerrel világos, mindenki számára elfogadható hierarchiát felállítani. A morális intuíciókra csak ott lehet igazságosság-elméletet alapozni, ahol egyetértés uralkodik ezen intuíciókat illetően. Ez azonban igen ritka a modern társadalmakban. [RAWLS, 1997:68]

Az igazságosság elveit ezért a morális intuícióktól és a jóra vonatkozó szubsztantív nézetek nélkül kell megállapítani. A rawls-i szerződéselmélet eredeti helyzetének szereplői nem csak társadalmi pozíciójukat, osztályukat, rangjukat és természetes képességeiket nem ismerhetik. Rawls kiköti azt is, hogy senki sem ismeri a jóra vonatkozó felfogását. Vagyis Rawls egy, a jó életről alkotott nézetektől független, pontosabban a jóról alkotott vélekedések tekintetében semleges igazságosságtól várja, hogy egyrészt szabályozza az emberek közti interakciókat, másrészt a jóról alkotott nézetek alapjául szolgáljon. „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 formába ágyazott megvalósulásán múlik, hogy milyen meghatározott korlátok között mérlegelhetünk.” [RAWLS, 1997:651]

A rawlsi igazságosságelméletben a jóról, a jó életről alkotott elképzeléseket meghatározzák az igazságosság elvei, melyek így nemcsak függetlenek a jó fogalmától, hanem egyben normatív szempontból is elsődlegesek hozzá képest. Az igazságosság elvei eleve korlátok közé szorítják a jó életről alkotott elképzeléseket. Csak az a szubsztantív jóról, a jó életről alkotott nézet tekinthető legitimnek, amely legalábbis nem mond ellent az igazságosság racionális normáinak, mely normák viszont semlegesek a jóról alkotott elképzelések viszonylatában. Ez a „méltányossággént felfogott igazságosságon belül a helyes elsőbbsége és kantai jellegű értelmezése”. [RAWLS, 1997:650] Rawls szándéka ezért az, hogy minden, a jóról alkotott szubsztantív tétel mellőzésével írja le az eredeti helyzetet, amelyből kiindulva megalkothatja az igazságosság értéksemleges fogalmát, amelyet minden racionális életcélal, vagyis a szubsztantív jóról, a jó életről alkotott minden racionális felfogással össze lehet egyeztetni.

Taylor nem csak azt igyekszik bebizonyítani, hogy a liberális elméletek, és köztük *Az igazságosság elmélete*, elfogadhatatlan filozófiai antropológiai feltételezésekkel él, és irreális egyénképre épül. Azt is a liberális szerződéselméletek kritikájaként rója fel, hogy azok nem képesek a maguk támasztotta semlegesség feltételének megfelelni. A rawlsi elméletnél maradványként ugyanis létfontosságú, hogy az eredeti helyzetben elfogadott igazságosság elvei, vagyis a helyes normái valóban értéksemlegesek, tehát a jóról alkotott minden vélekedésektől valóban és teljesen függetlenek legyenek. [TAYLOR, 1979:132] Ha ez a feltétel nem teljesül, akkor ugyanis tarthatatlanná válik a feltevés, hogy az

igazságosság elvei megelőzik a jóról alkotott nézeteket. Ezzel a rawlsi elmélet csak egy konkrét jó fogalmához tartozó igazságosság-elmélet kifejtésévé degradálna, amely – mint azt Rawls is világosan látja – nem adhatna „független mércét [...] a társadalmi változások irányának megítéléséhez.” [RAWLS, 1997:603]

Ha az individuumra vonatkozó antropológiai kritika helytálló, akkor eleve meddő kísérlet a jóról alkotott elképzelésektől független, semleges igazságosságelméletet kidolgozására törekedni. Az egyén nem képes értéksemleges nézőpontból megítélni az igazságosság kritériumait. Ha képes is elvonatkoztatni saját, a jó életre vonatkozó erős értékítéleteitől és erkölcsi keretrendszerétől, akkor is csak egy másik erkölcsi keretrendszer alapján ítél. A jó minden fogalmától, minden erős értékítélettől történő olyan elvonatkozás, amelyet a rawlsi igazságosságelmélet feltételez, képtelenség.

Sőt, a taylori antropológia értelmében az igazságosság elveinek megállapításához nincs is szükség ilyen elvonatkoztatásra. Az, hogy milyen cselekedet számít helyesnek, nem ítélhető meg a társadalmi és szellemtörténeti kontextus vizsgálata nélkül. Az igazságosság fogalma a jó fogalmából deriválható, és ezért az igazságosság sosem lesz univerzális abban az értelemben, ahogyan ezt a procedurális erkölcsfilozófiák követői, az atomista modern liberálisok, köztük Rawls remélik.

Hogyan szándékozik Rawls garantálni az igazságosság elveinek a jóról alkotott elképzelések tekintetében vett semlegességét? Az igazságosság a jó élet tekintetében semleges elméletének felvázolásakor Rawls olyan elvek meghatározására törekszik, amelyeket az atomista antropológiában meghatározott egyének értéksemlegesnek tekintenének, „amelyeket szabad és ésszerűen gondolkodó, saját érdekeik előmozdítására törekvő személyek az egyenlőség kiinduló helyzetében jóváhagynának egyesülésük alapvető feltételeinek meghatározásaként.” [RAWLS, 1997:30-31]

Taylor arra hívja fel a figyelmet, hogy Rawls az igazságosság elméletéről szóló főművében elismeri, hogy „bizonyos fokig az igazságosság minden felfogása intuitív.” [RAWLS, 1997:65] Taylor úgy véli, hogy *Az igazságosság elméletében* vannak olyan erős értékítéletek, amelyekre az igazságosság alapelveinek megállapításakor Rawls is támaszkodik. „Rawls maga is elismeri, hogy az igazságosság két elvét azért fogadjuk el, mert ezek összhangban vannak morális intuícióinkkal.” [TAYLOR, 1989:89] Rawls az intuíció szerepét valóban nem tudja teljesen kiküszöbölni, de igyekszik a lehető legkisebb jelentőséget tulajdonítani neki. [RAWLS, 1997: 68,155] A rawlsi igazságosságelmélet kiindulópontja tehát morális intuíció, de aztán később Rawls igyekszik ezekre az intuíciókra minél kevésbé hivatkozni. [RAWLS, 1997:125] Rawls valóban nem tagadta az intuíció szerepét az igazságosság két elvének kialakításakor, de azt már egyáltalán nem vizsgálta, hogy mi ezen morális intuíciók a forrása. Az érvelés során Rawls úgy tesz, mintha valójában nem is lenne fontos szerepe a szubsztantív morális elveket kimondó intuícióknak az igazságosság elveinek megállapításához.

Ezzel azonban furcsa ellentmondásba keveredik, hiszen igazságosság-elméletének két alappillére morális intuíciókra épül, az elmélet ezt azonban később egyáltalán nem veszi figyelembe, sőt azt a látszatot kelti, hogy a jóra vonatkozó minden elképzeléssel kapcsolatban semleges. Ha viszont az igazságosság két alapelve morális intuíciót feltételez, akkor a jóval kapcsolatos semlegesség kritériuma nem teljesül, hiszen a kiindulópontul szolgáló elvek erős értékítéleteken alapulnak, magyarán nem értékmentesek a jó tekintetében. Az ilyen alapokra felépített

igazságosságelmélet az alapul szolgáló morális intuíció kifejtésének tekinthető, vagyis egy olyan rendszer kidolgozásának, melynek központi magját erős értékítéletek adják. Olyan igazságosságelmélet ez, amely tehát valamilyen erős értékítéletekre épül, amely erős értékítéletek viszont egy erkölcsi keretrendszer részei kell hogy legyenek.

Ha a taylori szellemben megfogalmazott kritika helytálló, akkor a rawlsi igazságosságelmélet egyáltalán nem semleges a jóról vallott nézetek tekintetében. Az erős értékítéletek jelenléte miatt ez az elmélet is értelmezhető a Rawls által is elfogadott és kiindulópontként használt, intuíciók formájában megjelenő értékítéletekre és erkölcsi meggyőződésekre felépített politikai intézményrendszer kialakítására tett javaslatként. A rawlsi értéksemleges igazságosságelmélet így valójában egy erkölcsi keretrendszer erős értékítéleteinek megfelelő intézmény- és elosztási rendszer kidolgozása, amelyet viszont a kiindulópontként elfogadott erkölcsi intuíciókat nem osztó egyének nem feltétlenül fogadnának el.

Rawls csak úgy tudja biztosítani, hogy a felek az eredeti helyzetben a többé-kevésbé egalitárius liberális demokrácia igazságosságelveiben állapodjanak meg, hogy a szereplőket kizárólag önértékeik maximalizálására törekvő individuumként határozza meg. Az antik hősi erények, a vallásos erények, vagy a kreatív önkifejezést fontosnak tartó emberek nem biztos, hogy ezekhez az elvekhez jutnának, ha

egyáltalán hajlandók lennének a tudatlanság fátyla mögött határozni az igazságosságról. [POGONYI, 2003:165] Ha nem feltételezzük, hogy rawlsi értelemben vett racionális, vagyis pusztán magáncéljaikat megvalósítani vágyó, kizárólag saját hasznukat maximalizáló,

Az antik hősi erények, a vallásos erények, vagy a kreatív önkifejezést fontosnak tartó emberek nem biztos, hogy ezekhez az elvekhez jutnának, ha egyáltalán hajlandók lennének a tudatlanság fátyla mögött határozni az igazságosságról.

atomista felek szerződnek, akkor egyáltalán nem biztos, hogy hasonló elvekhez jutunk. Márpedig nem mindenki ért egyet Rawls-szal abban, hogy a társadalom kizárólag az autonóm egyének privát céljainak megvalósítását szolgáló hasznos instrumentalista eszköz. Arisztotelész számára például értelmezhetetlen lenne a rawlsi eredeti helyzet, de hasonlóan bajban lennének azok, akik például teokratikus társadalomban szeretnének élni.

Sőt még azok sem biztos, hogy a társadalmi igazságosság alapelvét elfogadják, akik amúgy az első, a szabadságra vonatkozó tételt jóváhagyják. Bár erre Taylor egyáltalán nem tér ki, egyáltalán nem biztos, hogy mindenki a Rawls által javasolt maximin elosztási elvet fogadná el a disztributív igazságosság alapelveként. Sokan egyáltalán nem tartják ésszerűnek és elfogadhatónak, hogy csak akkor növekedhessen az egyenlőtlenség, ha azzal a leghátrányosabb helyzetben lévők is nyernek.

Taylor is arra hívja fel a figyelmet, hogy az igazságosság két alapelve, a szabadság- és a társadalmi különbségek elve éppen a szociálisan érzékeny liberális demokráciák alapértéke. Ebben nincs is semmi meglepő, hiszen már maga az elképzelt alaphelyzet a jóléti liberalizmus normáival átítatott, hiszen az, aki elfogadja, hogy az igazságosságról a jó, a jó élet fogalmára való hivatkozás nélkül, a tudatlanság fátyla mögött, másokat egyenlőként kezelve, a szabadság és a társadalmi különbségek elvének tiszteletben tartásával kell rendelkezni, az már eleve elkötelezte magát a társadalmi szolidaritásra épülő liberalizmus ideálja mellett. Így valójában a tudatlanság fátyla csak azt fedheti el, hogy milyen pozíciót foglalunk el a társadalomban, de azt nem, hogy milyen társadalmi berendezkedést tartunk ideálisnak. A tudatlanság fátyla mögött nem a jóról alkotott elképzelésektől mentes absztrakt individuumok, hanem a jóléti liberalizmusban szocializálódott, a jóléti liberalizmus alapelveit szinte a priori

kiindulópontnak tekintő személyek egyezkednek.

Instrumentalizmus. Mivel Rawls atomista individuum-képből indul ki, a szerződő felek autonóm értékválasztásai függetlenek a társadalomtól. Ezért, véli Taylor, a társadalom, mint az atomista elméleteknél általában, Rawls esetében is pusztán instrumentális szerepet tölt be. Az igazságosság elveinek legfőbb célja kizárólag az egyén társadalomtól független céljainak megvalósítása. A rawlsi elméletben a politikai közösségnek valóban nincsen az egyének érdekétől független szubsztantív célja.

„Egyfelől az embereknek – akár egyénként, akár társulásokként lépnek fel – saját magáncéljaik vannak, s ezek versenyben állnak, vagy függetlenek egymástól, de sosem egészítik ki egymást. [...] tehát mindenki pusztán úgy tekint a társadalmi berendezkedés adott formájára, mint magáncéljainak eszközére. Senki sem veszi számításba, hogy mi a jó másoknak, hogy mit kapnak mások; mindenki azt a leghatékonyabb berendezkedést részesíti előnyben, amely a legtöbbet biztosítja számára a javakból.” [RAWLS, 1997:604]

Ebben az olvasatban a liberális szerződéselméletek, élükön a rawlsi modellel, rawlsi társadalmi szerződés alapvetése szerint ugyanis az egyének kizárólag saját érdekeiket tartják szem előtt. A társadalmi különbségek elvének elfogadásához Rawls szándékai szerint a szolidaritás érzése nem szükséges.

Stabilitás. A komunitárius kritikusok, köztük Taylor szerint a modern, liberális elméletek a azzal kecsegtetnek, hogy az autonóm individuum racionalitása segítségével képes erős értékítéletek, vagyis a szubsztantív jóra vonatkozó nézetek nélkül kialakítani az igazságosság elsődleges elveiből kiindulva a társadalom méltányos intézményrendszerét. Ez a kísérlet a kritikák fényében kudarcnak tűnhet. Nem csak azért, mert elvileg lehetetlen a jóról alkotott valamilyen, akár implicit elképzelés nélkül a helyesre vonatkozó szabályokat felállítani. A

Rawls-kritika azt mutatta ki, hogy maga Rawls is morális intuíciókból indul ki, vagyis erős értékítéletekre építi fel az igazságosság elméletét, amely így nem lehet semleges a jó tekintetében. Az igazságosság alapelvei, a szabadság, a törvény előtti egyenlőség, az esélyegyenlőség, az emberi autonómia és a méltányosság alapelvei, amelyeket Rawls szerint „minden szabad és ésszerűen gondolkozó egyén” elfogadna, korántsem annyira magától értetődőek, mint azt a kortárs liberális elméletek feltételezik.

Egy alapvetően hegelianus filozófus számára semmi meglepő nincs abban, hogy egy univerzálisnak vélt igazságosságelmélet valójában egy adott kort és a hozzá tartozó szellemiséget és racionalitást tükröz. A taylori filozófiai antropológiából következik, hogy az erkölcsök – úgy a common sense erkölcsök mint a rendszeres erkölcsfilozófiák – ugyanis mindig egy erkölcsi keretrendszer értékeit tükrözik, még akkor is, ha ezzel maguk az igazságosság elméletét kifejtők sincsenek tisztában. Nem lehetséges kanti Moralitát hegeli Sittlichkeit nélkül, pontosabban a kantiánus Moralitát is mindig csak egy konkrét történelmi közösség Sittlichkeitja. [TAYLOR, 1979:133]

A taylori filozófiai antropológiai alapján abszurd volna feltételezni, hogy a minden morális előfeltevéstől megfosztott, semmilyen erkölcsi normarendszert és erős értékítéletet el nem fogadó egyén képes lenne erkölcsi normák megalkotására. A kanadai filozófus Herderre utalva azt hangsúlyozta, hogy az ember nem morális vákuumban létezik – élete során a nyelvvel együtt (és a nyelvtanuláshoz hasonlóan) elsajátít egy erkölcsi normarendszert és a hozzá tartozó erős értékítéleteket. És csakúgy, mint bármilyen nyelvet, az erkölcsi nyelvet is csak dialogikus formában sajátíthatjuk el. Az erkölcsi nyelv játékszabályait fokozatosan, másokkal való interakciók folyamán tanuljuk meg. A tanulási folyamat során egyre világosabbá válik, hogy hogyan kell a nyelvjátékot játszani. Azt, hogy mit jelent a tisztelet, és hogyan kell tiszteletteljesen viselkedni, hogy

mi az őszinteség, hogy mit jelent a jó szándék, vagy, ha éppen egy ilyen szótárat kapunk, mit jelent a jámborság, netán a hősiesség. Azt, hogy megértettük-e a játék szabályait, hogy valóban tiszteletteljesek, jámborok vagy hősiések vagyunk-e, a diskurzusban résztvevőktől, illetve az ő reakcióiból tudhatjuk meg. Mint ahogyan a nyelvtanulás során is, ha megsértünk egy szabályt, a dialógus résztvevői kijávitának, vagy azt tapasztaljuk, hogy beszédaktus-kísérletünk sikertelen volt.

Ez a tanulási folyamat annyira meghatározó, hogy a végén már észre sem vesszük, hogy legmélyebb erkölcsi meggyőződéseink nem természetből valók – mint ahogyan a korai Rawls is megfélekedezik róla, amikor például a szabadság elvét univerzálisan racionálisnak nyilvánítja. A rawls-i morális intuíció valójában egy olyan erős értékítélet, amely annyira beépült gondolkozásunkba, hogy hajlamosak vagyunk már-már ösztönnek tekinteni, és irracionális lénynek tekinteni azt, aki a szabadság és egyenlőség alapjait nem ismeri el. Holott valójában csak a modern nyugat kultúrájában szocializálódott egyének számára magától értetődők ezek az értékek.

Mint azt a következő részekben kifejtem, a politikai liberalizmus értelmében felfogott igazságosságelmélet a taylori erkölcsi fenomenológiai alapvetéseknek mégsem mond ellent. Rawls az intuíciók szerepével már *Az igazságosság elméletében* is részletesen foglalkozik. A súlyosabb vádakra pedig a *Political Liberalism*ben válaszol, és világossá teszi, hogy az általa kifejtetett politikai igazságosság elmélete a nyugati liberális demokráciákban szocializálódott egyénképből indul ki.

De Taylor nem csak az univerzalitást és a feltételezett értéksemlegességet kéri számon a liberális szerződéselméleteken. Úgy véli, Rawls nem csak azért vall kudarcot, mert elvileg lehetetlen, sőt értelmetlen az igazságosság elveiről semleges álláspontból, a tudatlanság fátyla mögött döntenet. Nem csak az individuumra vonatkozó filozófiai

antropológiai alapvetéseket, a helyes fogalmának vélt értéksemlegességét és az instrumentális társadalomfelfogást kifogásolja. A liberálisoknak – mint azt a következőkben megmutatom: tévesen – tulajdonított atomista filozófiai antropológiai alapvetéssel és a helyes elsődlegességére vonatkozó kritikák mellett Taylor egy kevésbé nyilvánvaló észrevételt, méghozzá egy empirikus politikai bírálatot is megfogalmaz a rawlsi elmélettel kapcsolatban. Igaz, ezt részletesen nem fejt ki, de a modernitásról szóló átfogó szellemtörténeti elemzés fényében mégis döntő jelentősége van az atomista antropológiára épülő liberális politikai gyakorlatra vonatkozó empirikus észrevételeknek. Taylor a filozófiai kritikán túl azért is bírálja a liberális politikai filozófiákat, mert – hasonlóan a radikális felvilágosodáshoz – a világnézeti semlegességre hivatkozva nem foglalkoznak kellőképpen az alapvető erkölcsi értékek forrásával, és ezzel az alapvető liberális értékek erodálódását, feledésbe merülését segítik elő.

Az atomizmusra épülő modern liberális elméletek a negatív szabadság fontosságát hangsúlyozzák és az állam semlegessége mellett érvelnek – a jó életre vonatkozó nézetek magánjellegűek, a társadalomnak nem feladata (és nem lenne képes) ezeket befolyásolni. Pusztán azt kell biztosítani, hogy az egyén szabadsága mások szabadságát ne korlátozza. Taylor alapvetése szerint minden erkölcsiséget – a köznapi értelemben vett erkölcsöktől kezdve a rendszeres erkölcsfilozófiáig – a jóról alkotott valamely elképzelés határoz meg. Azok az erkölcsfilozófiák és politikai berendezkedések, amelyek ezt nem veszik tekintetbe, ellehetetlenítik az adott szubsztantív jó fenntartásához elengedhetetlen társadalmi kontextus fenntartását. „Ennek hangsúlyozása azért szükséges, mert a ma meghatározó erkölcsfilozófiák elhomályosítják ezt az összefüggést”. [TAYLOR, 1989:X]

„A modern erkölcsfilozófusok kizárólag azzal foglalkoznak, hogy mi a helyes, a jóval viszont egyáltalán nem. Csak a kötelességek érdeklik őket, a jó élet mibenléte nem. [...] Az ilyen erkölcsfilozófiák leszűkítik és megcsonkítják az erkölcsiség fogalmát.” [TAYLOR, 1989:3] Charles Taylor a liberális-kommunitárius vitáról írt esszéjében saját filozófiáját a liberalizmus alapjául szolgáló atomista felfogások ontológiai kritikájának nevezte, amely filozófiai kritikának Taylor szerint nincs különösebb politikai következménye a liberális politikára nézve. Ez az állítás azonban nem állja meg a helyét. Taylor idézett írásában az ontológiai kritikát politikai bírálat követi.

A liberális individualista elméletek legnagyobb hibáját Taylor abban látja, hogy a semlegesség érdekében ezen alapok meglétét nem akarják elismerni, vagy ha el is ismerik, akkor sem tulajdonítanak az alapok feltárásának semmilyen jelentőséget. Taylor szerint ezzel viszont magukat az alapelveket ássák alá. A modern nyugati társadalmak alapvető értékeinek eredetéről és kontextusáról megfeledkező semleges állam intézményei képtelenek fenntartani a legitimitásukat, és ez nem csak a kultúra fennmaradását, hanem a jóléti államot veszélyezteti. A liberális demokrácia csak akkor maradhat fent, ha az emberek hajlandók bizonyos áldozatvállalásra. Taylor szerint ehhez pedig szükséges az összetartozás érzése és valamilyen közös életforma. [BICKERTON – BROOKS – GAGNON, 2006:115–6]

Taylor legfőbb politikai érve a semleges liberális állammal szemben az, hogy egy szabad társadalom csak akkor lehet működőképes, ha a törvények betartását és a közérdek előmozdítását a patrióta érzelmek garantálják. [TAYLOR, 1995B:193] Az egyéni érdekérvényesítésből kiinduló liberális-atomista állam ezek szerint nem képes a társadalom fennmaradását garantáló alapvető közfeladatokkal járó áldozatokra rávenni az embereket. A procedurális liberalizmus a társadalmat a saját életcélokkal és a jó életéről

kialakított nézetekkel rendelkező egyének összességének tekinti, ahol a társadalmi intézmények nem a szubsztantív közös jót, hanem az egyéni javak lehető legnagyobb mértékű megvalósítását hivatottak szolgálni.

A magánemberek liberális társadalmá instrumentális, és nem a közös jó megvalósítását tartja a legfontosabbnak. Közös szubsztantív jó nélkül viszont nem lehetséges szabad társadalom – állítja Taylor. A liberális individualista társadalom saját magát ássa alá és lehetetlenné el. [TAYLOR, 1995B:194] A liberális társadalom tagjai a jóról alkotott közös elképzelések nélkül nem lesznek hajlandók meghozni a társadalom fenntartásához elengedhetetlen áldozatokat [GALSTON, 1991:214], így a liberális társadalom intézményrendszere nem lesz stabil. Az atomista erények is csak közösségben alakulnak ki, ezért az atomista erkölcsi keretrendszert hordozó közösség fennmaradása elengedhetetlen az atomista liberalizmus fennmaradásához. Ez viszont azt feltételezi, hogy az egyének a közös jó, vagyis az erkölcsi értékeket hordozó közösség fennmaradásáért áldozatot vállaljanak – amit viszont az atomisták nem fogadnak el.

Taylor utal rá, hogy a liberális társadalmak a jó egy bizonyos gyengített változatát, a helyest elfogadják. A helyes azonban nem a jó élet egy bizonyos formájához kötődik (sőt semleges a jó élet és az életcélok tekintetében), ezért nem teszi lehetővé a társadalom fenntartásához szükséges patriotizmus kialakulását és megerősödését. [GALSTON, 1991:214] Márpedig, állítja Taylor, patriotizmus nélkül nem maradhat fent szabad társadalom.

Taylor maga is tisztában van vele, hogy a szabad társadalmak fennmaradását az erős patrióta éthoszhoz kötő tézisével nem

mindenki ért egyet. „[Az atomisták] visszautasíthatják a republikánus alapvetést azzal, mondván, hogy a liberális társadalmak is lehetnek kellően stabilak. Hivatkozhatnak arra a 18.századi elképzelésre, amely értelmében a felvilágosult önérdék elég az állampolgári hűséghez. Vagy mondhatják azt, hogy a modern civilizáció nemesebb erkölcsök kialakulását tette lehetővé, és a liberális éthoszt elég a társadalom fenntartásához és védelmezéséhez. Hozzátehetik azt a modern »revizionista« demokráciaelméletben közkeletű tételt is,

hogy a fejlett liberális társadalom fenntartásához nem is kell nagy áldozatot hozni, mindaddig, amíg az állampolgárok jóléte és biztonsága garantált.” [TAYLOR, 1995B:194–195]

Taylor ezeket az ellenvetéseket azonban alaptalannak tartja. Elismétli, hogy az egyéni érdekkalkuláció és a liberális alapelvek

Elismétli, hogy az egyéni érdekkalkuláció és a liberális alapelvek melletti racionális elkötelezettség önmagában nem elég a társadalmi rendet fenyegető veszélyekkel szembeni fellépésre és az ehhez szükséges áldozatok meghozatalára.

melletti racionális elkötelezettség önmagában nem elég a társadalmi rendet fenyegető veszélyekkel szembeni fellépésre és az ehhez szükséges áldozatok meghozatalára. „A pusztá önérdék sosem lesz elég ahhoz, hogy az emberek fellépjenek egy, a társadalmat fenyegető despotával vagy puccsistával szemben.” [TAYLOR, 1995B:194–197] A Watergate és egyéb politikai botrányok példájára alapozott rövid, és kissé zavaros érvelés lényege, hogy a társadalmi felháborodás azokban a társadalmakban számottevő, ahol erősek a patrióta érzelmek. A Watergate botrány bizonyította, véli Taylor, hogy valójában még az Egyesült Államokban, a procedurális liberalizmus bölcsőjében sem haltak ki a patrióta érzelmek. A liberális demokrácia akkor és annyiban képes megvédeni magát, amennyiben bizonyos, a jó életről alkotott szubsztantív elképzeléseket elfogadnak az állampolgárai, és hajlandók is

áldozatot hozni értük. A procedurális liberalizmusban ilyen lenne az egyéni szabadságjogok feltétlen betartása, a törvény tisztelete. Taylor szerint a közéletben való aktív részvétel viszont nem bír önértékkel a procedurális liberalizmusban: „a participációnak önmagában nincs értéke.” [TAYLOR, 1995B:200]

A filozófiai antropológia kimutatta, hogy még a radikális felvilágosodás és örökösei, a modern liberalizmus képviselői számára oly fontos autonómia kialakulásához és fennmaradásához is szükség van a közösségre. Ahhoz ugyanis, hogy valaki autonóm döntésre legyen képes, bizonyos erős értékítéleteket el kell sajátítania, ami viszont csak közösségben lehetséges. Aki rosszul szocializálódik, sosem lesz autonóm egyén. [TAYLOR, 1995B:204] Csak olyan társadalomban fejlődhet ki autonóm egyén, ahol az autonómia társadalmilag elismert érték, és ahol a morális és politikai viták mindennaposak. [TAYLOR, 1995B:205] Az autonóm individuum racionális észhasználata által elfogadott erkölcsi elvek valójában a modern nyugati liberális demokráciák erkölcsi keretrendszerének részei. [TAYLOR, 1985C:39] Erkölcsi meggyőződéseink, morális intuíciónk, hasonlóan a nyelvhez, szupraindividuális eredetűek – a kultúrában gyökereznek. [TAYLOR, 1997:136] Az erős értékítéletek fennmaradásához ezért Taylor szerint elengedhetetlenül szükséges az adott erős értékítéleteket hordozó társadalmi-kulturális közeg fennmaradására. Ahhoz, hogy a szabadságot, autonómiát, emberi jogokat, a törvény előtti egyenlőséget, a vallás- és sajtószabadságot szinte magától értetődő elvnek, morális intuíciónak tekintsék a későbbi generációk is, fent kell tartani azt a sajátos társadalmi-kulturális közeget, erkölcsi keretrendszert, amely ezek forrása – vagyis meg kell őrizni a modernitás erkölcsi keretrendszerét. Ezen „közös javak” [TAYLOR, 1995C:140] védelme össztársadalmi cél. Ehhez viszont olyan politikai intézmények kellene, amelyek ezen erkölcsi keretrendszer továbbélését elősegítik. A politikai

filozófiában visszaköszön a modernitáskritikából már ismerős érv: „a felvilágosult önérdék sosem vértézi fel eléggé az embereket arra, hogy szembeszálljanak a potenciális despotákkal és puccsistákkal. Az egyetemes elvek csak igen kevés embert mozgósítanak”. [TAYLOR, 1995B:197] A negatív szabadságjogok fenntartásához is pozitív szabadságra van szükség. Egy atomista társadalomban, ahol csak individuális célok léteznek, Taylor szerint a modern szabadságjogok is veszélyben forognak. [TAYLOR, 1985E:99]

A RAWLS-KRITIKA KRITIKÁJA

A normatív komunitárius bírálatokra, még ha megsemmisítő erejűnek tűnnek elsőre, Rawls az elmélet homályos pontjainak alaposabb kidolgozásával és néhány alapvetés módosításával könnyen megválaszolhatja. Mint ahogyan meg is válaszolta *Az igazságosság elméletét* néhány ponton újrafogalmazó tanulmányokban, a *Justice as Fairness. A restatement* című kötetben megjelent, a nyolcvanas években tartott harvardi előadásokban, majd a módosított elméletet végső formájában összefoglaló 1993-as *Political Liberalism*ben.

Individuum. Ha alaposan végigolvassuk *Az igazságosság elméletét*, nyilvánvalóvá válik, hogy az atomista individualizmussal kapcsolatos komunitárius kritikák nem teljesen helytállóak. Rawls ugyanis több helyen utal rá, hogy az egyént nem a taylori értelemben vett atomista antropológia értelmében határozza meg. Elismeri, hogy vannak olyan természetes kötelezettségek, amelyek „önkéntes cselekedeteinktől függetlenül vonatkoznak ránk” (igaz, Rawls szerint ezek a kötelezettségek a társadalmi intézményrendszertől is függetlenek). [RAWLS, 1997:148] Egy helyen kifejti, hogy a méltányosságként elfogadott igazságosság elvei nem szükségképp ellentétesek a hume-i és smith-i „tökéletesen együttérző lény” vagy „ideális megfigyelő” által igazságosnak ítélt elvektől. [RAWLS, 1997:226-7] És már *Az igazságosság elméletében* világossá teszi azt is,

hogy az egyén az erkölcsi nézeteinek kialakulása dialógust feltételez – igaz, Rawls szerint ez, vagyis a tekintély erkölcsé csak az első lépcsője az erkölcsi lélektannak. [RAWLS, 1997:539-544]

Azt azonban még maga Rawls is elfogadja, hogy az eredeti megfogalmazás valóban félreérthető volt, sőt azt is elismeri, hogy *Az igazságosság elméletében* nem tette kellőképpen világossá, hogy nem átfogó erkölcsfilozófiai elmélet kidolgozása a célja. A kommunárius kritikusok ezért nem teljesen alaptalanul tulajdonítottak neki olyan metafizikai és antropológia alapelveket, amelyeket valójában nem fogad el.

„[Az *igazságosság elméletében*] nem tisztáztam, hogy az igazságosság elméletét átfogó erkölcsi doktrínának, avagy politikai igazságosságelméletnek kell-e tekinteni. Egy helyen utaltam ugyan rá (*Az igazságosság elmélete*, §3: 15), hogy ha a méltányosságként felfogott igazságosság kellőképpen ésszerűnek bizonyul, akkor a következő lépés az általánosabb »méltányosságként felfogott helyesség« kidolgozása kell legyen. A politikai és az átfogó doktrínák megkülönböztetésével azonban nem foglalkoztam. Ezért az olvasó joggal juthatott arra a következtetésre, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság egy később kidolgozandó átfogó doktrína része.” [RAWLS, 2001:186; LÁSD MÉG RAWLS, 1999B:451 FN. 2]

Rawls az eredeti elméletet némiképp megváltoztatva kijelenti, hogy az igazságosság korábban megállapított alapelvei nem erkölcsfilozófiai alapelvek, hanem pusztán a racionális észhasználat által kialakított politikai elvek.

„A méltányosságként felfogott igazságosság célja gyakorlati. Ez egy olyan igazságosságelmélet, amelyet a racionális, tájékozott és politikai megegyezést akaró polgárok elfogadnának. Az igazságosság alapelvei az ilyen emberek közös és nyilvános belátásán alapulnak. De ahhoz, hogy ilyen közös belátásra jussanak, az igazságosság elveinek, amennyire ez lehetséges, függetlennek kell lenniük a polgárok által

elfogadott, de ellentmondásban álló különböző filozófiai és vallási doktrínáktól.” [RAWLS, 1993:9; LÁSD MÉG RAWLS, 2001:14]

Rawls tehát annyiban módosítja az eredeti elméletet, hogy a jóra vonatkozó elképzeléseket pusztán praktikus, politikai szempontból tartja mellőzendőnek, de nem követeli meg, hogy az egyének lemondjanak róluk, sőt kiköti, hogy a szerződő felek erkölcsi lények, akik rendelkeznek átfogó világmagyarázattal. Ez taylori terminológiával fogalmazva azt jelenti, hogy az eredeti helyzet egyéneinek életét egy erkölcsi keretrendszer határozza meg.

„[A méltányosságként felfogott igazságosság által tételezett egyének] olyan erkölcsi lények, akik elfogadják a jóra vonatkozó nézeteket, képesek ezen nézetek módosítására, és életüket során ezen jóra vonatkozó nézetek szerint alakítják. Ezek a nézetek meghatározzák, hogy mit, milyen életformát tartanak értékesnek. A jó életre vonatkozó nézetek rendszerint [...] átfogó vallási, filozófiai és erkölcsi doktrínák részei.” [RAWLS, 2001:19]

Ahhoz, hogy a különböző inkompatibilis vallási, filozófiai és erkölcsi meggyőződésű egyének megállapodásra juthassanak, nem kell ugyan, hogy kivetkőzzenek erkölcsi és vallási meggyőződéseikből, de a megegyezés során ezekre nem hivatkozhatnak, hiszen a más világnézetűek az ilyen érveket úgysem fogadják el. A kiindulópont tehát a pluralizmus: Rawls adotttnak veszi, hogy a modern társadalmakban az emberek különböző és inkompatibilis átfogó elméleteket, taylori terminussal erkölcsi keretrendszereket fogadnak el. A jóra, a jó életre vonatkozóan éppen ezért nem juthatnak egyetértésre.

„Meggyőződéseim szerint a demokratikus társadalmat nem tekinthetjük olyan közösségnek, melynek tagjai ugyanazokat a többé-kevésbé átfogó doktrínákat fogadják el. Az ésszerű plurális társadalom szabad intézményei az ilyen felfogást lehetetlenné teszik. Tényként kell elfogadnunk, hogy az emberek ésszerű, ám nagyon különböző, sőt

összeegyeztethetetlen vallási és filozófiai nézeteket, illetve erkölcsi és esztétikai értékeket fogadnak el.” [RAWLS, 2001:3] A méltányosságként felfogott igazságosság olyan közös politikai alapelveket rögzít, amelyeket a lehető legkülönbözőbb erkölcsi keretrendszerekkel összeegyeztethető átfogó konszenzus jellemez. Rawls a társadalmi együttélés szabályait úgy akarja megállapítani, hogy lehetőség maradjon az amúgy össze nem egyeztethető erkölcsi keretrendszerek szerinti életvitelre és kiteljesedésre. Mivel erkölcsi kérdésekben nem lehetséges megegyezni, olyan politikai megállapodásra van szükség, amely biztosítja, hogy a különböző szubsztantív életcélok egyaránt megvalósíthatók legyenek. [RAWLS, 1999B:453] Rawls elismeri azt is, hogy ha nem feltételeznénk a jóra vonatkozó nézetek sokféleségét, akkor nem is lenne szükség a méltányosságként felfogott igazságosság elveire. „A szentek közösségében, már ha egyáltalán létezne ilyen közösség, az igazságosságra vonatkozó kérdések fel sem vetődnének, hiszen mindenki önzetlenül munkálkodna a közös cél, Isten dicsőségének érdekében, ahogy azt a közös vallás megköveteli. A cselekvések helyességét a közös cél vonatkozásában kellene megítélni. Az igazságosságra vonatkozó kérdés csak akkor vetődik fel, ha több különböző és egymással szemben igényeket támasztó felek (egyének, közösségek, nemzetek és egyebek) léteznek.” [RAWLS, 1993:57; LÁSD MÉG RAWLS, 1999C:390,394]

Rawls kiemeli, hogy a hipotetikus eredeti helyzetben ő maga is azt feltételezi, hogy olyan egyének szerződnek, akik nem csak a helyes, vagyis a politikai igazságosság ésszerű, tehát a különböző átfogó vallási és filozófia, erkölcsi és esztétikai nézetet és értéket elfogadó fél számára ésszerű elveiről képesek megállapodni, hanem egyúttal maguk is valamilyen szubsztantív jóra vonatkozó erkölcsi meggyőződéssel bírnak. Ezt már *Az igazságosság elméletében* is világossá teszi, bár valóban nem hangsúlyozza kellőképp. [RAWLS, 1997:179] Az,

hogy képesek a politikai igazságosság elveinek konszenzuális megállapítása érdekében eltekintetni saját jóra vonatkozó nézeteiktől pusztán filozófiai premissza [RAWLS, 1993:86-7; RAWLS, 2001:19], és nem az emberi természetre vonatkozó tudományos, pszichológiai állítás, mint azt a komunitárius kritikusok gondolják. [TAYLOR, 1985D:190-1 VÖ. RAWLS, 1999D:56]

Az igazságosság ésszerű elveire vonatkozó feltevés biztosítja, hogy a szerződő felek hajlandók olyan politikai alapelveket elfogadni, amelyek saját erkölcsi keretrendszerükkel és a többi szerződő fél szubsztantív jóra vonatkozó nézeteivel is összeegyeztethetők. A rawlsi szerződő egyének valóban egoisták, de „racionális egoisták”: belátják, hogy saját céljaikat, beleértve a jó életet, csak akkor valósíthatják meg, ha az együttélés bizonyos szabályait elfogadják. [TAYLOR, 1985D:190-1] Erre már *Az igazságosság elméletében* is utalt. [RAWLS, 1997:125] A tudatlanság fátyla azt a célt szolgálja, hogy a világnézeti (vallási, filozófia, erkölcsi) kérdésekben egyetértésre jutni nem tudó közösség tagjai olyan politikai intézményrendszert hozzanak létre, amely mindenki számára elfogadható, vagyis lehetővé teszi saját, mások szubsztantív nézeteivel össze nem egyeztethető életcéljainak megvalósítását. [RAWLS, 1999E:329] „[A szabadság feltételezi, hogy] a szabad egyének elismerik, hogy mindenki rendelkezik a jóra vonatkozó hagyományos nézetek felülbírálásához szükséges erkölcsi képességgel. [...] Az állampolgárok akkor tekinthetők szabadnak, ha jogukban áll magukat az életcélok bármilyen rendszerétől függetlenül meghatározni.” [RAWLS, 1999E:331; LÁSD MÉG RAWLS, 2001:21]

Rawls egyúttal azonban azt is feltételezi, hogy a politikai kompromisszum, konszenzuális elvek elfogadása nem jelenti, hogy az egyének képesek lennének lemondani a jó életre vonatkozó szubsztantív nézetekről. És természetesen azt is feltételezi – csakúgy, mint Taylor –, hogy az egyén képes a szocializáció során elsajátított erkölcsi

szótárat és jóra vonatkozó nézeteket módosítani vagy akár teljesen átalakítani. [RAWLS, 1993:30; RAWLS, 2001:19–22] A modern, nem egy egységes és mindenki által elfogadott átfogó vallási, filozófia vagy erkölcsi világmagyarázatra épülő, és ezért a szó szoros értelmében közösségnek nem tekinthető [RAWLS, 2001:21] demokratikus és plurális társadalomban viszont csak akkor lehetséges konszenzus, ha az állampolgárok képesek a politikai igazságosság és intézményrendszer olyan alapelveit lerögzíteni, amelyeket minden fél elfogad, vagyis

összeegyeztethetőnek tart saját erkölcsi keretrendszerével. [RAWLS, 1993:30–5]

Abban viszont kétségtelenül igaza van a kommunitárius kritikusoknak, hogy szükség szerű, hogy a rawlsi eredeti helyzetben lerögzített alapelvek a közös együttlés minimális feltételei lesznek, nem pedig a közös, kollektív társadalmi jó élet megvalósításához szükséges szabályok. [RAWLS, 1993:50] Nem teljesen függetlenek a jóról alkotott nézetektől, hiszen olyan egyének fogadják el, akik nem tudnak saját erkölcsi keretrendszerükről lemondani, viszont nem is egy a jóra vonatkozó koherens világmép következményei. Olyan elvek, amelyek lehetővé teszik azok alapvető javak igazságos elosztását, amely alapvető javakra a társadalom minden, esetenként nagyon különböző átfogó jóra vonatkozó meggyőződéssel rendelkező tagjának szüksége van. [RAWLS, 1997:123–4.; RAWLS, 1999B:454–467] Ilyen, a jó élet – minden jó élet – megvalósításához szükséges alapvető javak az alapvető szabadságjogok, az anyagi javak megszerzésének lehetősége, és természetesen az önbecsülést lehetővé tevő társadalmi

intézmények és normák megléte is. [RAWLS, 1999F:267]

Az így módosított elmélet lényegében megválaszolja a kommunitárius kritikák első fontosabb ellenvetését. Rawls ugyanis egyrészt világossá teszi, hogy a tudatlanság fátyla mögött az igazságosság elveiről határozó egyének nem a taylori atomizmus karikatúrisztikus torzszülöttei. A *Political Liberalism*ben azt hangsúlyozza, hogy az eredeti helyzet szereplőiről nem filozófiai antropológiai szempontból jellemzi, amikor elvárásként megfogalmazza, hogy az igazságosság elveiről a jóra vonatkozó nézeteik mellőzéséről döntsenek. Nem filozófia, pusztán politikai szükség-szerűség, így járjanak el, ami viszont nem jelenti, hogy lemondanának a jóra vonatkozó átfogó doktrínákról. Ahhoz, hogy az általuk jónak tartott élet normái szerint éljenek egy plurális politikai közösségben,

ahol az egyének és közösségek jóra vonatkozó nézetei összeegyeztethetetlenek, kénytelenek a politikai igazságosság elveinek megalkotásához zárójelbe tenni saját szubsztantív nézeteiket. [RAWLS, 1997:673; RAWLS, 1999F:269]

Értéksemlegesség. Az atomista individualizmussal kapcsolatos kritikák cáfolata után könnyen visszautasítható a rawlsi igazságosságelmélet vélt értéksemlegességével kapcsolatos kommunitárius kritika is. Rawls Az *igazságosság elmélete* után megjelenő műveiben világossá teszi, hogy nem csak azt nem feltételezi, hogy az eredeti helyzetben szereplő egyének nem rendelkeznek a jó életre vonatkozó szubsztantív nézetekkel, de azt sem állítja, hogy az általa javasolt igazságosságelmélet teljességgel értéksemleges lenne.

A modern demokráciák implicit elveiből létrehozott alapelvek pedig egy a modern nyugati társadalomtól nagyban különböző társadalmi-kulturális-politikai kontextusban nem feltétlen alkalmazhatók.

Már az 1971-es főműben is utal rá Rawls, hogy nem lehetséges a szigorú értelemben vett értékmentes igazságosság: „Az igazságosság elmélete valójában előfeltételezi a jó elméletét, de amennyire csak lehetséges, nem dönti el előre, hogy miféle személyek akarnak majd lenni az emberek.” [RAWLS, 1997:315] Az igazságosság elméletében foglalt egyénkép módosítása mellett Rawls a késői munkákban világossá teszi azt is, hogy nem állt szándékában olyan értéksemleges és univerzális igazságosságelméletet kidolgozni. [RAWLS, 1999C:388] Rawls (talán a kritikák – elsősorban Michael Sandel [SANDEL, 1982], 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.

„A politikai liberalizmus feltételezi, hogy az ésszerű, ám össze nem egyeztethető átfogó világnézetek az alkotmányos demokráciák szabad intézményrendszerében a racionális észhasználat természetes következményei. A politikai liberalizmus azt is feltételezi, hogy az ilyen ésszerű átfogó doktrínák nem ellentétesek a demokratikus rezsím alapelveivel. Az persze könnyen előfordulhat, hogy a társadalom egynémely tagja ésszerűtlen, irracionális, sőt örült átfogó tanokat fogad el. Az ilyen embereket azonban meg kell akadályozni abban, hogy aláássák a társadalom egységét és igazságosságát.” [RAWLS, 1993:XVI-XVII]

Ebből következik, hogy az így kialakított igazságosság-elmélet lényegében a liberális demokráciák alapvetésének kifejtése – ahogyan azt korábban azt a komunitárius kritikusok az igazságosság elméletével kapcsolatban megjegyezték. „Az igazságosság alapelvei a liberális politikai igazságosság alapvetését szemléltetik.” [RAWLS, 1993:6]

„Az igazságosság elméletének kifejtésekor abból indulunk ki, hogy az alapelveket implicit módon tartalmazza a demokratikus társadalom nyilvánossága. Vagyis a politikáról gondolkozó és vitázó polgárok a társadalmi rendet nem a természet rendjéből, vallási vagy arisztokratikus rezsimek hagyományából eredeztetik.” [RAWLS, 1993:15]

Az alapelvek lerögzítésekor Rawls tehát a liberális demokráciák common sense értékítéleteiből építkezik – az olyan, a modern demokráciák fennálló intézményrendszeréből következő, és ezáltal általánosan elfogadott normatív erkölcsi intuíciókból és erős értékítéletekből indul ki, mint például az, hogy a rabszolgaság igazságtalan (még akkor is, ha a gyakorlatban a faji egyenlőtlenség kevésbé nyilvánvaló formái elő fordulnak). [RAWLS, 1993:8]

„A politikai filozófia célja [...] a hallgatólagosan elfogadott, a common sense felfogásokban implicit meglévő normák és elvek explicitté tétele. Ha pedig a common sense felfogás ellentmondásos és bizonytalan, akkor a politikai filozófia javasolhat olyan elveket, amelyek összhangban vannak a demokratikus társadalom legfontosabb alapelveivel és történelmi hagyományaival.” [RAWLS, 1999E:306]

És végül, minden bizonnyal szintén a komunitárius kritikákra reagálva Rawls kijelenti, hogy az igazságosság elméletének individuumfogalma valóban a liberális demokráciák hagyományában elfogadott egyénképen alapul. Olyan egyénképen, amely az individuumokat erkölcsi szempontból egyenlőnek és autonómnak ismeri el, és ezért az egyénre bízzák annak megítélését, hogy milyen szubsztantív jó életet kíván megvalósítani.

„Mivel a demokratikus politikai hagyományból indulunk ki, a polgárokat szabad és egyenlő személyeknek tekintjük.” [RAWLS, 1993:18–19] Az igazságosság alapelvei tehát olyan normák, amelyeket a modern demokráciákban szocializálódott, az alapvető liberális szabadságjogokat elfogadó polgárok elfogadnának. A rawlsi igazságosságelmélet

ugyan valóban a helyes elsődlegességből indul ki, mint azt a kommunikatív kritikusok megjegyezték, de ez elkerülhetetlen, hiszen minden igazságosságelmélet feltételez bizonyos alapelveket. „[A] helyes és a jó kiegészíti egymást: egy politikai igazságosságelmélet *muszáj*, hogy a jóra vonatkozó bizonyos elképzelésekből merítsen.” [RAWLS, 1999B:451] A rawlsi politikai igazságosságelmélet normáit a modern, nyugati liberális társadalmi intézményrendszer és kultúra hordozza. Ebből következik, hogy az igazságosság elvei a modern, nyugati, többé-kevésbé liberális demokráciák intézményrendszerére és alapelveire vonatkoznak. A modern demokráciák implicit elveiből létrehozott alapelvek pedig egy a modern nyugati társadalomtól nagyban különböző társadalmi-kulturális-politikai kontextusban nem feltétlen alkalmazhatók.

„[A] cél nem egy olyan igazságosságelméletet kidolgozása, amely minden társadalomban érvényes, függetlenül az adott társadalmi és történelmi körülményektől. A modern demokráciák alapvető intézményrendszerének igazságosságával kapcsolatos kérdéseket akarjuk tisztázni. [...] Hogy aztán a következtetések mennyiben általánosíthatók, az már egy egészen más kérdés.” [RAWLS, 1999E:305–306] Az így felfogott igazságosságelmélet nem is tekinthető a szó szigorú értelmében erkölcsfilozófiai elméletnek. Rawls egy tanulmányban részletesen kifejti, hogy valójában nem átfogó erkölcsfilozófiát akar kidolgozni, hanem csak erkölcselméletet (moral theory). [RAWLS, 1999C:286–302] „A erkölcsfilozófiát megkülönböztetem az erkölcselmélettől. A politikai filozófia magában foglalja az erkölcselméletet. Az erkölcselmélet a szubsztantív erkölcsi nézetek tanulmányozásával foglalkozik: azt vizsgálja, hogyan lehet a helyesre, a jóra és az erkölcsi szempontból értékesre vonatkozó nézeteket különböző erkölcsi rendszerekben összeegyeztetni.” [RAWLS, 1999G:286] Míg az

erkölcsfilozófia az episztemológiai és metafizikai kérdések vizsgálatával kezdődik, az erkölcselmélet ezekkel egyáltalán nem foglalkozik. [RAWLS, 1999G:287] „Az erkölcselmélet független az episztemológiától.” [RAWLS, 1999G:288] Az így definiált erkölcselmélet ezért eleve csak szerényebb célokat tűzhet maga elé, mint az erkölcsök mibenlétét vizsgáló és az általános erkölcsi igazságot kereső erkölcsfilozófia. Általános és átfogó, rendszeres erkölcsi igazságok keresése helyett az emberek által elfogadott ésszerű erkölcsi nézetek vizsgálatával foglalkozik: olyan elveket szeretne találni, amelyek összhangban vannak az emberek átgondolt ítéleteivel, amelyek viszont az erkölcsi intuícióból származnak. [RAWLS, 1999G:288] Az erkölcselmélet csak feltérképezi és rendszerezi az elfogadott erkölcsi nézeteket, de nem keresi a választ arra a mélyebb erkölcsfilozófiai kérdésre, hogy vajon ezek a nézetek mennyire felelnek meg az erkölcsiségnek általában. Az átgondolt egyenlőség elve pontosan ezt a célt szolgálja: azt ugyanis, hogy az egyén képes legyen saját erkölcsi meggyőződéseit koherens rendszerré alakítani. Ennél többre a rawlsi erkölcselmélet nem törekszik.

„Az igazságosság elméletében nem hangsúlyoztam kellőképp, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság politikai. Természetesen minden politikai igazságosságelmélet egyben sajátos, a politikai, társadalmi és gazdasági intézményrendszerre vonatkozó erkölcsi elméletnek is tekinthető. A méltányosságként felfogott igazságosság elmélete a modern alkotmányos demokráciák alapstruktúrájára vonatkozik. [...] Teljesen már kérdés, hogy az a méltányosságként felfogott igazságosság általánosítható és kiterjeszhető-e más történelmi és politikai hagyományokkal rendelkező társadalmakra, illetve hogy tekinthető-e általános erkölcsfilozófiai elvnek. Az erre vonatkozó kérdéssel nem foglalkozom.” [RAWLS, 1999C:389–390]

A tolerancia, vagyis annak elfogadása, hogy egy politikai közösségben együtt élhet több, egymást kizáró szubsztantív jót elfogadó, átfogó vallási, filozófiai vagy erkölcsi doktrínát valló, és ezért életét nagyon különböző módon berendezni kívánó egyén, nem metafizikai szükségszerűség, hanem történelmi esetlegesség: a modern plurális demokráciák évszázadok alatt kialakult intézményrendszerének alapvető sajátossága. [RAWLS, 1999B:466]

Az *igazságosság elméletének* módosításával, vagyis egyetemes és filozófiai elmélet helyett a modern nyugati demokráciákban szocializálódott egyének között létrejövő politikai elmélettel szűkítésével elismeri a kritikák jogosságát, és egyben megválaszolja a bírálatokat. Az átfogó erkölcsi elméletnél szerényebb célokat megfogalmazó politikai liberalizmus igazságosságelméletén filozófiai antropológiai és erkölcsi genealógiai szempontból már aligha találnak fogást a kommunikatívus filozófusok.

Instrumentalizmus. A liberális igazságosságelmélet vélt instrumentálisával kapcsolatban felhozott észrevételek azt kifogásolták, hogy a liberális politikai filozófusok számára a közösség pusztán az önérdékkövető egyének preferenciáit hivatott szolgálni. Kétségtelen, hogy a liberális politikai filozófusok, így Rawls is, elutasítják a közösség szubsztantív felfogását. Rawls azonban utal arra is, hogy ez nem jelenti, hogy az egyén számára ne lenne fontos a közösséghez tartozás. [RAWLS, 1999E:319] De mivel a közösség értékét az egyéni célok biztosításából eredezteti, nem teljesen alaptalanok az instrumentalizmusra vonatkozó kommunikatívus kritikák.

Már *Az igazságosság elméletében* is utal rá, hogy a cél az igazság olyan elveinek kidolgozása, amelyek lehetővé teszik a nem szubsztantív értelemben vett politikai társulás létrejöttét, amely politikai társulás viszont éppen azt a célt szolgálja, hogy az egyén szabadon részt vehessen a számára fontos szubsztantív közösségek életében. [RAWLS, 1997:603] Mint arra már az értéksemlegesség

kapcsán utaltam, a rawlsi elmélet azon a premisszán alapul, hogy az egyének képesek különbséget tenni nyilvános politikai, és nem nyilvános identitásuk között. [RAWLS, 1997:601; RAWLS, 2001:22] A nyilvános identitás a méltányosságként felfogott igazságosság értelmében felfogott, vagyis az összeegyeztethetetlen szubsztantív jóra vonatkozó nézetek köré rendeződő nem nyilvános identitások közötti politikai elvek kidolgozását teszi lehetővé.

Rawls mindenesetre az instrumentálisával kapcsolatban is elismeri, hogy az eredeti elméletben nem fogalmazott kellőképpen világosan. „A helyes elsődlegessége a jóhoz képest a politikai liberalizmus legfontosabb alapelve, és a méltányosságként felfogott igazságosság elméletének központi tétele. A helyes elsődlegessége azonban félreértésekre adhat okot. Könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy az igazságosság liberális felfogása pusztán instrumentális, és nem teszi lehetővé a jóra vonatkozó nézeteket. Vagy azt is hihetjük, hogy ha el is fogad bizonyos jóra vonatkozó nem instrumentális felfogásokat, ezeket az egyéni választásból eredezteti – ebben az esetben a politikai igazságosság individualizmust implicálna.” [RAWLS, 1999B:449] Rawls *Az igazságosság elméletében* is hangsúlyozza, hogy nem gondolja, hogy az egyének pusztán önérdékeiket követő érdekmaximalizáló amorális lények. Sőt, már ekkor is részletesen beszél a „természetes társas hajlamokról” [RAWLS, 1997:605–11,674] is, amelyből „nem csupán az következik, hogy az emberi élethez a társadalom nélkülözhetetlen, vagy hogy közösségben az emberek olyan szükségleteket és érdekeket alakítanak ki, amelyek arra készítik őket, hogy intézményeik által megengedett és bátorított sajátos módon együtt dolgozzanak közös előnyök érdekében, s azzal a kézenfekvő igazsággal sem mondunk el róla mindent, hogy társadalmi élet nélkül nem tudnánk kialakítani beszéd és a gondolkodás képességét, illetve nem vehetnénk részt a

társadalom közös tevékenységeiben vagy kulturális életében. E tények biztosan nem érdektelenek, ám ha csak ezekkel akarjuk jellemezni a bennünket egymáshoz fűző kötelekeket, akkor leegyszerűsített módon értelmezzük az emberi társas hajlamot. Hisz mindez azokról is elmondható, akik pusztán eszköznek tekintik kapcsolataikat. ” [RAWLS, 1997:605]

Itt Rawls elismeri, hogy az ember társas lény, aki nem csak nyelvét köszönheti a közösségnek, de vannak olyan szubsztantív életcéljai, amelyek az egyént egy közösségéhez kötik, és azt is, hogy a szubsztantív jó pedig nem kizárólag a magánjellegű identitáshoz kapcsolódik.

Vagyis a politikai közösség nem csak a magánjellegű, jó élet fogalma körül szerveződő szubsztantív közösségek egymás mellett élésének alapelveit biztosítja. A társadalmi együttműködés is önmagában vett jónak tekinthető. Az idézett részben Rawls pont azt mondja ki, amit a kommunikatív kritikusok hiányolnak az elmélettel kapcsolatban. Ezekből a részekből nem csak az válik világossá, hogy Rawls nem fogadja el a taylori értelemben vett atomista individualizmus antropológiai alapvetését, de az is kiderül, hogy a közösséget Rawls nem pusztán instrumentális társulásnak tekinti.

„Az emberi lényeknek ugyanis vannak közös végső céljaik, közös intézményeiket és tevékenységeiket nem csupán eszközként tartják értékesnek. Az önértékként jónak tekintett életformákban társakként van egymásra szükségünk, s ami nekünk jó, annak mások sikere és öröme nélkülözhetetlen feltétele.” [RAWLS, 1997:607]

A rawlsi elméletben valóban elsődleges a helyes a jóhoz képest, de ebből nem következik, hogy a politikai közösség

pusztán a létrehozó egyének egoista, és a társulástól független céljainak megvalósítására törekedne.

„A méltányosságként felfogott igazságosságot a politikai liberalizmus megtestesülésének tekintik, és azt állítják, hogy az elmélet értelmében a politikai intézmények kizárólag instrumentális szerepet töltenek be: az egyén társadalomtól független céljainak megvalósítását szolgálják. [...] A politikai társulás ezek szerint önmagában nem lenne értékes, legjobb esetben is csak az egyéni, társadalomtól független célok megvalósításának eszköze lehetne.” [RAWLS, 1999B:465; LÁSD MÉG RAWLS, 2001:198]

Rawls elismeri, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság független az átfogó vallási, filozófiai és erkölcsi nézetektől. De hozzáteszi, hogy ebből korántsem következik, hogy a társulásnak pusztán egyéni célokat kellene szolgálnia, és a társulásnak ne lenne önértéke. A rawlsi elméletben maga a méltányosságként felfogott igazságosság alapelveivel összhangban lévő politikai társulás szubsztantív jó – igaz, nem abban a „vastag” értelemben, mint ahogyan ezt a kommunikatív politikai filozófusok bírálata számon kéri. [RAWLS, 2001:199-201]

Mint azt az atomista individuumkép cáfolatakor említettem, Rawls nem metafizikai és antropológiai megfontolásból feltételezi, hogy az egyének az eredeti helyzetben a tudatlanság fátyla mögött nem rendelkeznek ismeretekkel saját jóra vonatkozó nézeteiket. A késői művekben legalábbis nem állítja, hogy az egyén teljes lehetne a jóra vonatkozó szubsztantív meggyőződések nélkül. Pusztán a modern plurális társadalmakra szabott igazságosságelmélet követeli meg, hogy a

A rawlsi elméletben maga a méltányosságként felfogott igazságosság alapelveivel összhangban lévő politikai társulás szubsztantív jó – igaz, nem abban a „vastag” értelemben, mint ahogyan ezt a kommunikatív politikai filozófusok bírálata számon kéri.

társadalmi igazságosság alapelveinek megállapításakor és a legfontosabb intézmények kialakításakor a szerződő felek ne hivatkozzanak az össze nem egyeztethető átfogó doktrínákra. Amiből viszont sem az nem következik, hogy az egyének teljeseek lennének a konszenzus kedvéért figyelmen kívül hagyott vallási, filozófiai és erkölcsi meggyőződéseikről, sem pedig az, hogy a társulásnak pusztán instrumentális szerepe lenne.

„A méltányosságként felfogott igazságosság alapelveivel összhangban lévő jól berendezett társadalom nem a magánemberek társadalma, mert az embereknek vannak közös céljaik. Nem ugyanazokat az átfogó doktrínákat fogadják el, de a politikai igazságosság elveit mindannyian elismerik. Ez pedig azt jelenti, hogy egy alapvetően fontos közös politikai céljuk mindenképpen van: az igazságos intézményrendszer fenntartása. [...] Ráadásul a politikai igazságosságot az állampolgárok tekinthetik olyan célnak is, amely döntően meghatározza identitásukat.” [RAWLS, 1999B:466]

A fenti idézetből az is kiderül, hogy nem csak arról van szó, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság alapelveivel összhangban lévő társadalmi intézmények biztosítják az egyének társadalomtól független céljaik megvalósításához szükséges alapvető szükségleteket, és ezért minden ésszerű állampolgárnak jól megfontolt érdeke ezen társadalom fenntartása. Maga az igazságos társadalom fenntartása olyan érték, amit a modern demokráciákban szocializálódott állampolgárok a prudens megfontolásokon túl is fontosnak tartanak. A méltányosságként felfogott igazságosság alapelveivel összhangban lévő társadalom nem a magánemberek társadalma abban az értelemben, hogy a társadalmi együttéléshez szükséges kompromisszum a prudens és önérdékmaximalizáló egyének számára. [RAWLS, 1999B:470; RAWLS, 2001:192-8] Tylori terminológiára fordítva ez azt jelenti, hogy a törekvés a demokratikus intézményrendszer fenntartása az állampolgárok identitásának

fontos része [RAWLS, 1999B:467], illetve az együttélés során azzá válik. A méltányos társadalmi intézmények idővel új közösségi értékeket alakítanak ki. Olyan közösségi összetartozást, olyan kötődést, amelyet az összemérhetetlen magánjellegű szubsztantív jóra vonatkozó nézetekkel rendelkező állampolgárok önmagában is értékesnek tekintenek.

„[A jól berendezett plurális társadalom tagjai] ugyan nem juthatnak egyetértésre minden kérdésben, de azért a politikai és társadalmi igazságosság elfogadott elvei erősítik a polgárok között barátságot (civic friendship) és erősítik az összetartozást.” [RAWLS, 1999E:327]

A méltányosságként felfogott igazságosság elveinek megvalósítását és fenntartását az elvek alapján kialakult történelmi intézményrendszer fenntartását közös célnak tekinthetjük.

„Az alapgondolat egyszerűen az, hogy a jól berendezett társadalom (a méltányosságként felfogott igazságosságnak megfelelően) maga is egyfajta társadalmi unió.” [RAWLS, 1997:610]

A méltányosságként felfogott igazságosság elvein felépített társadalom fenntartása tehát olyan nem csak instrumentális, hanem egyúttal szubsztantív öncél is, amely egyúttal az állampolgárok erkölcsi keretrendszerének fontos eleme. Az így felfogott rawlsi igazságosságelmélet egyáltalán nem zárja ki a republikánus érzelmeket. Sőt, csak akkor van lehetőség a méltányosságként felfogott igazságosság intézményeinek fenntartására, ha az állampolgárok kellően elkötelezettek mellette, és aktívan részt vesznek működtetésében.

Ráadásul – mint arra Taylor is rámutatott a liberális szerződéselmélet vélt értéksemlegességnek kritikájakor – a társadalmi különbségek elve maga is tekinthető szubsztantív jónak. Rawls is utal rá, hogy a társadalmi különbségek elve rehabilitálja a testvériséget azáltal, hogy „azokat az attitűdöket és magatartásokat sugallja, amelyek nélkül a demokratikus

jogokban kifejeződő értékeke nem jutnának napvilágra.” [RAWLS, 1997:137] A társadalmi különbségek rawlsi elvét elfogadó társadalom így kicsit olyan lesz, mint egy család: tagjai cselekedeteit nem saját hasznuk motiválja csak, hanem a mások java is.

„Egy családtag rendszerint csak akkor akar nyereségre szert tenni, ha ezzel előmozdítja a többiek érdekének érvényesülését is. Nos, aki a társadalmi különbségek elve alapján kíván eljárni, az pontosan ezt éri el.” [RAWLS, 1997:38]

Így a rawlsi méltányosságként felfogott igazságosság a republikánus eszmékkel is összeegyeztethetők. Az alkotmányos demokráciában ugyanis kialakulhatnak republikánus érzelmek. És ehhez – mint azt a klasszikus republikánusok is feltételezték – nem szükséges, hogy a társadalom tagjai közös átfogó doktrínákat fogadjanak el. [RAWLS, 1999B:469; RAWLS, 2001:144] Rawls viszont – ellentétben kommunikatív kritikusaival – nem tartja elengedhetetlenül szükségesnek a liberális társadalom fenntartásához, hogy minden polgárt mélyen áthassanak a republikánus eszmék, és a közügyekben való aktív részvételt fontosnak tartásák. Rawls tényként kezeli, hogy a modern társadalmakban sokan egyáltalán nem foglalkoznak a közügyekkel. A modern állam fenntartása nem igényel az athéni poliszban elvárt elkötelezettséget és áldozatokat a polgároktól. [RAWLS, 2001:142-3]

Stabilitás. A liberális állam valóban semlegességre törekszik az átfogó doktrínák tekintetében. De ebből nem szükségképp következik, hogy az állam soha semmilyen jóra vonatkozó nézetet érvényesülését nem segítheti elő. Sőt, mint arra korábban utaltam, Rawls a *Political Liberalism*ben kifejti, hogy a liberális alapértékeket elfogadni nem hajlandó egyénnel szemben kényszerrel kell alkalmazni. Ami pedig a jó életre vonatkozó átfogó nézeteket illeti, az állam lehet úgy is semleges, hogy mindenkinek egyenlő módon biztosítja a szabadon választott és az igazságosság elveivel összhangban lévő jóra vonatkozó nézeteknek megfelelő életformákat

és törekvéseket, feltéve, hogy ezt a segítséget mindenkinek megadja, függetlenül attól, hogy milyen szubsztantív jóra törekszik az igazságosság elvei által kijelölt helyesség keretein belül. [RAWLS, 1999B:459] Az így értelmezett semlegesség a társadalmi intézményrendszer bizonyos jóra vonatkozó nézetek megerősítéséhez vezet. [RAWLS, 1997: 460]

A liberális társadalom instabilitására vonatkozó taylori érvek egy részét nem lehet filozófiai alapon visszautasítani. Azt, hogy a rawlsi igazságosság elmélete alapján felépített politikai közösség mennyire bizonyul életképesnek, csak empirikus alapon lehet megítélni. Ezért nem is kívánok hosszan foglalkozni az olyan kultúrkritikai megjegyzésekkel, hogy az önérdeken alapuló liberális társadalom individuumai nem lépnek fel „a társadalmat fenyegető despotával vagy puccsistával szemben”. Ennek a kijelentésnek a súlya filozófia szempontból nem nagyobb, mint annak a taylori nézetnek, amely a szegénytörvényeket és a csernobili atomerőmű katasztrófáját a modern instrumentalizmus és individualizmus következményének tekinti.

Az a politikai filozófiai szempontból releváns állítás viszont, amely szerint a liberális szerződéselméletek nem fektetnek kellő hangsúlyt a jól szervezett társadalom stabilitására, nem állja meg a helyét. Kétségtelen, hogy a liberális szerzők azt feltételezik, hogy a jogok kölcsönös elismerése önmagában elég a társadalom fennmaradásához elengedhetetlen szolidaritás kialakulásához. De ez nem azt jelenti, hogy kizárólag egoista szempontok motiválnák az egyéneket a liberális társadalom fenntartásában.¹

Rawls a stabilitás kérdését nagyon is komolyan veszi: egész fejezetet szentel neki már *Az igazságosság elméletében* is [RAWLS, 1997:576-584], és a későbbi munkákban is. [RAWLS, 2001:180-202; RAWLS, 1993:140-144] De mivel ő az életformák és a jóra vonatkozó nézetek pluralitásából indul ki, szükségszerű, hogy az igazságosság elvei függetlenek kell hogy

legyenek a jóra vonatkozó szubsztantív nézetektől. Ha a liberális társadalom elkötelezné magát a jóra vonatkozó valamilyen átfogó nézet mellett, akkor nem lenne lehetséges a méltányos társadalmi intézményrendszer kialakítása, amelyet minden egyénnek érdekében állna elfogadnia. A pluralitás elfogadásának ára, mint azt a liberális értéksemlegességgel kapcsolatos komunitárius kritikák cáfolatakor kifejtettem, a világnézeti semlegesség. Ha nem lehet egyetértésre jutni az átfogó doktrínák terén, akkor csak a világnézeti szempontból semleges, a jóra vonatkozó nézetek egyikét sem előnyben részesítő (de egyúttal az ésszerű, vagyis mások átfogó nézeteivel összeegyeztethető jóra vonatkozó nézeteket nem is tiltó) társadalmi alapszerkezetre van szükség.

Mindez azonban nem jelenti, hogy csak a liberális társadalmat kizárólag az önérdek tartaná össze. Ahogy arra az individuumb-fogalomra és instrumentalizmusra vonatkozó kritikák kapcsán utaltam, Rawls csak érintőlegesen foglalkozik filozófiai antropológiai kérdésekkel. De azért *Az igazságosság elméletében* az „erkölcsi lélektan” elveinek áttekintésekor kiemelte, hogy a bizalom és szeretet a családban tanulható, és hozzáteszi, hogy valami hasonló történik az igazságos (vagyis méltányos) társadalmi berendezkedés talaján: a polgároknak kifejlődik a barátság és bizalom érzése, amelyek az igazságérzet alapjául szolgálnak. [RAWLS, 1997:569] Rawls hangsúlyozza azt is, hogy az erkölcsi nevelés – már amennyiben az alapelveit a méltányosságnak megfelelően hozták meg – is összhangban van a jól szervezett társadalom alapvetéseivel.

„Az erkölcsi nevelés tehát autonómiára nevelés. Idővel mindenki tudni fogja, miért tenné magáévá az igazságosság elveit, s hogy

miként következnek ezek azokból a feltételekből, amelyek úgy jellemzik őt, mint aki tagja az erkölcsi személyekből álló társadalomnak.” [RAWLS, 1997:598]

A jól berendezett társadalom egyúttal társadalmi unió is: az igazságos intézményeit az ilyen intézmények között szocializálódott egyének nem csak racionális érdekeikkel összhangban lévőnek tartják, de egyúttal önmagukban is értékesnek tekintik. A jog uralmát nem csak azért tartják fenn, mert ésszerű. [RAWLS, 1997:289-91] A jól berendezett liberális társadalomban az igazságosság szubsztantív cél.

„Az igazságosság közös megvalósítása tehát közösségi érték.” [RAWLS, 1997:612]

A politikai igazságosság elvei ugyan nem egy szubsztantív jóra vonatkozó felfogáson alapulnak, de azért mégiscsak megerősítik az összetartozást és a társadalmi stabilitást. Az egyének a jól berendezett társadalmat önértékként, szubsztantív értékként fogják fel, még akkor is, ha ez kevésbé átfogó, mint a hagyományos vallási, kulturális és erkölcsi koncepciók.

„[A] politikai igazságosság felfogását kiegészítő, jóra vonatkozó nézetekre szükség van, ám ezek a nézetek maguk is politikai eszmék, vagyis összhangban kell legyenek az alkotmányos rezsimmal. Ezért feltételezhetjük, hogy az ilyen, nem átfogó

*A taylori elismerés politikája
értelmezhető a modern nyugati
társadalmakkal kapcsolatos
marxista kritika továbbfejlesztett,
az identitáspolitikák alapvetéseivel
beoltott „vulgármárxista”
változatának.*

doktrínán alapuló eszméket minden állampolgár elfogadja. Ezek a politikai erényekkel összefüggő eszmék a politikai igazságossághoz, és a méltányos társadalmi intézmények fenntartásához elengedhetetlen ítéletekhez kapcsolódnak, ezért összeegyeztethetők a politikai liberalizmussal. Ezek határozzák meg a demokratikus állam jó polgárára vonatkozó,

és a politikai intézmények által meghatározott eszméket.” [RAWLS, 1999B:460]

Bár a liberális politikai közösségek stabilitásával kapcsolatos empirikus kérdésekkel nem kívánok foglalkozni, fontosnak tartom megemlíteni, hogy a rendkívül plurális procedurális politikai közösségek a jóra vonatkozó nézetek közötti szakadékok ellenére sem tűnnek instablnak. Az Egyesült Államokban számos súlyos világnézeti és erkölcsi kérdés osztja meg a társadalmat. Az abortusz, az eutanázia, a halálbüntetés, a vallásos oktatás kérdése a politikai viták állandó témája. Az erkölcsi természetű vita azonban alkotmányértelmezési kérdésként jelenik meg a közéletben. Az alkotmánybíróság az abortuszok legalizálásával, a halálbüntetés jogszerűségével, az eutanázia kérdésében és a vallási szimbólumok köztéren történő megjelenítésével kapcsolatos döntéseit bár sokan vitatják, ez mégsem gyengíti a politikai közösség stabilitását. Az alkotmánybíróság döntését még azok is legitimnek ismerik el, akiknek éppen az alkotmányértelmezés miatt nem érvényesülhet szubsztantív meggyőződésük. Vagyis az alkotmányt, és vele a politikai közösség egységét az összeegyeztethetetlen átfogó nézetekkel rendelkező egyének és csoportok szubsztantív célnak tekintik. [LÁSD BŐVEBBEN POGONYI, 2007] A kései Rawls politikai normatív politikai filozófiája éppen ezt az elvárást fogalmazza meg. [RAWLS, 2001:21–23,195,201; RAWLS, 1993:40]

ÖSSZEGZÉS ÉS KÖVETKEZTETÉSEK

Dolgozatomban arra a következtetésre jutottam, hogy Taylor liberalizmuskritikája a liberális igazságosságelméletek félreértésen alapul. Az atomista és procedurális alapvetéseket elutasító taylori antropológiára felépített elismerés elmélete filozófiai szempontból kidolgozatlan.

A taylori politikai filozófiával kapcsolatos összefoglaló ítéletet Cornel West ragadta meg a legjobban. Úgy fogalmazott, hogy Taylor hisz a liberális individualizmus alapértékeiben, viszont mégsem liberális. [WEST, 1989:872] Politikai filozófiai műveiben és politikusként ennek a paradoxonnak a feloldására tesz kísérletet. Amennyiben dolgozatom következtetései helyesek, a paradoxon feloldására tett kísérlet minden szempontból sikertelen.

Noha nem tartom szükségesnek, hogy a taylori liberalizmuskritika eszmetörténeti vonatkozásait részletesen feltárjam, fontosnak tartom megjegyezni, hogy az elmélet nyilvánvalóan a hegeli hagyományhoz kötődik. Ami a filozófiai módszert és a liberalizmus filozófiai kritikáját illeti, Taylor sokszor hivatkozik Hegel Kant-kritikájára. A liberális politika kritikája, az atomista individualizmussal, az elidegenedett és fragmentált modern társadalmakkal, a nagy vagyoni különbségeket lehetővé tevő és a szabadságot is veszélyeztető kapitalizmussal és fogyasztói társadalommal kapcsolatos nézetek a hatvanas évek baloldali eszméiből nőttek ki, és így közvetve, de szintén Hegelig nyúlnak vissza. A taylori elismerés politikája értelmezhető a modern nyugati társadalmakkal kapcsolatos marxista kritika továbbfejlesztett, az identitáspolitikák alapvetéseivel beoltott „vulgármarxista” [ROSA, 1996:439] változatának. [BICKERTON–BROOKS–GAGNON, 2006:116] Taylor már a hatvanas években is a fogyasztói társadalmat és a materializmust tette felelőssé az elidegenedésért és a közügyek iránti elkötelezettség csökkenésért. [TAYLOR 1970B, 57–64] A nyolcvanas évek végétől ezt a korai elméletet egészíti ki az elismerés politikájával. Ahogyan Amy Gutmann, Taylor egyik kritikusa fogalmazott: a marxista individualizmuskritikát felváltotta a hegelianus kritika. [GUTMAN, 1985:308]

JEGYZETEK

- ¹ Természetesen az, hogy a liberális szerződéselméletek nem pusztán a racionális önérdeteket tekintik a társadalom fennmaradásának alapjának, még nem jelenti, hogy a pusztán racionális önérdetüket követő egyének társadalma ne lehetne stabil. Ez azonban ismét csak empirikus kérdés, amivel jelen dolgozatban nem kívánok foglalkozni.

IRODALOM

- ABBEY, Ruth 2000: *Charles Taylor*. Princeton: Princeton University Press
- BICKERTON, James – BROOKS, Stephen – GAGNON, Alain G. 2006: *The Political Philosophy of Six Influential Canadians*. Montreal & Kingston: McGill–Queens’ University Press
- CLADIS, Mark S. 1992: *A Communitarian Defense of Liberalism. Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*. Stanford: Stanford University Press
- GALSTON, William 1991: *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press
- KYMLICKA, Will 1990: *Contemporary Political Philosophy: an Introduction*. Oxford: Oxford University Press
- POGONYI Szabolcs 2003: ‘Erkölc és identitás’. *Világosság*, 2003/5–6, 163–166.
- POGONYI Szabolcs 2007: ‘Az alkotmány mint kollektív jó’. *Kézirat, megjelenés alatt*.
- RAWLS, John 1993: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press
- RAWLS, John 1997: *Az igazságosság elmélete*. Budapest: Osiris
- RAWLS, John 1999a: *Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- RAWLS, John 1999b: ‘The Priority of Right and the Ideas of the Good’. In: RAWLS 1999a, 449–472.
- RAWLS, John 1999c: ‘Justice as Fairness: Political not Metaphysical’. In: RAWLS 1999a, 388–414.
- RAWLS, John 1999d: ‘Justice as Fairness’. In: RAWLS 1999a, 47–72.
- RAWLS, John 1999e: ‘Kantian Constructivism in Moral Theory!’. In: RAWLS 1999a, 303–358.
- RAWLS, John 1999f: ‘Fairness to Goodness’. In: RAWLS 1999a, 267–285.
- RAWLS, John 1999g: ‘The Independence of Moral Theory’. In: RAWLS 1999a, 286–302.
- RAWLS, John 2001: *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- SANDEL, Michael 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press
- SKINNER, Quentin 1994: *Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflections*. In: TULLY – WEINSTOCK (szerk.) 1994, 27–48.
- ROSA, Harmut 1996: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt: Campus
- TAYLOR, Charles 1964: *The Explanation of Human Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- TAYLOR, Charles 1970a: *The Pattern of Politics*. Toronto: McClelland and Stewart Limited
- TAYLOR, Charles 1970b: ‘The Two Faces of Affluence’. In: TAYLOR 1970a, 50–69.
- TAYLOR, Charles 1979: *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press
- TAYLOR, Charles 1985a: *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge University Press

- TAYLOR, Charles 1985b: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press
- TAYLOR, Charles 1985c: 'Interpretation and the Sciences of Man'. In: TAYLOR 1985b, 15-57.
- TAYLOR, Charles 1985d: 'Atomism'. In: TAYLOR 1985b, 187-210.
- TAYLOR, Charles 1985e: 'Social Theory as Practice'. In: TAYLOR 1985b, 91-115.
- TAYLOR, Charles 1989: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- TAYLOR, Charles 1995a: *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- TAYLOR, Charles 1995b: 'Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate'. In: TAYLOR 1995a, 181-203.
- TAYLOR, Charles 1995c: 'Irreducibly Social Goods'. In: TAYLOR 1995a, 127-145.
- TAYLOR, Charles 1997: 'Az elismerés politikája'. In: FEISCHMIDT Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*, Budapest: Osiris Kiadó - Láthatatlan Kollégium, 124-142.
- TULLY, James - WEINSTOCK, Daniel M. (szerk.) 1994: *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press
- WEINSTOCK, Daniel M. 1994: 'The Political Theory of Strong Evaluation'. In: TULLY - WEINSTOCK (szerk.) 1994, 171-193.
- WEST, Cornel 1989: 'A Reply to Charles Taylor'. *Cardozo Law Review*, 1989 március