

# LIBERALIZMUS, KÖZÖSSÉGELVŰSÉG, POLITIKAI GYAKORLAT

HOGYINSZKI ÉVA

Az angolszász politikafilozófiai életet hosszú éveken keresztül két tábor csatározása határozta meg. E vitában az álláspontokat – látszólag – többé-kevésbé egyszerűen és pontosan körül lehetett határolni: az egyik oldalon az egyéni jogok védelmezői sorakoztak fel Rawls vezetése alatt, felvértezve az igazságosság elméletével, a másikon pedig a közjó eszméjének hirdetői, zászlajukon a közösség jelszavával. A harctér e vázlatos képét ugyan tovább árnyalhatnánk, mégis sokat veszítenénk, ha az olyan szerzők munkáit, mint Michael Walzer, Michael Sandel, Charles Taylor és Alasdair MacIntyre kizárólag a liberális-kommunitárius vita kontextusában értelmeznénk úgy, mint amelyek közel azonos elméleti megfontolásokon alapulnak, és többé-kevésbé hasonló társadalmi-politikai törekvéseket testesítenek meg.

Kétségtelen persze, hogy azok a szerzők, akiket a közösségelvű jelzővel illetnek, igen markáns kritikát fogalmaztak meg a liberalizmus egy változata, nevezetesen azon társadalom- és politikafilozófiai hagyomány ellen, melynek legújabb szakasza Rawls 1971-es könyvével, *Az igazságosság elméletével* kezdődött. Azt sem tagadhatjuk, hogy részben éppen a rawlsi igazságosságelmélet ellen intézett támadásuk, elsősorban a teória alapjául szolgáló, az egyén és a közösség viszonyára, valamint az én-re vonatkozó megfontolások kritikája adott okot a kommunítárius megnevezés egységes alkalmazására. Ugyanakkor meggyőző érveket

sorakoztathatunk fel azon állítás mellett is, mely szerint még a vita legzajosabb időszakában, a nyolcvanas években gyors egymásutánban született, elsősorban a rawlsi elmélettel polemizáló könyveket, tanulmányokat és elemzéseket sem tekinthetjük pusztán a liberalizmussal szembeszegezett kritikai megjegyzések gyűjteményeinek.

Az említett szerzők munkáiból, – dacára annak, hogy nem fogadták osztatlan lelkesedéssel a rájuk aggatott jelzőt –, a közös kiindulópontok mellett kibonthatók azok a sajátosságok valamint azok a többé-kevésbé közösen vallott meggyőződések és törekvések, amelyeket az olvasóközönség, (majd később az Amitai Etzioni által alapított *Communitarian Network* szervezkedését figyelő közvélemény is<sup>1</sup>), jellegzetesen kommunítárius témáknak és ügyeknek tart. Így például a társadalmi-politikai berendezkedés és gyakorlat elemzése során minden közösségelvűnek nevezett vagy magát annak valló szerző számára fontos kiindulópontot jelent korunk politikával szembeni bizalmatlanságának tapasztalata, s ez a bizalmatlanság szerintük nemcsak a tünete, hanem egyúttal tápláló ereje is annak a folyamatnak, melynek során a társadalmi-politikai tevékenység instrumentálissá válik, a nyilvánosság tere pedig elsősorban az egyéni érdekek és panaszok kinyilvánításának színterévé szűkül. Ezért a – mindenekelőtt a Rawls-féle liberális eszméktől átitatott – „közfilozófiát” okolják, amely a teoretikus alapok elhibázottsága miatt elszegényíti a „procedurális köztár-

„saság” polgárának önmagáról mint szabad cselekvőről alkotott képét [SANDEL, 1998:161-73] [SANDEL, 2002:212], vagy az „atomista” szemlélet által deformált közösségi életet [TAYLOR, 1998:23-7], vagy pedig a gyakorlati politika és a filozófia párbeszédének teljes hiányát, melynek eredményekét lassan beszűkül, majd eltűnik a közös racionális mérlegelés terepe. [MACINTYRE, 2002:73-96]

Noha minden úgynevezett kommunárius gondolkodóról elmondható, hogy a közjó politikájának alapjai után kutatva a gyakorlati tevékenység értékorientált voltát hangsúlyozza, miközben valahogyan orvosolni próbálja az állampolgári és a személyes identitás széthasadását, ez természetesen nem jelenti azt, hogy azonos módon közelítik meg magát a problémát vagy a problémákat, és még kevésbé azt, hogy egyetértenek a gyógymódot illetően is. Mivel azonban a politikai tevékenységben elsősorban nem a társadalmi-politikai irányítás külsődleges eszközét látják, mindannyian igyekeznek megmutatni, hogy milyen módon lehetne és kellene helyreállítani vagy megteremteni a kapcsolatot a populáris politikai cselekvés és az intézményes politikai aktusok között, kitérítve ezzel a politika szféráját, és megteremtve a kritikai mérlegelés lehetőségét és a közös döntéshozatal terepét. Meggyőződésük, hogy a kritikai mérlegelésnek és döntéshozatalnak e nyilvános terén a célok és az értékeket a közös erkölcsi meggyőződések, a jó-ra, avagy a jók-ra vonatkozó reflexiókból kiindulva, valamint ezeket értelmezve vagy újraértelmezve hagyják jóvá, erősítik meg, vagy éppen vetik el.

A közösségelvű szerzők önmagukra is e diskurzus résztvevőjeként tekintenek, éppen ezért kap hangsúlyos szerepet vizsgálódásaik során a gyakorlati bölcsesség fogalma, mely számot vet az esetlegességgel és kiszámíthatatlansággal, valamint az önkormányzásként (self-direction) értelmezett szabadság, amely a nyilvánosság terén megjelenő

szereplők közös mérlegelésében, kritikai vizsgálódásában, döntéshozatalában és cselekvésében nyilvánul meg. Véleményük szerint a nyilvános tér jelentősége nemcsak a közös élet módjának alakításában, az értékesnek vélt célok beazonosításában vagy meghatározásában áll, hanem abban, hogy egyúttal identitásformáló erővel is bír. Azaz: mindenekelőtt a nyilvánosság terén megjelenő és megvitásra kerülő közös értelmezések biztosítják „önmagunk megértésének, a másik megismerésének és a másokról való gondoskodásnak a kereteit”. [BERKOWITZ, 1995:57]

A közösségelvűek nézőpontjából a liberális politikai gondolkodás és az általa formált gyakorlat legfőbb hiányossága éppen az, hogy figyelmen kívül hagyja önazonosságunk forrásait, melyeket gyakorlataink, normáink, intézményeink, a jó(k)ra vonatkozó közös meggyőződéseink táplálnak. Részben ez az oka annak, hogy „a liberalizmus” úgy beszél a jól berendezett társadalom „alapelveiről”, hogy szótárából hiányzik az erény, a kibontakozás, a kötelesség vagy még inkább az elkötelezettség fogalma, valamint a nyelvre, a történelemre vagy az életmódra vonatkozó reflexió – s egyáltalán, bármiféle konstitutív közösségről alkotott elképzelés. Ennek eredményeképpen a politika csupán eszközként értelmezhető, olyan instrumentumként tehát, amely mindenekelőtt a társadalmi-, gazdasági irányításban és döntéshozatalban vagy éppen a hatalomért folytatott harcban játszik szerepet.

Természetesen a liberális oldalon állók sem maradtak adósak a válasszal, ám ellenfeleik megfontolásait és argumentumait sokkal inkább kihívásként, semmint cáfolandó érvekként, támadásként értelmezték, s ennek megfelelően próbálták álláspontjukat újrafogalmazni. Mindeközben igyekeznek rámutatni arra is, hogy vitapartnerük alapvetően félreértette elméleti kiindulópontjait csakúgy, mint állításaik gyakorlati következményeit.

A jogok elsőbbségét hangsúlyozó liberális politikai gyakorlat ugyanis John Rawls, Ronald Dworkin, Will Kymlicka, Jozeph Raz, – és persze sok más, a vitában szintén megszólaló, magát mindenekelőtt liberális-ként definiáló szerző – szerint nem valamiféle metafizikai koncepción, az én erősen individualista elképzelésén alapul, (egy „atomizált”, vagy egy „tehermentes én” képén), hanem a pluralizmus tényén, s így összeegyeztethető a jó életről alkotott számos, egymással eltérő elképzeléssel, melyeknek csak az igazságosság követel-ményei szabnak határokat. Az jogok szerintük éppen arra jelentenek garanciát, hogy az egyén szabadon alakíthassa életét. Ezért tartanak ki állításuk – ám csakis mint módszertani előfeltevés – mellett, amely szerint képesek vagyunk bizonyos szempontból elhatárolódni, eltávolodni az elkötelezettségeink alapjául szolgáló közösség partikuláris gyakorlataitól. Ha ezt nem tehetnénk meg – mondják –, éppen a kritikai felülvizsgálat képességét veszítenénk el, s vele a jó élet alapvető feltételét, azt, hogy „életünket belülről, az élet értékére vonatkozó meggyőződésünkkel összhangban irányítsuk.” [KYMICKA, 1991:13]

A képlet persze korántsem ilyen egyszerű: mindkét oldalon számos, egymástól gyakran igen eltérő kontextusban, s jóval kidolgozottabb formában találkozunk a fent említett álláspontokkal és érvekkel, s a szemben álló feleket elválasztó képzeletbeli határvonal is túl elmosódott ahhoz, semhogy a vita könyvtáryira rúgó anyagát pusztán címszavakban összefoglalhatnánk. Ám bármilyen termékeny is volt ez a közel két évtized mindkét oldal szempontjából, a közvélemény hajlamos olyan leegyszerűsített fogalompárokban megragadni a polémia lényegét, mint mondjuk a jó eszméi – helyes elvei, a

közösség – egyén, partikularizmus – univerzalizmus, teleologikus – deontologikus, holista – atomista dichotómiái. Az efféle megközelítésmód azonban azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a szemben álló felek zászlaira – valójában nem is minden esetben saját kezűleg – írt jelszavak elterelik a figyelmet az összecsapásokat döntő módon befolyásoló „hadmozdulatokról”. Így nem ütköző álláspontok, ellentétes meggyőzések és megfontolt érvek összecsapásának színterét látjuk, hanem egy olyan csatatér képét (ráadásul azt is meglehetősen homályosan), ahol az ellenfelek minden megnyilvánulása a másik ellen intézett egységes támadás mozzanataként értelmeződik, és ahol a harc célja valójában tartalmuktól megfosztott eszmék és üres fogalmak védelmezése. Vagy ahogy Amy Gutmann fogalmaz, (aki a rawls-i egalitárius liberalizmussal szemben megfogalmazott közösség-elvű kritika – szerinte – legfontosabb elemeinek feltárása során

***Így nem ütköző álláspontok,  
ellentétes meggyőzések és  
megfontolt érvek összecsapásának  
színterét látjuk, hanem egy olyan  
csatatér képét (ráadásul azt is  
meglehetősen homályosan), ahol az  
ellenfelek minden megnyilvánulása  
a másik ellen intézett egységes  
támadás mozzanataként  
értelmeződik***

egyébként maga sem kerüli el a kategorizációs kényszer csapdáját): a dualista fogalompárok használata „nemcsak a liberális, hanem a kommunitárius értékekben is kárt tesz, hiszen a liberalizmust egy szélsőséges metafizikai vízióvá egyszerűsítő eljárás a közösség-elvű elméleteket is elfogadhatatlanná teszi.” [GUTMANN, 2003:187]<sup>2</sup>

A szűkre szabott értelmezési keret persze éppoly kényelmetlenné vált a liberálisok, mint a közösség-elvűek számára. Az, hogy az említett ellentétpárok túlhangsúlyozásával gyorsan szem elől téveszthetjük az azonos oldalra sorolt szerzők kiindulópontjainak, érvelésmódjának különbségeit, és könnyen elfedhetjük mondanivalójuk legfontosabb elemeit, vagy éppen magát a lényegét, a kommunitárius kritika fényében új megvilágításban mutatkozó liberális oldalnak egyéb-

ként is csak előnyére szolgált. Legalábbis így értelmezi a vita számos tudósítója, akik szerint a támadások nyomán megerősítve álláspontjukat és védhetőbben megfogalmazva politikai alapelveiket, végül a liberalizmus iránt elkötelezettek kerekedtek felül az ellenfeleiken. [BACHVAROVA-MOORE, 2006] [BERKOWITZ, 1995:54–64]

Számukra inkább azért kínos ez a megtévesztően elnagyolt kép, mert ez a rawlsi egalitárius változat mintegy rávetül a liberalizmus egész történetére. Azaz a vitában megfogalmazott eltérő álláspontokat gyakran *Az igazságosság elméletének* megfontolásaival azonosítják, s így könnyebb engedni az anakronisztikus kísértésnek, amely arra csábít, hogy „a liberalizmus történetét Rawls álláspontjának tükrében visszamenőleg újraértelmezzék.” [GEUSS, 2003:56]

Úgy tűnik tehát, mindkét „oldal” nyerhet azzal, hogy a kilencvenes évek elejétől a polémia fokozatosan elhalkul, és a közöselvűek táborához sorolt gondolkodók újabb munkáit olvasva, vagy a korábbiakat ismét átlapozva már nem olyan erős a kísértés, hogy a rawlsi elmélet szemüvegén keresztül próbáljuk őket megérteni és szándékaikról képet alkotni.

Mindezek után érdemes lenne ismét megvizsgálni a kérdést, hogy vajon képesek-e a komunitáriusok megvédeni magukat azokkal a gyakran hangoztatott, és mindaddig határozott válasz nélkül hagyott ellenvetésekkel szemben, amelyekkel általában a vita elcsendesedését, vagy inkább kifulladását is magyarázzák. Pontosabban: nyújthat-e a „közöselvű képzeletvilág”<sup>3</sup> többet egy elképzelt világnál, lehet-e gyakorlati haszna azon túl, hogy saját álláspontjának világosabb és védhetőbb megfogalmazására, s a lényegét egyáltalán nem, vagy csak kevésbé érintő módosítására kényszeríti ellenfelét? A két kérdés nem azonos, hiszen amint említettem, valójában már a nyolcvanas években született munkáik sem kizárólag és elsősorban a fősodor liberális teóriáit állították kritikájuk célkeresztjébe, hanem a (főként az ilyen

elméletek által formált) társadalmi-politikai rendet és gyakorlatot.<sup>4</sup>

Csakhogy a komunitáriusokkal szemben megfogalmazott hagyományos ellenvetések éppen a kritika alapjául szolgáló megfontolások koherens és termékeny voltát vonják kétségbe. Általában azt vetik a szemükre, hogy „az ideális komunitárius közösség valójában megköveteli az elnyomó kulturális egyneműségét [...] és megkívánja a tagok avagy a beavatottak és a nem tagok avagy a kívülállók megkülönböztetését, s így a kirekesztés politikáját; a közjó politikája tehát, amint a történelem során bebizonyosodott, a szabadidővel rendelkező tehetős kisebbség arisztokratikus vállalkozása.”<sup>5</sup> A közöselvű gondolkodásmódban rejlő veszély – mondják –, elsősorban abból fakad, hogy képtelenek határozott választ adni a kérdésre, hogy „meddig terjed a »közös megértés«, és mennyire közös a »közjó« egy plurális társadalomban”. [BELL, 1999]

Más kritikusok szerint az olyan fogalmak, mint a „közjó”, a „konstitutív közösség” és a „jó élet”, valójában csupán az autonómia és a méltóság felszámolásának veszélyével fenyegető fikciók – vagyis valóban fenyegetőek lennének, amennyiben sikerülne tartalommal is megtölteni ezeket a kifejezéseket. Ám a közöselvűek pontos meghatározást célzó próbálkozásai rendre kudarcot vallanak, részben azért, mert vizsgálódásuk jellege, a kontextushoz kötött értelmezés mindössze két lehetőséget hagy számukra: vagy a relativizmusét és szubjektivizmusét, vagy pedig a fennálló intézmények és gyakorlatok konzervatív védelmezését. Ám mindkét lehetőség kizárja, hogy bírálatuk tárgyával bármilyen kidolgozott alternatívát állítsanak szembe, és megmutassák, miként működne egy közöselvű közösség.<sup>6</sup>

Vannak, akik úgy vélik, hogy a kommunitarizmus sikertelenségének okát talán nem is a módszer elhibázottságában, hanem a szándék hiányában kell keresni, bár mint látni fogjuk, ellenvetésük lényege végső soron ugyanaz. Roger Scruton a maga

konzervatív álláspontjáról igen élesen fogalmazza meg kétségeit: „Minden állításuk ellenére az olyan prominens kommunikatáriusok, mint Charles Taylor, Michael Walzer és Michael Sandel, csak megannyi átvedlett liberális, akik az együttérzés retorikáját öltötték magukra. Amikor azokra a kérdésekre kerül sor, amelyek igazán számítanak, úgyszólván megkülönböztethetetlenek a tanszéki társalgóban beszélgető kollégáiktól. Távol vannak attól, hogy alternatívát nyújtsanak a liberalizmus által szabadon engedett destruktív trendekkel szemben, ők a polgári civilizációval és egyszerű erényeivel szembeni régi liberális panaszkodás legújabb kiadásai. Nem csoda, hogy aztán az ember bajba kerül, ha ki akarja deríteni, hogy a kommunikatáriusok valójában mit is gondolnak, és miért fontos az, amit gondolnak.” [SCRUTON, 2005:150]

Scruton vitairata – nevezhetjük akár vádiratnak is –, a liberálisok közösségelvű álmokat szövő szárnysegédei között egyszer sem említi MacIntyre nevét. Talán azért, mert a valódi elkötelezettségük eltitkolása mellett a másik fő vádpontja a kommunikatáriusok etatizmusa, melyben aligha találná őt bűnösnek. Sőt, MacIntyre maga sem sietne megcáfolni Scruton állítását, miszerint a civil társadalomra való közösségelvű hivatkozás álcája az állami gyámkodás kiterjesztésének igényét rejti, mivel végső soron az államtól remélik, hogy „képes pótolni a társadalmi szolidaritásérzetben mutatkozó deficitet”, anélkül azonban, hogy bármit is módosítanának a „liberális napirenden”. [SCRUTON, 2005:157] MacIntyre éppen azért tiltakozik a közösségelvű megnevezés ellen, mert alapvetően elhibázottnak tartja, hogy a közjó nyelvét a modern nemzetállamra alkalmazzák, s hogy „az állami politikát megpróbálják a helyi közösségben való részvétel módszereivel és értékeivel átíratni.” [MACINTYRE, 1999B:142]<sup>7</sup> Persze ez nem jelenti azt, hogy osztja a liberálisok aggodalmát, miszerint minden olyan politikai közösség, amely az emberi jó valamely erős koncepciójában való egyetértés alapján szerveződik,

a totalitarizmus melegágya lehet, de úgy gondolja, hogy mikor a közösségelvűek a kormányzattól várják, hogy a nemzetállam intézményein keresztül kifejezésre juttassa a jó életről alkotott közös elképzelést, melynek forrását a nemzetben, mint ideális egységben vélik felfedezni, éppen azért az egy dologért támadják a liberálisokat, amiben igazuk van – nevezetesen azon meggyőződésük miatt, amely szerint a közös jók artikulálása nem lehet a modern nemzetállam feladata. [MACINTYRE, 1994A:302-3]<sup>8</sup>

Jóllehet Scruton (és MacIntyre) vádjainak megalapozottsága vitatható, az kevésbé, hogy – szándékosan vagy sem, de – a kommunikatáriusok nem foglalnak világosan állást azokban a kérdésekben, amelyek a közjó és az állami politikai tevékenység viszonyára, a nemzeti és a helyi politika kapcsolatára, valamint a politikai centralizáció vagy decentralizáció módjára és mértékére vonatkoznak. Scruton szerint azonban a közösségelvű politikafilozófia mindaddig ártalmatlan ábránd marad, míg művelői nem jelölik ki pontosan a határvonalat saját és vélt riválsaik meggyőződése között, és nem mutatják meg, hogy valójában mit értenek a közösség fogalmán.

Persze mindenféle címkével körültekintően kell bánni, hiszen jóformán mindig csak bizonyos kiegészítésekkel együtt érvényesek. A liberális-kommunikatárius vita esetében az óvatosság még inkább indokolt: a kibontakozó álláspontok jóval árnyaltabbak annál, semhogy közösen vallott tantételek egy-egy csoportjává redukálhatnánk őket. Mi több, maga a polémia, melynek gyökerei egyébként is messzebbre nyúlnak, mint a nyolcvanas évek, és a vita során felmerülő kérdések is számos, különféle kontextusba illeszthetőek. Ha ezt figyelmen kívül hagyjuk, akkor nemcsak az úgynevezett ellenfeleket elválasztó határvonal kijelölésének lehetősége válik kétségessé, hanem a vita tárgyának és tétjének pontos meghatározásáé is. Sőt még az a feltételezés sem lesz mentes a problémáktól, amely szerint létezik vagy

valaha létezett olyan, mint komunitárius politikafilozófia.

Noha úgy vélem, igen meggyőző érveket sorakoztathatnánk fel az imént sorolt ellenvetésekkel és aggályokkal szemben, mindezek számbavétele messze meghaladja munkám kereteit. A továbbiakban csupán egyetlen – jöllehet alapvető – kérdést szeretnék körüljárni, azt, hogy mi a közös forrása a közösség-elvűeknek nevezett szerzők elégedetlenségének, azaz miként mutat a liberális elmélet(ek) gyakorlata komunitárius nézőpontból. E probléma tisztázása híján ugyanis nem várhatunk választ a fent említett vádakra sem.

Tehát: pontosan mi az, amit a komunitárius kritika célba vesz? A kérdésre általában Sandel-től várják az első választ – talán ugyanolyan megfontolásból, mint Stephen Mulhall és Adam Swift, akik szintén az ő munkáinak elemzésével kezdik a liberalizmussal szemben megfogalmazott közösség-elvű érvek átfogó és igen alapos vizsgálatát. A szerzők egy-részt arra hivatkoznak, hogy a *Liberalism and the Limits of Justice* című könyv volt az, amelyik 1982-ben elindította a vitát, és megkapta a komunitárius címkét, (noha MacIntyre munkája, *Az erény nyomában*, korábban látott napvilágot), másrészt pedig arra, hogy a Sandel elemzésében rábukkanhatunk szinte az összes olyan témára, amely a közösség-elvűek napirendjén szerepel – jöllehet különféle változatokban. [MULHALL-SWIFT, 1996:40-1] Úgy vélem, sokan mégis inkább megfogalmazásainak tömörsége miatt hivatkoznak Sandelre, aki a komunitárius kritika célpontjaként azt a procedurális berendezkedést és gyakorlatot jelöli meg, amelyet a semlegesség-elvű, deontologikus liberalizmus, pontosabban az általa formált

közfilozófia alakít. [SANDEL, 1982] [SANDEL, 1998:161-73]

Amennyiben a rawlsi igazságosságelmélet bírálataként olvassuk a liberalizmus korlátait elemző munkát, talán megfelel ez a válasz is, ám nem valószínű, hogy akkor is kielégítőnek találjuk, ha Sandellel együtt a demokrácia elégedetlenségének okait kutatjuk.<sup>9</sup> Felmerül ugyanis a kérdés, hogy vajon melyik liberális elméletről, és miféle procedurális gyakorlatról beszél a szerző – s hogy ne legyünk igazságtalanok, sok esetben bármelyik közösség-elvű szerzőn számon kérhetnénk azt a nagyvonalúságot, ahogyan ellenfelét egyszerűen „liberális”-ként azonosítja. Taylor például – egyébként éppen a Sandel munkájára reflektálva – rosszallását fejezi ki egy olyan

*„Minden állításuk ellenére az olyan prominens komunitáriusok, mint Charles Taylor, Michael Walzer és Michael Sandel, csak megannyi átvedlett liberális, akik az együttérzés retorikáját öltötték magukra. Amikor azokra a kérdésekre kerül sor, amelyek igazán számítanak, úgyszólván megkülönböztethetetlenek a tanszéki társalgóban beszélgető kollégáiktól.”*

„elnagyolt kifejezés” alkalmazása miatt, mint a „liberális konszenzus”, ez mégsem akadályozza meg abban, hogy egy „kellőképpen tudatos liberalizmus” figyelmébe ajánlja megfontolásait, és eközben maga is az atomista előítéletekkel fertőzött közgondolkodásról beszél. [TAYLOR: 2002:159]

De hogyan „fertőznek” a politikafilozófiai megfontolások, miként lesz procedurálissá egy köztársaság, és miért veszíti el kötöttségeit a polgára? Az efféle a kérdésekre nem kaphatunk rövid választ. Ha a jelen vizsgálódás céljainak megfelelő tömörséggel próbállok felelni, vállalnom kell annak kockázatát, hogy semmitmondó vagy éppen túlságosan is sokatmondó, ám megalapozatlannak tűnő megállapításokban összegezzem a közösség-elvűek mondanivalóját, és szembe kell néznem azzal a veszéllyel is, hogy a rövid összefoglaló nem ad számot sem a közösség-elvű történetek lényegéről, sem pedig a köztük meglevő különbségekről. A liberalizmussal szemben megfogalmazott érvek

ugyanis különféle elbeszélésekbe ágyazódnak, s ezek a történetek maguk is az imént feltett kérdésekre adott válaszok részét képezik. Azaz csak olyan módon azonosíthatnánk be pontosan a közösségelvék ellenfeleit és az általuk okozott károkat, s csak akkor válna érthetővé és védhetővé az önértelmezéseink ki- és átalakulásáról alkotott *közösség-elvű* elképzelés, ha felidézni Sandel alkotmánytörténeti analíziseinek, Taylor eszmetörténeti fejtegetéseinek és Walzer történelmi, szociológiai elemzéseinek részleteit. A terjedelmi korlátok mellett további nehézséget okoz, hogy nem csupán egyetlen történetet kellene rekonstruálnunk, hiszen nemcsak az említett szerzők elbeszélés módja és vizsgálódásának fókusza, hanem – számos egyezés ellenére – a történetek háttérében meghúzódó normatív és ismeretelméleti megfontolások sem fedik teljesen egymást.

Úgy vélem, már az a tény is árulkodó lehet a különbségeket illetően, hogy MacIntyre munkáiban a liberalizmus modernitáskritikába ágyazódó bírálata jóval átfogóbb, mint Walzeré vagy Sandelé, akik ugyancsak a felvilágosodás tervezetének egyenes ági örökösöként tekintenek a liberális elméletekre és a velük együtt (de)formálódó társadalmi-politikai gyakorlatra. Sőt MacIntyre támadása szélesebb (vagy legalábbis nem egészen azonos) területet fog át, mint a Tayloré, holott vele együtt kultúránk egyik alapvető jellemzőjének tartja, hogy „a gyakorlati észről alkotott modern elképzelést az erkölcsi szkepticizmus formálja, vagy inkább torzítja” [TAYLOR: 1997A:34], miután mindennapi vitáinkban az erkölcsi érvelés személytelen kritériumokra hivatkozó fundacionalista modellje hatástalannak bizonyult – mégpedig éppen e kritériumok igazolhatatlansága miatt. MacIntyre bírálata amellet, hogy átfogóbb, élesebb és elutasítóbb is, mint az említett szerzőké. Elég csak *Az erény nyomában* [MACINTYRE, 1999A] nyitófejezetére gondolnunk, amelynek „nyugtalanító javaslata” napjaink erkölcsi világát katasztrófa sújtotta területként mutatja be. A metsző kritika olyan

alapállásból fogalmazódik meg, ami a szerző egyre kevésbé elutasító hangvétele ellenére is számos, igen lényeges különbséget teremt majd MacIntyre és a többi közösségelvű szerző között a problémák feltárására alkalmazott módszert, különösen azonban a bajok orvoslására tett javaslatokat illetően.

Ám vessünk inkább egy futó pillantást arra, hogy mi az, amiben látszólag egyetértenek. A támadás alapjául szolgáló kiindulópontok között ugyanis találunk hasonló megfontolásokat is – legalábbis többé-kevésbé hasonlóan nevezhetjük őket, attól függően, hogy milyen alapossággal bontjuk ki azon egyszerű tétel részleteit, miszerint önazonosságunk alapját társadalmi, közösségi természetünkben kell keresni. Azaz nemcsak vágyaink, céljaink és értékeink, de a mérlegelésre és a döntésre való képességünk, tulajdonképpen cselekvő és erkölcsi lény voltunk is a közösségi kapcsolataink és az általunk betöltött szerepek által formálódik.

Ebből a nézőpontból úgy tűnik, hogy a gyakorlatban (is) tükröződő, vagy testet öltő liberális elmélet, amely az egyén autonómián alapuló méltóságát és elidegeníthetetlen szabadságjogait hangsúlyozza, képtelen számot adni az én koherens koncepciójáról. Erősen individualista kategóriái – a szabadság mint beavatkozástól való mentesség, az önmegvalósítás mint racionális érdekérvényesítés, a gyakorlat univerzális nézőpontból való kritikai felülvizsgálatának igénye – ugyanis alkalmatlanok arra, hogy segítségével megragadhatjuk és leírhatjuk azokat az erkölcsi és politikai gyakorlatokkal kapcsolatos tapasztalatokat, amelyek egy valóban szabad döntéshozó és cselekvő egyén önértelmezésének alapjául szolgálhatnak.

Az az álláspont, amely legkifinomultabb, és az akadémiai vitákra legnagyobb befolyással bíró megfogalmazását Rawls teóriájában nyerte el, a jogszerű etikájának kötelezi el magát, és amellet érvel, hogy a jogoknak és a társadalmi-politikai intézményeknek semlegesnek kell lenniük a közösséget alkotó egyének helyes életvitelre vonatkozó elképzeléseivel szemben. Éppen

ezért nem is kíván többet azon elvek meghatározásánál (pontosabban az elveket meghatározó procedúrák kidolgozásánál), amelyek biztosítják a különféle jó-koncepciók megvalósításához szükséges erőforrások méltányos elosztását, miközben körülbástyázzák azt a területet, ahol mindenki szabadon – azaz mások beavatkozásával szemben védelmet élvezve – követheti a maga érdekeit és valósíthatja meg céljait, mindaddig természetesen, míg ezzel nem sérti a többiek hasonló szabadságát.

A jogszerű etikájával szemben megfogalmazott kritika lényegét a liberális-kommunitárius vita recepciója során általában úgy próbálják megragadni, hogy a rawlsi elméletet bíráló Sandel kifogását idézik, amely szerint a legfőbb gondot a személyről alkotott metafizikai koncepció jelenti. Sandel úgy véli, hogy az igazságosság elméletének kiindulópontja és alapja egy olyan személy képe, amelynek identitása elsődleges a közösségi kapcsolataihoz és a társadalomban betöltött szerepeihez képest, és független tőlük, a közösséget pedig olyan egyének összességéként mutatja be és kezeli, mint akik mindegyike a maga jóról alkotott elképzelését követi, miközben természeténél – a racionális választásra való képességénél – fogva jogokkal van felruházva. Rawls és mások, akik szót emeltek az igazságosság elveit meghatározó metodológia és a segítségével beazonosított elvek védelmében, azzal felelnek, hogy a teljes koncepció politikai és nem metafizikai, vagyis az „eredeti helyzet” csupán módszertani eszköz, akárcsak a „tudatlanság”, mely fátylat borít az elveket meghatározó, személytelen kritériumokra hivatkozó felek érdekeire, céljaira, értékítéleteire. [RAWLS: 1996B:108-43] [RAWLS, 1992:245-82] [RAWLS, 2003:160-81] [RAWLS, 1996A] Ezekre az eszközökre éppen azért van szükség – mondják –, mert csakis a segítségükkel azonosíthatók be az elvek, amelyek meghatározzák egy plurális társadalom, azaz egy olyan közösség intézményeinek működését, amelynek tagjai nem értenek egyet a jó élet mibenlétét illetően. Az igazságosság

politikai koncepciója a társadalom alapszerkezetére, vagyis az alapjogokra és a redisztribúciós rendszerre vonatkozik, s mint ilyen, nem vonja kétségbe azt, hogy a jogigény alapjául szolgáló autonómia, a célok és értékek rangsorolásának képessége csak bizonyos kontextusban formálódhat, amint nem tagadja azt sem, hogy a család, az iskola, a szomszédság vagy az egyházközösség identitásteremtő, vagy legalábbis -alakító erővel bír – csak éppen ennek nem tulajdonít semmiféle politikai relevanciát. A közösség-elvek szerint éppen ez a gond.

Elsősorban tehát nem az jelenti számukra a problémát, hogy az értékek, érdekek és célok pluralizmusát megkerülhetetlen alapelveként tételező procedurális liberalizmus valamilyen hibás antropológiát feltételez, hanem az, hogy az igazságosságról szóló vitában figyelmen kívül hagyja az identitásra és a közösségre vonatkozó kérdéseket, és így Taylor szerint „konkrét kérdések sorát veti fel gyakorlati alkalmazhatóságával”, „életképességével” kapcsolatban. [TAYLOR, 2002:181] Taylor egyébként Sandel *Liberalism and the Limits of Justice* című munkájára utalva figyelmeztet arra, hogy a társadalom-ontológiai megfontolások nem határozzák meg szükségképpen azt, hogy a politikai berendezkedés mely elvei mellett kötelezzük el magunkat. Sandel későbbi munkáit olvasva azonban egyértelművé válik, hogy mikor a „tehermentes én”-ről, a procedurális köztársaság polgáráról beszél, nem az akol melegét hiányolja, hanem egy olyan közösséget, amely valóban az önértelmezés keretét szolgál. Vagyis a közösség, Taylor (valamint Walzer és MacIntyre) elképzeléséhez hasonlóan, Sandel számára sem „annyira a jóindulat szellemét és a közös célokat jelenti, hanem a diskurzus közös szótárát, a gyakorlatnak és a megértésnek a háttérét” [BUJALOS, 2005:321] – annak feltételét tehát, hogy racionális párbeszédet folytathassunk, hogy adekvát módon megfogalmazhassuk, és vita tárgyává teheszük nemcsak különféle erkölcsi meggyőződéseinket, de magának az

érvelésnek (vizsgálódásnak) a formáját, azaz a procedúrát, és a szabályokat is.

Szó sincs tehát arról, hogy a közösség-elvűek vitatnák a metafizikai, vallási és erkölcsi meggyőződések, a jó életről alkotott elképzelések pluralitásának tényét, sem pedig arról, hogy az eltérő érdekeket követő, különböző értékeknek elkötelezett egyének és csoportok konfliktusainak megoldását az állam hatás-körébe kívánják utalni. A *liberalizmus* kommunikatív kritikája sokkal inkább arra a módra vonatkozik, ahogyan az intézmények a sokféleséget a gyakorlatban kezelik – legalábbis látszólag, többnyire a politikai retorika szintjén, hiszen a normatív és módszertani individualizmus elvein alapuló politikai és közjogi alapszerkezet, és az elveket el- vagy inkább befogadó gyakorlat következménye éppen a közvélemény manipulatív és demonstratív használata lesz.

Többé-kevésbé minden közösség-elvűnek nevezett szerző egyetért MacIntyre-ral abban, hogy a *liberalizmus* (legalább) kettős szerepet játszik a modern világban. [MACINTYRE, 1990:355] [MACINTYRE, 2002:85] Egyrészt maga is a jóra, pontosabban a jók készletére vonatkozó versengő elképzelések egyike, valamint a racionális igazolásról alkotott sajátos koncepció, s mint ilyen vita tárgyává tehető. A jó-koncepciók, vagy értékesnek vélt életformák egyikeként ugyanis könnyen lehet inkonzisztens és inkohérens elképzelés, és e kihívással szemben csak úgy védheti meg magát, ha képes választ adni az őt „kívülről” érő támadásokra, miközben lehetővé teszi, hogy fény derüljön a saját hagyományán belül meglevő ellentmondásokra is. Másrészt azonban a nyilvános és akadémiai viták is a *liberalizmus* által meghatározott keretek között, a semlegesség követelményének fátyla alatt folynak. Azaz MacIntyre szerint „a

nyugati modernitás társadalmait a helyes cselekvést meghatározó szabályok és az emberi jó-koncepciók elválasztása alapján nevezzük liberális társadalmaknak.” [MACINTYRE, 1990:346]

Mikor a közösség-elvűek a *liberalizmus*ról beszélnek, és számon kérik rajta, hogy nem teszi lehetővé az értékes életről alkotott versengő elképzelések következetes megfogalmazását és képviselését, akkor egyúttal azt is szövé teszik, hogy képtelen számot adni önmaga, mint hagyomány sokszínűségéről. Pontosán ennek az anakronisztikus szemléletnek következménye, hogy nem mutatkoznak meg kellő világossággal sem a liberális gyűjtőnévvel illetett elméletek érvelésmódjának, értékeinek és eszméinek különbségei, sem pedig az, hogy mindezek nem azonosak sem a liberális politikai- és pártprogramokkal, sem pedig a liberalizmussal, mint doktrínával.

Az a társadalmi-politikai gyakorlat, amely egy procedurális liberalizmus elveinek megfelelően, a szubsztantív ideológiai, filozófiai, teológiai, és erkölcsi meggyőződéseket „privatizálva” – a magánszférába utalva –, szerveződik és működik, szinte észrevétlenül szétdarabolja, végül pedig kiüresíti a közös mérlegelés és a racionális vita terét. S mikor a szabadság lényegét a többséggel szemben nyújtott garanciákkal azonosítja, éppen az identitást konstituáló, de a közös mérlegelésnek, és a kritikai reflexiónak is teret adó szabad cselekvésre való képesség gyakorlását korlátozza.

Bármilyen vonzó az a kép, amelyet a gyakorlatok és intézmények tükrében látunk (vagy kellene látnunk), valahol mélyen érezzük, hogy a tükör „csal”, s ez a „felszabadító erejű látomás” [SANDEL, 2002:222] csak illúzió, mely Sandel szerint a frusztráció és az aggodalom forrása, a közéletben pedig

***Az igazságosság politikai koncepciója [...] nem tagadja azt sem, hogy a család, az iskola, a szomszédság vagy az egyházközösség identitásteremtő, vagy legalábbis -alakító erővel bír – csak éppen ennek nem tulajdonít semmiféle politikai relevanciát. A közösség-elvűek szerint éppen ez a gond.***

csak elégedetlenséget táplál. Félrevezető lenne tehát, ha a nyilvánosság szférájának látszólag pezsgő életében a demokratikus önkormányzás kielégítő működésének jelét vélnék felfedezni. Az emberek kétségtelenül igen könnyen utára csábíthatók a legkülönbébb ügyek védelmében, s ezek gyakran az egymás mellett skandálók többsége számára nem is számítanak valódi problémának, vagy nem látják, hogy az ügy megoldása miként érinti életüket. Csakhogy éppen ez az, ami sok mindent elárul. Taylor úgy véli, hogy a hangos tiltakozások és akciók legtöbbször egy kis csoport egyedüli ügye köré szerveződnek. Ez pedig még inkább felgyorsítja a közös tér kiüresedését és a közös tevékenység elerőtlenedését. A „különös érdekek képviselőitbe fektetett energia gyarapodásával” ugyanis együtt nő a „bírói felülvizsgálat” iránti igény, aminek az az oka, hogy az efféle politika mindenekelőtt és -felett a jogok biztosításában látja a hatékonyság kritériumát. Csakhogy eközben nem mérlegeli, hogy milyen következményekkel jár mindez hosszú távon, az egész közösség szempontjából. Így azonban csökken az érdekképviseleti rendszer hatékonysága, mivel a politikai ügyek harcosai nem a széleskörű vitától és a vélemények kompromisszumától, azaz önmaguktól várják a megoldást, hanem egy független kívülálló pártatlan döntésétől. Ez pedig csak tovább táplálja a tehetetlenség érzését, és így a közélet széthullását mozdítja elő. [TAYLOR, 1997B:282-5]

Walzer mindehhez hozzáteszi, hogy a bírói felülvizsgálat mind gyakoribb követelése és a demokratikus önkormányzás iránti igény között feszülő ellentmondást egyre inkább elhomályosítja a jogok elsőbbségét és az univerzális kritériumok kívánalmát hangsúlyozó „heroikus” filozófus növekvő befolyása, aki az ideális társadalmi-politikai rend szabályainak megalkotása reményében megpróbál elvonatkoztatni a közössége sajátos meggyőződéseitől, vélekedéseitől és elkötelezettségeitől, miközben igyekszik meggyőzni önmagát és másokat a pártatlan-

ságáról és a tévedhetetlenségéről. [WALZER, 2003:369-71]

Az efféle gondolkodásmód még inkább megszilárdítja a cselekvés szabadságának és a választás autonómiájának fogalmával kapcsolatos torzításokat és félreértelmességeket, és tovább rombolja a közös teret. Azt a látszatot kelti ugyanis, hogy a nyilvánosság szférájának lényegét a véleménynyilvánítás infrastrukturális feltételei jelentik, és elfedi azt a tény, hogy ezt a teret valójában az itt véghezvitt tettek, és az itt elhangzott szavak teremtik meg, valamint az, hogy mindazok, akik itt megjelennek vagy képviseltetik magukat, úgy tekintenek önmagukra, mint akiknek a szó szoros értelmében „köze van” a másikkal, s mint akik közös célokkal (is) rendelkeznek.

Kétségtelen, hogy nem egészen igazságos és nem is túl elegáns ennyire lecsupaszítva tálni a problémát, arról nem is szólva, hogy a diagnózis sokat veszít meggyőző erejéből, ha a háttérből eltűnnek azok a szociológiai elemzések, történelmi és eszmetörténeti vizsgálódások, amelyek a következtetések alapjául szolgálnak. Ám úgy vélem, mindez nem sokat változtat azon, hogy miben is látják közösségelvűek a bajok gyökerét.

Míg Sandel a kantianus alapokon nyugvó liberális közfilozófiát okolja a kiábrándultságért és a nyilvános szféra egyre kevésbé hatékony működéséért, Taylor az önértelmezésünket formáló atomista ontológiát hibáztatja, amely nem vet számot a „társadalmi tézissel”. Tulajdonképpen mindketten egy, az én-ről alkotott olyasfajta elképzelést kárhoznak, amely nem veszi tudomásul, hogy az autonómia, az ítéletalkotás és a döntés képessége nem adottság, azaz nem olyasvalami, aminek születésénél fogva és a körülményektől függetlenül minden egyes személy birtokában van, hanem kibontakoztatásra váró lehetőség. Taylor, Sandel és MacIntyre vizsgálódásai során is alapvető jelentőséggel bír az elképzelés, miszerint egy olyan fejlődési folyamat során válunk felelős erkölcsi cselekvővé, és meggyőződéseink (bizonyos szempontból) önálló alakítóivá,

amelynek nélkülözhetetlen kontextusát azok az intézmények, gyakorlatok és személyek biztosítják, amelyek és akik autonóm lényként elismernek bennünket, és megmutatják, hogy melyek és miként érhetőek el a döntések keretétől szolgáló jók. [TAYLOR, 1984]

Ez utóbbi kitétel – a jók mint a döntések keretei – talán különösen hangzik, legalábbis mindazok számára, akik idegenkednek attól a feltételezéstől, amely szerint létezik a jóknak valamilyen eleve adott hierarchiája, és csupán az tehető vizsgálódás tárgyává, hogy miként nyerhetőek el ezek a jók. MacIntyre szerint az idegenkedés okát abban kell keresnünk, ahogyan a választás fogalmát, az erkölcsi és metafizikai meggyőződéseink és a döntéseink közötti kapcsolat természetét értelmezzük. Egykor a döntéseket „az emberi kapcsolatokról alkotott közös elképzelés kontextusában, az emberi jók adott rendjének és a cselekedet megítéléséről szolgáló közös mércéknek az összefüggéseiben” értelmezték, ma azonban a többség számára éppen ez a kontextus vált választás tárgyává, és a „teherként reánk nehezedő” döntés feladata lett meggyőződéseink megalapozása, alátámasztása. [MACINTYRE, 2000]

Alapelveinket tehát a vágyainkon, érdekeinken, rokon- és ellenszenvünkön alapuló választásainknak megfelelően fogalmazzuk meg, miközben megpróbálunk valamiféle összhangot teremteni mások hasonlóan szuverén döntéseivel. „Így az értékek és a normák, beleértve az erkölcsieket is, személyes preferenciák és döntések alapján születnek, és... ebből ered a tekintélyük is.” [MACINTYRE, 1994B:182] Ezek a változások nem hagyták érintetlenül önmagunk szabad cselekvőként való értelmezését sem, hiszen ezek után az egyén választásaiban már nem a jellem megnyilvánulását látják, hanem az identitását.

MacIntyre szerint a szabadságról alkotott, részben elfeledett elképzelés lényege abban áll, hogy el tudjuk kerülni az ítélőképesség kialakulásának útjában álló akadályokat, és olyan mércék alapján hozunk döntéseket, melyek tekintélyét nem megalkotjuk, hanem felismerjük. Ezzel szemben ma a szabadságunk

forrását a döntéseink és a preferenciáink függetlenségében és hatalmában véljük felfedezni, s hajlunk arra, hogy a választásra való képességünket adottságnak tekintsük, nem pedig olyan kibontakoztatásra váró készségnek, amely feladatot ró ránk: annak feladatát, hogy ítéleteinket és tetteinket életünk narratív rendjének teleologikus struktúrájába illesszük, s hogy felismerjük, nem egyedüli szerzői vagyunk e történetnek.

Önértelmezésünk e két módja – éppen azért, mert mai formája nem nevezhető a szó szoros értelmében vett interpretációnak –, annyira távol áll egymástól, s a szakadék közöttük olyan széles, hogy MacIntyre szerint nem verhetünk hidat az arisztotelianus szemlélet által formált világ és emotivista kultúránk közé, mely utóbbi a független észhasználat alapjára (pontosabban alaptalanságára) épül. Míg Taylor úgy véli, hogy a proceduralizmus illuzórikus metaetikájának fogságából kimenekíthetjük azokat a jókat, melyek eredetileg a független észhasználat eszméjéhez kötődtek. [TAYLOR, 1994:43] Az *erény nyomában* lesújtó diagnózisának lényege éppen az, hogy a két koncepció darabjaiból csak egy értelmes összefüggéseket nélkülöző, ingatag erkölcsi világot építhetünk fel. Ezért kell MacIntyre-nak, a többi közösségelvűtől eltérően, két fronton vívnia harcát: a liberalizmus, mint az igazolás univerzális mércéi után kutató vizsgálódási és érvelési mód, avagy az enciklopédikus hagyomány ellen, másrészt ennek kudarcával következetesen számot vető nietzsche-i örökség, a genealogikus tradíció ellen. Arról, pedig, hogy MacIntyre számára melyik a valódi vagy nehezebb ellenfél, mindent elárul, hogy Nietzsche és Arisztotelész között kell választanunk.

MacIntyre a modernitás, avagy a modern én betegségének okát az erkölcs nyelvezetének széttöredezésében, az erkölcsi érvelés és viselkedés inkoherens voltában véli felfedezni, *valamint* a társadalmi-politikai intézmények olyasfajta elrendezésében, ami (látszólag)<sup>10</sup> a pluralizmus és a semlegesség eszméjének védelmében privatizálja a jó-t.

Azaz: a racionális döntéshozók jó életről alkotott elképzeléseinek „szabad” (értsd: minden kötöttség alól felszabadult) megvalósítása érdekében kizárja a nyilvánosság teréről az alapelvekre vonatkozó vitát, vagyis azon kérdések racionális vizsgálatának a lehetőségét, amelyek az életformák értékére és a rivális jó-konceptiókra vonatkoznak. Amiképpen „egy darabjaira széthullott társadalom csak töredékes etikát várhat el” [MACINTYRE, 2002:74], úgy a széttöredezett és a magánszférába utalt, avagy „magára hagyott” erkölcsi-gyakorlati érvelés elszakítja a közösségi kötelekeket, és elnépteleníti a közös mérlegelés terepét, az egyéni és a kollektív életmódot meghatározó meggyőződések, célok és értékek artikulálásának színterét.

Bár Walzer, Taylor és Sandel sem láttatja olyan sötétnek helyzetünket, mint MacIntyre, abban mindannyian egyetértenek vele, hogy a (korábban már említett megszorításokkal liberálisnak nevezett) politikai gondolkodásnak és gyakorlatnak az a legfőbb hiányossága, hogy figyelmen kívül hagyja azokat a közös jelentéseket és értelmezéseket, amelyek gyakorlatainkat, normáinkat, intézményeinket formálják, és amelyek ugyanakkor részben éppen e gyakorlatok, normák és intézmények által formálódnak. Mikor korunk domináns politikai gyakorlata a tolerancia és a semlegesség retorikájának álarca mögé bújva kizárja a jó(k)ra vonatkozó meggyőződéseket a nyilvános kritikai vizsgálódás és vita köréből, akkor éppen az egyén és a közösség önazonosságát tápláló forrásokat apasztja el, hiszen megnehezíti, időnként pedig lehetetlenné teszi, hogy koherens és konzisztens módon értelmezzük nemcsak mások, hanem önmagunk tetteit és szavait is.

A célokat és az értékeket, valamint a jó életről alkotott elképzeléseket – vonatkoznak akár az egyén, akár a közösség boldogságára-boldogulására –, csak a nyilvánosság

térén-terein, mások előtt és másokkal együtt artikulálhatjuk, és vitathatjuk meg. Sem a mérlegelés és érvelés képességének *gyakorlása*, sem pedig e képesség *elsajátítása* nem lehet teljesen önálló, elszigetelt tevékenység (sőt, a mérlegelés, érvelés és ítéletalkotás – vagyis a gyakorlati okoskodás – képessége csak e képesség gyakorlása *során* sajátítható el).

Egyrészt ugyanis mindig másoktól, a szüleinktől, a tanítóinktól és a különféle gyakorlatokban részt vevő társainktól tanuljuk meg, hogy miként értékeljük tetteink indokait, és hogyan ítéljük meg azt, hogy mi a jó számunkra. Másrészt pedig gyakorlati okoskodásunk és ítéletalkotásunk a közös erkölcsi meggyőződésekre, a jó-ra, avagy a jók-ra vonatkozó közös jelentésekre reflektál. Jórészt ezek a nyilvánosság terén artikulálódó, és megvitatásra kerülő közös jelentések bizto-

**Walzer írásainak többsége  
valóban arról tanúskodik, hogy  
szerzőjük a kritikai vizsgálódás és  
elemzés során a „barlangban  
marad” – noha olvasója időnként  
elcsodálkozik azon, hogy milyen  
tágas is ez a „barlang”.**

sítják a kereteket ahhoz, hogy értelmezni tudjuk mások megnyilvánulásait, valamint ahhoz, hogy érthetővé tegyük, és megértsük önmagunkat.<sup>11</sup> Az identitás narratív szövedekének számai szétbogozhatatlanul összefonódnak a közösség tagjait egymáshoz kapcsoló kötelekekkel. Noha Walzer és Sandel sem vállalkozik arra, hogy MacIntyre-höz és Taylor-höz hasonló alapossággal explicit elemzés tárgyává tegye e kapcsolatok és kapcsolódások bonyolult hálózatát, érvelésük hátterében mindvégig hasonló megfontolásokat sejtünk.<sup>12</sup> A nyilvános tér (terek) nem csupán azért bír kitüntetett jelentőséggel a *közösség-elvű* gondolkodás számára, mert az értékesnek vélt célok beazonosításának vagy éppen meghatározásának, a közös élet alakításának színtere, hanem mert egyúttal identitásformáló erő is.

Ám ha az *én* és a (gyakorlati) racionalitása, valamint a racionális mérlegelés képességének gyakorlása és maguk az értékelés kritériumai is a partikuláris közösségek gyakorlatába ágyazottak, akkor a *közösség-*

elvű kritikus önmagára sem tekinthet máshogyan, mint azon diskurzus résztvevőjeként, amelynek során másokkal együtt kritikai vizsgálódás tárgyává teszi a közös erkölcsi meggyőződéseket és a jó(k)-ra vonatkozó közös értelmezéseket. Azaz „munkája” során maga sem vállalkozhat többre annál, mint hogy kifejezésre juttatja azokat az értékeket, normákat és jelentéseket, amelyek explicit vagy implicit módon benne rejlenek az adott közösség életmódjában, gyakorlataiban, intézményeiben.

A kommunárius szerzők közül Walzer szentel a legtöbb figyelmet annak a kérdésnek, hogy pontosan miként is jár el a társadalmi-politikai berendezkedés és gyakorlat kritikusa, mikor vizsgálódásainak kiindulópontjául a – többek között meggyőzések és alapelvek, gyakorlatok és intézmények, történelmi példaképek, közös retorika, és szövegek által hordozott – közös jelentéseket választja. Walzer úgy véli, hogy a kritika feladatát magára vállaló gondolkodó nem tehet más, mint hogy artikulálja ezeket „a kultúrát felépítő közös jelentéseket” [MULHALL-SWIFT, 1996:129], s miközben ezt teszi, nem léphet ki társadalmi meghatározottságaiból, és nem szakadhat el elkötelezettségeitől azért, hogy a világot valamiféle külső nézőpontból szemlélje.

Walzer írásainak többsége valóban arról tanúskodik, hogy szerzőjük a kritikai vizsgálódás és elemzés során – a platóni hasonlatra, utalva – a „barlangban marad” [WALZER, 1983:xiv], (noha olvasója időnként elcsodálkozik azon, hogy milyen tágas is ez a „barlang”), azaz nem lép ki az erkölcsi tapasztalat sűrűjéből, s nem kutatja az értékelés objektív, univerzális kritériumait. Azt azért mégsem állíthatjuk, hogy Walzer „alapállása elméletellenes” [HORKAY HÖRCHER, 2002:14] lenne, hiszen számos munkája magára a módszerre reflektál, és a kritikai tevékenység „metódusának” lényegét tárgyalja. [WALZER, 1988] [WALZER, 1994]

Walzer három alapvető módját különbözteti meg annak, hogy miként próbálnak a kritikusok eljutni a bírálat normatív hátterét

alkotó legfőbb értékekhez. Ezek az „utak” (ways) hivatottak egyben arra is, hogy igazolják bizonyos értékek objektív érvényességét. A „felfedezés” (vagy a legtöbb esetben inkább az újrafelfedezés) ösvényén járva a kritikus, mondhatni, rátalál az isteni vagy természeti kinyilatkoztatás erkölcsi törvényeire. Noha e tevékenység nem alkot új normákat, hiszen semmi olyasmi nem fedezhető fel, ami a vállalkozás kezdetén még nem létezett, ez a világ csak akkor válik láthatóvá, ha a „felfedezője” gondolatban kilép a társadalmi helyzetéből, elszakítja magát helyhez kötődő (parochial) érdekeitől és elkötelezettségeitől, s a világot „valahonnan máshonnan”, egy nem partikuláris nézőpontból kezdi szemlélni. Egy másik útra, a „feltalálás” ösvényére kell lépnie annak, aki úgy hiszi, a létező erkölcsi világ inadekvát, és/vagy nem tesz hozzáférhetővé olyan ismereteket, amelyek a kritika mércéjéül szolgálhatnak.

Az út végállomása egy teljesen új erkölcsi világ, létrehozója pedig egy reprezentatív személy, azaz olyasvalaki, akit bizonyos módon felhatalmazták arra, hogy mindannyiunk nevében beszéljen – ám aki beszél, az valójában az isteni teremtetést utánozó kritikus.

Walzer szerint azonban „semmi szükségünk arra, hogy felfedezzük az erkölcs világát, mert mindig is benne éltünk. Nem kell feltalálnunk sem, mert már feltalálták” – jöllehet nem valamiféle filozófiai módszer alapján. A kritikai vizsgálódás ezért csak értelmező tevékenység lehet, melynek során a helyi intézmények és gyakorlatok szolgálnak tökéletesíthető alapként, a kritikus feladata pedig az, hogy kibontsa és újraértelmezze a bennük rejlő jelentéseket. A társadalmi-politikai gyakorlat értelmezője tehát nem tehet többet annál (s tegyük hozzá: kevesebb sem), mint hogy „tükröt tart a közösség elé”, és megmutatja nekik, hogy a gyakorlatban hol hibádzik az a kép, amit önmagukról alkottak. [WALZER, 1998A:231] Más szóval szembesítenie kell saját közösségének tagjait a társadalmi-politikai valóságot alkotó önértelmezések inkonzisztenciájával.

Walzer – mint általában – most is igen szemléletesen fogalmaz, s bár példái gyakran valóban megvilágító erejűek, megesik, hogy éppen ezek burkolják jótékony homályba a mondanivalóban rejülő ellentmondásokat. Felmerül ugyanis a kérdés, hogy vajon melyik tükörbe kell néznünk, ha önmagunkat szeretnénk látni – ki az a „mi”, akit keresnünk kell. Azaz: pontosan mi a kontextushoz kötött értelmezés kontextusa? Hogyan kapcsolódhat be az értelmezni szándékozó kritikus egy olyan diskurzusba, amely – MacIntyre szavaival – az erkölcs fragmentálódott nyelvén folyik, vagy legalábbis egy olyan társadalom lakói között, akik a jók, s a jókra vonatkozó közös értelmezések számos egymásnak ellentmondó készletét birtokolják, s ezeket olyan körülmények között kell értékelniük, amelyek inkább akadályozzák, semmint segítik a közös, racionális mérlegelést?

Igazságtalan lenne persze, ha pusztán Walzer fogalmazásmódján kérnénk számon a közösségelvű kritika értelmező módszerében rejülő ellentmondásokat és kétértelműségeket. A kommunáriusokkal szemben megfogalmazott, egyik leggyakrabban hangoztatott ellenvetés ugyanis az, hogy a kritikai szándékot éppen a hagyomány által formált gyakorlati okoskodás koncepciója, valamint az identitásformálódás és az önértelmezési lehetőségek közösségi, történeti beágyazottságának hangsúlyozása fosztja meg erejétől. A vád, melyet egyetlen közösségelvű sem kerülhetett el, leegyszerűsítve úgy hangzik, hogy ha a kiindulópontot a közös meggyőződések és értelmezések alkotják, és ezekből nem tudunk kilépni, nem tudunk elszakadni tőlük, és egy „nem partikuláris nézőpontra” [NAGEL, 1986:25,61,141,161] helyezkedni, akkor az értelmező módszer egy helyben toporog, és kénytelen éppen azokat az elveket igazolni, melyek a bírálatainak célkeresztjében állnak. Az a vállalkozás, amely ebből a nézőpontból próbálja felmérni a hiányosságokat és a problémákat, szükségképpen terméketlen, hiszen ha értelmez, beleragad a liberalizmus individualista világába, ha pedig kívülről tekint rá, akkor

univerzális kritériumokhoz kell folyamodnia, amit azonban alapvetően elhibázottnak tart. Ha tehát világunk valóban úgy működik, mint ahogyan MacIntyre leírja, akkor neki sincs lehetősége arra, hogy olyan tartalommal töltsse meg az erények teleologikus nyelvét, melyet nem az oly' elkészerítő állapotú kultúrából merít.

Csakhogy az efféle ellenvetések figyelmen kívül hagyják, hogy a „közösségelvű módszer” alkalmazásának egyik lényeges alapfeltevése, nem pedig a megoldásra váró problémája az, hogy a közös jelentések és az önértelmezések összetett, egymásnak gyakran valóban ellentmondó elemek készleteit alkotják, vagyis nem egyetlen monolitikus és zárt rendszert. [ROSA, 2004:691-720] Ennek megfelelően nem egységesek azok a hagyományok sem, amelyek szövetét az önértelmezéseket és közös jelentéseket megtestesítő intézmények, gyakorlatok, meggyőződések, eszmék és elméletek alkotják. Az önértelmezések és a közös jelentések által formált illetve az őket formáló hagyományokat – amennyiben valóban élő tradíciók – mindenekelőtt az jellemzi, hogy nyitottak a vitára, a párbeszédre, és így a változásra. S ez határozza meg a hagyományok egymáshoz való viszonyát is. Azaz a lokális partikularizmus nem tiszta – pontosabban nem végzetesen helyhez kötött – formában áll szemben a külső nézőpontról szemlélődő univerzális vizsgálódási módszerrel.

Tekintsünk újra Walzer értelmező kritikusára, s nézzük meg, hogy mit jelent mindez az ő esetében. A kritikus által alkalmazott módszer Walzer szerint nagyon hasonlatos ahhoz, amit az ügyvéd és a bíró tesz, mikor egy olyan konkrét jogi problémával kerül szembe, amely a tételes jog alapján nehezen vagy egyáltalán nem dönthető el. A jogalkalmazó feladata ekkor a nyelvtani, logikai és rendszertani értelmezés mellett a történeti interpretáció, amely nemcsak a jogi szöveget magyarázza és kommentálja, hanem történelmi példákhoz, illetve az érvelés és az értelmezés hagyományához fordul. Ha az erkölcsi világ

kutatója ugyanezt a módszert követi, eljárása – „a részletezés és a variációk kidolgozása” – szükségképpen plurális jellegű lesz.<sup>13</sup> A bírálatot ebben az esetben nem valamiféle módszertani absztrakció útján megfogalmazott külső és általános elvek vezérlik, hanem a társadalmi-politikai gyakorlatból, a közösségi életből kibontható közös jelentések, meggyőződések.<sup>14</sup>

Walzer számára tehát egy közösség társadalmi-politikai gyakorlatának értékelése, intézményeinek megítélése során nem a helyes elvei, a javak és jogok elosztásának kritériumai az elsődlegesek, hanem a „jó(k)”-ra vonatkozó közös meggyőződések, azok a kollektív jelentések és értékek, melyekkel az ember felruhazza világának minden tárgyát és jelenségét, és amelyek redukálhatatlanul a közösséghez kötődnek. A filozófus-kritikus vizsgálódásának alapja ezért mindig lokális, helyhez kötött, azaz nem folyamodik külső vagy egyetemes elvekhez.

Ez azonban Walzer szerint nem feltétlenül vezet a bírálatot is ellehetetlenítő relativizmushoz. Létezik ugyanis egy univerzális, ámbar minimális törvénytár, amely alapvető erkölcsi követelményekből (mint például az élethez és a szabadsághoz való jog), elsősorban pedig tilalmakból áll, s ezt a törvénytárat az értelmező kritikus sem hagyhatja figyelmen kívül. A minimális kódex azonban csak egy váz, de ez nem azt jelenti, hogy „tömör és lakható” erkölcsi kultúrát építhetünk rá – ez a váz nem alapja, hanem része a közös meggyőződéseinknek.<sup>15</sup> Mivel nem rendelkezünk e minimális törvénytárban előírt követelmények és tilalmak *a priori* definíciójával, megértésükhöz csak a társadalom által kialakított jelentésekre támaszkodhatunk. Ennek egyik módja az, hogy bekapcsolódunk abba a soha véget nem érő párbeszédbe, ahol sok év tapogatózó

próbálkozásának és bizonytalan értelmezési tevékenységének eredményeképpen létrejönnek ezek az elvek, a másik lehetőség pedig az, ha belépünk az erkölcsi tapasztalat sűrűjébe, és „tanulmányozzuk azt a történelmi folyamatot, amelynek során felismerték és elfogadták” [WALZER, 1993:24] ezeket a tilalmakat és törvényeket.

Walzer szerint Sandel nagyszerű példáját nyújtja annak, hogy miként végzi a dolgát az értelmező kritikus.<sup>16</sup> Sőt, ha arra gondolunk, hogy miközben Walzer – szándéka szerint – a közös jelentésekre hagyatkozva próbálta elkülöníteni egymástól az igazságosság szféráit, olyan példákra hivatkozott, mint a kasztrendszer, a kínai meritokrácia vagy az azték nevelés, akár azt is mondhatnánk, hogy Sandel jobb munkát végzett, hiszen ő valóban a „barlangban maradt”. *Democracy's Discontent* című könyvében nem távoli korok és világok, hanem Amerika történetéből vett epizódok, politikai és alkotmányjogi viták felidézésével mutatja be, hogyan aratott győzelmet a republikanizmus felett a liberalizmus procedurális változata. Eközben amellet érvel, hogy ez utóbbi önmagában nem szolgálhat alapként, és nem biztosíthat megfelelő kereteket a szabadság ön-kormányzatként való értelmezéséhez, illetve a közösségi kötelekeket kialakító polgári erények elsajátításához és gyakorlásához. Úgy véli, hogy az ebből fakadó

szorongás és elégedetlenség csak a másik, elfeledettnek tűnő, republikánus hagyomány bizonyos elemeinek feltárásával és újjáélesztésével csillapítható. Sandel szerint tehát közös jelentéseink készletében megtalálhatjuk azokat az eszközöket, amelyek segítenek elosztatni a „tehermentes én” illúzióját, és megmutatják, hogy milyenek lehetnénk.

Meglehet, Sandel Walzer meglepődésére végzi a közös jelentések értelmezőjének dolgát. Ám például Ronald Beiner szerint

*Sean Sayers szerint Sandellel  
együtt Walzer és Taylor is csupán  
annyit állítanak, hogy az  
önértelmezéseinkkel van baj, s csak  
ezeken kell változtatni, ám  
„odakint”, a társadalmi-politikai  
valóságban minden rendben van.*

Sandel a vizsgálódásai során „jobb munkát végez, mint bármely ellenlábasa”. Vagyis inkább azoknak szolgál érvekkel, akik kétségekbe vonják a komunitárius módszer kritikai erejét, hiszen Sandel pontosan arra mutat rá, hogy az általa preferált elképzelésekkel, a republikánus hagyománnyal szemben az a társadalmi-politikai gyakorlat élvez szociológiai előnyt, amelyet a procedurális liberalizmus eszméi formálnak. [BEINER, 2000:461] Hasonlóan vélekedik Sean Sayers, aki szerint Sandellel együtt Walzer és Taylor is csupán annyit állítanak, hogy az önértelmezéseinkkel van baj, s csak ezeken kell változtatni, ám „odakint”, a társadalmi-politikai valóságban minden rendben van. Márpedig – mondja Sayers –, az efféle megközelítésmód alkalmatlan arra, hogy életképes alternatívát vázoljon fel bírálata tárgyával szemben. [SAYERS, 1999:147-60] [SAYERS, 1995:2-14]

Nem gondolom, hogy a közösségelvűek vizsgálódása mentes minden ellentmondástól és nehézségtől, és azt sem állítom, hogy nem hangzottak még el megfontolásra méltó ellenvetések és kifogások a kritikájuk módszerét illetően.<sup>17</sup> Ám úgy vélem, hogy Sayers-höz hasonlóan sok bíráló a könnyebb utat választja kétségeinek megfogalmazása során, és olyannyira leegyszerűsíti a komunitárius kritikák alapjául szolgáló megfontolásokat és fogalmakat, hogy ezt az elszegényített nyelvet használva nem képes rekonstruálni sem az érvelések finom részleteit, sem a felvázolt alternatívákat.

MacIntyre, Walzer, Taylor és Sandel bonyolult és nagy ívű elemzéseinek apró részletei és vizsgálódási módszerük különbözősége gyakran éppen a komunitárius címke alatt homályosodik el. A legfőbb problémát az jelenti, hogy a közös meggyőződéseket túlhangsúlyozva és az eltérő hangsúllyal szereplő érveket összesmosva, valóban könnyen vádolhatja őket bárki következetlenséggel. Úgy vélem, hogy mikor a Sayers-höz hasonló kétkedők megfogalmazzák a közösségelvű kritika hatékonyságával kapcsolatos kifogásaikat, pontosan

ezt a lehetőséget igyekeznek kihasználni. Minél inkább elhalványulnak a különbségek a közösség-elvű kiindulópontok, megfontolások és elképzelések között, annál egyszerűbben beolvashatók az eredeti liberális-komunitárius vita kontextusába. És mikor ezt a homogenizált kommunitarizmust *Az erény nyomában* című könyv lesújtó diagnózisának háttére elé állítják, a közösségelvű kritika módszere valóban súlyos ellentmondásokkal terhesnek mutatkozik. S ha a módszer alkalmazója nem akarja, hogy kritikája apológiává váljon, akkor nem marad más lehetősége, mint a hiábavaló lamentálás.

Mindazok, akik ebből a nézőpontból próbálják felmérni a közösségelvű kritika erejét, általában arról sem vesznek tudomást, hogy MacIntyre a diagnózis felállítása idején sem úgy tekintett a vizsgálat alá vetett erkölcsi valóságra, mintha valami halálos kór menthetetlen áldozatává vált volna. A kizárólag emotivista, mégpedig tisztán emotivista én-ek lakta világ, és az erkölcsi érvelés teljes ellehetetlenülése inkább fenyegetés, – jóllehet közeli fenyegetés –, semmint valóság. Később pedig, a gyógy mód(szer) kidolgozása során, még ez a veszély is távolodni látszik – azoknak a munkáknak szerzője, amelyek *Az erény nyomában* című könyvet követik, egyre kevésbé borítulató.

Elég lenne csupán ennyit finomítani a kommunitarizmust egységes álláspontként ábrázoló képen ahhoz, hogy lássuk, a közösségelvű kritika nem lesz szükségképpen terméketlen, hiszen a betegség, amit MacIntyre diagnosztizált, gyógyítható. Walzer, Sandel és Taylor azonban nem szorul rá arra, hogy ilyen módon védekezzenek (a kuruzslás vádjával szemben), hiszen sohasem látták annyira súlyosnak a bajt, mint MacIntyre. Taylor például úgy véli, hogy valahol mélyen még mindig arisztoteliánusak vagyunk, sokkal inkább, mint hinnénk [TAYLOR, 1994:22], Walzer-nek pedig meggyőződése, hogy a liberális társadalom mélystruktúrája közösségelvű. [WALZER, 1990:10] A kritika feladatát ezért abban látják,

hogy „korrekciót nyújtson elszegényedett közéletünk számára” [SANDEL, 2002:215], „életképes” verziókat tárjon fel [TAYLOR, 2002:161], vagy a „legjobb olvasatát” [WALZER, 1993:29-30] adja a barlangban fellelhető közös jelentéseknek. Ha másban nem is, abban bizonyára egyetértének Roger Scrutonnal (aki konzervatív álláspontból fogalmazza meg kétségeit a közösségelvű kritika hatékonyságát illetően), hogy nem áll szándékukban lemondani a liberális politikai hagyomány és a liberális gondolkodás készletének bizonyos elemeiről. Ám ezen az úton MacIntyre nem kíván velük tartani.

MacIntyre részben azzal magyarázza a közösségelvűektől való elhatárolódását, hogy azok túl könnyen megtalálják helyüket az állam és a piac által meghatározott intézményes keretben, abban a „demokráciának álcázott oligarchiában” [MACINTYRE, 2002:76], amely behatárolja a nyilvános mérlegelés tárgyává tehető témák körét. Ezzel kapcsolatos egyébként a másik kifogása is, amely a kommunikatívusok „közjó”-fogalmára, pontosabban arra vonatkozik, hogy szerinte nem határozzák meg, és határolják be, hogy mely közösségek javáról beszélnek, s gyakran arra engednek következtetni, hogy a közösség mint olyan, önértékkel bír. Ám leginkább azért idegenkedik attól, hogy a „közösséget vállaljon” a kommunikatívus gondolkodókkal, mert szerinte – mint korábban már említettem –, a (nemzet)állam kormányzatától elvárják, hogy kifejezésre juttasson bizonyos, a jó életről alkotott szubsztantív elképzeléseket. Jóllehet e vád megalapozottsága vitatható

(inkább arról van szó, hogy bár többnyire a decentralizáció mellett érvelnek, nem teszik egészen világossá az álláspontjukat ebben a kérdésben), MacIntyre a normatív elvárások szintjén valóban határozott különbséget tesz az állami politika és a helyi közösségek módszerei és értékei között. Bizonyos szempontból tehát igaza van Jack Russel Weinstein-nak, mikor azt állítja, hogy MacIntyre – ha más megfontolásból is, mint Walzer, Sandel, vagy Taylor – mégiscsak „liberalizmusért kiált”. [WEINSTEIN, 1998]

Úgy gondolom, most már valamelyest finomítható az állítás, miszerint a kommunitarizmus ellenszenvvel tekint a liberalizmusra. Bár leginkább MacIntyre esetében nyilvánvaló, hogy pontosan ki az, vagy mi az, akit vagy amit ellenfelének tekint, de némi megszorítással a többi közösségelvűnek nevezett szerzőre is igaz, hogy elutasítja a liberalizmust mint doktrínát, és elutasítja azokat a liberális(nak nevezett) elméleteket is, amelyek a független és semleges, minden kötődéstől elszakadt (disengaged) észhasználat eszméjére építkez(né)nek. Valójában azonban a különféle elméletekből összevegyített, inkoherens eszme-rendszer ellen emelnek kifogást, amelynek differenciáltságát éppen a semlegesség álarcá mögé rejtőző, a jó-t privatizáló politikai gyakorlat fedi el. De egyikük sem utasítja el a liberalizmust mint hagyományt, amelynek örökösével és képviselőivel (akár) termékeny vitába is szállna, ha az végre számot vetne a maga tradíció voltával.

---

#### JEGYZETEK

<sup>1</sup> Vannak, akik az Amitai Etzioni által szervezett, elsősorban a *The Responsive Community* című folyóirat köré csoportosuló mozgalom tevékenységét a kommunitarizmus második hullámának tartják, sokan azonban úgy vélik, hogy a kiáltványokat szerkesztő, előadásokat szervező, a kormányzati munkát is több-kevesebb eredménnyel meghatározó, inkább „politikai” kommunitarizmust éles határvonal választja el az elsősorban a Walzer, Sandel, Taylor és MacIntyre nevéhez kapcsolható „filozófiai” közösségelvűségtől.

<sup>2</sup> Leginkább MacIntyre esetében szembetűnő, hogy milyen fontos hivatkozási pontként szolgált Rawls teóriája körül kibontakozó vita a kommunárius címkével ellátott munkák elemzése során. Annak ellenére ugyanis, hogy az ő munkáiban találunk a legkevésbé közvetlen utalást *Az igazságosság elméletére*, számos kommentátora ebből a perspektívából vizsgálja a mondanivalóját. Jó példa erre az *After MacIntyre* című tanulmánykötet, amelyben MacIntyre koncepcióját tárgyalva a szerzőknek csaknem a fele jelentős szerepet szán a rawlsi teóriának. [HORTON-MENDUS, 1994]

<sup>3</sup> Horkay Hörcher Ferenc hívja fel a figyelmet *Nemzet és közösség* című tanulmányában a „közösséglvű képzeletvilág” találó kifejezésére, melyet eredetileg Charles Taylor használt a politikafilozófiai vizsgálódások átfogó jellegét és szélesebb horizontját hangsúlyozandó. [HORKAY HÖRCHER, 2000:61-89]

<sup>4</sup> A két kérdést még akkor sem moshatjuk össze, ha elfogadjuk, hogy „*Az igazságosság elméletének* bonyolult elméleti gépezete, amely 500, sűrű érveléssel teli oldalon át zakatol, végül pontosan olyan felépítésű struktúrát ad ki, amely (nagyon apró különbségektől eltekintve) gyakorlatilag a hasonmása az Egyesült Államokban létezőnek.” [GEUSS, 2003:59]

<sup>5</sup> Peter Berkowitz foglalja össze ezekkel a szavakkal Derek Phillips, és általában a kommunitarizmus elnyomó tendenciáit hangsúlyozó kritikusok véleményét. [BERKOWITZ, 1995:61]

<sup>6</sup> Csupán néhány példa: [HOLMES, 1993], [PHILLIPS, 1993], [FRAZER, 1999], [FROST, 2002], [BUCHANAN, 1989:852-82]

<sup>7</sup> MacIntyre további megfontolásairól alapos áttekintést nyújt Ronald Beiner. [BEINER, 2000:459-76]

<sup>8</sup> Maga MacIntyre az állam semlegességének tanát inkább „hasznos fikciónak” tartja, semmint a liberális politika tényleges jellemzőjének. [MACINTYRE, 2006:214]

<sup>9</sup> Sandel hosszú várakozást követően megjelent munkájában Amerika történetéből vett epizódok bemutatásával példázza, hogy miként aratott győzelmet a republikanizmus felett a liberalizmus procedurális változata. Igaz, hogy Sandel érvelése itt is a liberális politikafilozófia bizonyos változatait veszi célba, ám mivel „az amerikai társadalom intézményei és gyakorlatai egy elméletet testesítenek meg” [SANDEL, 1982:ix] valójában egy társadalmi-politikai berendezkedés bírálatát olvashatjuk.

<sup>10</sup> „A hagyományos politika korlátot állít a gyakorlati lehetőségek elé, mégpedig olyanokat, amelyeket a beszédmódja előfeltételez, de nem igazán artikulál explicit módon a politikai szférában”. [MACINTYRE, 2002:75] Később visszatérek még arra, hogy milyen szerepet játszik MacIntyre tervezetében az értékek és életformák pluralizmusának és az állam semlegességének eszméje. Láthatjuk majd, hogy a hagyományon alapuló és a hagyomány által formált racionális vizsgálódás közössége(i) MacIntyre szerint valójában éppen azért nem „működhetnek” megfelelően (azaz képtelenek a racionális kritikai vizsgálódásra, és – részben ezért – nem alkotnak közösséget sem), mert a tényleges, úgymond „liberális” társadalmi-politikai intézményes elrendezés egyáltalán nem semleges az életformák értékét illetően.

<sup>11</sup> „A kifejezés gazdag emberi nyelvének elsajátítása révén leszünk önmagunk meghatározására képesek, teljes emberi lényé. A nyelvet itt széles értelemben veszem: nem csak a szavakat értem alatta, de a kifejezés más módjait is, amelyek mind alkalmasak az önmeghatározásra, beleértve a művészet, a gesztusok, a szerelem és hasonló nyelveit is [...] Az emberek nem egyedül tanulják meg az önmeghatározáshoz szükséges nyelveket, hanem a számukra fontos másokkal [...] való interakciók során.” [TAYLOR, 1997:128-9]

<sup>12</sup> Nem feledkezhetünk meg arról, hogy a temporális és az interszjektív kapcsolatokba való beágyazottság, a két „kontextuális dimenzió”, csupán módszertani előfeltévekként különíthetők el egymástól. [HORKAY HÖRCHER, 2000:62-5]

<sup>13</sup> „Az ember nem vezethet le egyszerűen a minimális törvényből egy erkölcsi kultúrát, s ami azt illeti, egy jogrendszert sem. Mindkettő a kódex részletezése, kidolgozása, különböző változatok megalkotása. Mivel a dedukció az erkölcsnek és a törvénynek csak egyetlen értelmezését hozza létre, a részletezés, a kidolgozás és a variációk szükségképpen plurális jellegűek.” [WALZER, 1993:25]

<sup>14</sup> Azt, hogy ez Walzer számára valóban követhető és követendő eljárás, mi sem mutatja világosabban, mit az, hogy saját igazságosságelméletének – Rawls-szal polemizáló – kidolgozása során maga is ezt a „metódust” követi, és arra tesz kísérletet, hogy a helyi közösség jóra vonatkozó meggyőződéséből bontsa ki a javak igazságos elosztásának elveit. [WALZER, 1983:25]

<sup>15</sup> Erkölcsi kifejezéseink minimális és teljes jelentésének viszonyáról Walzer részletesebben is ír. [WALZER, 1994]

<sup>16</sup> „Miközben az amerikai életben megmutatkozó tendenciákat bírálja, az alternatív lehetőségek után kutat, és jobb kifejezését [expression] nyújtja politikai kultúránknak.” [WALZER, 1998:175]

<sup>17</sup> Ld. 6. jegyzet

#### IRODALOM

- BACHVAROVA, Mira – MOORE, Margaret 2006: 'Liberalism, Communitarianism, and the Politics of Identity'. Elhangzott Torontóban, a New York University-n, a Canadian Political Science Association által, 2006. június 1-3 között rendezett konferencián;
- BEINER, Ronald 2000: 'Community versus Citizenship: MacIntyre Revolt Against the Modern State'. *Critical Review*, Vol. 14, No. 4
- BELL, Daniel 1999: 'Kultúrharok' (ford. SZAPPANOS Gábor és RÉVÉSZ Gábor). *Nagyvilág*, 1999. március-április
- BERKOWITZ, Peter 1995: 'Communitarian Criticism and Liberal Lessons'. *The Responsive Community*, Fall 1995
- BUCHANAN, Allen 1989: 'Assessing the Communitarian Critique of Liberalism'. *Ethics*, 99/4 (July, 1989)
- BUJALOS István 2005: 'Egy konzervatív liberális Amerikából. Sandel Rawls kritikája'. In: OROSZ László (szerk.): *Nagyerdei megálló. Tanulmányok Vajda Mihály 70. születésnapjára*, Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó
- FRAZER, Elisabeth 1999: *The Problems of Communitarian Politics: Unity and Conflict*. Oxford: Oxford University Press
- FROST, Rainer 2002: *Context of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Berkeley and Los Angeles: California University Press
- GEUSS, Raymond 2003: 'Rossz közérzet a liberalizmusban'. (ford. SOMOS Márk), *BUKSZ* 2003. tavasz
- GUTMANN, Amy 2003: 'Communitarian Critics of Liberalism'. In: MATRAVERS, Derek - SPIKE, John (szerk.): *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. London, New York: Routledge
- HOLMES, Stephen 1993: *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press
- HORKAY HÖRCHER Ferenc 2000: 'Nemzet és közösség'. *Századvég*, 2000/16
- HORKAY HÖRCHER Ferenc 2002: 'Bevezetés'. In: *Közösségek politikai filozófiái* Budapest: Századvég

- HORTON, John - MENDUS, Susan (szerk.) 1994: *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press
- KYMLICKA, Will 1991: *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon Press
- MACINTYRE, Alasdair 1990: 'The Privatization of Good. An Inaugural Lecture'. *Review of Politics*, Summer 90, Vol. 52, No. 3
- MACINTYRE, Alasdair 1994A: 'A Partial Response to my Critics'. In: HORTON, John - MENDUS, Susan (szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press
- MACINTYRE, Alasdair 1994B: 'How Can We Learn What Veritatis Splendor Has to Teach?' *The Thomist* Vol. 58.
- MACINTYRE, Alasdair 1999A: *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*. (ford. BÍRÓNÉ KASZÁS Éva) Budapest: Osiris
- MACINTYRE, Alasdair 1999B: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues?* Open Court/La Salle
- MACINTYRE, Alasdair 2000: 'A Culture of Choices and Compartmentalization' Elhangzott 2000. október 13-án a *Culture of Death* című konferencián. [http://bearspace.baylor.edu/Scott\\_Moore/www/MacIntyre\\_info.html](http://bearspace.baylor.edu/Scott_Moore/www/MacIntyre_info.html) (letöltve, 2010. február 23-án)
- MACINTYRE, Alasdair 2002: 'A politika, a filozófia és a közjó' (ford. VITÉZ Viktória). In: HORKAY HÖRCHER Ferenc (szerk.): *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest: Századvég
- MACINTYRE, Alasdair 2006: 'Toleration and the Goods of Conflict'. In: *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press
- MULHALL, Stephen - SWIFT, Adam (szerk.) 1996: *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell
- NAGEL, Thomas 1986: *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press
- PHILLIPS, Derek L. 1993: *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought*. Princeton: Princeton University Press
- RAWLS, John 1992: 'A helyes elsődlegessége és a jó eszméi' (ford. BÁNKI Dezső). In: LUDASSY Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, Budapest: Atlantisz
- RAWLS, John 1996A: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press
- RAWLS, John 1996B: 'Az »igazságosság mint pártatlanság«: politikai és nem metafizikai' (ford. BERÉNYI Zoltán). In: BUJALOS István - NYILAS Mihály (szerk.): *Az új jobboldal és a jóléti állam*. Budapest: Hilscher Rezső Szociálpolitikai Egyesület-ELTE Szociológiai Intézet Szociálpolitikai Tanszéke
- RAWLS, John 2003: 'The Domain of the Political and Overlapping Consensus'. In: MATRAVERS, Derek - SPIKE, John (szerk.): *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. London, New York: Routledge
- ROSA, Hartmut 2004: 'Four Levels of Self-interpretation: A Paradigm for Interpretive Social Philosophy'. *Philosophy & Social Criticism*, 2004/September
- SANDEL, Michael 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Harvard University Press
- SANDEL, Michael 1996: *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: Harvard 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
- SANDEL, Michael 2002: 'Az elégedetlen demokrácia. Amerika a közfilozófia nyomában' (ford. Dr. SIPOS Attila). In: HORKAY HÖRCHER Ferenc (szerk.): *Közösségelvű politikai filozófiák*, Budapest: Századvég
- SAYERS, Sean 1995: 'The Value of Community'. *Radical Philosophy*, 69.

- SAYERS, Sean 1999: 'Identity and Community'. *Journal of Social Philosophy*, Vol. 30, Issue 1
- SCRUTON, Roger 2005: 'Kommunitárius álmok', *Századvég*, 2005/35
- TAYLOR, Charles 1994: „Justice After Virtue”. In: HORTON, John - MENDUS, Susan (szerk.): *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Polity Press
- TAYLOR, Charles 1997A: 'Explanation and Practical Reason'. In: *Philosophical Arguments*. Cambridge/Massachusetts, London/England: Harvard University Press
- TAYLOR, Charles 1997B: 'Liberalism and the Public Sphere'. In: *Philosophical Arguments*. Cambridge/Massachusetts, London/England: Harvard University Press
- TAYLOR, Charles 1997C: „Az elismerés politikája”. In: FEISCHMIDT Margit (Szerk.): *Multikulturalizmus*, Budapest: Osiris
- TAYLOR, Charles 1998: 'Atomizmus'. (ford. MIKLÓSI Zoltán) *Café Babel*, 1998/4
- TAYLOR, Charles 2002: 'Ütköző szándékok: a szabadelvű-közösségelvű vita' (ford. DRIENYOVSZKI Lilla fordítása). In: *Közösségelvű politikai filozófiák*, In: HORKAY HÖRCHER Ferenc (szerk.): *Közösségelvű politikai filozófiák*. Budapest: Századvég
- WALZER, Michael 1983: *Spheres of Justice*. New York: Basic Books
- WALZER, Michael 1993: *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge: Harvard University Press
- WALZER, Michael 1994: *Thick and Thin*. London: University of Notre Dame Press
- WALZER, Michael 1998A: *The Company of Critics*. New York: Basic Books
- WALZER, Michael 1998B: „Michael Sandel's America”. In: ALLEN, Anita L. - REAGEN, Milton C. (szerk.): *Debating Democracy's Discontent. Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, Oxford: Oxford University Press
- WALZER, Michael 2003: 'Philosophy and Democracy'. In: MATRAVERS, Derek - SPIKE, John (szerk.): *Debates in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. London, New York: Routledge
- WEINSTEIN, Jack Russel 1998: *Adam Smith and the Problem of Neutrality in Contemporary Liberal Theory*. <http://www.und.nodak.edu/instruct/weinstei/jrweinstein-dissertation.pdf> (letöltve, 2010. február 23-án)