

Doktori (PhD) értekezés

**LEHETSÉGES-E A POLITIKAI KÖZÖSSÉG
IGAZSÁGOS ÚJRAALKOTÁSA?
ERKÖLCSI ÉRVELÉS A DEMOKRATIKUS
POLITIKÁBAN**

Rácz Sándor

Debreceni Egyetem

BTK

2014

**LEHETSÉGES-E A POLITIKAI KÖZÖSSÉG IGAZSÁGOS ÚJRAALKOTÁSA?
ERKÖLCSI ÉRVELÉS A DEMOKRATIKUS POLITIKÁBAN**

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
a **Filozófia** tudományágban

Írta: **Rácz Sándor** okleveles **filozófus-történész**

Készült a Debreceni Egyetem **Humán Tudományok Doktori Iskolája**
(**filozófia** programja) keretében

Témavezető:

Dr. Bujalos István

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: **Dr.**
tagok: **Dr.**
Dr.

A doktori szigorlat időpontja: 2014.

Az értekezés bírálói:

Dr.
Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: **Dr.**

opponensek: **Dr.**
Dr.

tagok: **Dr.**
Dr.

A nyilvános vita időpontja: 2014.

„Én Rác Sándor teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés önálló munka, a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült, a benne található irodalmi hivatkozások egyértelműek és teljesek. Nem állok doktori fokozat visszavonására irányuló eljárás alatt, illetve 5 éven belül nem vontak vissza tőlem odaítélt doktori fokozatot. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.”

2014. február 17.

Tartalom

Bevezetés.....	5
I. A POLITIKA ÉS A MORÁL LEHETSÉGES KAPCSOLATAI	12
1. A politikai cselekedetekkel összefüggő ítéletalkotás alapidilemmája.....	12
2. Az elválasztás tézise	15
3. Az instrumentális megközelítés.....	18
4. Az instrumentális megközelítés problémái.....	24
5. Ellentmondások az elválasztás tézisének cáfolatában	30
II. MORÁLIS DILEMMÁK.....	41
1. A hétköznapi erkölcsiség problémája.....	41
2. A morális dilemmák kötelességelvű megközelítésének problémái.....	46
3. A politikai erények	54
4. Az identitáspolitikai küzdelmek kihívása.....	58
III. TÚL A KÖTELESSÉGELVŰ PARADIGMÁN.....	66
1. MacIntyre erényfogalma.....	66
2. Törvények és erények	71
3. A „gonosz gyakorlat” problémája és az igazságosság erénye.....	79
4. A bölcsesség erénye és a politikai közösség klasszikus modellje.....	81
IV. A KÖTELESSEGELVŰ ÉS AZ ERENYELVŰ PARADIGMA ÖSSZEEGYEZTETÉSE. A POLITIKAI KÖZÖSSÉG RAWLSI ELKÉPZELÉSE.....	87
1. A jó fogalma és az emberi természet MacIntyre és Rawls elméletében	87
2. Morális kötelességek és erények John Rawls igazságosságelméletében.....	94
3. A gyakorlati okosság erénye.....	101
4. Rawls identitás koncepciója: az erkölcsileg is értékelhető jó élet problémája.....	110
V. AZ IDENTITÁSPOLITIKAI KÜZDELMEK ETIKAI HORIZONTJA	118
1. A gyakorlati okosság és a hagyományérzék erénye	118
2. A modern politikai közösségek és az élő tradíció	128
3. Az erények és az emancipáció.....	133
4. Az ember számára való jó és az én egysége.....	139
5. Kis János, Alasdair MacIntyre és John Rawls a modern társadalmakról.....	145
VI. IDENTITÁSPOLITIKAI KONFLIKTUSOK A MAGYARORSZÁGI POLITIKAI DISKURZUSBAN	154
1. Külső és belső perspektívák	154
2. Őszödtől Kötcséig, avagy a „jó kormányzat” paradigmája.....	168
3. Antiliberalizmus és kommunitarianizmus	173
4. Oidipusz. Türrannosz vagy törvényhozó?	180
5. Kiből lehet politikai géniusz?	190
6. Összegzés	195

Bevezetés

Disszertációm alapkérdése, hogy milyen kapcsolat lehetséges a demokratikus politika és az etika között. Az elemzés kiinduló kontextusa a rendszerváltást követően kialakuló magyarországi politikai közbeszéd. Nem törekedtem arra, hogy a korszak összes - a témához köthető - állásfoglalását feltárjam, és ezért arra se vállalkoztam, hogy feltérképezsem a megnyilatkozások közötti viszonyok összességét. Ennek az eljárásnak a magyarázata az, hogy hipotézisem szerint a hazai politikai diskurzus megértéséhez az is szükséges, hogy egy másik „háttér-diskurzus” részeként értelmezzük azt. A politika és etika kapcsolatát firtató hazai közbeszéd esetében az angolszász politikai filozófiai gondolkodásban megjelenő „liberális”- „kommunitárius” vita jelenti ezt a „háttérdiskurzust”. Vizsgálódásom első lépése annak az álláspontnak kiválasztása és rekonstrukciója volt, amely viszonyítási pontként használható a politika és erkölcs viszonyát tárgyaló magyarországi politikai diskurzus értelmezésében. Ez az álláspont a politika és etika lehetséges kapcsolódási pontjait legkimerítőbben tárgyaló magyarországi munkában, Kis János *A politika mint erkölcsi probléma* című könyvében került összegzésre.¹ A mű keletkezési körülményeinek és gondolatmenetének bemutatása mellett a mű paradigmaticus vakfoltjainak feltárását, „de-konstrukcióját” is megkíséreltem. Ezzel az volt a célom, hogy meghatározzam a könyv diszkurzív pozícióját. Az „aspektusvaktság” eseteinek az azonosítása érdekében volt szükség a már említett „háttér-diskurzus” feltárására. Ennek oka, hogy csakis a „mintaadó” párbeszédben tárgyalt kérdések és az azokra adott válaszok bemutatását követően válhatott igazán szembeűnőbbé az a tény, hogy a szerző mikor alkalmazta a kiemelés vagy éppen a kizárás diszkurzív eszközeit a politika és erkölcs kapcsolatát tárgyaló művében. A „háttér-diskurzus” értelmezése azoknak a beszédhelyzeteknek az értelmezésében is segített, amelyekben a szembenálló felek ugyancsak a kiemelés és a kizárás eszközeivel élve tárgyalták a politika és erkölcs kapcsolatának kérdését. Végezetül a „háttér-diskurzus” elemzése arra is módot adott, hogy olyan diszkurzív pozíciókat hozzak egymással kapcsolatba, amelyek között az eredeti kontextusokban nem alakult ki párbeszéd.

Mi a célom ezzel az eljárással? Milyen eredményeket remélek attól, hogy a hazai politikai diskurzust egy idealizált „háttér-diskurzussal” szembesítem? Az egyik válaszom az, hogy így

¹ Kis János, 2004.

kerülhető el, vagy legalábbis így kontrollálható az a sajátos ismétléskényszer, amely a politikai diskurzusok hazai elemzéseiben megfigyelhető. A tudományos reflexiók többnyire két végletes pozíció valamelyikét foglalják el. Az egyik ilyen pozíció az, amikor a politikai kérdésekkel kapcsolatos párbeszéd rekonstrukciója pusztán leíró jellegű marad. Az ilyen elemzésből semmilyen állítás nem következhet a vita „minőségére” vonatkozóan, amivel mintegy szentesíti a fennálló állapotot.² Az alternatív elemzői eljárás képviselői éppen ezt a következményt kívánják elkerülni. Ennek érdekében a tudomány objektivitásának funkcióját abban határozzák meg, hogy a szembenálló álláspontok vitájában igazságot szolgáltatassanak. Ez utóbbi törekvés kifinomultabb verziójának tekinthetőek azok az esetek, amikor az „áldatlan és fölösleges” viták lezárásának és meghaladásának szándéka vezérli a politikai diskurzus elemzőjét. Véleményem szerint azonban nem lehet véletlen, hogy az „igazságosztó” és a „kiegyenlítő” elemzések hatása korlátozott vagy egyenesen kontra-produktív. Jobb esetben egyszerűen csak süket fülekre találnak a diskurzus résztvevőinek részéről, rosszabb esetben a vitázó felek a saját álláspontjuk igazolására használják ezeket az értelmezéseket. Így jutottam el ahhoz a feltételezéshez, hogy talán nem is az „áldatlan viták” lezárására kellene törekedni. Egy ilyen törekvés azért nem gyakorolhat pozitív hatást a diskurzus fenntartóira, mert célja azonos a diskurzus résztvevőinek céljával. Mind a tudományos vizsgálat végzője, mind a politikai diskurzus résztvevője abból a feltételezésből indul ki, hogy a „címezettek” hajlandóak feladni a vitában kialakított álláspontjukat és így az ahhoz kötődő identitásukat is.

Üdvösebbnek tűnik, ha a vitakultúra fejlesztésének programját nem kötjük valamiféle identitásváltáshoz. Nem a vita, és ezzel a vitában megszerzett önazonosság feladására, majd egy új identitás elsajátítására van szükség, hanem az identitáspolitikai küzdelmek etikájának a körvonalazására. Disszertációmban éppen ezért arra a kérdésre keresem a választ, hogy létezhet-e egy olyan etikai horizont, amely képes keretet adni az identitáspolitikai összecsapásoknak, és ha igen, akkor milyen feltételek teljesülése után remélhetjük azt, hogy nem csupán konzisztens, de működőképes is lesz ez az etikai horizont. A fent említett „háttér-diskurzus” rekonstruálása azért is hasznos, mert így adhatunk választ az előző kérdésekre. Az identitáspolitikai küzdelmeket „humanizáló” etikai horizont csak akkor lehet hatásos, ha az egy valós diskurzus elemzésén alapul. A vizsgálati anyagként használt, létező diskurzus azonban nem lehet azonos azzal, amelyben használni fogjuk a vizsgálat eredményeit. Ennek oka az, hogy az identitáspolitikai küzdelmek lehetséges etikai horizontjának felvázolásához

²Részletesen tárgyalták ezt a problémát a diszkurzív politikatudomány hazai képviselői. A diszkurzív politikatudomány magyarországi megteremtésének kísérlete úgy is értelmezhető, mint a Foucault által újraalkalmazott genealógia adaptálása a politikatudomány területére. A kísérlet problematikusságát ezért talán Habermas Foucault kritikája világíthatja meg a legjobban. Lásd: Szabó Márton, 1997; 1997a; 1998; 2001; 2003; 2003a; 2009; Habermas, Jürgen, 1998. 196-240.

nem csak arra van szükség, hogy az etikai vizsgálat vegye figyelembe a politikai diskurzusok működésének sajátosságait. Emellett az is szükséges, hogy lelepleződjenek azok az adaptációs szelekciók, amelyek megalapozzák a hazai politikai diskurzus szereplőinek pozícióját. Márpedig a „háttér-diskurzus” rekonstrukciója nélkül elképzelhetetlen ez a „leleplezés”.

A fentebb vázolt céljaimat a következő lépéseken keresztül kívánom elérni: az első két részben rekonstruálom Kis János arra vonatkozó koncepcióját, hogy miképpen lehet elgondolni a politika és a morál kapcsolatát, illetve megfogalmazom a koncepcióval kapcsolatos kritikai észrevételeimet. A második rész végén felvázolok egy hipotézist, amely alkalmas lehet a Kis János elméletében feltárt problémák kezelésére. A politika és a morál kapcsolatáról alkotott koncepcióval kapcsolatban két fő ellenvetést fogalmaztok meg. Az egyik ellenvetésem szerint a politikai cselekvés *morális dilemmáiról* adott értelmezés és a politikai cselekvés *erkölcsi minimumára* vonatkozó meghatározás ellentétes egymással. Kis János végső konklúziója ezért paradox. Elmélete alapján úgy tűnhetett, hogy a morális elveket érvényesítő politikai szereplők olyan tragikus hőökké válnak, akiknek szükségképpen el kell bukniuk. Ennek oka, hogy két egymásnak ellentmondó elvárásnak is meg kell felelniük. Egyrészt olyan cselekedeteket *kell* megtenniük, amellyel nem azonosulhatnak jó szívvvel, amely normál esetben erkölcsi helytelenítéssel jár együtt. Másrészt a politikusnak akkor is *kell* fogadnia cselekedeteire irányuló helytelenítő ítéleteket, ha azt a morális kötelesség teljesítése motiválta és a szó klasszikus értelmében bűnnek sem tekinthető. A politika és morál kapcsolatát tárgyaló argumentáció másik fő problémáját a koncepció kontraproduktív *hatásában* jelölöm meg. Ahhoz, hogy argumentációja működőképes legyen, Kisnek abból az implicit előfeltevésekből kellett kiindulnia, hogy a politikai közösséget nem osztják meg identitáspolitikai küzdelmek, vagyis rendelkezik egy szilárd identitással. Az egységes identitású politikai közösségről alkotott elképzelése ráadásul a deliberáció folyamatának olyan koncepciójával kapcsolódott össze, amelyben kitüntetett szerepet játszott a demokrácia szubsztanciális elvei iránt elkötelezett „kritikai értelmiség”. Ez lehetett a fő oka annak, hogy Kis koncepciójának fogadtatása paradox módon alakult. Kis és Kis vitapartnereinek nézőpontjából kilépve ugyanis a demokrácia szubsztanciális elveit védő „kritikai értelmiség” kiemelése nem valamely önzetlen tettként nyert értelmet, hanem olyan politikai lépésként, melynek célja saját hatalmi igényeinek a megalapozása. Ebben a perspektívában a politikától függetlenített és a politika megítélésére alkalmas morális elvek elkülönítése olyan lépésnek minősült, melynek valós célja az lett volna, hogy a politikai közösséget alkotó csoportok egyike a saját identitásával azonosítsa az egész politikai közösség identitását. Úgy tűnhet tehát, hogy Kis János éppen azért nem emelkedhetett ki az identitáspolitikai küzdelmek

aktuális kontextusából, mert nem akart ezzel a problémával foglalkozni. A második rész zárásaként azt is megmutatom, hogy abban a perspektívában - amelyben a politika és morál kapcsolatáról alkotott koncepció „lelepleződött” - a politika olyan társadalmi gyakorlat, amely önmaga alakítja ki a saját megítélésére alkalmas normákat. Ez a kritikai nézőpont a politika *autopoetikus* koncepcióján alapul, amely komoly kihívást támaszt azokkal a metapolitikai koncepciókkal szemben, amelyek a politikai szférától független normákon mérik a különböző politikai cselekedeteket. A politika *autopoetikus* felfogásában rejlő kihívás miatt a politika és a morál kapcsolatát tárgyaló filozófiai reflexió fő kérdései a következőképpen módosulnak: miként lehet „kiszabadítani” a morált az *autopoetikus* politika fogságából? Miképpen lehet biztosítani a morál autonómiáját a politikával szemben? Hogyan érhető el az, hogy legyenek olyan morális elvek, amelyek képesek befolyásolni a politikai folyamatokat úgy, hogy közben elkerüljük a Kis János javaslatában feltárt belső és külső ellentmondásokat? Végezetül felvázolok egy hipotézist, amely szerint a fentebbi kérdésekre akkor adhatunk megfelelő választ, ha a Kis János által alkalmazott *kötelességelvű* paradigma helyett az *erényelvű* paradigma alapján értelmezzük azokat a morális dilemmákat, amelyekkel a politikai cselekvők szembesülhetnek. Az erényelvű értelmezés keretei között a politika olyan társadalmi gyakorlatot alkot, melynek célja nem a politikától függetlenül érvényes morális elvek megvalósítása, hanem olyan erények kifejlesztése és tökéletesítése, amely erényeket csak a politikai cselekvés során lehetséges gyakorolni. A politikai gyakorlat erényelvű értelmezésének a lehetősége felfedezhető Kis János elméletében és abban az *autopoetikus* politikakoncepcióban is, amely radikálisan opponálja Kis János elméletét. Kis János érvelése során végig viaskodott azzal a „weberiánus” értelmezéssel, amely szerint a politika lényege, hogy sajátos, csak rá jellemző és csak általa elérhető célokat valósítson meg. A politika *autopoetikus* koncepcióját valló szerzők szerint viszont hiábavaló, káros és álságos törekvés a politikai szféra autonómiája ellen küzdeni.

Disszertációm harmadik részében arra teszek kísérletet, hogy igazoljam a második rész végén megfogalmazott hipotézist. Ennek érdekében rekonstruálom Alasdair MacIntyre erényelméletét.³ MacIntyre erényelméletének használata azért előnyös, mert könnyen összeegyeztethető azokkal az elképzelésekkel, amelyek szerint a politikai cselekvés független vagy függetleníthető a kötelességelvű morálkonceptiók által megállapított erkölcsi imperatívuszoktól. MacIntyre is úgy vélekedett, hogy különböző közösségi gyakorlatok lehetségesek, és ezekben különböző erények virágozhatnak, ha biztosítjuk az ilyen gyakorlatok autonómiáját az univerzális érvényességűnek vélt morális elvekkel szemben.

³ MacIntyre, Alasdair, 1999.

Ebből következően a valódi morális dilemmák nem az erények segítségével megvalósuló javak és az univerzális érvényűnek vélt elvek konfliktusából eredeztethetőek. A valódi morális dilemmák oka az, hogy választanunk kell az erények által elérhető különböző jök között. MacIntyre erényelmélete ezért arra is lehetőséget ad, hogy felvázoljam a morális dilemmák alternatív, nem kötelességelvű értelmezését. Elmélete ugyanis többet is magába foglal annál, mint amit a politika autonómiáját, és autopoetikus természetét kihangsúlyozó értelmezések állítanak. Így például lehetőséget ad az *erények* és az *erények puszta látszata* közötti különbségek megállapítására, vagy azoknak a gyakorlatoknak az azonosítására, amelyek károsan hathatnak más gyakorlatok érvényesülésére. MacIntyre erényelmélete tehát az *értékek pluralitását* állítja, de szemben a politika autonómiáját és autopoetikus természetét hangsúlyozó értelmezésekkel, *nem relativista*. Ennek oka, hogy szerinte az erények nem önmagukban, nem kontextus nélkül érvényesülnek, hanem más erényekkel azonos időben, sok esetben azokkal rivalizálva. Az értékkonfliktusnak tehát konstitutív funkciója is lehet, és ez a funkció olyan erények létét feltételezi, amelyek megalapozzák az erények komplex kontextusát. A harmadik rész végén megállapítom, hogy MacIntyre is hivatkozott az általános érvényű erkölcsi elvekre. Ennek a megállapításnak a hatására a kiinduló hipotézisemet is újrafogalmazom. Eszerint akkor biztosítható a morál autonómiája a politika *autopoetikus* felfogásával szemben, ha a politika és a morál kapcsolatát úgy tárgyaljuk, hogy párhuzamba állítjuk az erényelvű és a kötelességelvű paradigmát.

A negyedik részben azt a kérdést vizsgálom, hogy John Rawls igazságosságelméletéről adható-e olyan értelmezés, amely szerint abban az erényelvű és kötelességelvű paradigma látszólagos ellentétei feloldhatóak.⁴ Feltételezésem igazolása érdekében MacIntyre erényfelfogását azokkal a szövegrészekkel hasonlítom össze, amelyekben Rawls is az erények szerepéről értekezett. Az összehasonlítás eredményeként megmutatom, hogy a gyakran emlegetett ellentéteken kívül fontos párhuzamok is felfedezhetőek MacIntyre és Rawls elméletében. Hasonlóan értelmezték mind az erényeket, mind pedig azt a politikai közösséget, amelyben az erények gyakorlásának fontos szerepe lehet. Konklúzióm az, hogy az identitáspolitikai küzdelmek által tagolt modern politikai közösségek keretei között akkor értelmezhető morális szempontok alapján is a politikai cselekvés, ha a politikai erények klasszikus felfogását kiegészítjük az igazságosság rawlsi elveivel. Az erényelvű és kötelességelvű megközelítés összehangolását az emberi élet egységéről, vagyis az egyéni identitásról és annak morális dimenzióiról adott rawlsi értelmezés alapozza meg. Rawls és MacIntyre közösségképének összehasonlítása során azt is megállapítom, hogy a Rawls által felvázolt

⁴ Rawls, John, 1997.

modern társadalmi kontextusban - MacIntyre feltevésével ellentétben - a *gyakorlati okosság* erénye is érvényesülhet. A gyakorlati okosság, vagyis a *phronészisz* erénye azokban a helyzetekben lehet különösen fontos, amikor az igazságosság elveiről alkotott rivális elképzelések összeegyeztethetetlenek. Az identitáspolitikai konfliktusok által megosztott *modern* politikai közösségekben szintén összeegyeztethetetlen igazságosságkonceptiók érvényesek, ezért az ilyen közösségek politikai életében különösen fontos lehet a gyakorlati okosság erénye.

Disszertációm ötödik részében visszatérek a magyarországi kontextus vizsgálatához. Azt a kérdést tárgyalom, hogy milyen konkrét következményei lehetnek az erényelvű és a kötelességelvű paradigma összehangolásának a Kis János által elemzett problémák újraértelmezésében. Az ötödik rész első fejezetében megvizsgálom, hogy MacIntyre milyen szerepet adott a *phronészisz* erényének a tragikus dramaturgiájú politikai értékkonfliktusok kezelésében. Ezt követően azt a kérdést is tárgyalom, hogy a tragikus politikai értékkonfliktusok MacIntyre által felvázolt értelmezése miképpen vonatkoztatható a morális dilemmák Kis János által felvázolt értelmezésére. A második fejezetben rekonstruálom MacIntyre tradíciófogalmát, és azt is megmutatom, hogy - eltérően MacIntyre saját intencióitól - ez a tradíciófogalom a modern politikai közösségek kontextusában is használható. Bemutatom, hogy az „emancipációellenes tradicionalizmusokkal” nemcsak a tradícióellenes emancipáció programja állítható szembe, hanem a tradíció premodern logikájára építő emancipációs programok is. A kifejtettek illusztrálása érdekében a harmadik fejezetben egy olyan emancipációellenes, konzervatív álláspontot rekonstruálok, amely nem a tradicionalizmus hagyományos, emancipációpárti opponálóival vitatkozott, hanem a komunitárius irányzattal. Ennek a kritikának a jelentősége az, hogy igazolta az erényelvű paradigmában rejlő emancipációs potenciált. A negyedik fejezetben a politikai közösségről alkotott rawlsi koncepciót rekonstruálom. Ez a rekonstrukció azt a feltevésemet igazolja, amely szerint a rawlsi igazságosságelmélet keretei között a *hagyományérzék* „premodern” erénye is szerepet kaphat. Az a politikai közösség, amelynek alapszerkezetét az igazságosság elvei határozzák meg, Rawls szerint speciális identitásformákat pártol. Ez a speciális identitásforma az *én egységének* koncepciójával írható le. Ez a koncepció „az ember számára való jó”, vagyis az *egyéni élet narratív egységének* MacIntyre által bemutatott képével rokonítható, így az sem meglepő, hogy olyan közösségi tradíciók támogatásával jöhet létre, amelyek a hagyományérzék premodern erényével állnak kapcsolatban. Ebből következően a hagyomány „diszkurzív” fogalmába a rawlsi igazságosságelmélet középpontjában álló szubjektum koncepció is beilleszthető. Ezen az alapon alkothatunk olyan leírásokat a modern

politikai közösségek történetéről, amelyek egyik fő motívuma a rawlsi szubjektum koncepció felszabadításának a mozzanata. Az ötödik rész végén tovább vizsgálom azt a kérdést, hogy lehetséges-e konstitutív kapcsolat az *emancipáció* és a *tradíció* között. A vizsgálat érdekében összehasonlítom, hogy milyen képet alkotott a modern társadalomról Rawls, MacIntyre és Kis János. Megmutatom, hogy a közösségi identitás és tradíció premodern fogalmait is használhatjuk arra, hogy leleplezzük és feloldjuk a társadalmi szférában rejtőző rejtett uralmi viszonyokat. Ez a lehetőség egyúttal az identitáspolitikai küzdelmek kezelése előtt is utat nyit.

A hatodik részben a politika és morál kapcsolatát tárgyaló magyarországi diskurzusok azon verzióját vizsgálom, amelyben közvetve vagy közvetlenül opponálták a politika és morál kapcsolatának Kis János által felvázolt koncepcióját. Ezeknek a diszkurzív pozícióknak a háttérében a politika *autopoetikus* koncepciója áll, amely összekapcsolódott a *jó kormányzás* magyarországi programjával. A politika *autopoetikus* koncepciójának rekonstrukciójában és kritikájában a harmadik és negyedik rész eredményeit használom. Az erényelvű és kötelességelvű szemlélet párhuzamos alkalmazása teszi lehetővé, hogy a *jó kormányzás* magyarországi programjának ellentmondásait úgy tárgyaljam, ahogy az a politika és a morál kapcsolatának Kis János által felvázolt koncepciójából kiindulva nem volna lehetséges. Az utolsó rész első fejezeteiben azt a kérdést vizsgálom, hogy a politika és morál kapcsolatát tárgyaló kétféle elképzelés között miért nem alakult ki valódi diszkurzív kapcsolat. Első lépésben felidézem azt az *értelmezést*, amit Kis János adott az általa bírált antidemokratikus politika „alapító programjáról”, a kötcsei beszédről.⁵ Ezt követően azt a *háttérkonceptiót* tárom fel, amely magába foglalja a beszéd jelentését meghatározó kontextust. A „*diskurzushiány*” kialakulásának lehetséges okai közül kettőt emelek ki. Egyrészt azt, hogy Kis János sajátos normatív szempontok alapján és ezért szelektíven értelmezte a kötcsei beszédet. Ennek a szelektív interpretációnak köszönhető, hogy Kis elmélete nem alkalmazható a riválisok háttér-konceptióban megfogalmazott etikai elképzelések cáfolatára. A „*diskurzushiány*” kialakulásának másik okát abban látom, hogy a kötcsei beszédet megalapozó koncepcionális vitákban a politika és az etika kapcsolatának tárgyalását *szándékosan* úgy irányították, hogy ne legyen diszkurzív viszony a kérdés liberális értelmezőivel. Az *autopoetikus* politikakoncepció követői úgy kívánták megalapozni a „liberális” megoldás életképes alternatíváját, hogy a politika és morál kapcsolatát tárgyaló diskurzusaik eredménye „liberális” perspektívából bírálhatatlannak bizonyuljon. A harmadik és negyedik fejezetben azt a kérdést tárgyalom, hogy miképpen lehet ezt az „antiliberális ellenkonceptiót” semlegesíteni, ha Kis János koncepciója nem lehet segítségünkre. A válasz

⁵ Orbán Viktor, 2009.

érdekében rekonstruálok azt a politika és közösség képet, amely elvezethetett a kötcsei beszéd háttérelméletéhez, majd kísérletet teszek arra, hogy dekonstruáljam ezt a háttérelméletet. Disszertációm konklúziója, hogy az identitáspolitikai küzdelmek hevessége csak akkor csökkenthető, ha felvázolható egy olyan normatív horizont, melynek érvényességét a különböző identitáscsoportok képviselői is elfogadják. A politikai közösséget egyesítő normák tehát azt is feltételezik, hogy az őket elismerő identitáscsoportok felhagynak kizárólagos hatalmi igényükkel. A demokratikus politikai integráció keretei közé nem illeszthető be bármely identitás, következésképpen a demokratikus integráció folyamatának az előrehaladása az identitáscsoportok működését is átalakítja.

I. A POLITIKA ÉS A MORÁL LEHETSÉGES KAPCSOLATAI

1. A politikai cselekedetekkel összefüggő ítéletalkotás alapdilemmája

A politika mint erkölcsi probléma című mű megírását annak a vitának a tanulságai inspirálták, melyben a vitázó felek arra a kérdésre keresték a választ, hogy szükséges-e lemondania Magyarország frissen megválasztott miniszterelnökének azt követően, hogy nyilvánosságra került múltjának egy olyan részlete, amelyről korábban nem tájékoztatta a választókat. Ez a miniszterelnök Medgyessy Péter volt, aki nem érezte összeegyeztethetetlennek a Kádár-rendszerben betöltött titkosszolgálati pozíciójával kapcsolatos hallgatását azzal, hogy a harmadik köztársaság miniszterelnöki posztjára aspiráljon. A vita elindítója pedig Kis János volt, aki szerint egy demokratikus köztársaság politikusai nem hallgathatják el titkosszolgálati múltjukat a választók előtt.⁶ Kis János állásfoglalása sokakat késztetett véleménynyilvánításra. Sokan egyetértettek vele, és sokan vitatták a miniszterelnök távozását ösztönző gondolatait.⁷ A Medgyessy maradása körüli vitafolyamatban olyan elvi szempontok is megfogalmazódtak Kis álláspontjával szemben, amelyeket Kis János az eset lezárulta után is érdemesnek érzett a vitatásra. Ezen elvi szempontok közül a legfontosabbakat Nadas Péter fogalmazta meg.⁸ Nadas szerint azok a morális normák, amelyek a hétköznapi élet gyakorlataiban jól alkalmazhatóak, a politikai cselekvés területén nem érvényesíthetőek. Ennek az oka pedig az,

⁶ Kis János, 2002.

⁷ HackPéter, 2003; Eörsi István, 2003; Ambrus-Lakatos Loránd, 2003a; 2003b; Bozóki András, 2003; Fleck Zoltán, 2003; Haraszi Miklós, 2003; Bojtár Endre, 2003; Kerpel-Fronius Gábor, 2003; Salamon János, 2003.

hogy a hétköznapi életet a partikuláris érvényességű morális elvek feloldhatatlan pluralizmusa jellemzi. Ebből következően, ha a politika területén is érvényesíteni akarnánk valamilyen erkölcsi tartalmú bírálatot, akkor ezt a célt csak úgy érhetnénk el, hogy a partikuláris érvényességű normarendszerek egyikét a többi kárára érvényesítsük. Ez pedig hosszú távon az egyéni autonómia korlátozását, a politikai hatalom által gyakorolt erényterror kialakulását eredményezné.⁹ Ezt a gondolatmenetet Kis János az *elválasztás tézisének* nevezte, hiszen alaptétele szerint az erényterror elkerülése érdekében a politikai cselekedetekkel kapcsolatos ítéleteinket el kell választanunk a morális tartalmú ítéleteinktől. Kis szerint az *elválasztás tézise* - habár vonzó lehet a harmadik magyar köztársaság közállapotainak a leírására - nem állja meg a helyét, mert vannak olyan általános érvényességű morális normák, amelyek a politikai cselekvésre is érvényesek.¹⁰ A problémát nem is az általános érvényességű normák hiánya jelenti, hanem sokkal inkább az, hogy nem alkalmazhatóak minden szituációban ugyanúgy. A modern társadalmak ugyanis „skizofrén” módon viszonyulnak a politikához, ha annak az erkölcsi elvekhez való viszonya kerül szóba.¹¹

Egyrészt egy tettet *szigorúbban* ítélünk meg, ha egy politikus és nem egy hétköznapi ember követi el. Ennek oka nem az, hogy a politikusok cselekedetei a nyilvánosság előtt zajlanak, hiszen akkor más közszereplőket is szigorúbb mércék alapján bírálnánk. A valós ok inkább az, hogy a politikusok fő „munkaeszköze” a hatalom. Márpedig a hatalom eredetével kapcsolatos meggyőződéseink nélkülözhetlenné teszik annak a kérdésnek a nyilvános tárgyalását, hogy a hatalom birtokosai miként használhatják azt. A hatalom gyakorlása - egy olyan politikai közösségben, amely a polgárok egyenlőségén alapul - külön igazolásra szorul.¹² Másképpen fogalmazva: egy modern társadalomban jó okkal feltételezzük azt, hogy a polgárok egyenlősége csak akkor biztosítható, ha a társadalom bizonyos kitüntetett pozícióba emelt személyek kezébe adja a hatalom gyakorlásának a jogát. A hatalom birtokosainak ezért garantálniuk kell, hogy a privilégiumaikat csakis az őket megbízó politikai közösség érdekében gyakorolják. A politikusok által adott garanciák között pedig kitüntetett szerepe van annak a lehetőségnek, hogy a közösség akár a politikusok indítékairól, megfontolásairól, sőt akár a jellemükről is információkat kaphasson, és azok alapján ítélkezessen is.

Másrészt arra is hajlamosak vagyunk, hogy ugyanazt a kétségessé vált cselekedetet, amelyet a köznapiaknál szigorúbb mércék alapján ítélünk meg, egyúttal elnézőbben is

⁸ Nádás Péter, 2003.

⁹ Uo.

¹⁰ Kis János, 2002a.

¹¹ Kis János, 2004. 9-10.

¹² Uo. 9.

értékeljük. Hogyan lehetséges ez? A politikai cselekedetekkel kapcsolatos elnézőbb attitűdünk mögött az az igény áll, hogy a politikai hatalom olyanok kezébe kerüljön, akik azt valóban a politikai közösség érdekében használják majd. Ezt a kimenetelt viszont csak akkor remélhetjük jó okkal, ha a tisztességes politikusok előtt is nyitva hagyjuk azt a lehetőséget, hogy tisztességtelen eszközöket vessenek be a vetélytársaikkal szemben. Ellenkező esetben ugyanis a tisztességtelen politikusok behozhatatlan versenyelőnyre tennének szert a politikai hatalomért folytatott küzdelemben. Ahhoz tehát, hogy elkerüljük ezt a nem kívánatos eredményt, tudomásul kell vennünk, hogy a versengés szabályait nem jó szándékú politikusok diktálják, hanem azok, akik hajlamosak visszaélni a közösségtől kapott megbízatásukkal.¹³ Mint látható, a politikusok tetteinek „toleráns”, elnéző megítélésénél is döntő szerepe van a politikusok jelleméről alkotott ítéleteinknek. Csak akkor érvényesülhet a közösségi célok érdekében cselekvő, felelősségteljes politikusok hibáival szembeni elnéző ítélkezésünk, ha képesek vagyunk megkülönböztetni őket az önző és felelőtlen politikusoktól.

Ezen a ponton szükséges megjegyezni, hogy nem tekinthető teljesnek az előzőekben rekonstruált leírás, amit Kis János a demokratikus politikai küzdelem és az erkölcs kapcsolatának alaptilemmájáról adott. Optikai csalódás áldozataivá válunk, ha Kis János érvelését követve úgy gondolunk a modern politikai közösségekre, hogy azokban a politika erkölcsi megítélésével kapcsolatos ellentmondó attitűdjeink *egyenlő súlyúak*. Ez a feltételezés csak akkor lenne igazolható, ha a demokratikus politikai közösségekben egyértelmű konszenzus uralkodna azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy ki számít tisztességes és felelősségteljes politikusnak és ki nem. A valós helyzet ezzel szemben az, hogy a modern demokratikus politikai közösségekben nincs ilyen konszenzus. Ennek oka, hogy a közjó mibenlétéről alkotott rivális koncepciók közötti választásaink csak korlátozott mértékben racionalizálhatóak. Így viszont könnyen előfordulhat, hogy egy politikus cselekedete a közjó egyik meghatározó elképzelése alapján a „tolerálható” kategóriába sorolható, míg a közjó egy másik, szintén meghatározó koncepciója alapján ugyanaz a tett az „elítélendő” kategóriába fog kerülni.

A fentiek alapján könnyen belátható, hogy miért alakulhat ki aszimmetrikus viszony a politikusok tetteinek morális megítélése során érvényesülő két lehetséges attitűd között. A rivális közjó koncepciókon alapuló *toleráló* attitűdök ugyanis kioltják egymást, míg a *szigorú* attitűd esetén ez az összefüggés nem áll fenn. Az a cselekedet, amely a közjó egyik koncepciója alapján igazolható, a közjó rivális koncepciója alapján egyértelműen igazolhatatlan, vagyis káros. Ugyanakkor, ha egy cselekedet a közjó egyik koncepciója

¹³ Uo. 10.

alapján károsnak minősül, abból nem következhet az, hogy ugyanaz a cselekedet a közjó rivális koncepciója alapján szükségszerűen igazolttá válik. Viszonylag nagy lehet az olyan esetek száma, amikor a közjó egyik koncepciója alapján elítélhetünk ugyan egy cselekedetet, de ez mégsem járhat azzal a következménnyel, hogy ugyanaz a cselekedet a közjó rivális koncepciójából kiindulva igazolható lesz. Az ilyen esetekben egyértelmű rosszhiszeműséggel vádolható az a fél, aki a közjóról alkotott saját koncepciójából következő jó indokok hiányában is igazoltnak állít be egy olyan cselekedetet, ami a közjó rivális koncepciója alapján valóban jó indokokkal minősíthető igazolhatatlannak.

Ha a politikai közösség egysége annak ellenére fennáll, hogy a közösség tagjai összeegyeztethetetlen elképzeléseket alkotnak a közjóról, akkor a politikusok cselekedeteivel kapcsolatos szigorú ítélkezés attitűdje sokkal nagyobb teret fog kapni, mint a toleráns attitűd. Az ilyen politikai közösségeket a rosszhiszeműség hiánya, vagyis a kölcsönös jóindulat fogja jellemezni. A kölcsönös jóindulat köteléke lesz az a tényező, amely annak ellenére biztosítja a politikai közösség viszonylagos egységét, hogy tagjai egymást kölcsönösen kizáró közjó koncepciókat vallanak. Amennyiben tehát Kis János problémafelvetését tekintjük az érvényesnek, akkor feltétlenül meg kell jegyeznünk, hogy az csak két esetben elfogadható. Vagy egy olyan politikai közösségre van szükség, amelyben a közjó tekintetében szinte teljes mértékű az egyetértés, vagy egy olyan politikai közösségre, amelyből hiányzik a kölcsönös jóindulat köteléke. A későbbiek során - amikor majd Kis János koncepciójának az érvényességét vizsgálom - döntő jelentőségűek lesznek ezek a megfigyelések.

2. Az elválasztás tézise

Kis János a következőképpen rekonstruálta az elválasztás tézisének alátámasztó argumentációt: ha az a kérdésünk, hogy egy káros következménnyel járó egyéni cselekedet lehetővé teszi-e az erkölcsi felelősség megállapítását, akkor két részkérdést kell megválaszolni. Voltak-e olyan normatív kötelezései az egyénnek, amelyeket nem teljesített, és ez a mulasztás hozzájárult-e a káros következmények megvalósulásához? Volt-e valamilyen akadálya annak, hogy az egyén ezekkel a normákkal összhangban cselekedjen?¹⁴ A fentiekből következően lehetetlen lesz az erkölcsi felelősség meghatározása, ha nincsenek olyan normák, amelyek szabályozhatnák a cselekvést. Ez az állapot pedig egy tömegtársadalomban gyakran előfordulhat. A cselekvőket szabályozó normákat ugyanis jórészt a közösségi kommunikáció folyamatában határozzák meg és sajátítják el a cselekvők. A tömegtársadalmakban viszont

¹⁴ Uo. 25.

nincs mindig mód arra, hogy nyilvános viták során határozzuk meg a helyes cselekvést körülhatároló normákat. Az ilyen esetek kezelésére szolgál a törvényes szabályozás, amely tehát független az erkölcsi elvek háttérét jelentő kommunikatív folyamatoktól. Az elválasztás tézise abból a tapasztalatból indul ki, hogy a modern politika normáit nem minden esetben lehetséges nyilvános viták során érvényesíteni. Következésképpen a politikumot is csak a morális ítélkezést helyettesítő törvényekkel lehet szabályozni.¹⁵

Kis János szerint az elválasztás tézisének argumentációja többek között azért hibás, mivel azoknak a - magánemberek közötti - interakcióknak a mintáját alkalmazza az állampolgárok és az általuk megbízott politikusok közötti interakciók esetére, amelyeket már csak a jogi szféra képes szabályozni. Eszerint azt a politikust (ezt a személyt Péternek nevezte Kis), aki úgy okozott másoknak kárt, hogy közben nem sértett törvényt, ugyanúgy kell megítélnünk, mint azt az állampolgárt (ezt a személyt nevezte Pálnak), aki halálos balesetet okozott, de mégse érez lelkiismeret furdalást, mivel - a baleset pillanatában - az összes rá vonatkozó szabályt betartotta. Mivel egyik esetben sem állapítható meg a törvényes felelősség, ezért úgy tűnhet, hogy az erkölcsi felelősség megítélése mindkét szituációban az ítéletalkotók magánügye lesz. Kis János szerint azonban ez téves következtetés:

„Az az ember, aki közhatalmi tisztséget visel vagy közhatalmi tisztség megszerzéséért küzd, politikai cselekedeteiért felelősséggel tartozik az állampolgárok összességének. Az ő bizalmukból tölti be pozícióját, vagy az ő bizalmukat igyekszik elnyerni. Tettei az ő sorsukat alakítják, hatalmi törekvéseinek végső igazolása csakis az lehet, hogy az ő javukat szolgálja. Ezért az állampolgároknak külön-külön és együtt joguk van ahhoz, hogy a vezető politikus tartsa tiszteletben a demokratikus politika erkölcsi normáit, hogy normaszegéseiről nyilvánosan számot adjon, és hogy viselje a konzekvenciákat.

Péter és Pál esetei közötti analógiából nem az következik tehát, hogy Péter ne tartozna felelősséggel a választók összessége s azon túl a riválisok, valamint saját párttársai előtt az elkövetett erkölcsi vétségért, hanem az, hogy a törvény előtti felelősség hiányának megállapítása után is marad ilyen felelőssége. Az elválasztás tézise ezt magánügyé nyilvánítja, és nem világos, hogy milyen indok támaszthatná alá.”¹⁶

Úgy vélem, hogy az „elválasztás tézisének” ilyen értelmezése hibás.¹⁷ A vitatott tézis ugyanis nem azt az erkölcsi felelősséget nyilvánítja magánügyé, ami a törvényes felelősség megállapítása után „marad”. Sokkal inkább az a helyzet, hogy az elválasztás tézise alapján a

¹⁵ Uo. 26-27.

¹⁶ Uo. 32.

¹⁷ Haraszti Miklós, 2003.

törvényes felelősség megállapítása után csupán a politikus magánügye, hogy érez-e bármilyen egyéb felelősséget a törvény által megállapított felelősségen kívül. Az ilyen típusú felelősség nem valamiféle „maradék”, hanem egy autonóm életszféra működésének esetleges eredménye. Azok szerint tehát, akiknek Kis János „elválasztás tézisé” tulajdonította, nem a demokratikus politika önmagukban is érvényes és könnyen felismerhető erkölcsi normáit kell elválasztani a törvényes normáktól.¹⁸ A Kis János által megfogalmazott kritika egyik legfőbb címzettje, Nádas Péter szerint, ilyen önmagában álló erkölcsi szféra nem is létezhet. Ha léteznek erkölcsi normák a demokratikus politikában, akkor azok csakis a törvények formájában jelenhetnek meg. Következésképpen a törvényesség nem a demokratikus politika erkölcsi normáival áll szemben, hanem azokkal az erkölcsi elvekkel, amelyek csupán személyes érvényességűek.¹⁹

Kis János szerint viszont az elválasztás tézise nem azt állítja, hogy „a demokratikus politikát a *magánerkölcstől* kell elválasztani”.²⁰ Ezzel lényegében ő maga is egyetértene. Úgy véli azonban, hogy az elválasztás tézise ennél sokkal többet állít, mégpedig azt, hogy a politikai cselekedetek erkölcsi megítélése *legyen* magánügy. Véleményem szerint az elválasztás tézisének csak akkor adható ilyen jelentés, ha jó okkal feltételezzük, hogy lehetséges a politikai tettek nyilvános, kiterjedt konszenzuson nyugvó, morális megítélése. Csakhogy ez a feltételezés empirikusan nem megalapozható. A politikai tettek erkölcsi megítélésekor is éppen olyan összeegyeztethetetlen vélemények alakulhatnak ki, mint a privát élet vitás kérdéseivel kapcsolatban.²¹ Az elválasztás tézise tehát nem azt állítja, hogy a politikai tettekkel kapcsolatos morális állásfoglalásokat úgy kell kezelni, *mintha* csupán a privát érvényességű erkölcsiség megnyilvánulásai lennének, hanem azt hogy *azok*.

Kis János normatív kívánalmat (azt, hogy a politikai cselekedetek megítélése is *legyen* magánügy) látott ott, ahol csak egy empirikus leírásról van szó (a politikai cselekedetek megítélése is magánügy). Éppen ezért nem lehetett célravezető az elválasztás tézisének olyan cáfolata, amely a tézis feltételezett normatív tartalmát egy ellentétes normatív tartalom bemutatásával kívánja érvényteleníteni. Azt ugyanis az elválasztás tézisének hívei sem állították, hogy nem lenne jobb egy olyan demokráciában élni, ahol a politikai cselekedetek nyilvános megítélésekor széleskörű erkölcsi konszenzus alakul ki. Amit állítanak, az csupán annyi, hogy ilyen konszenzus kialakulása az éppen aktuális viszonyok között nem lehetséges.²² Úgy vélem, hogy ezért az elválasztás tézise eredeti formájában sokkal

¹⁸ Nádas Péter, 2002; 2003; Haraszti Miklós, 2003.

¹⁹ Nádas Péter, 2003.

²⁰ Kis János, 2004. 14.

²¹ Haraszti Miklós, 2003.

²² Uo. 2003; Radnóti Sándor, 2006a.

szilárdabb, mint a Kis János által „dekódolt” változat. Ahhoz, hogy ezt az eredeti tézist cáfoljuk, nem azt kell bemutatni, hogy mi a helyes és mi a kívánatos, hanem azt, hogy lehetséges az, ami a tézis szerint lehetetlen.

3. Az instrumentális megközelítés

Az elválasztás tézisében rejlő normatív kívánalmak „azonosítása” után Kis János az európai politikai gondolkodás hagyományának kontextusában értelmezte azokat. Arra törekedett, hogy a kérdéses tradíció olyan értelmezését vázolja fel, amely a legkedvezőbb az elválasztás tézisének igazolása szempontjából. Ezzel pedig az volt a célja, hogy az eszmetörténeti alapok feltárása után saját kritikai észrevételeit is tágabb, történeti kontextusba helyezze.

Kis János történeti rekonstrukciójának kiindulópontja a szekularizáció folyamatának a felidézése. Véleménye szerint ez a történeti folyamat volt az a körülmény, amely a modern demokratikus politikai közösségek kialakulását ösztönözte. Mindenekelőtt a szekularizáció folyamatának köszönhető a modern erkölcsi felfogás kialakulása. Ennek az erkölcsi felfogásnak az alapfogalmai a *morális autonómia* és a *morális egyenlőség*. A morális autonómia fogalmának lényege, hogy mindenkinek joga van (evilági) életcélokat maga elé tűznie, és csak az egyénnek van joga ehhez. A morális egyenlőség lényege pedig az, hogy senki sem korlátozhatja az autonómiáját gyakorló egyént, és az egyén se korlátozhat másokat, amikor azok a saját autonómiájukat gyakorolják.²³

A szekularizáció jelensége azonban nemcsak a modern erkölcsi felfogás kialakulásának folyamatában játszott meghatározó szerepet, hanem a modern politikai formák kialakulásában is. A morális autonómia és a morális egyenlőség elvei ugyanis azt a következtetést is lehetővé tették, hogy nincs eredendő, magától értetődő autoritás, és nincs eredendő, magától értetődő engedelmisségi kötelezettségünk arra, hogy elfogadjuk az autoritás éppen aktuális formáit. Márpedig ha érvényes az előbbi következtetés, akkor úgy tűnhet, hogy a politikai hatalom autoritásigénye kielégíthetetlen. Kis János szerint a liberális politikai filozófia eredete abban a törekvésben fedezhető fel, amely egyszerre akart érvényt szerezni az állam autoritásigényének, illetve a morális autonómia és a morális egyenlőség elveinek.²⁴

A liberális megoldás lényege a *realizmus tézisé*n alapul. Eszerint az állami autoritás és a kényszerítő hatalom az ember (és ezen belül az emberi moralitás) korlátozott és esendő voltával igazolható. Az ember ugyanis még akkor sem feltétlenül hajlandó a morális belátása alapján cselekedni, ha egyébként a követendő normák utasítása egyértelmű. Nagyobb kedvvel

²³ Kis János, 2004. 37-38.

teszünk eleget a normatív követelményeknek, ha azzal hozzánk közel álló személyeknek kedvezünk, vagy olyanoknak, akiknek életvitele hasonlatos a mi életvitelünkhöz. Ez utóbbi megfontolás azt eredményezi, hogy nemcsak a teljes, de a részleges normakövetés eseteit is meg kell vizsgálnunk. Arra a kérdésre is választ kell adnunk, hogy mi a teendő azokban a szituációkban, amikor nem mindenki tartja magát az erkölcsi előírásokhoz. Abban az esetben ugyanis, amikor egy közösségben a normakövetés csak részlegesen valósul meg, akkor az erkölcsi kötelességek teljesítése céltalanná válhat.²⁵ A közhatalom célja ezek szerint az, hogy olyan módon ösztönözze az egyének normakövető magatartását, hogy vegye figyelembe a *realizmus tézisé*t és közben ne sértse se az egyének morális autonómiáját, se a morális egyenlőségüket. Hogyan lehetséges ez?

Kis János a *közvetett motiváció* tézisének nevezte azt az elképzelést, amelynek célja az, hogy az egyének morális autonómiájának biztosítása mellett növelje a normakövetés általános szintjét. A közvetett motiváció tézise arról tesz kijelentéseket, hogy a politikai intézmények miképpen fejthetnek ki olyan hatást az emberi természetre, hogy az erkölcsileg értékelhető cselekedetek aránya növekedjen. Az egyik lehetséges megoldás az lenne, ha az intézmények nagyobb áldozathozatalra kényszerítenék az egyéneket, mint amire azok önmaguktól hajlandóak lennének. Kis János szerint ez a megoldás elvileg ugyan vonzó lehet, de együtt jár azzal a veszéllyel, hogy a politikai intézmények túl sokat fognak követelni az egyénektől és ez az önzetlen embereket is szembefordítja a hatalommal. A közvetett motiváció tézise szerint nincs szükség arra, hogy a legitim hatalom túlzó, az egyén által teljesíthetetlen követelményeket fogalmazzon meg az állampolgárokkal szemben, mert az erkölcsi parancsolatok (amelyek tehát minden esetben az önérdék ellenében hatnak) és az önérdék kívánalmi közötti konfliktus feloldható. Ez akkor lehetséges, ha a hatalom úgy alakítja az önérdék érvényesülésének körülményeit, hogy az önző céljait követő egyén cselekedetei erkölcsi célok beteljesüléséhez is hozzájáruljanak. Ez a fejlemény elvileg nem lenne kívánatos megoldás, hiszen elveszi az erkölcsi értékkel bíró tettek értékességét (azt, hogy önmagukért és nem a teljesítésükért járó jutalmakért teljesítjük őket), de mégse lehetséges jobb megoldás, hiszen az alternatíva csak az lehet, hogy a közhatalom olyan kívánalmakat fogalmaz meg, amelyek nem teljesíthetők maradéktalanul.²⁶

A közvetett motiváció tézise a politikai cselekedetek normatív szabályozását is gyökeresen átalakítja. A politikai cselekedetek esetében ugyanis fokozottan érvényes a realizmus tézise, amely szerint a normák érvényessége a normakövetés általános szintjének a

²⁴ Uo. 39.

²⁵ Uo. 41.

²⁶ Uo. 46.

függvénye. Ennek az oka pedig az, hogy a politika mindenekelőtt a hatalomért folytatott küzdelem területe, ahol a küzdelem kereteit nem azok határozzák meg, akik hajlandóak bizonyos normák betartására, hanem akik készek a cselekvést korlátozó normák megszegésére.²⁷ Éppen ezért a politikai cselekvés területén is hasznos lehet azoknak a módszereknek a bevezetése, amelyek úgy növelik a normakövetés hajlandóságát, hogy közben erkölcsi értelemben nem kívánnak többet a politikai szereplőktől, mint amire valóban képesek. Kis János szerint a demokrácia intézményei lesznek azok az eszközök, amelyek a közvetett motiváció stratégiáját követve emelik a politikai harc résztvevőinek hajlandóságát a normák követésére. Ezek közül a normák közül pedig azok a legfontosabbak, amelyek ahhoz szükségesek, hogy az állampolgárok morális autonómiája és egyenlősége biztosított legyen.²⁸

Azon módszerek között, amelyek a közvetett motiváció stratégiájának alkalmazásával járulnak hozzá az egyének erkölcsi státuszának a biztosításához, a képviseleti elv a legfontosabb. A képviseleti elv biztosítja azt, hogy a politikai hatalom birtokosai akkor is a polgárok érdekében cselekedjenek, ha egyébként nincs erre irányuló erkölcsi késztetésük. Feltéve, hogy a politikusok különböző vágyai közül a hatalom megszerzésére ösztönző vágy a legerősebb, és azt is feltételezve, hogy a hatalom megszerzése csak a polgárok támogatásával lehetséges, arra a következtetésre juthatunk, hogy az önző politikus is kénytelen előnyben részesíteni a közjót a saját önző érdekeivel szemben:

„Az, hogy a vezetők a vezetettektől kapják - választás útján - a felhatalmazásukat, nem csupán a politikai egyenlőség biztosítója. Egyszerűsége olyan mechanizmus is, mely a vezetőt a saját érdekénél fogva - közvetve - motiválja a közjó szolgálatára. (...) A mai közgazdasági politikaelmélet nyelvét használva, a szavazók szerepét Bentham a fogyasztókéval azonosítja, a politikusokét pedig a vállalkozókéval. A politikus szavazátnövelésre törekszik, ahogy a vállalkozó nyereségszerzésre, és programot kínál a szavazónak, ahogy a vállalkozó javakat vagy szolgáltatásokat a fogyasztónak. A programok nem egyebek az állam útján elérhető javak és szolgáltatások előállítására tett ígéreteknél.”²⁹

²⁷ Uo. 42.

²⁸ Ebben a gondolatmenetben tehát Kis János a politikai gazdaságtan „publius” féle koncepciójához áll közel. A publiusi modell hívei a demokratikus politika „machiavellista” és „idealista” értelmezését egyaránt elvetik, és úgy gondolják, hogy a politikai szereplők erkölcsi motivációja elengedhetetlen feltétele a demokratikus intézményrendszerek megfelelő működésének, de létrehozhatóak olyan intézmények, amelyek ösztönzik a morális motivációk működését. Lásd bővebben Besley, Timothy, 2012. Kis János konkrétan Adam Przeworski művére hivatkozott. Przeworski, Adam, 1991.

²⁹ Kis János, 2004. 68.

A választási rendszer, mint a közvetett motiváció módszerének egyik gyakorlati megvalósulása további előnyökkel is járhat. Megfelelő intézményi szabályokkal kiegészítve ahhoz is hozzájárulhat, hogy a morális motivációt teljesen nélkülöző politikusok is érdekelttek legyenek a békés hatalomváltás gyakorlatának fenntartásában. A képviseleti elv ugyanakkor nem áll önmagában. Olyan szabályokkal is kiegészíthető, amelyek tovább növelik annak a valószínűségét, hogy a hatalom antidemokratikus kisajátítására irányuló kísérletek kudarcba fognak fulladni, illetve jelentősen növelik azokat a személyes veszteségeket, amelyek egy ilyen kudarc után a kísérlet résztvevőire várnak. Ha a hadsereg civil parancsnoka nem a kormányfő, hanem az államelnök, ha a bíróságok függetlenek és a választási eredmény figyelmen kívül hagyása lázadásnak tekinthető, illetve ha az ellenzéki pozíció nem jár teljes hatalomvesztéssel és a hatalom visszaszerzésének lehetősége sem korlátozható, akkor még a legönzőbb politikus számára sem lesz kifizetődő a választási rendszer szabályainak az áthágása. A demokratikus államberendezkedés alkotmánya tehát úgy alkalmazza a közvetett motiváció módszerét a demokratikus gyakorlat fenntartása érdekében, hogy „növeli a szabályok áthágásának költségeit, és ugyanakkor csökkenti a szabályok megtartásával járó költségeket”.³⁰

A fentebbiekben említett intézményes garanciák biztosítják, hogy a békés hatalomváltás szabályait még azok a hatalomból távozó politikusok is kövessék, akik a legminimálisabb morális motivációval sem rendelkeznek. Jól érzékelteti azonban a rendszer hiányosságait az a tény, hogy arra már nem ad garanciát, hogy amikor a pusztán hataloméhes és morális motivációkat nélkülöző politikus újból megszerzi a kormányzati pozíciót, és még arra is lehetősége van, hogy átalakítsa az alkotmányos rendszert, akkor nem fog mindent megtenni azoknak a garanciáknak a felszámolása érdekében, amelyeknek a saját, aktuálisan gyakorolt hatalmát is köszönheti. Ilyen lehetőségek birtokában az önző politikus mindent megtesz azért, hogy eltorlaszolja az ellenzék előtt a hatalom visszaszerzésének a lehetőségét.

Az ellenzék hatalmi pozícióinak és jogainak az alkotmányos garantálása azzal a nem szándékolt hatással is együtt járhat, hogy miközben az ellenzék csupán „önző” hatalmi céljait követi, hozzájárul egy fontos közösségi érdek, a *nyilvános vita* intézményesüléséhez. Ennek a kitüntetett szerepet játszó vitának a parlament az egyik legfontosabb színtere. A parlamentáris keretek működése tehát nemcsak a hatalom aktív részeseinek az érdekeit szolgálja, hanem azt is lehetővé teszi, hogy politikai döntések ne a hatalomnak alávetett egyének háta mögött szülessenek. Ez az intézményesített lehetőség közvetlenül is hozzájárul a polgárok morális autonómiájának és egyenlőségének az érvényesüléséhez. Ha a hatalom birtoklása csak a

³⁰ Uo. 70.

közösség jóváhagyásával lehetséges, és a hatalmi harcok a közösség szeme előtt zajlanak, akkor jóval kisebb az esélye a paternalisztikus hatalom kialakulásának. Összefoglalva az eddigieket, a realizmus és a közvetett motiváció tézisének alapján a következő leírás adható a demokráciáról:

„...a demokrácia intézményei úgy vannak megalkotva, hogy a hatalomból kiszorulóknak ne az alkotmányos rend felborítása, hanem a hatalom békés visszaszerzése legyen az érdekük, s hogy a hatalom birtokában lévők törekvései ne szakadhassanak el tartósan a hatalomnak alávetettek összességének az érdekeitől. Ezt a demokratikus rendszer nem a politikai szereplők különérdekeinek kiküszöbölése útján éri el, nem azon a módon, hogy mindenkit összefogásra készítet a közös érdek közös megvalósítására: modern, bonyolultan tagolt társadalmakban az efféle általános összefogás csak populista demagógok lázálmaiban képzelhető el. A demokrácia úgy van megalkotva, hogy adottnak veszi és a köz javára aknázza ki az érdekek sokféleségét és konfliktusát. A demokratikus rend jó működésének kiküszöbölhetetlen feltétele a hatalomért folyó szakadatlan küzdelem: a kompetitív választások intézménye és a törvényhozás kettéosztása egymással szemben álló kormánytöbbségre és ellenzékre. A demokratikus rendszer tehát jó célok szolgálatába állítja a hatalmi harcot - ám a hatalmi harc az, amit jó célok szolgálatába állít: nem kiküszöböli, hanem beépíti intézményeinek reguláris működésébe a politikai erők versenyt és konfrontációját.”³¹

Kérdés azonban, hogy melyek azok a jó célok, amelyeket a hatalmi harc szolgál, illetve talán még fontosabb az a kérdés, hogy hogyan fogalmazódnak meg ezek a jó célok. A fentebbi leírásból az a következtetés is levonható, hogy a demokratikus keretek közé szorított hatalmi harc nem az eszköz, hanem maga a cél. A demokratikus intézményrendszer feladata csupán egy olyan *modus vivendi* biztosítása, amely már formális kritériumok alapján is könnyen azonosítható.³² A demokratikus keretek között folyó hatalmi harcnak lehetnek pozitív, sok esetben nem szándékoltam pozitív hatásai. Ilyen előre nem tervezett, nem szándékos eredmény lehet bizonyos morális elvek (például a polgárok erkölcsi autonómiája) érvényesülése is. A közvetett motiváció keretei között érvényesülő morális elvek azonban csak akkor realizálódhatnak, ha nem teszünk kísérletet arra, hogy a demokrácia végső céljaiként azonosítsuk ezeket. A politikai szereplők „direkt motivációja” ugyanis értelemszerűen csökkentené a „közvetett motiváció” intézményeinek a hatékonyságát. A

³¹ Uo. 72.

³² Larmore, Charles, 1987.

közvetett motiváció tézise ezért a *közjó* sajátos elképzelésével operál. Eszerint a közjó koncepció szerint a demokratikus rendszer keretei között artikulált sokféle érdek és ezek konfliktusa nem csupán eszköze a *köz javának*, hanem maga a *közjó*. Ez a közjó pedig csakis formális kritériumokon keresztül ragadható meg. Minden más - a demokratikus közjó tartalmi, szubsztanciális meghatározására, a demokrácia végső céljainak megvalósítására irányuló - törekvés magát a demokratikus berendezkedést veszélyezteti. Ebből következően a közvetett motiváció funkciója sem az, hogy olyan intézményi rend mintája legyen, amelyben a magánérdekek érvényesülésének eredője a közjó valamilyen szubsztanciális koncepciójának a megvalósítása.

Az elválasztás tézisére épülő demokrácia-értelmezés tehát a formális vagy procedurális demokrácia-koncepciókkal rokonítható. Kis János érvelése alapján ugyanakkor azt láthatjuk, hogy Kis nem tartotta kielégítőnek sem a procedurális demokráciamodell, sem ennek a demokrácia-modellnek a sajátos közjó fogalmát. Ennek oka, hogy a demokratikus intézmények jó, hatékony működéséből nem következhet automatikusan az is, hogy az intézmények által megvalósított célok is jók, morálisan igazolt célok, eredmények lesznek. Kis János ezért elengedhetetlennek tartotta, hogy tartalmi, morális kritériumok alapján is értelmezzük a demokratikus procedúra eredményeit. Ezek a kritériumok a *morális autonómia* és *egyenlőség* elvei. Ebből következően az elválasztás tézisé is úgy interpretálta, mintha az általa kiemelt tartalmi kritériumokat a tézis hívei is elismernék. Ennek a szemléletnek köszönhető az is, hogy Kis János nem húzott határvonalat a közvetett motiváció tézise alapján berendezett demokrácia végeredménye, illetve a morális autonómia és egyenlőség elve közé. Ez a „szintetizáló” megoldás viszont problémát is okozhat. A közvetett motiváció tézise alapján berendezett demokratikus intézmények ugyanis lényegüket tekintve a haszonelvű paradigma keretei között értelmezhetőek. Ez sok esetben annyit jelent, hogy ezek az intézmények csak a „lehető legtöbb ember lehető legnagyobb boldogságát” eredményezhetik, nem pedig a morális autonómia és egyenlőség elvének érvényesülését. Igencsak kérdéses tehát, hogy a demokratikus intézmények működésének eme két lehetséges végeredménye valóban azonosítható-e egymással. Véletlenszerű egyezések ugyan lehetségesek, és ezekre Kis János is utalt, az a feltevés viszont nehezen bizonyítható, hogy a kívánatos egyezés egyúttal szükségszerű is. Kis János viszont éppen ennek a lehetőségnek a feltevéséből indult ki. Ennek oka az lehetett, hogy az említett feltételezés nélkül nem igazolhatta volna a demokratikus politikai rendszert az általa megfogalmazott morális kritériumok alapján.

Kis János fő kérdése és a közvetett motivációs stratégiákkal szemben megfogalmazott kritikájának lényege az, hogy miként járulhatnak hozzá morális célok megvalósulásához azok

a stratégiák, amelyek nem a morális elvei, hanem az önző érdekei által vezérelt lényként kezelik az egyént. A fentebb vázolt következtetések fényében azonban helyesebb lenne ezt a kérdést úgy megfogalmazni, hogy miként szolgálhatja a demokrácia *instrumentális* felfogása a demokrácia tartalmi, *deliberatív* koncepcióját? A következőkben azt vizsgálom, hogy Kis János miként szembesítette az előző kérdéssel azt az általa alkotott narratívát, amely véleménye szerint az európai politikai gondolkodásnak - az elválasztás tézisének igazoló - olvasata.³³

4. Az instrumentális megközelítés problémái

Kis János szerint a normatív etikai és politikai elméletek közös vonása, hogy kitüntetett szerepet tulajdonítanak a *deliberáció* folyamatának, vagyis a *közös ügyek nyilvános megvitatásának*.³⁴ Ezzel szemben az elválasztás tézise, illetve a közvetett motiváció elve az *instrumentális* szemlélet alapján áll. Ez utóbbi perspektíva lényege az, hogy azokat a személyeket, akikkel az egyén céljai megvalósítása során kapcsolatba kerülhet, a cselekvés külső körülményeiként, eszközként, objektumként kezeli. A közös ügyek kommunikatív rendezése, a deliberáció folyamata kizárja ezt a „tárgyasító” magatartást. A „tárgyalásos cselekvéseink” ugyanis csak akkor lehetnek eredményesek, ha olyan személyekként viszonyulunk azokhoz, akikkel a folyamat eredményeképpen kapcsolatba kerülünk, mint akiknek a léte önmagában vett cél lehet. Az ekként kezelt személyek magatartását pedig nem a manipuláció, hanem a racionális meggyőzés eszközeivel befolyásolhatjuk.

A deliberáció és az instrumentalizmus perspektívái tehát ellentmondanak egymásnak, de ez a szembenállás feloldható. Például úgy, ha az egyiket a másik kárára érvényesítjük. Érvelhetünk akképpen, hogy az instrumentális megközelítés a helyes, és ezért el kell vetnünk, vagy erősen korlátoznunk kell a deliberáció gyakorlatait. Ez a megoldás Kis János szerint nem érvényesíthető. Ha ugyanis kijelentjük, hogy az instrumentális megközelítés a politikai gyakorlat *helyes* megközelítése, akkor rendelkezünk kell valamilyen elképzeléssel a helyesség elveit illetően. Ez a felfogás azonban nem alakulhat ki egy tisztán instrumentális gyakorlat eredményeként. Ebből következően az instrumentális és a deliberatív perspektíva ellenmondása csak úgy oldható fel, ha az előbbit módosítjuk.³⁵

A legfontosabb ok, ami Kis János szerint szükségessé teszi az instrumentális megközelítés módosítását az, hogy a magánérdekek csak akkor eshetnének egybe a köz érdekével, ha a

³³ Kis János, 2004. 76.

³⁴ A gondolatmenet könnyebb azonosítása érdekében a továbbiakban Kis János fogalomhasználatát követem.

³⁵ Kis János, 2004. 80-90.

közvetett motivációt biztosító intézmények tökéletesek lennének. Ezt a tökéletes berendezkedést azonban lehetetlen megvalósítani. Elsősorban azért, mert az intézményeket is az önző céljaik által motivált egyéneknek kell létrehozni. Ezeket az egyéneket pedig semmilyen közvetett motivációt gyakorló intézmény nem készítheti a köz javának leginkább megfelelő rendszer kialakítására. De még abban az esetben is, ha sikerülne egy olyan, viszonylag jól felépített intézményi rendszert kialakítani, amely a közvetett motiváció stratégiáját érvényesíti, az intézményrendszer működését akkor sem lehetne biztosítani a pusztán önérdék által vezérelt egyéni motivációkra támaszkodva. Egy ilyen rendszerben ugyan lehetséges, hogy a pusztán önérdékük által vezérelt egyének elfogadják azt, hogy *mindenkinek* jobb az, ha *mindenki* betartja a közös cselekvés szabályait. Ugyanakkor az önérdék ahhoz a végkövetkeztetéshez vezetné az egyéneket, hogy számukra az a legelőnyösebb, ha mindenki betartja a közös cselekvés szabályait, de ők maguk nem. Talán minimális lesz az a többlet haszon, amit a potyázással szereznek az önző egyének, de az önérdékükből kiindulva mégsem találnak majd jó indokot arra, hogy az önkorlátozást válasszák. Sőt! Az önérdékétől vezérelt egyéneket még az a belátás sem motiválhatja önkorlátozásra, hogy ha mindenki hozzájuk hasonlóan kalkulálna, akkor a kooperáció rendszere összeomlana.³⁶

Kis szerint erre a problémára Hume ajánlott megoldást az úgynevezett *mesterséges erények* fogalmát felhasználva. Ezek az erények azért mesterségesek, mert csak a kooperáció intézményeinek létrehozása után alakulhatnak ki. Ugyanakkor mégiscsak erények, mert biztosítják az együttműködési rendszerek fenntartásához nélkülözhetetlen morális motivációt. Ezen az alapon viszont könnyen eljuthatunk ahhoz a belátáshoz is, hogy a közvetett motiváció tézise végső soron érvénytelen, hiszen bebizonyosodott, hogy a közösség létét megalapozó együttműködés nem tartható fenn csupán az önérdék alapján. Kis János azzal a feltevéssel kívánta semlegesíteni ezt a problémát, amely szerint a morális és önérdék alapú motivációnk mögött két jól elkülöníthető, önálló preferenciarendszer van. Ezek nem egyenlő mértékben motiválják a tetteinket, de a döntéseink általában úgy születnek, hogy mind a két értékrendszer alapján mérlegeljük az alternatívákat, majd az így született indokaink között azok súlya alapján döntünk.

Ha ténylegesen léteznek mesterséges erények, akkor úgy tűnhet, hogy valóban nincs szükség arra, hogy az önző érdekeik érvényesítésére törő egyéneket a közvetett motiváció intézményeivel tereljük az erkölcsi kívánalmaknak megfelelő irányba. Ehelyett elegendő az, ha az intézmények úgy alakítják az egyéni cselekvés körülményeit, hogy az önző cselekvési indokok és a morális indítékok egyenlő súllyal bírjanak. Ha a morálisan helyes és a morálisan

³⁶ Uo. 93.

helytelen cselekedet ugyanolyan mértékű egyéni nyereséggel és veszteséggel jár, akkor az egyén legkisebb mértékű morális motivációja is elegendő lesz ahhoz, hogy a morálisan helyes cselekvést válassza.³⁷ Ráadásul ez a megoldás tovább fejleszthető, ha feltételezhetjük, hogy a morális motiváció nem elhanyagolható mértékű, hanem csupán alacsonyabb szintű, mint az önszeretet motivációja. Ebben az esetben nem szükséges kiegyensúlyozni a morálisan kívánatos és a morális elvek alapján elutasítandó cselekvéssel együtt járó előnyöket. Elegendő, ha az intézmények annyit biztosítsanak, hogy a morálisan igazolható cselekedetekkel járó személyes költségek szintje alacsonyabb legyen annál, amit az önző érdekeinktől vezetve már elfogadhatatlannak éreznénk. Kis János tehát eljut oda, hogy a közvetett motivációnak nem lehet az a célja, hogy az erényt teljes mértékben fölöslegessé tegyék. Ez a cél, amint azt a „mesterséges erények” hume-i fogalmának vizsgálata során látható volt, egyébként sem megvalósítható. A legtöbb, amit az együttműködést biztosító intézmények elérhetnek az, hogy szükségtelenné teszik a szokatlanul nagyfokú erényességet.³⁸

Ez az a pont Kis János érvelésében, ahol a közvetett motiváció tézisének fenntartása szükségessé teszi, hogy beemelje az argumentációba a deliberáció, vagyis a „tárgyalásos cselekvések” perspektíváját is. A közvetett motiváció módosított változata ugyanis felveti azt a kérdést, hol húzható meg a határ a mindenkitől elvárható és a szokatlanul nagyfokú erényesség között:

„Összegezve: akárcsak Hume, Kant is úgy véli, hogy a társadalom intézményeinek jó működése igényli az erkölcs segítségét. Az ember alkotta intézmények nem olyan tökéletesek, hogy ne hagynának valamekkora rést az önértéken alapuló választás és a közjó által megkívánt választás között, s ezt a rést a morális érzületnek kell betölteni. Kant szerint azonban az erkölcsi motiváció nem csupán a társadalom sikeres működésének nélkülözhetetlen feltétele, hanem öncél is egyben; a politikai intézmények akkor vannak megfelelően berendezve, ha jól szolgálják e motiváció kiművelését. Márpedig morális lényként kezelni valakit annyi, mint elismerni a jogát, hogy kifogást emeljen az érdekeit érintő cselekedetek ellen, s hogy megkövetelje az ilyen cselekedetek igazolását. Ezért a helyeselhető politika Kant felfogása szerint nem korlátozódhat arra, hogy a politikusok az általuk megválasztott célok irányába terelik az emberek viselkedését - nem szorítkozhat a közvetett motiváció eljárásainak instrumentális alkalmazására -; okvetlenül magába kell

³⁷ Uo. 96.

³⁸ Uo. 96-97.

foglalnia a célokról és a végrehajtás módozatairól való nyilvános vitát, a közös deliberációt.”³⁹

A közvetett motiváció módosított tézisének alkalmazása tehát szükségessé teszi a nyilvános viták színtereinek a beépítését a politikai struktúrába. A liberális tradíció nem tagadja a nyilvános viták fontosságát, csak azt, hogy az önmagában elegendő lenne a társadalmi együttműködés fenntartásához. Ezért a közvetett motiváció stratégiáján belül, és ahhoz idomítva kell elhelyezni a nyilvános deliberációt. Ugyanakkor továbbra is nyitott marad a kérdés, hogy összeegyeztethető-e a cselekvőkkel kapcsolatos külső és belső perspektíva.

A nyilvános politikai viták és az instrumentális stratégia nézőpontjainak összeegyeztetése előtt a *kettős hatás tézise* nyit utat:

„A *kettős hatás tézise*. A nyilvános közlés többnyire elvárja, hogy címzettjei belső, deliberatív perspektívában közelítsenek hozzá, s ebben a perspektívában érveket, indokokat, szempontokat kínál megfontolásra, és ezen a módon közvetlenül motivál. Ugyanakkor minden befogadónak - nemcsak azoknak, akik a belső perspektívát képesek elfogadni - támpontokat kínál annak megbecsüléséhez, hogy a többi ember magatartása hogyan változik a közlés elhangzása következtében, és ezen a módon közvetve motivál.”⁴⁰

A *kettős hatás tézise* kapcsolja össze a nyilvános politikai vita belső és a közvetett motiváció külső perspektíváját. Ezt pedig úgy éri el, hogy bemutatja a nyilvános politikai vita nem szándékolt, közvetett hatását, vagyis azt, hogy nemcsak a morális érvekre fogékony, hanem a gyakorlati célok által vezérelt hallgatókra is hat. Ez teszi lehetővé, hogy a közösségi vita gyakorlatát be lehessen illeszteni abba a politikai gépezetbe, amelynek működése a közvetett motiváció elvén alapul. A demokratikus intézményrendszer szerepe többek között éppen az, hogy annak keretei között a morális érvelés nemcsak az arra fogékony egyének számára legyen fontos, hanem azoknak is, akiket egyébként nem befolyásolnak morális szempontok.

Látható tehát, hogy a realizmus és a közvetett motiváció tézise alapján - amely elvileg az elválasztás tézisének igazolja - valójában az a tétel is levezethető, hogy a morális kritikának van közvetlen cselekményszabályozó szerepe. A deliberáció folyamatához kötődő *kettős hatás* és a *közvetett motiváció* tézisének kombinálásával ugyanis olyan kényszerítő folyamatok is bemutatathatóak, amelyek az állami kényszer alkalmazása nélkül is érvényesülhetnek. Így semlegesíthető az a tétel, amely szerint egy demokratikus berendezkedésben azért nem lehet

³⁹ Uo. 102-103.

⁴⁰ Uo. 106.

politikai következménye a morális kérdések nyilvános megvitatásának, mert egy jogállamban csakis a legitim kényszer az elfogadható.

Kis János szerint az elválasztás tézise azt a feltételezést foglalja magába, hogy csak a törvényben rögzített viselkedési normák megszegésének lehetnek politikai következményei. Ebből vonta le azt a következtetést, hogy az elválasztás téziséből kiindulva nem cáfolható az a kijelentés, miszerint a törvény előírásai által körülhatárolt területen belül véghezvitt cselekedeteinket további, nem jogi szankciókkal fenyegető elvárásokkal is szembeállíthatjuk. Az elválasztás tézisének eredeti változata valóban nem zárja ki ezt a lehetőséget, viszont - és ezt Kis János nem vette figyelembe - közösségi perspektívából nézve nem tartja értelmesnek az ilyen eljárást. Ennek oka pedig az a feltételezés, hogy a törvényes előírásnál szigorúbb morális megfontolások nem igazolhatóak a politikai közösség *egésze* előtt. A modern politikai közösségek ugyanis olyan egyének között teremtenek polgártársi köteleket, akik különböző és egymással egyidejűleg érvényes erkölcsi koncepciókat tartanak érvényesnek. Ezeken a partikuláris érvényességű erkölcsi koncepciókon túl lehetségesek ugyan átfogó érvényességű morális elvek is, de ezek az elvek a törvényekben találhatók meg. Ezért van az, hogy a nyilvános vonatkozásokkal bíró egyéni viselkedéssel kapcsolatosan megfogalmazható közösségi elvárásoknak a törvényesség betartására kell korlátozódnuk. Ettől függetlenül természetesen lehetséges, hogy egy nyilvános szereplő a törvényi előírásoknál szigorúbb normáknak kíván megfelelni. Erre az eljárásra azonban *nem a közösség elvárásai* fogják motiválni, hanem azok az elvárások, melyeket *önmagával* szemben fogalmazott meg. Másképpen fogalmazva, a törvényes előírások által diktálnál szigorúbb elvek csak egy, a politikai közösségen belüli, partikuláris életvilág keretei között érvényesülhetnek.

A fenti problémát Kis János az *íratlan szokások* tézisével kívánta feloldani. Ennek lényege a törvényes cselekvési szabadság önkéntes leszűkítése. Mivel a politikai szereplők cselekvési kritériumai a törvényes elvárásoknál szigorúbbak is lehetnek, ezért az íratlan szokások léte nem feltétlenül áll ellentétben a joguralom elvével. Másrészt ezek a szokások szükségesek is lehetnek a demokratikus intézmények működéséhez. Az egyik ok, ami szükségessé teszi az íratlan szokásokat az, hogy „az intézmények közt tevékenykedő emberek együttműködését az hangolja össze ugyanis, a feleket az teszi kölcsönösen kiszámíthatóvá egymás számára, hogy valamennyien önkorlátozást tanúsítanak a szabályok adta mozgásterület kihasználásában”.⁴¹ Az íratlan szokások ugyan kevésbé felelnek meg a kiszámíthatóság követelményének, mint a törvények, ennek ellenére mégis kiszámíthatóvá teszik, hogy a szembenálló felek meddig

⁴¹ Uo. 118.

mehetnek el a törvény adta lehetőségek kiaknázásában.⁴² Ezt a hatást azért fejthetik ki, mert a törvények értelmezése során kialakulhat egy, a szembenálló értelmezéseket magába foglaló „szürke zóna”.⁴³ Az íratlan szokások megszilárdulásának köszönhetően viszont kialakulhat az a tapasztalat, hogy senki sem merészkedik ebbe a „szürke zónába”. Ugyanakkor nem csak a törvények értelmezésekor felmerülő ellentmondások feloldásának igénye teszi szükségessé az íratlan szokások kialakulását. Sokkal fontosabb, hogy ezáltal olyan *bizalmi viszony* alakulhat ki a demokratikus politika szembenálló felei között, amely a törvény adta lehetőségek maximális kihasználásával nem születhetne meg. Miért van szükség erre a bizalmi viszonyra? Miért jó az a demokratikus intézményrendszer működése szempontjából, ha a nyilvánosság szereplői annak ellenére partneri viszonyt ápolnak egymással, hogy riválisai egymásnak?

Az előbbi kérdésekre adható válaszokat Kis János nem bontotta ki. Amit megemlített, az mindössze annyi, hogy a politikai riválisok közötti partneri-bizalmi viszony kialakulása feloldja az egymás szándékaival kapcsolatos rosszhiszemű feltételezéseket, illetve hajlamossá teszi a riválisokat arra, hogy a törvények és szokások által nem meghatározott ügyekben is a kölcsönösen előnyös megoldásokat keressék.⁴⁴ Ráadásul azt sem magyarázta meg, hogy miképpen alakulhatnak ki azok az íratlan szokások, amelyek a választók szempontjából is előnyösek. Az ilyen íratlan szokások ugyanis feltételezik, hogy a riválisok közötti bizalmi állapot már a szokások kialakulása előtt is fennáll.⁴⁵

„Az íratlan szokások tézise: Vannak íratlan szokások, melyek nem helyettesítik és nem bírálják felül a jogállam törvényeit, hanem leszűkítik azoknak a törvényes lehetőségeknek a körét, melyeket a politika résztvevői ténylegesen kihasználnak. Ilyen szokások nélkül semmilyen intézmény, így a liberális demokrácia intézményrendszere sem működhet nagyjából zavarmentesen. Elvárható, hogy a politikai küzdelmek szereplői törekedjenek ilyen szokások kialakítására, ha ezek hiányoznak, és tartsák meg a már bevett - vagy megszilárdulásra esélyes szokásokat.”⁴⁶

Kulcsszó az „elvárható” kifejezés. A kérdés csak az, hogy miként érvényesíthető ez az elvárás, és hogyan kérhető számon az elvárás teljesítése? Ha az eddigiek során felvázolt koncepció keretei között nem tudunk választ adni erre a kérdésre, akkor az egész konstrukció összeomolhat. Márpedig nehezen képzelhető el az, hogy azok az íratlan szokások, melyek kialakulását a demokratikus politika értelme kifejezetten megkívánná, kialakulhatnak pusztán

⁴² Uo. 123.

⁴³ Uo. 117-118.

⁴⁴ Uo. 124.

⁴⁵ Uo. 125.

a kívánalmak miatt, hiszen a szokások kialakítását nem lehet törvényes kötelezettséggé avatni. Másképpen fogalmazva: a demokratikus intézmények működéséhez nélkülözhetetlen íratlan szokások kialakításának felvállalása csak akkor lehetséges, ha már létezik egy arra vonatkozó íratlan szokás, hogy törvényes kényszer hiányában is vállalni kell az íratlan szokások kialakításának feladatát. Kis János nem tért ki annak az összefüggésnek a tárgyalására sem, hogy az íratlan szokások valószínűleg csak akkor jöhetnek létre és fejthetik ki hatásukat, ha az íratlan szokások szerepével kapcsolatban egyetértés uralkodik a rivális felek között. Ehhez viszont kell egy konszenzusos koncepció a politikai közösségről is. Ennél is nagyobb probléma, hogy a politikai közösség identitásával kapcsolatos konszenzus kialakításának lehetőségeiről sem ejt szót. Egyszerűen csak feltételezi, hogy van egy ilyen közmegegyezés, de nem tárja fel a kérdéses konszenzus kialakulásának körülményeit és feltételeit.⁴⁷

5. Ellentmondások az elválasztás tézisének cáfolatában

Mint azt az előbbieken láthattuk, az elválasztás tézisének cáfoló gondolatmenet a deliberáció szerepének a kihangsúlyozásán keresztül vezetett ahhoz a kijelentéshez, miszerint a demokratikus politikai intézményrendszerek működtetésében létfontosságú az íratlan szokások kialakulása. Innen már egyenes az út ahhoz a konklúzióhoz, miszerint az adott politikai közösség nem lehet közömbös az íratlan szokások *tartalma* iránt, és ezért a demokratikus állapotok csak akkor érvényesülhetnek, ha a demokrácia morális minimuma lesz az íratlan szokások lényege.⁴⁸ Az elmélet érvényessége szempontjából döntő, hogy vannak-e olyan közösségi folyamatok, amelyek létrehozzák a demokrácia erkölcsi minimumát is magukba foglaló íratlan szokásokat.⁴⁹ Kis János nem is tért ki a bizonyítás elől. Első lépésben történeti példákat hozott fel állításai igazolására, majd formalizálta a példák tanulságait.⁵⁰ Eljárása során ugyanakkor figyelmen kívül hagyta azt a lényeges körülményt, hogy az általa vizsgált folyamatok olyan politikai közösségekben mentek végbe, amely közösségek politikai identitása koherens.⁵¹ Feltételezésem szerint Kis János gondolatmenete csak akkor érvényes, ha azt egy szilárd politikai identitással rendelkező demokratikus

⁴⁶ Uo. 126.

⁴⁷ Kymlicka és Straehle szerint itt a modern politikai gondolkodók általánosan elfogadott vizsgálati előfeltevéséről van szó. Lásd bővebben Kymlicka, Will - Straehle, Christina, 2001.

⁴⁸ Kis János, 2004. 148-164.

⁴⁹ Frivaldszky János, 1996.

⁵⁰ Kis János, 2004. 137-157.

⁵¹ Erre a problémára majd csak A politika mint erkölcsi probléma című mű megírása után három évvel reflektált először. Lásd: Kis János, 2008; 2013.

közösség vonatkozásában értékeljük.⁵² A következőkben ezért azt vizsgálom, hogy miképpen alakul az argumentáció fő tételeinek érvényessége akkor, ha egy olyan politikai közösség keretei között vizsgáljuk azokat, amely több egymással ellenséges viszonyban álló identitáscsoportból épül fel.⁵³

Elsőként a közvetett motiváció tézisének veszem szemügyre a fentebbi szempontok alapján. Ahogy azt már említettem, a közvetett motiváció stratégiája olyan intézményrendszeren keresztül fejtheti ki a hatását, amely még a pusztán önértékek által motivált egyénekre is úgy hat, hogy azok hajlandóak lesznek kivenni a részüket a kollektív javakat létrehozó együttműködésből. A közvetett motiváció módszere azonban nem alkalmazható a kooperációs problémák összességének orvoslására. Ennek oka pedig az, hogy a problémák forrása nem csak az lehet, hogy a morális motivációkat nélkülöző, önző érdekeket érvényesítő egyének számára a potyázás a legelőnyösebb stratégia. Az együttműködés szabályainak érvényesülését nem csak az egyéni érdekérvényesítés akadályozhatja. Ugyanakkor súlyú problémák következhetnek abból, ha a politikai közösséget alkotó különböző identitású csoportok között nincs megfelelő szintű lojalitás.⁵⁴

Az utóbbi esetben azért válhat nehezzé az együttműködési szabályok érvényesítése, mert a különböző identitáscsoportok különböző etikai koncepciókat vallanak. Ez pedig lehetetlenné teszi a méltányosság közös, a politikai közösség összes tagja által elfogadott elképzelésének a kialakulását. Sokkal valószínűbb, hogy az eltérő etikai koncepciókat követő identitáscsoportok számára a közösségi szabályok pusztán „idegen” érdekeket szolgáló követelményként fognak megjelenni. Azt láthatjuk tehát, hogy az együttműködés szabályainak érvényesülését nem csupán az egyének erkölcsi motiváltságának a gyengesége, vagy a bizalmi állapot kialakulásához szükséges információk hiánya akadályozhatja meg, hanem az is, ha a morális motiváció elég erős ugyan, de ez csak egy töredezett politikai közösségen belül érvényesülhet.⁵⁵

Elvileg nem kizárt, hogy a közvetett motiváció stratégiája az egymással ellenséges identitáscsoportokból álló politikai közösség problémáinak kezelésére is alkalmazható. Ha van olyan módszerünk, amelynek működése nem feltételez semmiféle morális motivációt, akkor ez az eljárás nemcsak a morális indítékok hiánya esetén fejtheti ki a hatását, hanem akkor is, amikor konfliktus van a morális készlettség mögött álló etikai elképzelések között. Ez

⁵² A probléma tétjének érzékeltetése érdekében talán elég csak arra utalni, hogy a demokratikus körülmények között megvalósítható értékconszenzus kulturális feltételeiről elsőként talán Carl Schmitt írt. Lásd: Schmitt, Carl, 2002 (1926).

⁵³ Techet Péter, 2010.

⁵⁴ Kis János, 2008; 2013.

⁵⁵ Habermas, Jürgen, 2001a. 218-229.

a megoldás tehát a közvetett motiváció első változatának alkalmazását tenné szükségessé. Azt, amely pusztán az önző érdekeken keresztül kíván hatni az egyénekre. Az első verzió korlátozott érvényességét azonban éppen Kis János mutatta be. Ezeket a problémákat úgy kívánta orvosolni, hogy a közvetett motiváció stratégiáját kiegészítette a deliberáció stratégiájával, illetve az íratlan szokások tézisével. Abban az esetben viszont, ha a politikai közösség egymással ellenséges identitáscsoportokból épül fel, és ezek a közösségek összeegyeztethetetlen etikai koncepciókat vallanak a magukénak, akkor a deliberáció hatása igencsak korlátozott, vagy nincs is ilyen hatás.⁵⁶ Következésképpen annak az esélye is igen csekély, hogy olyan íratlan szokások alakuljanak ki, amelyek megalapozzák a közvetett motiváció intézményeinek működését. Ebből is látható, hogy csak akkor tekinthető érvényesnek az a gondolatmenet, amely szerint a deliberáció folyamata pótolhatja a közvetett motiváció stratégiájának hiányosságait, ha hallgatólagosan feltételezzük a politikai közösség egységes identitását.

Mi lehet a megoldás, ha töredezett a politikai közösség identitása? A válaszhoz azt a feltételrendszert érdemes felidézni, amely indokoltá tette a közvetett motiváció stratégiájának választását. Ez a feltételrendszer az egyének morális motivációjának alacsony szintje. Ezt az alaphelyzetet két módszerrel lehet kezelni. Az egyik a republikánus módszer, amely az egyének morális tökéletesítését foglalja magába. A másik a közvetett motiváció stratégiája, ami nem a morális motiváció növelésével, hanem a moralitáson kívüli motivációk alkalmazásával kívánta kezelni azokat a problémákat, amelyek a morális motiváció elégtelen mértékéből következtek. A republikánus megoldással szemben a közvetett motiváció stratégiája a realizmus tézisének egyik részlete miatt élvezhetett előnyt. Eszerint nem várhatunk magasabb szintű morális motiváltságot az egyénektől, mint amire valóban képesek.⁵⁷ Ez a megoldás természetesen nem zárja ki a morális tökéletesedés lehetőségét, de nem épít rá politikai elveket. A perfekcionista életvitel kérdését a magánszféra ügyévé teszi.

A republikánus megoldás elutasítása tehát csak akkor indokolt, ha az egyének morális motivációi valóban alacsony szinten érvényesülnek. Abban a helyzetben viszont, amikor a politikai közösség különböző etikai koncepciókat követő identitáscsoportokra töredezett, nem lehet érvényes az a megállapítás, hogy az egyének morális motivációja alacsony. Az ilyen szituációkban ezért az a megállapítás sem szükségszerű, hogy a republikánus stratégia helyett a közvetett motiváció módszereire van szükség. Láthattuk, hogy a közvetett motiváció

⁵⁶ Van Dyke, Vernon, 2005.

⁵⁷ Kis János, 1998.

módszere akkor is hasznos lehet, ha a kooperáció működését nem a morális motiváció alacsony szintje akadályozza, hanem az egymással versengő erkölcsi világképek. Ebben az esetben nem az indokolja a közvetett motivációs stratégia alkalmazását, hogy nem megfelelő szintű az egyének morális motivációja, hanem az, hogy ezek a motivációk nem hozhatóak közös nevezőre.⁵⁸ Ez utóbbi indok viszont a republikánus stratégia alkalmazását sem zárja ki.

Az általam vizsgált esetben az az érv szól a közvetett motiváció stratégiájának alkalmazása mellett, hogy segítségével nélkülözhetőek a morális motiváció azon folyamatai, amelyek intenzívek ugyan, de hatásuk csak részlegesen érvényesülhet. Ugyanakkor arra is legalább ilyen jó indokunk lehet, hogy megpróbáljuk csökkenteni a morális motivációkat meghatározó etikai elképzelések széttagoltságát. Már csak azért is, mert ebben az esetben nem arról van szó, hogy egy már létező, univerzális érvénnyel bíró, szubsztantív moralitást kényszerítünk a morális motivációjukban fogyatékos egyénekre.⁵⁹ Ha a politikai közösség képes arra, hogy az egymással összeegyeztethetetlen etikai koncepciók alapján szerveződő identitáscsoportokat egy közös politikai identitásban egyesítse, akkor ennek a közösségnek a közösségi moralitása nem más, mint egy sajátos történeti fejlődés keretében kibontakozó egyedi racionalitás *eredménye*.

Az eddigiek összefoglalásaként megállapítható, hogy abban az esetben, ha olyan politikai közösségeket vizsgálunk, amelyek politikai identitása nem egységes, vagy éppen kialakulóban van, akkor a közvetett motiváció Kis János által leírt változata csak korlátozottan érvényes. Ezzel párhuzamosan a közös ügyek nyilvános tárgyalásának a szerepét is érdemes újragondolni. Ha ugyanis a morális motiváció alacsony szintje mögött nem az önérdek elsőbbsége, hanem a politikai közösség etikai horizontjának töredezettsége áll, akkor a morális perfekcionizmus politikai verziói is indokoltak lehetnek. Ilyen körülmények között a politikai perfekcionizmus tartalma nem az „erényterror”.⁶⁰ A cél nem az, hogy az egyéneket magasabb szintű erényességre kényszerítsük, mint amire valójában képesek. Az sem szükségszerű, hogy a morális perfekcionizmus keretében a partikuláris érvényességű etikai elképzelések helyett egy univerzális érvényűnek vélt morálkonceptiót erőltessünk az egyénekre.⁶¹ A cél ehelyett az, hogy olyan formái alakuljanak ki az egyéni identitást megalapozó etikai koncepcióknak, amelyek összhangban állnak közösségi

⁵⁸ Habermas, Jürgen, 2001a. 218-229.

⁵⁹ Uo. 227-228.

⁶⁰ Szücs László Gergely, 2011.

⁶¹ Habermas, Jürgen, 2001a. 218-229.

érvényességű morális elveinkkel. Erre pedig csak akkor van lehetőség, ha mind az etikai koncepciók, mind a morális elvek a közösségi kommunikáció keretei között formálódnak.⁶²

A következőkben azt a kérdést vizsgálom, hogy a fentebbi célok megvalósíthatóak-e annak a leírásnak a keretei között, amit Kis János adott a deliberáció, vagyis a közös ügyeket tárgyaló tanácskozás folyamatáról. Első lépésként azt rekonstruálom, hogy miben látta Kis János az igazság felderítésének politikai funkcióját. Kis két szélsőségesen naiv megközelítést kívánt elkerülni. Az egyik ilyen naiv értelmezés Mill koncepciója, amely szerint a politikai deliberáció ugyanolyan szerepet tölt be, mint a tudományos vita és a struktúrája is ahhoz hasonló. A másik megfogalmazás szerint a politika sajátos, a tudományos igazságoktól különböző státuszú igazságokat tesz lehetővé. A politika igazságai átalakítják a valóságot, és a valóság részeiként önmaguk is a folyamatos átalakulás állapotában vannak. Kis János mindkét megközelítést vitatta. Az elsővel szemben a politikai megnyilatkozások azon eseteit említi ellenpéldaként, melyek nem vélekedésként nyernek jelentőséget, hanem a személy érzelmi viszonyulásának a kifejezéseként. Ezeknek a megnyilatkozásoknak a jelentősége tehát nem igaz vagy hamis mivoltukból, hanem abból ered, hogy kifejezik az egyén személyes elköteleződését. Az ilyen megnyilatkozások azért jelentősek, mert átalakíthatják a politikai küzdelmek körülményeit. Hatásukra kialakulhat egy kisebb, valamely politikai ügy iránt elkötelezett csoport a politikai közösségen belül.⁶³

Azzal az arendti megközelítéssel szemben, amely szerint a demokratikus politika közömbös a megnyilatkozás igazságtartalma iránt, Kis János két ellenérvet fogalmazott meg. Egyrészt azt emelte ki, hogy a tudomány világa korántsem olyan védtelen a politikai befolyással szemben, mint ahogy azt olyan sokan gondolták. Másrészt arra hivatkozott, hogy az igazság kiderítésének a deliberáció folyamatában is komoly szerepe lehet. Ebben a vonatkozásban emelte ki a független kritikai értelmiség szerepét. Kis azt hangsúlyozta, hogy a politikai viták folyamatában szerepet kapó igazságok nem lehetnek korlátlan mértékben konstitutívak, és ezt a korlátot a független kritikai értelmiség léte garantálja.⁶⁴

Az önző érdekektől és szubjektív értékválasztásoktól független igazság lehetőségének feltételezése azért fontos, mert ez a feltételezés vezethet arra a következtetésre, hogy olyan személyes megnyilatkozások is vannak, amelyek úgy alakítják a politikai küzdelmek körülményeit, hogy a megnyilatkozás szerzői nem vesznek részt ezekben a küzdelmekben. Ezek a feltételezések szorosan kapcsolódnak egy másik hipotézishez, a szubsztanciális erkölcsi érvek lehetőségének a feltevéséhez. Egyrészt azáltal, hogy a szakértők érdek és érték

⁶² Uo. 227-228.

⁶³ Kis János, 2004. 107-109.

⁶⁴ Uo. 111-116.

semlegessége valójában csak úgy érvényesülhet, hogy mindenekelőtt a demokrácia szubsztanciális elvei iránt elkötelezettek. Másrészt pedig úgy, hogy a politikai közösség a „szakértők” egy szűkebb csoportjának közvetítésével szerezhethet tudomást a demokrácia szubsztanciális elveiről.⁶⁵

A fenti összefüggések közvetlenül nincsenek megfogalmazva Kis János koncepciójában, de közvetett módon mégis meghatározzák azt.⁶⁶ Ha tovább gondoljuk azt a kérdést, hogy miért van szüksége Kis Jánosnak ezekre a közvetett feltételezésekre, akkor érdekes megállapításokat tehetünk arról, hogy miként képzei el egy demokratikus közösség ideális közelítő működését. A kritikus értelmiség kitüntetett szerepe ugyanis felvet egy fontos kérdést. A közvetett motiváció első verziójának cáfolatakor Kis János megfogalmazza azt az ellenvetést, amely szerint a kritizált megoldás csak akkor működhetne, ha volna egy kitüntetett csoport, amely erkölcsileg emelkedettebb a saját politikai közösségénél. A most bemutatott gondolatmenete végén pedig azt látjuk, hogy a közvetett motiváción alapuló demokrácia módosított modellje is feltételez egy olyan csoportot, melynek erkölcsi állapota gyökeresen eltér mind a politikusok, mind a választók erkölcsiségétől:

„Korábban azt írtam, hogy a nyilvános közlés nemcsak megfontolandó érveket tartalmaz, hanem arról is tudósít, hogy másokra *milyen* érvek hatnak. A kérdés az, mi készíti a címzettek különleges körét - a hatalmi harcok résztvevőit - arra, hogy e másodlagos információhoz alkalmazkodjanak. Önként kínálkozik a válasz: a hatalmi harcok résztvevőinek, mint erre már Machiavelli rámutatott, támogatók sokaságára van szükségük, és sorsukat döntően befolyásolja, hogy potenciális támogatóiktól mi várható - ez pedig függ attól, hogy ezek az emberek mit tudnak, és milyen szempontok alapján értékelik azt, amit tudnak.”⁶⁷

Az érvelés ezen pontján érhető tetten az a rejtett előfeltevés, amely szerint a demokratikus intézmények megfelelő működésében központi szerepe van a morálisan emelkedett, a demokrácia szubsztanciális elvei iránt elkötelezett szakértőknek. Ha ugyanis van egy olyan csoport, amely a politikusok ellenirányú törekvéseivel szemben is döntő módon képes befolyásolni azt, hogy az emberek mit tudnak és azokat a szempontokat is meghatározzák, amelyek alapján a választók értékelik azt, amit tudnak, akkor a közvetett motiváció tézisére alapozott demokrácia valóban működhet. Ebben az esetben a közös ügyek nyilvános tárgyalásának folyamata független a politikai érdekektől, és ez még a morális motivációt nélkülöző

⁶⁵ Uo. 114.

⁶⁶ Erre a következtetésre jutott Schlett István is. Lásd Schlett István, 2006.

⁶⁷ Kis János, 2004. 115.

politikai cselekvőket is arra ösztönzi, hogy elfogadják a demokrácia íratlan szokásait. Ennek az elképzelésnek a problémája az, hogy nincs valós garancia arra, hogy egy modern tömegdemokráciában a politikusok számára teljességgel lehetetlen legyen az, hogy önmaguk határozzák meg azt, amit az emberek tudhatnak, és azokat a szempontokat is, amelyek alapján a választók értékelik azt, amit tudnak. Ez természetesen nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy legyenek olyan morálisan elkötelezett szakértői csoportok, amelyeknek szintén vannak ilyen eszközeik. Kérdéses viszont, hogy a hatalmi harcoktól független csoportok befolyása döntő lehet-e.⁶⁸

A fenti megfontolások miatt viszont az a feltételezés is ingatag alapokon áll, amely szerint az instrumentális megközelítés és a deliberáció elve egyesíthető. Ha létezik a független nyilvánosság, akkor valóban igaz lehet a következő gondolatmenet:

„A realizmus és a közvetett motiváció tézisének kombináló instrumentális modell nem képes kimerítő leírást adni a politikáról (kiváltképp a demokratikus politikáról). Kimutattuk, hogy a nyilvános deliberáció nem egyszerűen hozzátesz valamit az instrumentális stratégiákhoz: nem csak az érdemi megfontolás számára szolgáltat érveket; ugyanezek az érvek instrumentális tényezőként is működnek. Ehhez most már csak azt kell hozzátennünk, hogy a nyilvános deliberáció magukat a politika instrumentális stratégiáit is kritika tárgyává teheti. (...) Más szóval az, hogy a politikai morál mit tûr meg, maga is a politikai viták tárgyává válhat, és ha ez megtörténik, akkor módosulhatnak a feltételek, melyek meghatározzák, hogy mi az, ami a politikában megengedhető.”⁶⁹

A politikusoktól független kritikusok döntő hatása nélkül azonban az egész koncepció érvénytelenné válik, vagy csak jelentős változtatások árán maradhat érvényes. Azt ugyan mindenképpen el kell ismernünk, hogy az instrumentális stratégiákat valóban éri kritika, illetve az is vitatéma lehet, hogy melyek legyenek a politikai moralitás vezérlő elvei. Csakhogy ehhez nem szükséges a független kritikai értelmiség dominanciája. A tömegtársadalmakban a deliberáció folyamata másképpen megy végbe, és más helyet foglal el a demokráciában, mint ahogy azt Kis János felvázolta. Ez az észrevétel pedig tovább erősíti azt a feltevésünket, miszerint a deliberáció folyamatának a lényege nem az, hogy a demokrácia morális bázisát jelentő szubsztanciális elvek egyre elfogadottabbá váljanak. Ehelyett a deliberáció olyan értelmezése bizonyul életszerűbbnek, melynek célja többek között az olyan közösségi érvényességű morális elveink megalkotása, amelyek alkalmasak

⁶⁸ Itt látható, hogy Kis János ugyan megfelel az „antipolitika” Haraszti Miklós által megfogalmazott vádjára, de a probléma Bourdieu által felvázolt variációjával már nem foglalkozott. Lásd bővebben Bourdieu, Pierre, 1987.

⁶⁹ Kis János, 2004. 116.

arra, hogy összhangot teremtsenek az egyéni identitást megalapozó etikai koncepciók között.⁷⁰

Az eddigiekből láthattuk, hogy egy töredezett identitású politikai közösség esetében a közvetett motiváció stratégiája nehezen érvényesülhet, és a deliberáció folyamatai sem úgy zajlanak, ahogy azt Kis János kívánatosnak gondolta. Ezen a ponton azt a kérdést is fel kell tenni, hogy ha nem állnak rendelkezésünkre a politikai közösség egészére érvényes normák (mert a politikai közösség különböző identitáscsoportjai nem fogadják el azokat), és a kritikai értelmiség szerepe sem meghatározó a politikai életben, akkor miképpen érvényesíthető a demokratikus értelemben vett politikai felelősség. A válasz érdekében azt a kérdést is meg kell vizsgálni, hogy a töredezett identitású politikai közösségek kontextusában miképpen érvényesülhet a politikai felelősségről alkotott modern felfogás. A politikai felelősség modern felfogását Machiavelli azon felismerése alapozta meg, amely szerint a derék politikus nem akkor cselekszik helyesen, ha betartja azokat a szabályokat, amelyeket önző vetélytársai megszegnek, hanem akkor, ha a becstelen riválisok semlegesítése érdekében hajlandó ugyanolyan norma-szegéseket elkövetni. A politikai felelősség ezen felfogását nevezte Kis János a *realizmus tézisének*. Kis érvelésének a lényege, hogy a realizmus téziséből egyenes út vezet a *piszkos kezek* téziséhez.

Véleményem szerint Kis János érvelése téves, mert nem vette figyelembe azt, hogy a közvetett motiváció módszerének alkalmazása (azzal, hogy domesztikálja az önérdeket és így a hitvány politikusokat) megszünteti azokat az okokat, amelyek igazolhatják a felelős politikus normaszegő magatartását. A politikai harc megszelídítésének „ára” ugyanis az, hogy eltűnik a „derék” és „hitvány” politikus megkülönböztethetőségének lehetősége és jelentősége. Ha a közvetett motiváció módszere valóban hatékony, akkor a politikai cselekedetek morális megítélése csupán privát jelentőségű ügy lesz, és ez megakadályozza, hogy a politikai élet területén valódi morális dilemmák alakulhassanak ki!⁷¹ A hivatásos politikusoktól független és velük szemben domináns kritikai értelmiség hiányában a közvetett motiváció intézményrendszere blokkolja azt a deliberációs folyamatot, melynek eredményeképpen kollektív érvényességű morális ítéletek alakulhatnak ki. Ebben a helyzetben a politikai cselekvők csakis egyéni meggyőződéseik alapján tekinthetik magukat „derék” politikusnak. Így viszont azok a következtetések is csak az illető politikus személyes meggyőződéseire vezethetők vissza, hogy az adott politikus a piszkos kezek dilemmájával kénytelen-e szembenézni, vagy sem.

⁷⁰ Habermas, Jürgen, 2001a. 218-229.

⁷¹ Ahogy Almási Miklós fogalmazott, a morális dilemma etikai horizontja feltételezi a dilemma ontológiai struktúráját. Lásd: Almási Miklós, 1984. 41-48.

A közvetett motiváció stratégiája tehát csak nagy nehézségek árán alkalmazható a töredezett identitású politikai közösségekben. Az következne ebből, hogy a politikai cselekvők morális megítélése kikerül a privát élet területéről, és ezért valós morális dilemmákkal kell szembenézniük a politikusoknak? A közvetett motiváció stratégiájának alkalmazásából eredő problémákat úgy is kezelhetjük, hogy egyszerűen feladjuk a deliberáció perspektíváját. Ha azt akarjuk, hogy a *realizmus* és a *közvetett motiváció* tézise alkosson harmonikus egységet, akkor bele kell nyugodnunk, hogy a deliberáció területei valójában jelentéktelenek. Ez a variáció gyakorlatilag az elválasztás tézisével azonos és csak nehezen elfogadható. Ahogy azt Kis János is bebizonyította, a közvetett motiváció módosított változata igényli a morális természetű viták fennmaradását. A probléma másik megoldása tehát az lenne, hogy nem a realizmus téziséét és a közvetett motiváció módszertanát akarjuk összeegyeztetni, hanem az *instrumentális stratégia* és a *deliberáció* perspektíváját. Ez utóbbi cél azonban nem csak a Kis János által felvázolt módon valósítható meg. Az instrumentális és a deliberációs perspektíva összeegyeztetése ugyanis nem teszi szükségsszerűvé a közvetett motivációs módszerek alkalmazását. A két eltérő perspektíva összeegyeztetése úgy is elérhető, hogy az instrumentális perspektívából kiiktatjuk a közvetett motiváció téziséét. Ahogy azt már láthattuk a töredezett identitású politikai közösségek esetében, a közvetett motiváció mechanizmusa nehezen érvényesülhet, és ezért lehetséges, hogy csak a *realizmus tézise* egyeztethető össze a *de-liberációs* fórumok létével. Kis János ezt a lehetőséget is elvetette, de nem igazán világos, hogy milyen indokok alapján.

Az jól látható, hogy ha az instrumentális megközelítés és a tárgyalásos demokrácia gyakorlatának összeegyeztetése mellett érvelünk, akkor az a kritikai meglátás is a hasznunkra válik, miszerint a modern tömegtársadalmakban a közös ügyek nyilvános megvitatásának fórumai nem teszik lehetővé az önmagát függetlenként tételező kritikai értelmiség döntő befolyását. Erre a sajátos értelmiségi csoportra, mint láthattuk, azért volt szükség, hogy a közvetett motiváció mechanizmusának működése biztosított legyen. Abban az esetben tehát, ha csakis a realizmus tézise egyeztethető össze a deliberáció perspektívájával, és ezért nincs szükség a közvetett motiváció stratégiájának alkalmazására, úgy tűnhet, hogy a kritikai értelmiség domináns szerepe sem létfontosságú. Az következne ebből, hogy Kis Jánosnak azért kell ragaszkodnia a közvetett motiváció (módosított) téziséhez, mert ez igazolja a kritikus értelmiség döntő pozícióját a demokratikus keretek között? Úgy gondolom, hogy ez a helyzet. Ugyanakkor az is kijelenthető, hogy ha kiiktatjuk a képletből a közvetett motiváció téziséét, akkor azzal a negatív hatással sem kell számolnunk, hogy a politikai felelősség gyakorlásakor felmerülő erkölcsi dilemmák a politikai cselekvő privát ügyeivé válnak. Ha a

deliberáció perspektíváját csak a realizmus tézisével kapcsoljuk össze, akkor jóval nagyobb az esélye annak, hogy a politikai felelősség kérdései valóban a közösségi kommunikáció részeivé váljanak.

A közvetett motiváció tézisének kiiktatását igazolja az is, ha megvizsgáljuk Kis János antropológiai előfeltevését. Ez az előfeltevés egyrészt azt állítja, hogy az ember morálisan autonóm és egyenlő, másrészt azt, hogy az emberek morálisan tökéletlenek. Az első előfeltevésből következnek azok a morális *kötelezettségek*, amelyeket a demokratikus államhatalomnak teljesítenie kell az állampolgárok érdekében. A második előfeltevésből vezethető le a demokratikus politika működési mechanizmusát meghatározó empirikus szabályszerűségek (a realizmus és a közvetett motiváció tézise). Érdeemes megjegyezni, hogy az antropológiai alapok kettős tagolódására vezethető vissza a politikai cselekvéssel kapcsolatos „skizofrén” attitűd is.⁷² Az államhatalom morális kötelezettségeiről alkotott elképzeléseink motiválják a politikai cselekedetek szigorú megítélését. A politikai küzdelmek empirikus érvényességű szabályaival kapcsolatos elképzeléseink viszont a politikai cselekedetek toleráns megítélését ösztönzik.

Kis János ezekből az alaptézisekből kiindulva vázolta fel az európai politikai gondolkodás fejlődésének olyan értelmezését, amely alkalmas az elválasztás tézisének igazolására. Azért járt el így, hogy „filozófia alapjai” felől bírálhassa az elválasztás tézisének. A kritikai észrevételek megfogalmazása során azonban sajátos utat választott. Úgy foglalt állást az elválasztás tézisével szemben, hogy közben megtartotta annak legfontosabb előfeltevéseit. Véleményem szerint ez az eljárás hibás, mert elfedi a kiindulópontul választott antropológiai koncepció belső ellentmondását. Ennek az ellentmondásnak az alapja az, hogy az egyéni motivációkat a tisztán önérdék-érvényesítő és az ezzel szembenálló, tisztán morális (vagyis az önérdektől teljesen mentes) morális motivációk csoportjára bonja. Ez a leírás azért kifogásolható, mert a két említett kategória között van egy átmeneti kategória is. Léteznek olyan motivációink is, amelyek az egyéni boldogsággal és az etikai célokkal egyaránt összeegyeztethetőek.⁷³

Az egyéni motivációk hármastagolásának jelentősége abban áll, hogy fölöslegessé teszi a közvetett motiváció tézisének alkalmazását. Ha vannak olyan egyéni motivációk, amelyek egyidejűleg ösztönöznek a közösségi és az egyéni célok követésére, akkor nincs szükség olyan intézményrendszerre, amely ugyanerre vezetné az egyéneket. Következésképpen a politikai cselekedetek toleráns megítélése is gyökeresen más jelentést nyer. Az egyéni motivációk hármastagolásából kiindulva a politikai cselekedetek toleráns megítélésének

⁷² Kis János, 2004. 10-11.

értelme már nem az, hogy jó szándékú politikusoknak el kell néznünk azt, ha a jó célok elérése érdekében ugyanolyan eszközöket használnak, mint becstelen vetélytársaik. A toleráns megítélés lényege ehelyett abból a felismerésből ered, hogy a politika nem az „angyali” és a „démoni” politikusok összecsapásának a területe, hanem a rivális jó célok versengésének a pódiuma. Az etikai motivációk kategóriájára alapozott toleráns szemlélet tehát a politikai küzdelmek tragikus dimenzióinak a felismerését feltételezi. Mindez - ahogy azt majd a későbbiekben részletesebben is kifejtem - a politikai felelősségről alkotott képzeinket is gyökeresen átalakítja. Az mindenesetre már most kijelenthető, hogy el kell vetnünk az elválasztás tézisé, ha a politikai nyilvánosságot - többek között - a különböző etikai koncepciók dramatikus küzdelmének színtereként értelmezzük. A töredezett politikai identitású közösségekben pedig sokkal realisabb a politikai nyilvánosság fentebbi leírása, mint az, amely csak a pusztán önző céljait megvalósító, illetve a közösségi moralitás elveit érvényesítő politikusok küzdelmeként határozza meg azt.

A következő kérdés tehát az, hogy miképpen írható körül a politikai felelősség, ha az egyéni motivációk kettős tagoltsága helyett a motivációk hármasságából indulunk ki. A válasz érdekében első lépésként megvizsgálom, hogy milyen elképzelést alkotott Kis János a politikai felelősségről. Kiindulópontja ebben a kérdésben is az egyéni motivációk kettős tagolása volt. Ebből az előfeltevésekből kiindulva elsőként a morális dilemmák azon eseteit vizsgálta, amelyekkel a hétköznapi élet színterén kerülhetünk szembe. A vizsgálat során arra törekedett, hogy olyan konzisztens leírást adjon a morális dilemmákról, amely leírás aztán megalapozza a dilemmák feloldását is. Ezekre az eredményekre támaszkodva értelmezte a morális dilemmák azon eseteit, amelyekkel a politikai élet szereplői kerülhetnek szembe. Ezeket a dilemmákat a *piszkos kezek* dilemmájáról adott leírásban összegezte. Ezt követően bemutatta, hogy ha ragaszkodunk az *erkölcsi minimum* téziséhez (és ahhoz az argumentációhoz, amely megalapozza ezt a tézist), akkor a *piszkos kezek* dilemmájára adott válaszainkat még akkor is zárójelbe kell tennünk, ha abból egyébként az vezethető le, hogy a tisztességes politikus kifogásolható cselekedete igazolható.

Első megközelítésre úgy tűnhet tehát, hogy ha elvetjük a közvetett motivációról és a morális minimumról adott leírást, akkor a politikai felelősségről adott értelmezést - a szerző eredeti szándékai ellenére - továbbra is érvényesnek tekinthetjük. Úgy tűnhet, hogy a deliberáció folyamatairól adott alternatív meghatározásunkkal és a realizmus tézisével jól összeegyeztethető a politikai felelősségről és a piszkos kezek dilemmájáról adott Kis János-féle interpretáció. A következőkben azt mutatom be, hogy ez a következtetés téves. A tévedés

⁷³ MacIntyre, Alasdair, 1999. 92-113.

oka pedig az, hogy a töredezett identitású politikai közösségekben nemcsak a deliberáció folyamatáról kell olyan leírást adnunk, amely az egyéni motivációk hármastagolását veszi alapul, hanem a politikai felelősség fogalmáról is. A következő részben ezért úgy járok el, hogy előbb rekonstruálom a hétköznapi életben tapasztalható morális dilemmákról adott leírást, majd kimutatom, hogy ezt az értelmezést milyen területeken korlátozza az, hogy az egyéni motivációk leírásából kimaradt az etikai indítékok tárgyalása. Ezt követően azt rekonstruálom, ahogyan a piszkos kezek tézisért értelmezte Kis, majd megnézem, hogy ezt a koncepciót miképpen módosíthatja az erkölcsi motivációk figyelembevétele.

II. MORÁLIS DILEMMÁK

1. A hétköznapi erkölcsiség problémája

A morális dilemmák fenomenológiájának elemzését Kis János annak a megállapításával kezdte, hogy hétköznapi döntéseink során sokszor kerülhetünk olyan helyzetbe, amikor két kedvezőtlen lehetőség között kényszerülünk választani. Dönthetünk két nem morális érdek között, egy morális és egy nem morális érdek között, vagy két morális érdek között. Morális dilemmáról azonban csak akkor lehet szó, ha választanunk kell, hogy az egymással rivalizáló morális érdekeink közül melyik érvényesüljön.⁷⁴ A morális dilemmák ekképpen meghatározott változatainak alapvonásait egy fiktív történeten keresztül szemléltette:

„*Sophie választ.* Sophie-t két gyerekével Auschwitzba deportálják. Az érkezőket egy SS-egyenruhás orvos osztja kétfelé: baloldalra állítja azokat, akiknek az útja egyenest a gázkamrába vezet, jobb oldalra azokat, akiket munkára foghatónak ítél. A gyerekek kivétel nélkül a bal oldali csoportba kerülnek. Amikor sorra kerül, Sophie kapkodva azt mondja: „Nem vagyunk zsidók. Buzgó katolikus vagyok.” „Akkor választhatsz. Ha megmondod, melyik gyereked menjen a többivel, a másikat megtarthatod.” Az ajánlat elviselhetetlen; „Ne kívánja, hogy én válasszak”, feleli Sophie. „Rendben, megy mindkettő a többivel.” Erre Sophie hirtelen mozdulattal ellöki magát a kislányát, és felkiált: „Öt vigye!”⁷⁵

⁷⁴ Kis János, 2004. 167.

⁷⁵ Uo. 168.

Kis a következőképpen értelmezte ezt a szituációt: a döntés lehetséges következményei felől mérlegelve nem tűnik lehetetlennek a dilemma feloldása. Az egyik gyerek megmentése mindenképpen jobb annál, mintha mind a kettő halálra lenne ítélve. Ez a mérlegelés mégsem megnyugtató. A döntés következményeinek mérlegelése ugyanis nem fedi le a döntést kivitelező személy saját belső perspektíváját. Csakis egy külső szemlélő mérlegelhet kizárólag a döntés következményei alapján. A cselekvő saját, belső perspektívája a *szülő* nézőpontja. A helyzet megoldhatatlan, hiszen a *szülői felelősség* két egyidejűleg nem érvényesíthető kötelességet ró a döntési szituáció részére. A szülő kötelessége egyrészt az, hogy *ne árulja el* a gyermekét, másrészt pedig *meg kell mentenie* az életét. A morális dilemma lényege pedig az, hogy nem lehet egyidejűleg teljesíteni e két kötelességet. Vagy azt a lehetőséget választja, hogy egyik gyermekét sem menti meg, vagy azt, hogy az egyiket megmenti, de úgy, hogy közben a másikat elárulja.⁷⁶

Abban az esetben tehát, ha a döntést meghozó személy csak a következmények felől értékelné a saját döntését, akkor úgy éreznénk, hogy jó döntést hozott ugyan, szülőként mégis elbukott. A morális dilemmák egyik sajátossága éppen az, hogy a külső szemlélők és a cselekvők nézőpontjai nem esnek egybe, amikor olyan döntésekről alkotunk erkölcsi ítéletet, amelyeket a káros következményekkel járó lehetőségek közötti választás kényszere határoz meg. Az erkölcsi jellegű ítélethozatal alapeseteiben a döntés következményeinek értékelése határozza meg a cselekvő személyéről alkotott ítéleteinket. Ha egy személy helyes döntést hozott, akkor többnyire a személyről is elismerően nyilatkozunk. A fentebb bemutatott morális dilemma azonban nem ilyen. Egyrészt azt látjuk (a következmények figyelembevételére alapján), hogy a döntés helyes, de mégsem gondolhatjuk azt, hogy a cselekvő belső vívódásai indokolatlanok lennének. Ennek oka, hogy az egyik gyerek iránti szülői kötelességeit csak úgy teljesíthette, ha a másik gyerek iránti kötelességeit megszegte. Másrészt a következmények alapján úgy is ítélnénk, hogy a cselekvő mégiscsak elkövetett valamilyen jóvátehetetlen bűnt, de ennek ellenére mégsem gondoljuk azt, hogy megérdemelt lenne a belső vívódása.⁷⁷

Kis János szerint a fenti szituációnak és a morális dilemmáknak három értelmezése lehetséges: a *tragikus*, a *nem dilemmatikus* és a *revizionista* interpretációk. A tragikus értelmezés lényege, hogy akkor kerülünk morális dilemmába, amikor lehetetlen úgy cselekedni, hogy ne kövessünk el valamilyen bűnt vagy vétket. Másképpen fogalmazva, a tragikus olvasat szerint az egyén teljesen ártatlanul keveredhet olyan döntési szituációba,

⁷⁶ Uo. 170.

⁷⁷ Uo. 171.

amelyből nem jöhet ki ártatlanul.⁷⁸ Az a személy tehát, aki morális dilemmába kerül, döntésétől függetlenül elveszíti az *erkölcsi tisztaságát*. Kis János szerint viszont ez a tragikus értelmezés inkonzisztens, mert egyenlőséget tesz az *erkölcsi tisztaság feláldozása* és a *bűn elkövetése* között. A bűn ebben az esetben valamilyen erkölcsi kötelesség elmulasztását jelenti. Márpedig:

„...nem lehet egyszerre igaz, hogy a hős csak bűn és bűn között választhat, illetve hogy a bűn elkerülése és megcselekvése között választ.”⁷⁹

Kis szerint akkor kerülhetjük el ezt az inkonzisztenciát, ha figyelembe vesszük, hogy a problémás cselekedetre illő *jóvátehetetlen*, illetve *vétkes* vagy *bűnös* jelzők nem feltétlenül fedik egymást. Egy cselekedetnek úgy is lehetnek jóvátehetetlen következményei, hogy maga a tett nem vétkes, vagy bűnös. A morális dilemmák tragikus olvasatának alapja - Kis János szerint - az, hogy nem fogalmazzák meg ezt a különbséget. Ami jóvátehetetlen, az a tragikus olvasatban egyúttal bűn is. Ebből következően kerülhetünk ártatlanul olyan választás elé, amiből csak bűnösnek jöhetünk ki.⁸⁰ Kis János elveti ezeknek a helyzeteknek a valós lehetőségét. Azt viszont nem tartja kizártnak, hogy kerülhetünk olyan helyzetbe, amikor az erkölcsi tisztaságunk feláldozása és megtartása között kell választanunk. Ebből természetesen az is következhet, hogy az erkölcsi tisztaság feláldozása nem minden esetben azonosítható valamilyen bűn elkövetésével.⁸¹

Abban az esetben tehát, ha az erkölcsi tisztaság feláldozása nem tekinthető bűnös tettetnek, akkor a büntudat sem indokolt. Ezekben a szituációkban nem a büntudat, hanem a saját tett miatti sajnálkozás lesz az elvárható reakció.⁸² A szülői szereppel kapcsolatos megfontolások miatt viszont azt a kérdést is érdemes megvizsgálni, hogy miképpen ítéljük meg a büntudat, illetve a saját tett miatti sajnálkozás elmaradását. Vétünk-e valamilyen erkölcsi kötelességünk ellen, ha két rossz következmény közötti választásra kényszerítenek, és nem érzünk büntuda-

⁷⁸ Uo. 173.

⁷⁹ Uo.

⁸⁰ Uo.

⁸¹ Ugyanakkor azt is meg kell jegyezni, hogy a differenciálás ezen pontján Kis János megáll, holott különbséget tehetünk a bűn és a vétek között is. Márpedig könnyen belátható, hogy az erkölcsi tisztaság megőrzésére irányuló lelki attitűd nem lehet morális bűn, de lehet erkölcsi vétek. Megvethetjük az ilyen embert (Arisztotelész szerint „gáncsolhatjuk”), de nem tekinthetjük bűnösnek. A bűn és a vétek megkülönböztetése esetén pedig újra kell gondolnunk a Kis János által végigvitt mérlegelési procedúrát is. Kiderülhet, hogy az erkölcsi tisztaság - helyes indokból következő - feláldozásának alternatívája nem valamilyen bűn, hanem „csupán” egy „erkölcsi vétek”, amely mögött ugyanúgy felfedezhetünk helyes indokokat.

⁸² Ez a megállapítás jól illeszkedik az előző megjegyzésemhez. Itt ugyanis nem egy bűnös tettről van szó, hanem csupán valamilyen vétekről. A vétek pedig nem más, mint egy erény hiányából fakadó tett. Éppen ez a magyarázata annak, hogy a vétek nem büntudattal jár együtt. Egy erényben való fogyatékoság miatt ugyanis nem büntudatot érzünk, hanem szégyent. Ez a magyarázata annak, hogy a vétek a saját tett miatti sajnálkozás

tot az ilyen helyzetben hozott döntés után, vagy nem sajnálkozunk a saját tettünk miatt? Ahogy azt a későbbiekben kifejtem, sok esetben nehézkes azoknak a kötelességeknek az azonosítása, amelyek a büntudat vagy a saját tett miatti sajnálkozás gesztusain keresztül teljesülnek. Kis János szerint akkor határozhatjuk meg ezeket a kötelességeket, ha előzetesen feltárjuk, hogy milyen jóvátehetetlen sérelem történt. A jóvátehetetlen sérelmek ugyanis *jóvátételi kötelességeket* eredményeznek. Ezek a kötelességek ugyan nem teljesíthetőek maradéktalanul, de a büntudat vagy a saját tett miatti sajnálkozás érzése kifejezi, hogy a sérelem okozója elismeri a kötelességét, és megvan benne a hajlandóság annak teljesítésére. Ez a módszer azonban nem alkalmazható minden esetben. A büntudat és a saját tett miatti sajnálat érzését például olyankor is helyénvalónak érezhetjük, amikor nem tudjuk meghatározni pontosan azokat a *jóvátételi kötelességeket*, amelyek egy jóvátehetetlen sérelemből következnek.

Véleményem szerint ez utóbbi helyzetek értelmezésében is a morális bűn és az erkölcsi vétek megkülönböztetése segíthet. Abban az esetben ugyanis, ha nincs olyan azonosítható kötelesség, amely nem teljesül, ha a büntudat vagy a saját tett miatti sajnálat elmarad, akkor ezeket a *fogyatékoságokat* nem tekinthetjük valamilyen morális értelemben vett bűn (vagyis valamilyen kötelességszegés) esetének. Ez viszont nem jelentheti azt, hogy ne tekinthetnénk a kérdéses fogyatékoságokat *erkölcsi véteknek*. Ebből következően megfogalmazható egy olyan összefüggés, amit Kis János figyelmen kívül hagyott. A büntudat és a saját tett miatti sajnálat érzését például olyankor is helyénvalónak érezhetjük egy morális kötelesség teljesítéseként, akkor nincs kizárva, hogy valamilyen *erkölcsi erényként* kell értékeljük ezeket a személyes megnyilvánulásokat. Az erkölcsi értelemben vett vétek ellentétpárja ugyanis nem a morális kötelesség teljesítése, hanem valamilyen erkölcsi erény.⁸³

Mindebből az is következhet, hogy az erkölcsi ítéleteink során nemcsak a döntés minőségét értékeljük, hanem a cselekvő személy *jellemét* is. Azokban a szituációkban, amikor a cselekvő két rossz közötti választásra kényszerül, az erkölcsi karakter megítélésének a perspektívája és a morális kötelességek teljesítésének mérlegelése összeütközésbe kerülhet egymással. A morális dilemmák „tragikus” és „nem dilemmatikus” értelmezéseinek a problémája éppen az, hogy nem veszik figyelembe a tett értékelésének kettős szempontrendszerét. Ez az oka annak, hogy a tragikus olvasat elszakítja a kapcsolatot az „erkölcsi elmarasztalás és a személyes felelősség között”.⁸⁴ A tragikus olvasatban az egyéni jellem megítélése áll a középpontban, ezért olyan cselekedetekért is büntudatot kell éreznünk,

érzésével jár együtt.

⁸³ MacIntyre, Alasdair, 1999. 205-206.

⁸⁴ Kis János, 2004. 175.

amely tettekért valójában nem vagyunk felelősek. A „nem dilemmatikus” értelmezés helyreállítja ugyan az erkölcsi elmarasztalás és az egyéni felelősség között megszakadt kapcsolatot. Erre viszont csak azon az áron képes, hogy nem tud számot adni arról az elvárásunkról, amely szerint az *ép erkölcsi karakterrel* rendelkező egyéneknek akkor is bűnösnek *kell* érezniük magukat, ha bebizonyítható, hogy ez csupán egy *irracionalis* érzés. Ez utóbbi értelmezés lényege tehát az, hogy abban a morális szempontok a meghatározóak, és ehhez igazítjuk a jellem megítélésének folyamatát.

Milyen logikai lépéseken keresztül juthatunk a fentebbi konklúzióhoz? A morális dilemmák „nem dilemmatikus” interpretációjának kiindulópontja az a megállapítás, amely szerint különbség van az „első megközelítésre” érvényes és a „mindent egybevetve kötelező” erkölcsi elvek között. Az utóbbi kategória két további részhalmazra bontható. Az egyik csoportba azok a morális kötelességek tartoznak, amelyek azért kötelező érvényűek, mert döntő súlyú indokok szólnak mellettük. A második csoportba pedig azok a morális kötelességek tartoznak, amelyek érvénye arra vezethető vissza, hogy nem szólnak ellenük döntő súlyú indokok. A „nem dilemmatikus” értelmezés szerint morális dilemmák körébe tartozó esetekben csak a második típusú morális kötelességek szerepelhetnek. Ennek oka, hogy ha olyan morális kötelességek konfliktusaként értelmeznénk a „tragikusnak látszó” szituációkat amelyek mellett döntő súlyú indokok szólnak, akkor önellentmondáshoz jutnánk. Abban az esetben ugyanis, ha két kötelesség nem érvényesülhet azonos időben, akkor nem állíthatjuk azt róluk, hogy a helyzet mérlegelése után is döntő súlyú indokok szólnak mind a kettőjük mellett.⁸⁵

A fentiek eredményeként azokat a döntési szituációkat, amelyekben két rossz közül kell választanunk, azoknak a morális kötelességeknek a konfliktusára kell redukálni, amelyek azért érvényesek, mert nem szólnak ellenük döntő súlyú indokok. Ezen az alapon viszont eltűnik a konfliktusos szituációk tragikus jellege. Ennek oka a következő: csak *látszólagos* az olyan morális kötelességek szembenállása, melyek érvényessége azon alapul, hogy végrehajtásuk ellen nem szól döntő súlyú indok. Az ilyen kötelességek viszonya ugyanis nem írható le úgy, hogy érvényességük *egyidejű*. Ehelyett úgy kell értelmezni őket, hogy *vagy az egyik vagy a másik* végrehajtása *lehetséges*. Ebből következően, ha olyan kötelességek végrehajtása között kell döntenünk, amelyek végrehajtása ellen nem szól döntő súlyú indok, akkor a döntési szituáció *erkölcsileg aluldeterminált*.⁸⁶

Valós morális dilemmák tehát nem lehetségesek, csak olyanok, amelyeket akként élünk meg. Ennek oka pedig az, hogy (a bizonytalan kimenetelű szituációkban) a személyes

⁸⁵ Uo. 186.

felelősség hatóköre nem állapítható meg egyértelműen, és ezért a saját tett miatti sajnálkozás és a büntudat érzése között sem húzható éles határ. Ezért leszünk hajlamosak arra, hogy az előbbit az utóbbiként éljük meg. Ennek az értelmezésnek azonban van egy fontos hiányossága. Nem tud kielégítő magyarázatot adni arra a *jelenségre*, hogy az „emocionális tévedésnek” és a mögötte álló ítéletalkotási bizonytalanságnak fontos funkciója van. A „téves érzések” ugyanis az ítéletalkotó *jelleméről* referálnak, és ezáltal kitüntetett szerepük lesz az egyéni *igazságérzet* kialakulásában és fennmaradásában. Ez a sajátos *igazságosságérzet* pedig nem határozható meg sem a *büntudat*, sem a *saját tett miatti sajnálkozás* érzéseként.

Mi az oka annak, hogy nem adhatunk kimerítő leírást az „erkölcsileg aluldeterminált” szituációkban működésbe lépő érzéseinkről (és azon belül is egy sajátos igazságosságérzetről)? Kis János szerint az, hogy sem a tragikus, sem az azt felülvizsgáló értelmezés nem írja le azokat a *sérelmeket*, amelyeket egy morálisan igazolt tett okozhat.⁸⁷ A tragikus értelmezés kritikája abból a feltételezésből kiindulva tagadja a feloldhatatlan morális dilemma lehetőségét, hogy az egymással konfliktusba kerülő *prima facie* erkölcsi indokok érvényessége csak *látszólagos*. Velük szemben csak azok az erkölcsi indokok valóságok, amelyek mindent figyelembe véve azok, így az ilyen indokokkal szemben álló - első megközelítésre érvényesnek tűnő - rivális megfontolások „elpárolognak”.⁸⁸ Ennek a megközelítésnek a hibája viszont éppen az, hogy nem minden *prima facie* erkölcsi indok válik semmissé azt követően, hogy a mindent figyelembe vevő mérlegelés után egy rivális erkölcsi indokkal szemben „vereséget szenvedett”. A *prima facie* erkölcsi indokok között ugyanis vannak olyanok, amelyek nem válnak semmissé azáltal, hogy nincs lehetőség az érvényesítésükre. Ehelyett *reziduális kötelességekké* alakulnak az ilyen „nem lehetséges” *prima facie* erkölcsi indokok. Ezek az erkölcsi indokok pedig akkor is reziduális kötelességekké alakulnak, ha érvényesülésüket más erkölcsileg indokolt okok akadályozták meg.

2. A morális dilemmák kötelességelvű megközelítésének problémái

Kis János kimutatta, hogy a morális dilemmák „tragikus” és „nem dilemmatikus” interpretációi komoly hiányosságokat foglalnak magukban. Ezeket a hiányosságokat hivatott orvosolni a „*revizionista olvasat*”. E szerint abból, hogy a „tragikusnak látszó” szituációkban nem indokolt a bűnösség érzése, nem következik az, hogy más - az erkölcsi számlánkat

⁸⁶ Uo. 194-195.

⁸⁷ Uo. 206.

terhelő érzések nem indokoltak. Ezek az erkölcsi számlánkat terhelő egyéb érzések lesznek azok, amelyek az erkölcsi karakterünk épségéről referálnak.⁸⁹

„Egyszóval különbség van aközött, hogy a Gonosz fizikai erővel ragadja el az anyától az egyik gyermekét, és aközött, hogy úgy manipulálja a választási lehetőségeket, hogy az anya számára (erkölcsi értelemben is) rosszabb legyen megtagadni az együttműködést, mint együttműködni. Az előbbi esetben a tett nem szorul magyarázatra; persze, ha az áldozat félreérti a helyzetet, akkor föl kell világosítani. Az utóbbi esetben azonban nem pusztán felvilágosításról van szó. Sophie-nak magyarázatot kell adnia a cselekedetére, és a magyarázat sikeressége attól függ, vajon Éva *elfogadja-e*, hogy az anyja nem tehetett mást, mint amit tett. Az anyának része volt a sérelemben; ha másként választ, *ez* a sérelem nem következik be. Elmagyarázhatja, hogy az erkölcsi felelősség nem az övé - de kétségkívül magyarázattal *tartozik*.”⁹⁰

Úgy vélem, hogy több hiba is van ebben az érvelésben. Az egyik egy téves azonosításon alapul. Kis János ugyanis nem veszi figyelembe a magyarázat és a jóvátétel kötelessége közötti különbséget. Abból, hogy valakinek magyarázati kötelessége van, nem következik az, hogy ez egyúttal valamiféle jóvátételi kötelesség is. Ebből következően a jóvátételi kötelesség nem teljesíthető minden esetben valamilyen magyarázattal.

Az érvelés másik hibás lépése az, hogy az eredeti példában a magyarázat nem terjedhet ki a sérelem legsúlyosabb momentumára, arra, hogy éppen a sértettel szembeni sérelem következett be. A „dilemmatikus” helyzetek kapcsán fel lehet tárnai a dilemma természetét, ez a „tájékoztatás” azonban nem adhat megnyugtató választ arra, hogy miért éppen az aktuális formában oldódott meg a dilemma. A sértett megértheti ugyan, hogy az *erkölcsi felelősség* nem a „sérelem okozóját” terheli, de ez nem jelenti azt, hogy el kell fogadnia azt a következményt is, hogy éppen ő vált a sérelem tárgyává.

Ebben mutatkozik meg a megalapozott büntudat egy olyan funkciója, amiről a revizionista olvasat sem adhat számot. A revizionista olvasat szerint ugyanis azokban az esetekben, amikor egy harmadik személy bűnös cselekedete teremti az erkölcsi konfliktust az ártatlan szereplő számára - éppen a leírás miatt, vagyis, hogy a sérelem okozója nem vétett - a jóvátétel kötelessége az igazolás kötelességére korlátozódik. A jóvátétel ebben az esetben arra korlátozódik, hogy a sérelem vétlen okozója felajánlja azt a „lehetőséget”, hogy a sérelem elszenvedője behelyezkedjen a sérelmet okozó fél döntési perspektívájába. Csakhogy! Ez a

⁸⁸ Uo. 205.

⁸⁹ Uo. 176.

⁹⁰ Uo. 220.

„lehetőség” csak akkor tekinthető jóvátételnek, ha a sértett fél rendelkezik azokkal a képességekkel, hogy éljen vele. Olyan (erkölcsi) személynek kell lennie, aki képes behelyezkedni mások döntési helyzeteibe, még akkor is, ha azok a döntések éppen neki okoztak sérelmet.

A tragikus döntési szituációkról adott revizionista olvasat végkövetkeztetésével szemben azonban a jóvátétel kötelessége nem minden esetben teljesíthető azzal, ha lehetőséget teremtünk arra, hogy a sértett fél behelyezkedjen a vétkesen sérelmet okozó egyén perspektívájába. Ezen a ponton kap fontos szerepet a büntudat érzésének olyan értelmezése, amely a revizionista olvasatban sem kaphat helyet. A büntudat megjelenésének ugyanis nem csak egy konkrét bűn elkövetése lehet a magyarázata. Azokban az esetekben, amikor a sérelem nem valamely erkölcsi vétség eredménye, akkor a büntudat oka és jelentése is más. Ezekben a szituációkban a büntudat arról *referál*, hogy a sérelem okozója tudatában van annak, hogy a saját döntési helyzeteinek feltárása nem adhat gyógyírt az általa akaratlanul sértett fél fájdalmaira. Másképpen fogalmazva: a magyarázat formájában teljesített jóvátételi kötelesség a sérelem vétkes okozójának *elvárásáról* referál, míg a büntudat ugyanezen személy valamilyen *képességéről*. Arról a képességéről, hogy nemcsak a saját perspektívája elfogadását várja, hanem a sértett fél nézőpontjából is felméri döntése következményeit. Márpedig sok esetben éppen a vétkesen kárt okozó egyén ilyen képességeinek a kinyilvánítása az, ami a magyarázat formájában teljesíthető jóvátétel sikerének az előfeltétele.

A valóban tragikus döntési szituációk sajátossága éppen az lehet, hogy a döntés körülményei önkényessé (és ezzel erkölcsi érveléssel igazolhatatlanná) teszik a sérelem tárgyának kiválasztását. A revizionista olvasat azért nem lehet elégséges, mert miközben a jóvátételi kötelességek valóságosságát és keletkezését kutatja, elfedi azokat a körülményeket, amelyek fontos szerepet adnak a valós büntudat működésének.

Mi lenne ez a „rejtett” momentum? A Kis János által elemzett szituációban az, hogy a döntés pillanatában a sérelem elszenvedője nem tekinthető potenciális lehetőségeit teljes mértékben kibontakoztató erkölcsi személynek, míg a magyarázat pillanatában már igen. A helyes döntés kialakításában ugyanis fontos szerepet kap az a körülmény is, hogy a döntés azt is meghatározza, hogy kiből válhat képességeit teljes mértékben gyakorló erkölcsi személy. A „nem dilemmatikus” értelmezés alapján ezért tűnhet úgy, hogy a büntudatnak nincs is konkrét funkciója. Ha a döntésünk éppen azt a lehetőséget szünteti meg, hogy kialakuljon az a személy, akivel szemben a döntésünket igazolni kellene, akkor a választás önkényességéből származó büntudatunknak nincs értelme.

Ez a következtetés azonban tévedésen alapul! Ezt az a hipotetikus szituáció érzékelteti a legjobban, amelynek lényege, hogy mégiscsak felnőtt az igazolást joggal váró erkölcsi személy. Ebből látható, hogy az elszámolási kötelességünk fennmaradása mégsem csupán illúzió. Ugyanakkor a hipotetikus eset kicsit félre is vezet. Nem mondhatjuk ugyanis azt, hogy csak akkor tartozunk elszámolási kötelességgel, ha a véletlen úgy hozza, hogy a saját önkényes tettünk ellenére is kialakul az az erkölcsi személy, akit mi magunk fosztottunk meg az önálló erkölcsi személyé válás lehetőségétől. Ennek alapján úgy tűnik, hogy az elszámolási kötelességünk léte függetleníthető a személyközi kapcsolataink aktuális állapotától.

Ebből pedig az a következtetés is levonható, hogy a személyközi kapcsolatok alakulása másképpen formálja az erkölcsi kapcsolatokat, mint ahogy azt a revizionista olvasat sugallja. A személyközi kapcsolatok alternatív értelmezése mutatja meg a valós büntudat (és nem a bűnösség illúziójától vezérelt büntudat) konkrét funkcióját. Nem az a lényeg ugyanis, hogy *prima facie* kötelességek konfliktusa nem valós konfliktus, viszont az érvényét veszítő *prima facie* kötelességek szükségszerűen átalakulnak a *számadás* kötelességévé. Nem az a lényeg, hogy jóvátehetjük az általunk okozott sérelmet, ha megmagyarázzuk azt, és a sértett el is fogadja ezt a magyarázatot (mert képes erre). Az ilyen értelmezés ugyanis azt az implicit feltevést is magába foglalja, hogy bizonyos kötelességei a sértett félnek is vannak. Ilyen kötelesség lehet például a megértés kötelessége, amit akár számon is kérhet a sérelmet okozó fél.

Ez utóbbi előfeltevések akár a tragikus szituációkban hozott döntéseket is befolyásolhatják. Ha a sérelem akaratlan okozója annak tudatában vállalja fel lelkiismereti tisztaságának feláldozását, hogy az általa okozott sérelmeket igazoló magyarázatát a sértett félnek el kell fogadnia, akkor azzal utat nyithatunk a paternalista döntések előtt. Ezzel szemben, ha elhagyjuk a revizionista olvasat értelmezési horizontját, és ennek megfelelően elfogadjuk, hogy a megoldhatatlannak tűnő döntési helyzetekben is működésbe léphet a megalapozott büntudat, akkor nem kell a paternalista érvelés negatív következményével számolni. Ebben az esetben a „bűnös” nem valamiféle kötelességét teljesíti akkor, amikor magyarázatot ad a tetteire, hanem a legteljesebb mértékben „önző” módon cselekszik. „Feloldozást” vár, amit csak a sértett fél adhat neki, akit viszont semmiféle kényszer nem siettet. A sértett megbocsátása abban nyilvánul meg, hogy képes átvenni a neki sérelmet okozó fél perspektíváját. Ráadásul ezt csakis a neki okozott sérelem ellenére teheti meg. A sérelem ugyanis éppen attól a lehetőségtől fosztotta meg, hogy olyan személyé váljon, aki képes mások nézőpontjába helyezkedni. A sérelmet okozó fél által elnyerhető megbocsátást

tehát csakis *meg nem érdemelt ajándékként* érdemes értelmezni. A sérelem elszenvedője szempontjából pedig a legszabadabb egyéni cselekvés megnyilvánulásaként. Éppen ez az autonómia lesz az, ami a cselekvés erkölcsi értékét meghatározza. A sértett fél ezzel „bizonyítja” saját erkölcsi képességeit, mégpedig úgy, hogy semmiféle kötelessége nincs arra nézve, hogy bizonyosságot adjon ezekről a jellemvonásairól.

A sérelmet okozó fél „morális önzését” úgy is meghatározhatjuk, hogy a cselekvőnek nemcsak azzal a személlyel szemben lehetnek kötelességei, akinek az egyébként erkölcsileg igazolható tett sérelmet okozott, hanem *saját magával* (mint cselekvővel) szemben is. Ez a saját magunkkal szembeni erkölcsi kötelesség lenne a „morális önzés” esete. Az erkölcsi kötelességeink körének kiterjesztése miatt viszont a morális dilemmákról adott revizionista olvasatot is újra kell gondolni. A saját magunkkal szemben teljesítendő erkölcsi kötelességeink ugyanis nem azonosíthatóak maradéktalanul a másokkal szemben teljesítendő erkölcsi kötelességekkel, így például a *magyarázat* vagy a *jóvátétel* kötelességével sem. Könnyen belátható, hogy saját magunkkal szemben még akkor is lehetnek utólagosan teljesítendő erkölcsi kötelességeink, ha nem okozunk másnak sérelmet azzal a tettel, ami erkölcsileg igazolt, ugyanakkor mégsem azonosulhatunk vele jó lelkiismerettel - vagy ahogy Kis János fogalmazott - „jó lélekkel”. Ilyen eset lehet az, amikor a Kis János által értelmezett szituáció úgy módosul, hogy a szülő árulása nem jut az elárult gyerek tudomására.⁹¹

Különbséget kell tehát tennünk az *önfeltárás* önmagunkkal szembeni kötelessége (*exomologesis és exagoreius*), illetve a mások számára nyújtott *magyarázat* és *igazolás* kötelessége között.⁹² Az előbbi nem redukálható az utóbbira, ezért az előbbi olyan lehetséges magatartási formákat is magába foglalhat, amelyekről az utóbbi nem számolhat be. Valójában az igazolás kötelessége az, ami az önfeltárás önmagunkkal szembeni kötelességéből levezethető, annak egyik a eseteként értelmezhető. Így viszont érvénytelenné válik az a tétel is, miszerint az igazolás kötelessége a jóvátételi kötelességek egyik fajtája, ezért csak akkor léphet életbe, ha van mit jóvátenni, vagyis ha történt konkrét sérelem. Ha az igazolási kötelesség nem a jóvátételi kötelesség eredője, hanem az ön-feltárás önmagunkkal szembeni kötelességének a következménye, akkor az azokban a cselekvési helyzetekben is érvényesnek tekinthető, amikor senkinek sem okozott sérelmet az a tett, ami erkölcsileg igazolt, de mégsem vállalható „jó lélekkel”.

Az önmagunkkal szembeni kötelesség fentebbi értelmezéséből az is kiderül, hogy új funkciót és ennek megfelelően új jelentést adhatunk a bűntudat azon formáinak, amelyek a tragikus szituációkat kísérik, és amelyeket a „nem dilemmatikus” értelmezés szerint jelentés

⁹¹ Uo. 210

nélkülük kell tekintenünk. Ha egy erkölcsileg igazolt tett miatt érzünk büntudatot, akkor gyakorlatilag nem teszünk mást, mint a saját magunkkal szembeni kötelességeinket teljesítjük. A bűnösség tudatának kialakulása az előfeltétele annak, hogy eleget tegyünk az önfeltárás kötelességének.

A fentiek alapján határvonalat húzhatunk az *erkölcsi* és a *morális* indokok között. Ezt a különbségtételt az magyarázza, hogy az erkölcsi indokok szerepét az önbecsülés biztosításában, a morális indokok szerepét pedig a másokkal szembeni kötelességeink teljesítésében határozhatjuk meg. Az önbecsülésünknek elválaszthatatlan *része* ugyan a másokkal szembeni kötelességeink teljesítése, de nem merülhet ki abban.⁹³ A kötelességelvű magatartáson kívül autonómiánk biztosítására is szükségünk van ahhoz, hogy önbecsülésünk kialakulhasson. Az egyén önbecsülésének kialakulásához nem elegendő az, hogy teljesítse a másokkal szembeni morális kötelességeit. Az is fontos, *ahogyan* ezek a kötelességek teljesülnek, mégpedig olyan értelemben, hogy az egyén autonóm cselekvéséből kell eredniük. Másképpen fogalmazva: a morális kötelességek teljesítésére irányuló cselekvések közül csak az autonóm cselekedetek biztosíthatják az egyéni önbecsülés kialakulását.

Az előbbiekből következően adhatunk alternatív leírást arról, hogy miképpen okozhat erkölcsi konfliktust egy morálisan aluldeterminált döntési szituáció. A magyarázathoz nem elegendő annak rögzítése, hogy ezekben a szituációkban nem áll rendelkezésünkre egy olyan metaelv, amely segítene dönteni a rivális *prima facie* morális indokok között. Önmagában még nem elegendő ok az erkölcsi meghasonlásra az, hogy a saját választásunk fogja döntő érvényességgel felruházni a rivális *prima facie* indokok egyikét.⁹⁴ Az erkölcsi meghasonlás jelensége akkor alakulhat ki, ha a saját autonóm személyiségünkről alkotott önképünk sérül a választási szituációban.

Ebben az esetben a választási alternatíva a következő: ha engedünk a külső kényszernek, és elfogadjuk azt a lehetőséget, hogy a saját választásunk ruházza fel döntő súllyal a kiválasztott indokot, akkor akaratunk ellenére kárt okozunk. Ez önbecsülésünkkel összeegyeztethetetlen következmény. Ha ellenben nem fogadjuk el a felkínált lehetőséget, akkor nem kényszerülünk arra, hogy a saját választásunk ruházza fel döntő súllyal az érvényesülő morális indokot. Ugyanakkor ezzel az önbecsülésünkhöz szükséges morális dimenziótól is megfosztjuk cselekvésünket. Talán nem követünk el bűnt, önbecsülésünk mégis menthetetlenül csorbulni fog. Nem bűn és bűn között kell választanunk - ahogy azt a tragikus értelmezés állítja -, hanem olyan utak között, amelyek mindegyike az önbecsülésünk

⁹² Foucault, Michel, 1999d. 362-369.

⁹³ Rawls, John, 1997. 506-521.

⁹⁴ Kis János, 2004. 256-257.

csorbulását eredményezi majd. Az egyik esetben azért éri önbecsülésünket csorba, mert valakinek mindenképpen kárt okozunk. A másik esetben pedig azért szűnik meg önbecsülésünk épsége, mert gyengének bizonyultunk a morálisan kívánatos tett végrehajtására. Ha nemcsak az elvek közötti választásban segítő metaelv hiányzik, hanem az autonóm döntés feltételei sem adóttak, akkor a konfliktus valódi színtere már nem a morális elvek területén lesz, hanem a döntésre kényszerülő egyén személyiségében, *erkölcsiségében*.

Milyen következményei lehetnek mindennek a politikai felelősség vonatkozásában? Az előző fejezet végén eljutottam ahhoz a megállapításhoz, hogy az elválasztás tézise nem semlegesíthető úgy, hogy felhívjuk a figyelmet a magánemberek egymás közötti, illetve a választók és politikusaik közötti viszony különbségeire. Ha abból a lehetőségből indulunk ki, hogy a politikai közösség morális horizontja töredezett, akkor a megbízásos viszony alapján is igazolható az az elv, hogy a politikusokon a törvény és csakis a törvény kérhető számon. Az elválasztás tézise akkor semlegesíthető, ha mi magunk választjuk el a demokratikus politika erkölcsi normáit a törvények által szabályozott normarendtől.⁹⁵ Ezt a lépést Kis János is megtette. Elmulasztotta viszont azt a lépést, amivel igazolhatta volna az elválasztás tézisének cáfolatát megalapozó saját elválasztását. Ehhez a politikai felelősség *tárgyának*, vagyis a politikai cselekedet fogalmának differenciálására lett volna szükség.

A politikai cselekedetek kiterjedtebb és tagoltabb szemlélete érdekében nem csak azokat a tetteket kell politikai cselekedetként tekintenünk, amelyek közvetlen hatást gyakorolnak a választók életére (és leginkább azok magánérdekeire). Ehelyett azokat a tetteket is politikai cselekedetként kell értelmeznünk, amelyek nem állnak ilyen közvetlen kapcsolatban a választókkal. Ilyen politikai *cselekedetek* azok az *ítéletek*, amelyeket a politikusok saját tetteikkel kapcsolatban megfogalmaznak. Ezek az ítéletek az önfeltárás, a magyarázat és az igazolás kötelességéhez kapcsolódnak. Ezeknek a nyilvános tetteknek a vizsgálata alapján jelenthető ki, hogy a politikus nem csak a törvénysértő cselekedeteiért felelős. Ha az is politikai tett, ahogy a politikus a saját cselekedeteit megítéli (vagy nem ítéli meg), akkor ezekért a tetteiért is felelősséget kell vállalnia. Az ilyen típusú felelősség vizsgálatakor pedig semmire sem megyünk, ha a törvényesség kérdése felől közelítünk a problémához. Ehelyett a választók és a politikusaik között létrejövő megbízásos viszony mibenlétén kell elgondolkodnunk. Azt kell meghatároznunk, hogy miképpen hat a választók és a megbízottaik közötti „szerződéses” viszonyra az, ha a politikus nem vállal felelősséget a saját tetteivel kapcsolatos ítéleteiért, vagyis ha nem teljesíti a magyarázat és igazolás másokkal szembeni, illetve az önfeltárás önmagával szembeni kötelességét. A megbízásos viszony *érvényessége*

⁹⁵ Haraszi Miklós, 2003.

szempontjából ugyanis döntő kérdés, hogy a megbízó felvilágosítást kapjon a megbízott *indítékairól* és *szándékairól*. Márpedig a saját tetről alkotott ítélet éppen ezekről a tényezőkről tudósít.

Az előző elemzések fényében azt is láthattuk, hogy a morális dilemmákról Kis János által felvázolt értelmezés tovább differenciálható. Mindenekelőtt a morális dilemmában cselekvő egyén *önbecsülése* és *önmagával szembeni kötelességei* jelenthetnek olyan új tényezőt, amely átalakíthatja a tragikus szituációkkal kapcsolatos ítéleteinket. Így például érdemes újragondolni az erkölcsileg aluldeterminált döntési helyzetekről adott leírásokat is. Mivel a politikai cselekvés világa különösen kedvező körülményeket biztosít az erkölcsileg aluldeterminált szituációk kialakulására, ezért a politikai szereplők önmagukkal szembeni erkölcsi kötelességeinek a vizsgálata olyan új szempontok beemelését jelentheti, amelyek az eddigiektől eltérő megállapításokhoz vezethetnek.

A politikai cselekedet és a politikai cselekvők megítélésekor érdemes lehet elkülöníteni egymástól az ítélet tárgyának három dimenzióját. Az első dimenzió a *szándék*. Ez lehet jó vagy rossz, illetve a politikában talán helyesebb becsületes és becstelen szándékról beszélni. A második réteg a becsületes szándék *kivitelezésének* módja, ami lehet helyes vagy helytelen. A harmadik dimenzió pedig a cselekedet *hatása*. Ez lehet hasznos vagy káros. Ezen a ponton érdemes párhuzamot vonni a performatív nyelvi aktusok három rétege: a lokúció (jelentés), illokúció (cselekvés), perlokúció (hatás), illetve a politikai cselekedet előbb felvázolt három dimenziója között.⁹⁶ A politikai cselekedet lokúciója az a jelentés, amit a cselekvő saját cselekedetének tulajdonít, vagyis a szándék. Az illokúció maga a cselekedet. Ennek megítélése a kivitelezés formájától, konkrét menetétől függ, vagyis lehet sikeres és sikertelen. A kivitelezés sikere pedig elsősorban azon múlik, hogy a kiváltani *szándékozott* és a valós *hatás* egybeesik-e, vagy nem.

Hányféleképpen kategorizálhatóak a politikai cselekedetek, ha figyelembe vesszük a cselekedet három különböző dimenzióját? Mindenekelőtt elkülöníthetünk hatásos vagy hatástalan politikai tetteket. A politikai kudarc mögött több tényező is állhat. Lehetséges, hogy a politikai szándék megfelelő volt ugyan, de a kivitelezés során „mellélött” a cselekvő. A „mellélövés” egyik példája lehet az, amikor a politikai közösség nem fogadja el azt a jelentést, amivel a politikai cselekvő felruházta saját cselekvését. Ugyanakkor az is lehetséges, hogy a kivitelezés módja sikeres volt ugyan, mégis lelepleződött a cselekvő valós szándéka, ami hiteltelenítette az egész cselekvést. Ezekén kívül a sikeres cselekvésnek is többféle narratívája lehet. Lehetséges, hogy egy jól kivitelezett politikai cselekvés mögött

⁹⁶ Austin, John, Langshaw, 1990; Grice, H. Paul, 1997; Searle, John R, 2000; 2009.

nyilvánosan is vállalható szándék van, de lehetséges, hogy ennek éppen az ellenkezője a valós helyzet.

Mielőtt kibontanám a fentebbi szempontokat, bemutatom, hogy Kis János miképpen kapcsolta össze a politikai felelősség problémáját a morális dilemmákról alkotott értelmezésével.

3. A politikai erények

Van egy fontos korlátozó tényező, ami megakadályozza, hogy a morális dilemmák elemzése során megfogalmazott tanulságokat a politikai cselekvés során felmerülő döntési szituációkban is alkalmazni lehessen. A morális dilemmába került egyének ugyanis *akaraton kívül* sodródtak tragikus választási helyzetbe, míg a politikai pályára kerülőknél nincs ilyen akaratokon kívüli tényező. Az igaz ugyan, hogy a politikusok is belekeveredhetnek olyan szituációba, amikor a befolyásukon kívül eső körülmények határozzák meg a cselekedeteiket. Erre azonban csak azt követően kerülhet sor, hogy valaki szabad akaratából a politikai pályát választotta hivatásául. A kényszerhelyzetben hozott döntések felelőssége alól tehát az sem mentesítheti a politikust, hogy amikor a hivatását választotta, akkor még nem tudhatta, hogy milyen választások elé fog kerülni. Ez maximum a naivitását és az elvárható előrelátás képességében való fogyatékoságát bizonyíthatja, de felmentést nem adhat az alól, hogy vállalja a döntésekkel együtt járó felelősség terhét.

Ennek ellenére, azt követően, hogy felsorolta a morális dilemmák típusait, Kis János azt is bemutatta, hogy van olyan változata a megoldhatatlannak tűnő döntési szituációknak - és azon belül a piszkos kezek problémájának -, amely gond nélkül vonatkoztatható a politikai cselekvés ellentmondásos helyzeteire. Ez a kijelentés a piszkos kezek dilemmájának azon típusára vonatkoztatható, melynek lényege a következő: az erkölcsileg aggályos tett helyes ugyan, de sem ellene, sem mellette nem szólnak döntő súlyú indokok. Kis János szerint elsősorban olyan cselekvési szituációkban alakulhat ki a fentebbi választási lehetőség, amikor jó dolog, ha valaki magára vállalja egy erkölcsileg aggályos tett megtételét, de nincs olyan konkrét személy, akit az elvárás címzettjeként határozhatnánk meg. Az ilyen helyzetben cselekvő, erkölcsi tisztaságát *önként* feláldozó személy előtt nyitva áll a lehetőség, hogy etikai vétség elkövetése nélkül tartózkodjon a kétes tett végrehajtásától.⁹⁷

A fenti példában szereplő egyén szabadsága tehát hasonló mértékű, mint a politikai pályára lépő egyén szabadsága. Ezen kívül az is lényeges párhuzam a piszkos kezek

⁹⁷ Kis János, 2004. 250-254.

dilemmájának fentebbi változata és a politikai pálya választása között, hogy az erkölcsi teher önkéntes választásának köszönhetően az egyén döntése általában nem egyszeri alkalomra szól, hanem egy egész életre. Másképpen fogalmazva: önként választhatunk olyan hivatást magunknak, ahol a helyes cselekvés ára az lesz, hogy erkölcsileg aggályos dolgokat kell tennünk. Egy ilyen hivatás választása pedig döntő hatást fog gyakorolni a jellemünkre is. Mivel - a hivatással együtt járó kötelezettségeinkből eredően - sorozatosan olyan tetteket kell véghezvinnünk, amelyekkel nem azonosulhatnánk jó szívvel, sejthető, hogy egy idő után erkölcsi érzékenységünk el fog tompulni.

Az erkölcsi áldozat önkéntes vállalása tehát nem csupán azt eredményezheti, hogy a világ állapota - vélhetően - javulni fog döntésünk következtében, hanem azt is, hogy az egész jellemünk átalakulhat. Olyan gyakorlatok részeseivé válunk, amely gyakorlatok keretei között nem folytathatjuk régi életünket, és így a régi énünk is végérvényesen átalakulhat. Ennek következtében könnyen előfordulhat, hogy olyan emberré válunk, akivel a hivatás választásának pillanatában nem tudnánk azonosulni.⁹⁸ A *konzekvencializmus* perspektívájából nézve - amelyből a morális dilemmák elemzésében alkalmazott módszertan fő tételei erednek - a fentebbi szempontok nem igazán jelentősek. Ez nem meglepő, hiszen a *következményetikai megfontolások* alapján az olyan társadalmi berendezkedések is igazolhatóak, amelyek ellentétben állnak morális intuíciónkkal. Mégpedig azért, mert másodrangú fontosságot tulajdonítanak a morális autonómia elvének.⁹⁹

Ez az a pont, ameddig Kis János eljutott a piszkos kezek dilemmájának elemzésében. Az elemzés végső pontjának ilyen meghatározása azonban kissé önkényes. Az analízis ugyanis nem állítható meg ezen a ponton. Ha eljutottunk addig a belátásig, hogy egy „gonosz gyakorlat” részeseként nem csupán erkölcsi tisztaságunk esetenkénti elvesztésével kell számolnunk, hanem egész *jellemünk torzulásával*, akkor könnyen beláthatjuk, hogy az épnek tekintett jellemünk se nélkülözheti a társadalmi kontextust. Ha a jellem torzulásának egy „gonosz gyakorlatba” való belépés az oka, akkor az ép jellem mögött valamilyen *jó gyakorlatnak* vagy gyakorlatoknak kell állnia. Ezt a következtetést Kis János már nem fogalmazta meg. Kérdés, hogy miért. A válasz valószínűleg az, hogy azért, mert a fentebbi összefüggések fényében a piszkos kezek dilemmájának elemzése során nyert tanulságok nem lennének alkalmazhatóak a politikai életben felmerülő morális dilemmák elemzésére. Így valószínűleg a piszkos kezek dilemmáját is radikálisan újra kellene gondolni.

Miért akadályozza az előbbieken kifejtett következtetés azt, hogy a piszkos kezek dilemmájának elemzése során nyert belátásokat a politikai cselekvés morális vonatkozásainak

⁹⁸ Uo. 255-257.

elemzésekor is felhasználjuk? Az ok abban keresendő, hogy ha a politikát egy olyan *gyakorlatként* határozzuk meg, amely hatással van a benne résztvevők erkölcsi egzisztenciájára, és elfogadjuk a piszkos kezek dilemmájának elemzése során nyert belátásokat, akkor ebből arra a következtetésre juthatunk, hogy a politika gyakorlata is „gonosz gyakorlat”. Márpedig egy demokratikus politikai közösségben nehezen elfogadható egy ilyen elgondolás.¹⁰⁰ A második kijelentésem azt volt, hogy a következtetés láncolatának önkényes megszakítása nélkül a piszkos kezek dilemmáját is radikálisan újra kellene fogalmazni. Ezt a megállapítást pontosítani kell. A piszkos kezek dilemmájának Kis János által bemutatott elemzése ugyanis az általam jelzett következtetések levonása nélkül is módosításra szorul. Az általam jelzett következtetések jelentősége csupán annyi, hogy még inkább nyilvánvalóvá teszik a módosítás szükségességét.

Arról van szó, hogy a cselekvő személy *jellemével* kapcsolatos megfontolásaink döntő módon átalakítják a helyes cselekvés meghatározásának konzekvencialista modelljét. Ezt az összefüggést egyébként Kis János is jelezte, de úgy tűnik, hogy nem gondolta át eléggé a következményeit.¹⁰¹ Az erkölcsi teher önkéntes vállalásával együtt járó döntések lényegét úgy határozta meg, hogy abban azt kell mérlegelnünk, hogy a tett eredményeképpen jobb lesz-e a világ állapota vagy sem. Márpedig - attól függően, hogy miképpen viszonyulunk a jellem problémájához - kétféle választ adhatunk az előbbi kérdésre. Ha elválasztjuk a cselekvő személyét a világtól, ha az utóbbit csupán az előbbi cselekvéseinek anyagaként határozzuk meg, akkor a válasz egyértelmű igen lesz. Mindegy, hogy a cselekvő jelleme torzuláson megy keresztül, vagy sem. Ha ez az ára annak, hogy a világ állapota javuljon, akkor ez az ár vállalható. Viszont, ha a cselekvőre nem csupán a világ alkotójaként, hanem annak részeként gondolunk, akkor módosulni fog a fentebbi egyenleg. Ebben az esetben már nem állíthatjuk *bizonyosan* azt, hogy az erkölcsi tisztaságunk feláldozását eredményező tett következtében a világ valóban jobb állapotba került.

Tegyük fel, hogy bizonyos embereket csak akkor menthetünk meg, ha nagyobb örömet okozunk annak a gonosz személynek, akinek azok az emberek a hatalmában vannak. Ez a

⁹⁹ Rawls, John, 1997. 43⁹, 216-235.

¹⁰⁰ Itt nem egyszerűen csak arról van szó, hogy a demokrácia csupán jó gyakorlatok harmonikus rendszereként képzelhető el. Ha el is képzelhető az, hogy a jó gyakorlatok fennmaradása érdekében szükség van bizonyos rossz gyakorlatokra is, még mindig nyitva marad a kérdés, hogy összeegyeztethetők-e ezek a gonosz gyakorlatok a demokrácia alapelvével, vagyis a morális autonómia elvével. Az igenlő válasz esetén ugyanis könnyen olyan helyzetben találhatjuk magunkat, mint az utilitáriánus érvelés híve. Kiderülhet, hogy a többség erkölcsi autonómiája csak azon az áron biztosítható, hogy egy kisebbség erkölcsi autonómiája nem érvényesülhet. Ezzel a következtetéssel szemben megemlíthető, hogy – ellentétben a rabszolgaság utilitárius „igazolásával” - a gonosz gyakorlatok részesei önként mondanak le morális autonómiájukról. Ez valóban fontos különbség, de még mindig nyitva marad a kérdés, hogy helyes-e úgy tekintenünk egy demokratikus berendezkedés politikai életére, mint „gonosz gyakorlatra”?

¹⁰¹ Kis János, 2004. 255.

nagyobb öröm az, hogy önként vállaljuk az erkölcsi tisztaságunk elvesztését. A következményetikai mérlegelés szerint itt csupán arról van szó, hogy bizonyos emberek szenvedése csökken, ha más emberek öröme nő. Az erkölcsi tisztaság feláldozásának következtében tehát az „öröm” összes mennyisége egyértelműen nő. Ha viszont a cselekvőt terhelő „erkölcsi költségek” is megjelennek a mérlegeléskor, akkor az egyenleg már nem feltétlenül marad pozitív. Ebben az esetben a mérlegelési szituáció úgy is megfogalmazható, hogy kívánunk-e olyan világban élni, ahol a saját cselekvésünk eredményeképpen fog a gonosz nagyobb örömet átélni.

Így ahhoz a belátáshoz is könnyen eljuthatunk, hogy a helyes cselekvés nem egyirányú. Egyaránt jó lehet a gonosszal kötött alku elfogadása és annak elutasítása is. Az egyik esetben az ártatlanok szenvedését, a másokban pedig a gonosz örömét csökkentjük. Mindkét alkalommal megvalósul valamilyen jó, amelyek ráadásul összemérhetetlenek egymással. Hiába mondjuk tehát, hogy a (következményetikai értelemben vett) helyes, de erkölcsileg aggályos tettől etikai vétség nélkül tartózkodhatunk. Ha a helyesnek vélt cselekvésről kiderül, hogy nem tekinthető teljes bizonyossággal helyesnek (mert a következményetikai kalkuláció nem érvényes), akkor az ilyen cselekvéstől való tartózkodást már nem csupán az igazolhatja, hogy az nem jár etikai vétséggel, hanem az is, hogy a tartózkodó magatartás is helyes.

Az előbbi gondolatmenetet folytatva ahhoz a megállapításhoz is eljuthatunk, hogy a „morális önimádat” vétkével kapcsolatos értelmezés is megkérdőjelezhető. A morális önimádat vétké akkor állapítható meg, amikor a cselekvő helyes magatartását csak és kizárólag a saját erkölcsi pedigréjének tisztaságáért érzett aggodalom akadályozza.¹⁰² A konzekvencialista megközelítésben önzőnek tűnő megfontolásokról azonban kiderülhet, hogy nem csupán az egyén belső állapotával kapcsolatos nézeteken alapul, hanem a világ erkölcsi viszonyaival kapcsolatos kalkulációkat is tartalmaz. Márpedig, ha ez így van, akkor a demokratikus politikai élet „erkölcsileg aluldeterminált” döntési helyzeteinek *tragikus* értelmezése lesz a megfelelő interpretáció, nem pedig a Kis János által alkalmazott *revizionista olvasat*. Tovább erősíti ezt a következtetést az is, ha figyelembe vesszük, hogy a hivatás választására irányuló egyéni döntés a társadalmi életben megvalósítható gyakorlatok sorsáról is dönt.

Az elemzés ezen pontján megállapítható, hogy a dilemmák értelmezésekor Kis János végig úgy érvelt, hogy nem vizsgálta azokat a *feltételeket*, amelyek a morálisan kétséges következményekkel járó döntést *helyes* döntéssé teszik. A helyes döntés *kritériumainak* a meghatározásakor megelégedett bizonyos formális feltételek körülírásával: „az összes

¹⁰² Uo. 244.

választható lehetőség összes elgondolható kimenetelének (a következmények valószínűségekkel súlyozott értékének) egybevetése alapján ésszerű és helyes”.¹⁰³ Csakhogy a piszkos kezek lehetséges variánsainak elemzése során olyan körülmények is szóba kerültek, amelyek figyelembevétele alapján a helyes döntés feltételrendszeréről alkotott elképzelését is módosítania kellett volna. Ezt a korrekciót azonban nem tette meg.

A helyes döntés feltételei ugyanis nem redukálhatóak azokra a képességekre, amelyek lehetővé teszik az egyén racionális mérlegelését. Ezen túl arra is szükség van, hogy az egyéni tevékenység a morálisan értékelhető jellem fenntartására irányuljon.¹⁰⁴ Ezt a következtetést Kis János is elfogadta.¹⁰⁵ Azt azonban már nem vette figyelembe, hogy az egyén morálisan is értékelhető jellemének a kialakulására csak valamely *helyes gyakorlat* részeként van lehetőség. Márpedig a piszkos kezek tézis azon variációja, amely a politikai moralitás kérdéskörére leginkább vonatkoztatható, éppen az ilyen helyes gyakorlat kialakulását teszi lehetetlenné.¹⁰⁶ Ilyen körülmények között azoknak az erényeknek a kialakulása se lehetséges, amelyek pedig nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy a morálisan kétes következményekkel járó döntés minden ellenvetést kizáró, helyes döntés legyen. A piszkos kezek dilemmájának elfogadása tehát nem eredményezhet helyes döntést!

A *piszkos kezek* dilemmájának legfontosabb lehetőség-feltétele az, hogy a morálisan megkérdőjelezhető következményekkel járó döntés minden bizonytalanságtól mentes *helyes* döntés legyen. A minden kételkedést kizáróan helyes döntésnek azonban vannak feltételei. A legfontosabb ezek közül az, hogy az egyén *képes* legyen a helyes mérlegelésre. A politikai cselekedetek során felmerülő morális dilemmák elemzésekor a helyes döntések egy további feltétele is nyilvánvalóvá válhat. Az, hogy a helyes döntés képességének kialakulására sok esetben csak *helyes közösségi gyakorlatok* kontextusában van mód. Ezért létfontosságú az, hogy a politikai cselekvés morális dilemmáiról olyan leírást adjunk, amely leírások nem kérdőjelezik meg a helyes közösségi gyakorlatok lehetőségét.

4. Az identitáspolitikai küzdelmek kihívása

A következőkben arra keresek választ, hogy hogyan módosítja a fentebbi értelmezést az, ha a politikai életben tapasztalható morális dilemmákat az identitáspolitikai küzdelmek

¹⁰³ Uo. 261.

¹⁰⁴ Ha a helyes döntés a morálisan értékelhető jellem eredménye, akkor ebből azt a következtetést is levonhatjuk, hogy akkor cselekszünk helyesen, ha az lehetővé teszi a morálisan is értékelhető jellemünk fennmaradását, és ezáltal azt, hogy a jövőben is helyesen cselekedjünk.

¹⁰⁵ Kis János, 2004. 235.

¹⁰⁶ Uo. 250-258.

kontextusában vizsgáljuk. Ahhoz hogy választ kapjunk erre a kérdésre, azt is meg kell határozni, hogy mik is azok az identitáspolitikák, és miért törvényszerű, hogy ezek konfliktusos viszonyban állnak egymással. Az identitáspolitikák vonatkozásában olyan egyéni és kollektív identitásmintákra kell gondolnunk, melyek középpontjában nem valamely eleven közösségi tradíció áll, hanem az a „retorikus” határvonal, amelyet a csoport egy negatív jegyekkel meghatározott „másik” csoport és önmaga között húz meg.

A politikai identitások kialakulása a hagyományos identitások felbomlásának a velejárója. A hagyományos identitásformák felbomlása mögött a hatalomgyakorlás tradicionális, transzcendens alapjainak elvesztése áll.¹⁰⁷ Annak köszönhetően, hogy a premodern politikai közösségek legitimitását megalapozó vallási és metafizikai nézetek jelentősége a privát élet területére korlátozódott, a modern politikai közösségeknek racionális igazolásra volt szükségük. Ezt a legitimitásigényt hivatott kielégíteni az önmagukat kormányzó állampolgárok politikai közösségének ideája, melynek legfontosabb jellemzője az a képesség, hogy belső konfliktusait racionális vita keretei között oldják meg. A legitimitás racionális modellje ugyanakkor semmiféle garanciát nem adott arra, hogy a politikai közösség belső ellentétei minden esetben megoldhatóak a racionális vita keretei között. Carl Schmitt elképzelése szerint abban az esetben, ha a modern politikai közösségek konfliktusai már nem oldhatóak fel a racionális politikai vita keretei között, akkor felértékelődnek a premodern, „irracionális” integrációs formák, amelyeket fokozódó hatalmi elnyomással és/vagy egy hamis ellenségkép megalkotásával lehet biztosítani.¹⁰⁸

A politikai identitások kialakulásának alapfeltétele a demokratikus politikai nyilvánosság keretei között zajló politikai küzdelem. A modern politikai diskurzus fokozódó „retorizálódását” szokás még a „szimbolikus politizálás”, illetve a „törzsi racionalitás” címszavaival is jelölni. Ezen meghatározások szerint a nyilvános közlések ideálisan racionális rétege elválasztható azok „lerontott”, irracionális elemektől hemzsegő verziójától. A racionális réteg jellemzője, hogy az abban megvalósított „beszédaktusok” sikere elsősorban a megnyilatkozás propozicionális tartalmától függ. Az „irracionális réteg” beszédaktusainak sikerültségét ezzel szemben nem az dönti el, hogy „mit” mondanak, hanem az, hogy „ki” és „hogyan” mondja azt. Az utóbbi esetben tehát elsősorban a megnyilatkozás külsődleges körülményei determinálják a közlés érvényességét.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Ricoeur, Paul, 2000. 53-62; Mottier, Veronique, 2004. A probléma magyarországi kontextusainak vizsgálatára jó példa Dénes Iván Zoltán, 2008; 2011.

¹⁰⁸ Schmitt, Carl, 2002.

¹⁰⁹ A téma nemzetközi irodalma rendkívül kiterjedt. A már említett Carl Schmittén kívül mindenképpen utalni kell a következő művekre: Burke, Kenneth, 2000 (1950); Koselleck, Reinhart, 1997; 1998 (1994); Edelman, Murray, 1964; 1972; 1997; Laclau, Ernesto, 2011. A magyarországi diskurzusból csak néhány emblematikus

Az egymással antagonisztikus viszonyban álló identitáspolitikai koncepciók ugyanakkor nem csupán az ellenfeleikről alkotott negatív képet foglalják magukba. Olyan jövőképeket is tartalmazhatnak, amelyek meghatározzák, hogy milyen az ember számára való jó élet, vagyis milyen egyénné érdemes válnunk, és hogy melyek azok a közösségi javak, amelyek nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy megvalósítsuk a jó emberi életet.¹¹⁰ Az identitáspolitikai koncepciókban tehát az egyéni identitás és az ennek megfelelő erkölcsi karakter kérdései is kiemelt fontosságot kapnak. Ugyanakkor annak köszönhetően, hogy a modern politikai identitások a közéleti ellenségeskedés eredményei, ezekre a kérdésekre csak olyan választ adhatnak, amelyek összeegyeztethetetlenek egymással.¹¹¹ A kérdés ezek után tehát az, hogy miképpen befolyásolja a „morálisan aluldeterminált” és ezért morálisan kétes következményekkel járó döntési helyzet, vagyis a *morális szerencse* politikai változatainak értelmezését, ha a politikai nyilvánosságot a közjóról és a jó emberi életről alkotott rivális koncepciók határozzák meg? Ha a politikai közösségben csak olyan koncepciók fogalmazódnak meg a közjóról és a jó emberi életről, amelyek összeegyeztethetetlenek, akkor lehetséges-e azoknak a közösségi gyakorlatoknak a kialakulása, amelyek nélkül a helyes döntés képessége sem bontakozhat ki?

A fenti kérdésekre adott válaszom az, hogy az identitáspolitikai konfliktusok kezelése olyan intézmények létét feltételezheti, melyek alapelvei nem teszik lehetővé a helyes döntés képességének kibontakozását és ezért az sem lehetséges, hogy az erkölcsi szerencse jelenségét a politikai élet területén is értelmezzük.

Több úton is eljuthatunk a fenti következtetéshez. Egyrészt ha abból indulunk ki, hogy a „piszkos kezek” dilemmája a tisztességes célokért küzdő politikai szereplők dilemmáiról referál, akkor ez azt is feltételezi, hogy a politikai közösségben van egy szilárd konszenzus azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy egy adott szituációban melyik politikai cselekedet tekinthető tisztességesnek és melyik tisztességtelennek. Tisztességes és tisztességtelen politikai tettekkel kapcsolatos konszenzus viszont csak akkor alakulhat ki, ha abban a kérdésben is egyetértés uralkodik a politikai közösségen belül, hogy mi a közjó. Csak a közjővel kapcsolatos konszenzus esetén van értelme annak, hogy elkülönítsük a közjó érvényesülését előmozdító tisztességes politikai döntéseket a közjó ellenében ható, tehát tisztességtelen döntésektől. Csakhogy! Ahogy azt az előző fejezet végén már jeleztem, a modern politikai közösségekben nem tekinthető adottságnak, hogy létezik a közjó egy min-

írást emelek ki: Tamás Gáspár Miklós, 2006; Radnóti Sándor, 2006a; Dénes Iván Zoltán, 2006; 2007; Kis János, 2008.

¹¹⁰ Ricoeur, Paul, 2000. 58-59.

¹¹¹ MacIntyre, Alasdair, 1999.

denki által elismert meghatározása. Az identitáspolitikai küzdelmek következménye éppen az, hogy nem alakulhat ki egy ilyen átfogó érvényességű közjó koncepció. A modern politikai intézmények ezt a helyzetet többnyire úgy kezelik, hogy olyan elvek alapján fejtik ki hatásukat, amelyek függetlenek a jó életről és a közjóról alkotott összemérhetetlen koncepcióktól. éppen ezért joggal remélhetjük, hogy ezek a semleges elvek adott esetben minden ilyen elképzeléssel *szemben* érvényesíthetőek. Ezt nevezhetjük az igazságosság „procedurális” felfogásának is. Ez alkalmas eszköz lehet arra, hogy tompítsa a politikai küzdelmek heveségét, arra viszont már nem alkalmas, hogy megalapozza a közjó valamely általános érvényességű koncepcióját. Ebből következően a procedurális igazságosság talaján nem tárgyalhatóak a morális szerencse politikai verziói sem. Mivel az igazságosság procedurális meghatározása a közjó kérdésének vonatkozásában semleges, ezért abból a tisztességes politikai cselekvés tartalma sem határozható meg.¹¹²

Ha ragaszkodunk a procedurális elveket megvalósító politikai intézményrendszerhez, és a nyilvános élet mindennapi valóságát az identitáspolitikai koncepciók küzdelme határozza meg, akkor a politikai tisztességről alkotott fogalmak csupán partikuláris érvényességű megfogalmazásokban jelenhetnek meg. Így viszont könnyen előfordulhat, hogy a politikai cselekedetek területén egyszerűen értelmezhetetlen lesz a morális szerencse jelensége. Abban az esetben ugyanis, ha a politikai tisztességgel kapcsolatos elképzeléseinket csak a politikai közösség egyik része fogadja el, akkor a politikai cselekedetekkel kapcsolatosan nem érvényesülhetnek azok az intuitív ítéletek, amelyek ugyanazon tett vonatkozásában lehetnek „megengedőek” vagy „szigorúak”, és amelyek jelzik a politika és a morál kapcsolatának valóságosságát.¹¹³ Ehelyett azt figyelhetjük meg, hogy a saját identitásmintáinkat képviselő politikusokkal kapcsolatban inkább a megengedő attitűdöt érvényesítjük, míg az ellenfeleinkkel szemben csakis a szigorú eljárást tartjuk méltányosnak. Márpedig egy politikai jelentőségű cselekedet vonatkozásában csak akkor van értelme annak, hogy azt az erkölcsi szerencse jelenségeként értelmezzük, ha a kérdéses cselekedettel kapcsolatos megengedő és szigorú attitűdjeink egyidejűleg lépnek fel.¹¹⁴

¹¹² Kis János a „procedurális” szemléletet az „elválasztás téziseként” határozta meg.

Lásd: Kis János, 2004. 11-17.

¹¹³ Uo. 10-11.

¹¹⁴ Ezt a fejleményt bizonyítja az is, hogy Kis János értelmezési kísérlete, amely „tragikus” döntési dilemmaként próbálta bemutatni a magyar politikai élet területén 2002-ben és 2006-ban megjelenő választási kényszereket, nem vált a politikai diskurzus szerves részévé. Így például az „öszödi beszéd” értelmezésekor, amelyre tökéletesen alkalmazható Kis értelmezői apparátusa, nem az a meghatározás vált döntővé, hogy abban a modern demokratikus politizálás kikerülhetetlen dilemmái tárultak fel. Ehelyett a szembenálló oldalak a „démonizálás” és a „bagatelizálás” kettőssége között választottak. Lásd erről bővebben Radnóti Sándor, 2006a. Az említett értelmezési kísérlet negatív fogadtatására való reflexióként is értelmezhető Kis János azon írása, amelyben a főleg analitikus nyelvezetet használó szerző a politikai hisztériák jelenségét elemzi Kis János, 2008; 2013.

A fentiek miatt tűnhet kézenfekvőnek az a következtetés, hogy ha a procedurális modell keretei között nem tárgyalhatóak a morális dilemmák politikai verziói, akkor egy olyan szubsztancialista igazságosságkonceptióra van szükség, amely feloldja az identitáspolitikai küzdelmeket. Ennek az igazságosság konceptiónak a lényege, hogy kísérletet teszünk egy átfogó közjó konceptió megalkotására, amely a rivális programok közös nevezőjeként is értelmezhető. Egy általános érvényességű közjó konceptió többek között azzal az előnnyel jár, hogy annak alapján a tisztességes politikai magatartás kritériumai és jellemzői is meghatározhatónak tűnnek. Véleményem szerint azonban ez a megoldás sem válthatja be a hozzá fűzött reményeket. A procedurális modellel szemben az igazságosság szubsztanciális értelmezései sem alkalmasak arra, hogy megalapozzák az erkölcsi szerencse dilemmáinak racionális tárgyalását és feloldását. Ennek a legfőbb oka az, hogy a szubsztancialista igazságkonceptió keretei között a morális dilemmák politikai verzióinak paradox jellege nemcsak hogy nem oldódhat meg, hanem még jobban kiéleződik. Ugyanakkor azt is látni kell, hogy az említett dilemmák tragikus jellegének felismerése nem feltétlenül tekinthető negatív fejleménynek. A szubsztanciális modell nem alkalmas ugyan a dilemmák feloldására, viszont - paradox módon - éppen ezáltal csökkentheti az identitáspolitikai küzdelmek kiélezettségét. Abban az esetben ugyanis, ha nem a dilemmák feloldására koncentrálnak, hanem azok tragikus mivoltának a tudatosítására és elfogadására, akkor ez a törekvés a kizárólagosság igényével fellépő identitáskonceptiók érvényességét is viszonylagossá teszi.¹¹⁵ Az a reflexiók folyamat tehát, amely arra a belátásra vezet, hogy a politikai cselekvés dilemmái sok esetben tragikusan feloldhatatlanok, egyúttal a politikai közösség egészének identitását is átformálhatja. Az igazságosság szubsztancialista megközelítése ezen az úton alapozhatja meg a politikai közösség átfogó identitását, és így válhat a demokratikus intézményrendszer működésének konstitutív tényezőjévé.¹¹⁶

Ahhoz, hogy eljussunk a fenti belátáshoz, első lépésben fel kell idézni a különbséget az erkölcsi szerencse hagyományos és politikai változatai között. Ennek lényege az, hogy az utóbbi esetben a cselekvő nem valamilyen külső kényszer hatására, hanem *a saját elhatározásának köszönhetően* kerül olyan helyzetbe, amikor csak két rossz lehetőség között választhat. Mint azt már jeleztem, a politikusok dilemmái ennek ellenére is lehetnek valódiak, hiszen vannak olyan helyzetek, amikor nincs olyan ok, ami arra kényszerítene *bárkit* is, hogy

¹¹⁵ Kis János elméletének egyik fő célkitűzése éppen a fentebbiekben említett dilemmák feloldása. Az identitáspolitikai küzdelmek közegében azonban a dilemmák feloldásának szándéka azzal a kockázattal jár együtt, hogy a küzdelem résztvevői csupán a kizárólagosságra törekvő programok egyikét ismerik fel abban. Ha úgy gondolkodunk, hogy a politikai közösségben vannak feloldható ellentmondások, akkor azt a feltételezést erősítjük, hogy vannak jó és rossz válaszok, és olyan oldalak is, amelyek ezekkel a válaszokkal azonosulnak. Lásd bővebben Schlett István, 2006.

segítsen másokon, viszont a segítség csak úgy lehetséges, ha *valaki* feláldozza az erkölcsi tisztaságát.¹¹⁷ A politikai pályát megkülönböztető „erkölcsi teher” az, hogy az egyén önként választhat olyan hivatást, ahol a helyes cselekvés ára az lesz, hogy erkölcsileg aggályos dolgokat kell tennie. A politikusi hivatás választása ezért döntő hatást gyakorol a politikus jellemére is. Mivel sorozatosan olyan tetteket kell véghezvinnie, amelyekkel nem azonosulhat jó szívvel, sejtethető, hogy egy idő után erkölcsi érzékenysége eltompul.

A fenti megfontolások vezettek ahhoz a belátáshoz, hogy a morális dilemmák politikai változatainak *következményetikai* értelmezése hiányos, mégpedig azért, mert az erkölcsileg ép jellem fennmaradásának nem csak az egyéni morális pedigré tisztaságának vonatkozásában van jelentősége. Mivel az erkölcsileg ép jellem csak bizonyos gyakorlatok kontextusában maradhat ép, ezért a „morális hübrisz” vétke a világ olyan állapota melletti állásfoglalásként is értelmezhető, amelyben az erkölcsileg jó gyakorlatok fennmaradhatnak. Nem csupán a mi privát ügyünk lesz az a döntésünk, hogy a jövőben is olyan életet akarunk-e élni, ahol jó érzéssel azonosulhatunk a tetteinkkel, vagy olyan életet választunk, ahol nem érhetjük el az erkölcsi jó érzést. Ezt az erkölcsi értelemben jó érzést nevezhetjük az *önbecsülés javának* is.¹¹⁸ Ennek az érzésnek a sajátossága pedig az, hogy érvényesülése nem csupán az egyéni élet perspektíváján belül fontos, hanem az egyén közösségének szempontjából is. Az önbecsülés javának figyelembevétele figyelmeztethet arra, hogy nem állítható *bizonyosan*, hogy az erkölcsi tisztaságunk feláldozását eredményező tett következtében a világ valóban jobb állapotba került. Lehetséges, hogy a világ bizonyos tekintetben jobb állapotba kerül, más tekintetben viszont rosszabbá is válhat.

Így juthatunk el annak belátásához, hogy tragikus kimenetelű választási szituációkban több változata is lehetséges a helyes cselekvésnek. Ez az oka annak, hogy a morális dilemmák politikai eseteinek tárgyalásakor azokat a megfontolásokat is figyelembe kell venni, amelyek a cselekvő személy erkölcsi karakterével kapcsolatosak. Ez a következtetés több ponton is kapcsolható az identitáspolitikai küzdelmek problémájához. Egyrészt úgy, hogy az említett konfliktusok kezelésére szolgáló procedurális felfogás lehetetlenné teszi az erkölcsi karakter kérdéseinek nyilvános tárgyalását. Az igazságosság procedurális felfogásán alapuló politikai intézmények a magánszféra területére számúzik az erkölcsi tökéletesedés kérdését. Éppen ezért, ha a politikai kontextus olyan, hogy az erkölcsi szerencse politikai módozatainak tárgyalása szükségessé tenné az erkölcsi karakter kérdéseinek nyilvános tárgyalását, akkor az

¹¹⁶ Ricoeur, Paul, 2000. 59-62.

¹¹⁷ Kis János, 2004. 250-258.

¹¹⁸ Itt az önbecsülés javának azt a meghatározását használom, amelyet John Rawls részletezett *Az igazságosság elmélete* című művében. Rawls, John, 1997. 514-521.

igazságosság procedurális felfogása kizárja ezt a lehetőséget. Az identitáspolitikai konfliktusok viszont szükségessé tehetik az erkölcsi karakter kérdéseinek nyilvános tárgyalását. Ebből következik a másik probléma: a procedurális berendezkedés keretei között az identitáspolitikai koncepciók ugyan teret adhatnak az erkölcsi karakterrel kapcsolatos kérdések tárgyalásának, de az eredmények csak partikuláris érvényűek lehetnek.

Az igazságosság valamely szubsztanciális fogalmának alkalmazása több előnnyel is jár. Az igaz ugyan, hogy amikor az identitáspolitikai küzdelmek kontextusában alkalmazzuk az igazságosság szubsztancialista értelmezéseit, akkor azok nem feloldják, hanem még inkább kiélezik az erkölcsi szerencse politikai verzióinak paradox jellegét. Viszont éppen ez teheti arra alkalmassá a szubsztancialista igazságosság koncepciókat, hogy a modern demokratikus politikai élet keretei között is létjogosultságot nyerjenek. A következményetikai érvelés hiányosságai megmutatták, hogy a tragikus szituációkban hozott helyes döntések olyan javak létét feltételezik, amelyek egyidejűleg több helyes döntést is lehetővé tesznek. Márpedig, ha a politikai életben fellépő erkölcsi szerencse dilemmája nem oldható fel úgy, hogy eljutunk egy jó és egy rossz válaszhoz, akkor ez a „negatív” eredmény a politikai közösséget alkotó identitáscsoportok önazonosságára is hatást gyakorol. Ha a dilemmatikus helyzet lényege nem az, hogy lehetséges választani egy jó és egy rossz megoldás közül, ha az önbecsülés több úton is érvényesíthető, de minden megoldás feltételezi a javak valamely csoportjának feláldozását, akkor a döntésekkel azonosuló csoportok sem határozhatóak meg egyértelműen jóként és rosszként.

Másrészről nemcsak az identitáscsoportok ön- és ellenségképe fog módosulni, hanem a fentebbi eredményeket megalapozó szubsztancialista igazságosság koncepció tartalma is. Ha éppen az igazságosság valamely szubsztanciális felfogása vezet arra a belátásra, hogy a politikai cselekvés területe olyan döntésekkel terhelt, amikor nem egy jó és egy rossz, hanem egy jó és egy másik jó lehetőség közül kell választanunk, akkor sokkal feltételezhető az is, hogy magáról az igazságosság szubsztancialista felfogásáról sem adható egyetlen kizárólagosan hiteles leírás.

A modern politika „retorikus” dimenziójának felerősödése kétirányú folyamat. Nemcsak az egymást kizáró ellenségképek retorikai konstrukciója előtt nyit utat, hanem a politikai közösség olyan képének a kialakítását is ösztönözheti, amely sikeresen integrálhatja a retoriku-san konstruált ellenséges identitáscsoportokat. Másképpen fogalmazva, a felvilágosodás projektjének fölülvizsgálata, „dekonstrukciója” nem csupán a posztmodern konzervativizmusok előtt nyithat utat, hanem a „posztmodern liberalizmus” előtt is.¹¹⁹ Ennek

¹¹⁹ Habermas, Jürgen, 1998a; 1998b; 1998c; 1998d; 2004.

előfeltétele az a felismerés, hogy a modern politikum nemcsak az egymást kölcsönösen kizáró „jó” és „rossz”, vagyis az „igaz” és „hamis” küzdelmeként értelmezhető, hanem egy olyan átfogó „sensus communis”-ként is, amely különböző és egymás érvényességét nem megkérdőjelező *lehetőségek* szimultán létét foglalja magába.¹²⁰ Ez az értelmezés teszi meghaladhatóvá vagy legalábbis relativizálhatóvá a barát-ellenség fogalompár által meghatározott beidegződéseket és orientációkat. Így arra is lehetőség nyílhat, hogy a meghaladhatatlannak gondolt ellentétek feloldódjanak, ami a politikai közösség egészének újrendeződését eredményezheti.¹²¹

Kis János argumentációja nem fejleszthető tovább olyan irányban, hogy alkalmas legyen a fentebbi problémák kezelésére. Meggyőzően bizonyította, hogy a hétköznapi és a politikai cselekvés területén alkalmazott erkölcsi mércék között nincs olyan áthidalhatatlan szakadék, mint ahogy azt az elválasztás tézisének képviselői állították. Bizonyos módosításokra szükség lehet ugyan, ha a hétköznapi erkölcsiség fogalmait akarjuk alkalmazni a politikai életben felmerülő tragikus szituációk értelmezésekor, de ezek a módosítások nem érintik a lényegét. érvelésének eredménye azonban azt is jelezte, hogy erkölcsi szótárunk korrigálása mégsem lehetetlen feladat. érvelésének eredménye azonban jórészt csak teoretikus jelentőségű lehet. Ennek oka pedig az, hogy a Kis János által megszólított politikai közösség állapota nem azonos annak a politikai közösségnek az állapotával, amelynek implicit feltételezéséből az érvelése kiindulhatott. (Ez a „figyelmetlenség” pedig a szerző szándéka ellenére is az identitáspolitikai küzdelmek frontvonalába kényszerítheti a művet, hiszen az identitáspolitikai koncepciók lényege épp egy idealizált közösségkép.) Kis János argumentációjának a vizsgálata arra is felhívta a figyelmünket, hogy ha elfogadjuk a szerző módszertani előfeltevéseit, akkor az elválasztás tézisének cáfoló érvelésben feloldhatatlan ellentmondásokhoz fogunk jutni.

A legfontosabb ilyen korlátozó előfeltevés az erkölcsi elvek köteletségelvű meghatározása. Ennek köszönhető, hogy amikor azt akarjuk igazolni, hogy a hétköznapi és politikai cselekvésre ugyanazok vagy legalábbis nagyon hasonló erkölcsi elvek vonatkoznak, akkor az erkölcsi ítélethozatal köteletségelvű leírásainak alternatívájára van szükség. Ez az alternatíva az egyén és az erkölcsi elvek *erényelvű* megközelítése lehet. A következőkben ennek az alternatívának a felvázolására teszek kísérletet. Bemutatom, hogy milyen módon értelmezhető a politika és az erkölcs kapcsolata az erényelvű megközelítés bázisán, illetve azt is, hogy miképpen cáfolható az elválasztás tézise ezen a paradigmán belül.

¹²⁰ Habermas, Jürgen, 1994d.

¹²¹ Balázs Zoltán, 2007; Dénes Iván Zoltán, 2006; 2007; 2008; 2011; Takáts József, 2007; Trencsényi Balázs, 2007; 2008.

III. TÚL A KÖTELESSÉGELVŰ PARADIGMÁN

1. MacIntyre erényfogalma

Ebben a részben Kis János és Alasdair MacIntyre erényfelfogását hasonlítom össze. Ez az összehasonlítás szükséges ahhoz, hogy a politika és erkölcs kapcsolatát az erényelvű megközelítés bázisán is értelmezzük. Ezen túl a következő megfontolások indokolják a két szerző erényfelfogásának vizsgálatát: Kis János életművében John Rawls igazságosságkonceptiója fontos viszonyítási pont volt.¹²² Rawls igazságosságelméletének döntő szerepe volt abban a fordulatban, amelynek eredményeképpen a normatív szempontok vizsgálata újból a politikai filozófiai vizsgálódások homlokterébe került. Éppen ezért a politika és a morál kapcsolatával már az ellenzéki idők óta foglalkozó Kis János joggal tekinthető a „rawlsi örökség” folytatójának. Kis egyrészt felhasználta a rawlsi érvelést, másrészt arra törekedett, hogy korrigálja annak ellentmondásait. Dworkint követve úgy érvelt, hogy a Rawls számára központi jelentőségű értékek Rawls szerződéselvű koncepciója nélkül is védhetőek.¹²³ Alasdair MacIntyre fő célja a modern politikai gyakorlatok és az azokat megalapozó politikai filozófiai hagyományok ellentmondásainak és kudarcainak a leleplezése volt. Ennek keretében a liberális politikai filozófiai tradíciót is elvetette. A modern politikai filozófiai tradíció egészét felülvizsgálta, így a liberalizmus kortárs elméleteivel kapcsolatos kritikája egyszerre irányulhatott Rawls igazságosságelméletére és a rawlsi koncepció kritikáira.¹²⁴ Ezért történhetett meg az, hogy MacIntyre Rawlsra vonatkozó kritikája az úgynevezett liberális-kommunitárius vitának is fontos vonatkozási pontja, egyfajta „alapító szövege” lett.¹²⁵

Kis és MacIntyre Rawlsszal kapcsolatos állásfoglalásait akár úgy is meghatározhatjuk, hogy a lehetséges kritikai pozíciók mezejének ellentétes pólusain helyezkedtek el. MacIntyre az erényelvű, Kis viszont a kötelességelvű erkölcsfilozófiai paradigmán belül fogalmazta meg a rawlsi igazságosságelmélettel szembeni fenntartásait. Kis és MacIntyre elméletei tehát

¹²² Kis János, 2000; 2003.

¹²³ Kis János, 1998a.

¹²⁴ MacIntyre, Alasdair, 1999. 327-341.

egyfajta „paradigmatikus” ellentétben állnak egymással. Ahogy azt a negyedik részben majd bemutatom, ilyen „paradigmatikus” feszültség nem fedezhető fel sem Rawls és Kis, sem Rawls és MacIntyre szellemi viszonyában. Az utóbbi kijelentés különösnek tekinthető, hiszen MacIntyre a rawlsi igazságosságelmélet egyik legélesebb bírálójaként ismert. A későbbiek során viszont majd azt is bemutatom, hogy Rawls igazságosságelméletének vannak olyan elemei, amelyek összeegyeztethetőek MacIntyre érelyelméletével. Rawls is írt az érelyek szerepéről és - amit MacIntyre nem vett figyelembe -, ezek a gondolatok szerves részei annak az érvelésnek, amely az igazságosságot a méltányossággal azonosította.

Az előző két részben bemutattam, hogy a politika és az erkölcs kapcsolatáról alkotott elméletében Kis János kilépett a szigorúan kötelességelvű értelmezés keretei közül. Azt is megmutattam, hogy a szerző reflektált ugyan az érelyek politikai szerepére, de bizonyos kérdésekre így se adhatott választ. Az egyik legjelentősebb megválaszolatlanul hagyott kérdés az volt, hogy ha a politikai tevékenységet olyan gyakorlatként értelmezzük, amelyben a politikusok személyes érelyei is fontos szerepet játszanak, akkor mi garantálja azt, hogy ezek a gyakorlatok összhangba kerüljenek a politikai közösség egészének morális érdekeivel. MacIntyre érelyelméletének vizsgálatát az indokolja, hogy abban lehetőség van a különböző érelyelvű gyakorlatok erkölcsi értékének a megállapítására. A továbbiakban ezért a következőképpen járok el. Elsőként felvázolom MacIntyre érelyelméletét és bemutatom, hogy ez az érelyfogalom miképpen alapozta meg MacIntyre modernitás-kritikáját. Ennek a kritikának a középpontjában a kanti kötelességelvű erkölcsfilozófia alaptételeinek a megkérdőjelezése áll. A kantiánus kísérlet kudarcára vonatkozó megállapításokat azért lényeges kiemelni, mert ezekből indult ki a rawlsi igazságosság-elmélet kritikája is.¹²⁶ A következő lépésben azt a kérdést tárgyalom, hogy miképpen értelmezte Kis és MacIntyre a *törvények és az érelyek* viszonyát. Kis János az „*íratlan szokások*” tézisének vonatkozásában tárgyalta a törvények és érelyek kapcsolatát. Erre azért volt szüksége, mert csak a törvények és az érelyek által vezérelt cselekvésmódok megkülönböztetése után adhatott olyan leírást a demokratikus intézményrendszerek működéséről, amely alátámaszthatta a politika és morál kapcsolatáról alkotott tételeit. MacIntyre modernitás-kritikájának az egyik fő tétele az, hogy a modern politikai filozófiai iskolák hibásan értelmezték a törvények és érelyek kapcsolatát. MacIntyre érelyelméletének perspektívájából ezért Kis elmélete egy olyan kantiánus koncepcióként nyer értelmet, amely az érelyek törvényközpontú és ezért hibás értelmezését foglalja magába. Ezt követően MacIntyre érelyelméletéből emelek ki egy olyan részproblémát, amelyre véleményem szerint nem adott következetes megoldást. Ez a „gonosz

¹²⁵ Horton, John - Mendus, Susan, szerk, 1994.

gyakorlatok” problémája. A „gonosz gyakorlatok” kihívására adott válasza a politikai közösség klasszikus mintákra támaszkodó meghatározásához vezet. A harmadik rész végén a politikai közösség klasszikus felfogásának a sajátosságait elemzem.

A második rész végén bemutattam, hogy Kis Jánosnak a politikai kötelességekről alkotott elméletét úgy is értelmezhetjük, hogy az szintén adós maradt a „gonosz gyakorlatok” problémájára adható válasszal. Ennek a sajátos párhuzamnak a megállapítása vezet át disszertációm negyedik részéhez. Úgy vélem, hogy arra a kihívásra, amelyre sem Kis, sem MacIntyre nem adott kielégítő megoldást, Rawls igazságosságelméletéből kiindulva adhatunk választ. Ennek oka az, hogy Rawls elmélete meggyőzően ötvözi az arisztotelészi *tökéletesevelvű* és a kanti *kötelességelvű* tradíciót.

MacIntyre erényelméletére irányuló vizsgálatom célja tehát nem az, hogy rekonstruáljam MacIntyre politikai filozófiai elméletének fejlődését. Ehelyett Rawls és Kis - egyaránt normatív szempontokat érvényesítő - politikai filozófiai koncepcióinak a kontextusában elemzem MacIntyre morál és politikai filozófiai téziseit. Éppen ezért *Az erény nyomában* című műben kidolgozott erényelmélet bemutatására szorítkozom és nem tárgyalom azokat a munkákat, amelyekben MacIntyre továbbfejlesztette vagy jelentősen módosította a modern politikaelméletre irányuló kritikáját.¹²⁷

Arisztotelészt követve MacIntyre a jó két alaptípusát különítette el: a „külső” és a „belső javak”-at. A külső és a belső javak elválasztására, és ez már MacIntyre értelmezése, a *gyakorlatnak* nevezett közösségi tevékenységek kontextusában van lehetőség:

„»Gyakorlatnak« fogok nevezni bármely olyan koherens és formailag komplex, társadalmilag létrejött, *együttműködésen* alapuló emberi tevékenységet, amelyen keresztül az ehhez a tevékenységi formához *belsőleg* tartozó jókat megvalósítják, és pedig az arra irányuló próbálkozás folyamán, hogy teljesítsék a *kiválóságnak* (kiemelés tőlem - R.S.) az ennek a tevékenységi formának megfelelő s részben ezt definiáló mércéit.

(...) A külső jókra az jellemző, hogy ha megvalósulnak, akkor mindig valamely egyén tulajdonát vagy birtokát alkotják. Sőt jellegzetesen olyanok, hogy minél többet birtokol belőlük valaki, annál kevesebb jut másoknak. (...) A külső jók ennél fogva versengés tárgyai, melyben vannak győztesek és vannak vesztesek. A belső jók valójában a kitüntetésért folytatott versengés termékei, ám az a jellegzetességük, hogy megvalósításuk a gyakorlatban részt vevő egész közösség számára való jók.

¹²⁶ Sandel, Michael, 1982.

¹²⁷ MacIntyre, Alasdair, 1988; 1990.

(...) *Az erény olyan szerzett emberi tulajdonság, melynek birtoklása és gyakorlása általában képessé tesz bennünket a gyakorlathoz tartozó belső jók elérésére, hiányuk pedig ténylegesen meggátol bennünket e javak bármelyikének is az elérésében.*¹²⁸

A gyakorlat ezek szerint nem más, mint egy olyan együttműködésen alapuló szociális közeg, amely lehetővé teszi az emberi *kiválóságok*, vagyis az *erények* kiművelését. A különböző gyakorlatok ugyanakkor különböző - csak az adott gyakorlatban érvényesülő - erények kiművelését ösztönzik, ami arra vezethető vissza, hogy a gyakorlatok speciális, csak rájuk jellemző *belső javak* megvalósítását szolgálják. Az együttműködés során megvalósuló belső jó elválaszthatatlan az erényeink érvényesülésével együtt járó személyes örömtől, de egyúttal a kooperáció összes résztvevőjének előnyös. MacIntyre érvelése tehát kissé tautologikus. Ugyanakkor kibontható belőle egy olyan momentum, amely felkelti a gyanút, miszerint a perfekcionista és a kötelességelvű erkölcselmélet nem feltétlenül állítható szembe egymással. Annak a kérdésnek a taglalása közben, hogy milyen viszony fűzi az erényeket a belső és a külső jókhoz, MacIntyre érvelése több ponton is emlékeztet arra a gondolatmenetre, amelyet Kant adott a kategorikus imperatívusról:

„Az erények eltérő viszonyban állnak a külső, illetve a belső jókkal. Az erények (...) birtoklása szükséges az utóbbiak eléréséhez; ám az erények birtoklása tökéletesen meggátolhat bennünket a külső jók elérésében. (...) lévén a világ, olyan, amilyen, az őszinteség, az igazságosság és a bátorság erényeinek ápolása köztudottan meg fog akadályozni bennünket abban, hogy gazdagok, híresek vagy hatalmasok legyünk. Így remélhetjük ugyan, hogy az erények birtoklása révén nemcsak megfelelhünk a kiválóság mércéinek, és bizonyos gyakorlatokhoz tartozó belső jókra tehetünk szert, hanem gazdagságra, hírnévre és hatalomra is szert tehetünk, ám az erények mindig potenciális gátat jelentenek e kellemes javak birtoklására irányuló törekvésünk útjában.”¹²⁹

Ha a fentebb idézett szövegből kihagynánk a belső javakat, illetve az erények által vezérelt cselekvés helyébe *a morális parancsolatok által vezényelt cselekedetek* kifejezést helyeznénk, akkor gyakorlatilag a kategorikus imperatívusz leírásához jutnánk el. „Az erény jellegzetességei közzé tartozik az, hogy a következményekre való tekintet nélkül kell gyakorolni ahhoz, hogy hatékony lehessen az erény jutalmainak, a belső jóknak a létrehozásában.”¹³⁰ E mögött a sajátos párhuzam mögött többek között az áll, hogy MacIntyre

¹²⁸ MacIntyre, Alasdair, 1999. 252-253, 256-257.

¹²⁹ Uo. 264.

¹³⁰ Uo. 266.

erényelmélete ugyanúgy összeegyeztethetetlen a jó utilitárius elképzelésével, mint Kant morális törvényről adott meghatározása. A párhuzam azonban ezen a ponton meg is áll. A kanti morálkoncepció legfontosabb tétele szerint ugyanis csak akkor cselekedhetünk morálisan, ha a természeti hajlamaink összességétől függetlenül cselekszünk.¹³¹ Ez a tétel viszont - MacIntyre szerint - összeegyeztethetetlen Kant azon törekvésével, hogy racionális igazolást adjon a morális törvényeknek.

Mi lehet az oka a kanti projekt sikertelenségének? Mindenekelőtt az, hogy MacIntyre szerint csak akkor alkothatunk egy racionálisan is védhető erkölcselméletet, ha arról a jóról is mondunk valamit, ami az ember számára természetéből adódóan jó.¹³² MacIntyre abból a feltevésből kiindulva jutott el ehhez a következtetéshez, miszerint a morális parancsolatok csakis az emberi természetről alkotott teleologikus koncepció keretein belül igazolhatóak racionálisan. Egy ilyen teleologikus koncepció egyrészt magában foglal egy arra vonatkozó elképzelést, hogy milyen „az ember, ahogyan éppen van”. Másrészt arról is mondanunk kell valamit, hogy milyen az, amikor az ember olyan, „amivé lehetne, ha megvalósítaná lényegi természetét”.¹³³ Harmadrészt szükség van azokra az előírásokra, amelyek útmutatóul szolgálnak az ember aktuális és potenciális állapotai közötti átmenetben. Ezek az előírások lesznek a morális parancsolatok. Következésképpen egy morális parancsolat akkor tekinthető racionálisan igazoltnak, ha jó okkal feltételezhetjük, hogy betölti a fentebb vázolt funkcióját. Az előíró és az értékelő mondatok akkor lesznek racionálisan igazoltak, vagyis igazak, ha levezethetőek az ember természetére vonatkozó *leírásból* (ami magába foglalja az aktuális és potenciális állapotai közötti megkülönböztetést). Másképpen fogalmazva: a *van* és a *kell* között akkor teremthetünk logikailag is érvényes következtetési kapcsolatot, ha rendelkezésünkre áll egy arra vonatkozó leírás is, ami az ember - természete szerint - *lehet*.¹³⁴ A fentebbi elemzésből kiindulva jutott MacIntyre arra a következtetésre, hogy Kant erkölcsfilozófiai érveléseinek szükségszerűen kudarcot kellett vallaniuk. Kant erkölcsfilozófiája ugyanis egy olyan tradíció része volt, amely már szakított a „lényegi természettel, lényegi céllal vagy funkcióval” rendelkező ember antropológiai koncepciójával.¹³⁵ Ennek az „aspektusvakságnak” köszönhető, hogy Kant nem tett különbséget a belső és külső javak között, vagyis az olyan örömök között, amelyek csakis egy-egy meghatározott gyakorlat keretei között élhetők át és azon örömök között, amelyek különböző gyakorlatok által is át-élhetők. Ezért juthatott Kant arra a téves következtetésre, hogy az eré-

¹³¹ Uo. 204.

¹³² Uo. 77-91.

¹³³ Uo. 79.

¹³⁴ Uo. 85-87.

¹³⁵ Uo. 87.

nyes cselekvést minden esetben függetlenítenünk kell hajlamainktól, tekintet nélkül azok eredetére és céljára:

„Ahogy Arisztotelész mondja, a tevékenység és az eredmény öröme nem azok a célok, amelyeket a cselekvő el akar érní, hanem úgy következik az öröm a sikeres tevékenységre, hogy a tevékenység megvalósítása és a tevékenység okozta öröm egy és ugyanaz az állapot. Ennélfogva egyikre törekedni ugyanannyi, mint a másakra törekedni; s ezért *ebben a speciális értelemben* könnyen összetéveszthető a kiválóságra, illetve az örömrre való törekvés. Ez a konkrét összetévesztés eléggé veszélytelen; ám *e speciális értelemben vett* élvezetek más gyönyörökkel való összetévesztése már nem az. (...) Nem minden gyönyör a tevékenység megvalósítására következő élvezet; vannak a pszichológiai vagy a fizikai állapotból fakadó minden tevékenységtől független gyönyörök is. (...) az erények pontosan azok a tulajdonságok, amelyek általában a javak bizonyos osztályának eléréséhez vezetnek bennünket, mindazonáltal csakis úgy juthatunk birtokukba, ha attól függetlenül gyakoroljuk őket, hogy bármely konkrét esetleges körülmények között ezeket a jókat fogják-e eredményezni vagy sem.”¹³⁶

2. Törvények és erények

Kis János ambivalensen viszonyult a törvények és az erények lehetséges kapcsolatához. Egyrészt a törvények olyan rendszerének a felvázolására törekedett, amelyben nincs szükség az egyéni erényekre. Az erényelvű szemlélet legfőbb hibáját abban látta, hogy az gyakran magasabb szintű morális motiváltságot feltételez, mint amire az egyének valóban képesek. Ennek negatív következménye lehet az egyének morális autonómiájának korlátozása.¹³⁷ Ebből a megállapításból jutott arra a következtetésre, hogy a társadalmi élet berendezése akkor helyes, ha az nem igényli az egyének erkölcsi tökéletesítését, hanem a morális motiváció adott szintje mellett is fenntartható. Ehhez az kell, hogy a közösség törvényei ne a moralitásukon, hanem egy ennél tartósabb készletésen, az egyének önző érdekein keresztül fejtsék ki a hatásukat. Erre szolgál a *közvetett motiváció* módszere, amelyben a törvények célja az önérdekük által is motivált egyének közötti kooperáció kereteinek a kialakítása.¹³⁸

Másrészt Kis János azt is bemutatta, hogy a közvetett motivációs rendszer - annak eredeti változatában - működésképtelen.¹³⁹ Ennek oka, hogy *a közvetett motiváció* a törvények

¹³⁶ Uo. 265-266.

¹³⁷ Kis János, 1998.

¹³⁸ Kis János, 2004. 45-46.

¹³⁹ Uo. 91-98.

egységes értelmezését feltételezi, a közvetett motiváció mechanizmusa viszont semmilyen garanciát nem ad arra, hogy a törvények interpretálása során konszenzus alakul ki. Ezt a problémát az *íratlan szokások* tézisével kívánta orvosolni. Kis szerint az íratlan szokások kialakulása után már nincs szükség arra, hogy a törvények alkalmazását minden esetben szigorú egyetértés kísérje. Ezt a lehetőséget azzal teszik elérhetővé, hogy tovább szigorítják az elvárható cselekedetek körét. A törvényeket alkalmazó felek önkéntes önkorlátozására hagyatkozva a törvények által meghatározott cselekvések területe a szabályozás egyértelmű eseteire szűkíthető.¹⁴⁰ Látni kell azonban, hogy az önkorlátozás képessége nem más, mint egy közösségi erény. Következésképpen Kis János csak akkor alkothatott valóban működőképes alternatívát az erényelvű koncepciókkal szemben, ha - igaz, csak implicit módon - ő maga is hivatkozott volna bizonyos erényekre.

MacIntyre szerint a törvények célja nem az, hogy összhangot teremtsenek az egyéni és a közösségi érdekek között, hanem a közösség szempontjából káros cselekedetek abszolút tiltása. Úgy látta, hogy a törvények csupán kiegészítő szerepet játszhatnak a közösségek életében. Ennek oka az, hogy az ilyen közösségek azoknak a speciális javaknak a biztosítása érdekében szerveződnek, amelyek csak az erények által érhetőek el. Az ekként értelmezhető közösségi javak megvalósítása kétféleképpen szenvedhet kudarcot. Egyrészt úgy, hogy az egyének nem birtokolják kellő mértékben a javak megvalósításához szükséges erényeket. Másrészt előfordulhatnak olyan cselekedetek, amelyek lerombolják a közösségi köteleket, és ezzel ellehetetlenítik a közösségi együttműködést, és azt is, hogy annak keretei között bármilyen erényt gyakorolhassunk. A törvények célja ez utóbbi cselekedetek megakadályozása.¹⁴¹

Az erényelvű együttműködésekben a törvények szerepe tehát kiegészítő jellegű. A közösség életét elsősorban az erényes életről alkotott általánosan elfogadott elképzelések határozzák meg. Az ilyen társulásokban a törvények megfelelő alkalmazásának is az erény, egészen pontosan az igazságosság erénye lesz az előfeltétele. Az igazságosság erényét az jellemzi, hogy csak akkor érvényesülhet, ha az érdemnek racionális kritériumai vannak, és a kritériumok tartalmát illetően kialakult egy közösségi konszenzus.¹⁴² Ezek a kritériumok akkor válnak igazán fontossá, amikor nincs lehetőség a közösségi szabályok és törvények rutinszerű alkalmazására. Azokban a szituációkban, amikor nem nyilvánvaló, hogy miként kell alkalmazni az általános érvényű szabályt, akkor egy speciális ítélőképesség alapján kell dönteni. Ennek az ítélőképességnek a sajátossága az, hogy csak az erényes emberek birto-

¹⁴⁰ Uo. 116-127.

¹⁴¹ MacIntyre, Alasdair, 1999. 206-207.

¹⁴² Uo. 207.

kolják. Ennek okát MacIntyre - Arisztotelész erényelméletét követve - a következőkben látta: akkor válhatunk erényes emberré, ha képesek vagyunk arra, hogy természetes képességeinket annak a jónak a szolgálatába állítsuk, amely számunkra természetünkénél fogva jó. Ehhez szükséges, hogy rendelkezünk olyan erényekkel, amelyek képessé tesznek a számunkra valóban jó dolgok felismerésére. A számunkra való jók eléréséhez szükséges erények kialakítása tehát feltételezi az erényes ember ítélőképességét, ami viszont feltételezi, hogy bizonyos erényekkel már eredendően rendelkezünk.¹⁴³

Az erények tökéletesíthetőségét igazoló gondolatmenet érvelése tehát körkörös. Ezt csak akkor lehet meghaladni, ha feltételezzük, hogy a közösségben viszonylag széleskörű egyetértés van az ember által elérhető jó célok tartalmát illetően. Az ilyen formában adott „értékkonszenzus” lesz az, ami aztán segíthet az erényes ember ítélőképességének kialakításában. Ez az ítélőképesség azután abban is eligazít, hogy az általános érvényességű törvényeket akkor is megfelelően használjuk, amikor az egyedi esetek körülményei nem adnak útmutatást az alkalmazás mikéntjét illetően. Ha nem egyértelmű a törvények megfelelő alkalmazása, vagy az igazságosság formalizált elvei nem igazítanak el a vitás szituációkban, akkor még mindig lehetséges a méltányosság erényének érvényesítése. Ez az erény „csupán” annak a kérdésnek az eldöntését kívánja, hogy melyik lesz az a döntés, amely a cselekvőt az adott szituációban, mint jó személyt fogja feltüntetni. Ilyen körülmények között tehát az erényből fakadó döntés lesz a helyes döntés.¹⁴⁴ Másképpen fogalmazva, ha sem a törvények, sem az igazságosság formalizált elvei nem igazítanak el a helyes döntés tekintetében, akkor még mindig fellebbezhetünk a „közösségi erkölcsiség”-hez.

Az erényekkel kapcsolatos közösségi konszenzus ugyanakkor azt is garantálja, hogy a helyes döntések ne okozzanak újabb konfliktusokat a közösségek életében. Kérdéses persze, hogy a modern társadalmak esetében megalapozottan hivatkozhatunk-e az erényekkel kapcsolatos konszenzusra. A válasz nyilvánvalóan az, hogy a modern társadalmi körülmények között nem lehetséges az erények tartalmát illető egyetértés. Ugyanakkor megfogalmazható az a feltételezés is, hogy talán mégiscsak lehetnek olyan kulcsfontosságú erények, amelyek vonatkozásában még egy modern társadalomban is kialakulhat széleskörű egyetértés.

MacIntyre is elfogadja azt az arisztotelészi erénykonceptió alkalmazásával szemben leggyakrabban megfogalmazott ellenvetést, miszerint az erényes élet tartalmát illetően nem alakulhat ki konszenzus a modern társadalmakban. Ugyanakkor úgy látta, hogy ez a megállapítás megfordítja az ok-okozati kapcsolatot az értékkonszenzus hiánya és aközött a jelenség között, hogy nem alkalmazhatjuk az erények hagyományos fogalmát. A valós helyzet

¹⁴³ Uo. 210.

ugyanis az, hogy az erények „eltorzított”, modern értelmezése az, ami az erényekkel kapcsolatos konszenzus hiányához vezet. Nem azért lehetetlen egyetértés az erényekkel kapcsolatban, mert azok elavulttá váltak, hanem azért mert az erények tradicionális szemléletét az erényekkel kapcsolatos modern elképzelések váltották fel. A modern értelmezés szerint az erények olyan érzelmi diszpozíciók, amelyek hajlamossá tesznek minket a szabályok szerinti cselekvésre. Ezért amikor meg akarjuk határozni az erények tartalmát, akkor szükségünk van egy előzetes egyetértésre arról, hogy melyek a követendő szabályok. A modern társadalmak legfontosabb jellemzője azonban éppen az, hogy a követendő szabályokkal kapcsolatos egyetértés nem tekinthető eredendő adottságnak. Ebből következően az erények tartalmának kérdésében sem alakulhat ki közösségi konszenzus.¹⁴⁵

Ha összevetjük Kis János koncepcióját azzal, ahogy MacIntyre szembeállította egymással az erények klasszikus és modern értelmezését, akkor érthetőbbé válhat, hogy Kis Jánosnak miért kellett ambivalensen viszonyulnia az erényekhez. Láthattuk, hogy a törvények és a szabályok megfelelő értelmezésének problémáját az íratlan szokásokra hivatkozva látta megoldhatónak. Ezeknek a szokásoknak a megfelelő működése viszont elképzelhetetlen bizonyos közösségi erények nélkül. Az erények szerepe tehát az, hogy hozzájáruljanak a törvények megfelelő értelmezéséhez, és így elősegítsék a törvényes előírásoknak és közösségi normáknak megfelelő egyéni magatartást. Kis János tehát az erények modern - szabályközpontú - értelmezését használta. Ebből a választásból viszont csak újabb problémák következnek. Az erény modern, „eltorzult” fogalma ugyanis csak akkor lehet általános érvényességű, ha a szabályok tartalmával kapcsolatos egyetértés már adott. Csakhogy a modern társadalmakban sok esetben éppen az a megoldandó probléma (és Kis János kérdése is ez), hogy miképpen hozható létre konszenzus a közösségi érvényességű szabályok értelmezésében. Ezen körülmények között pedig a közösségi erények tekintetében sem alakulhat ki széleskörű egyetértés. Az erények modern megközelítése tehát nem alkalmas a szabályalkalmazás problémáinak megoldására. Így válhat egyértelművé az is, hogy Kis Jánosnak miért kellett feltételeznie egy olyan széleskörű érték-konszenzust a modern társadalmak esetében is, amely feltételezés nehezen összeegyeztethető az identitáspolitikai küzdelmek által tagolt modern politikai közösségek társadalmi valóságával.

Az erények modern, szabályközpontú megfogalmazása az oka annak is, hogy a közvetett motiváció stratégiája sem a kiinduló (az erényekkel radikálisan szakító), sem a korrigált (az erényeket bizonyos mértékig felhasználó) változatában nem érheti el az eredeti célját. Ez a cél a morális autonómiát és a morális egyenlőséget biztosító törvényes berendezkedés kialakítása

¹⁴⁴ Uo. 203.

volt. Ha MacIntyre-t követve elfogadjuk, hogy az erények klasszikus és modern értelmezése radikálisan különbözik egymástól, akkor be kell látni, hogy az erényekről alkotott modern elképzelésekből kiindulva nem alakítható ki olyan modern politikai rendszer, amely képes lenne ellentmondás nélkül garantálni a morális autonómia és egyenlőség elvét. Ennek oka, hogy az erények modern meghatározása összeegyeztethető ugyan a közvetett motivációs stratégiák egyes változataival, de - éppen ezért - nem egyeztethető össze a morális autonómia és egyenlőség elvével. Megfogalmazható viszont az a kérdés, hogy a klasszikus erénykoncepciók perspektívájából is el kell-e vetnünk az autonómia és egyenlőség modern fogalmát. Ahhoz, hogy választ adjunk erre a kérdésre, azt is meg kell vizsgálnunk, hogy a MacIntyre által felvázolt klasszikus erénykoncepció miért zárja ki a közvetett motiváció modelljének alkalmazását.

Mivel - MacIntyre szerint - az erények olyan tulajdonságok, amelyek képessé tesznek minket egy bizonyos fajta megelégedettség, boldogság elérésére, ezért az erények és a boldogság közötti kapcsolat felbonthatatlan. Az ember által élvezhető javak egy speciális változataként értelmezett boldogságot csak az erények egy meghatározott csoportjával érhetjük el. Ezzel szemben a közvetett motiváció legfontosabb jellemzője az, hogy ugyanazt a célt különböző módokon is el lehet érni. Ezért az ilyen stratégiák által igénybe vett eszközök nem állhatnak kitüntetett és kizárólagos kapcsolatban az általuk megvalósítható célokkal. Ebből következően azok a célok és javak, amelyek a közvetett motivációs stratégiák alkalmazásával érhetőek el, csak a jók egy leszűkített csoportjára korlátozódhatnak. Ebbe a leszűkített halmazba pedig nem férhetnek bele azok az eredmények, amelyek csakis az erények gyakorlása által valósíthatók meg.

Az erények második legfontosabb sajátossága az, hogy érvényesülésük feltétele az egyén megfelelő nevelése. A nevelés hiányában egyedül a természeti hajlamaink esetleges késztetései vezethetnének helyes cselekvésre. Márpedig a természeti hajlamok nem elegendőek a helyes cselekvés tartós formáinak a kialakításához.¹⁴⁶ Ebből a megállapításból kiindulva az is látható, hogy a közvetett motiváció csak azzal a feltétellel tekinthető az erényelvű koncepció alternatívájának, ha elvetjük az erkölcsi nevelés kívánalmát. Az erkölcsi nevelés lehetősége azonban csak akkor vethető el, ha úgy tekintünk az erényekre, mint természetesen adott morális érzékenységünk esetleges megnyilvánulásaira. (Az erények modern értelmezése szerint valóban így kell felfogni az erényeket.) A közvetett motiváció stratégiája tehát nem zárja ki szükségszerűen az erényekre hivatkozó érvelés összes változatát. Ehelyett azokra az esetekre szűkíti az erényes cselekvés lehetőségét, amikor az erény csak

¹⁴⁵ Uo. 327.

alkalomszerűen és kiszámíthatatlanul nyilvánul meg. Ha a modern értelmezés szerint határozzuk meg az erényes cselekvést, akkor az erényes cselekvés nem kapcsolódik sem az erkölcsi nevelés, sem a személyes boldogság ügyéhez.

Látható tehát, hogy a közvetett motiváció stratégiája feltételezhet ugyan bizonyos megfontolásokat az erények természetével kapcsolatban, ezek az elképzelések mégsem egyeztethetőek össze az erények klasszikus, arisztotelészi felfogásával. Az következne ebből, hogy nem a klasszikus erénykonceptió, hanem csupán az erényekről adott modern értelmezések azok, amelyek összeegyeztethetetlenek a morális autonómia és a morális egyenlőség elveivel?¹⁴⁷ A választ akkor kapjuk meg, ha felidézzük azt, hogy Arisztotelészt követve miképpen határozta meg MacIntyre az erényes cselekvőt. Az erényes cselekvő MacIntyre szerint az a személy, aki - annak ellenére, hogy az erény mindenekelőtt egy személyes képesség - az erényes cselekvésről szerzett tudása és nem az erényes cselekedettel kapcsolatos - természetes késztetései által meghatározott - vélekedései alapján cselekszik. Az ekként leírható cselekvés azt is feltételezi, hogy képesek vagyunk elkülöníteni azt, amit a saját magunk számára jónak *véünk* attól, ami *valóban* jó a számunkra. Ez az ítélőképesség segít bennünket abban is, hogy kiválasszuk azokat az eszközöket, amelyek a valóban jó céljaink eléréséhez szükségesek. A helyes cselekvés legfontosabb feltétele tehát az egyén önismeretét feltételező ítélőképesség, amely nem velünk született természetes képesség, hanem az erkölcsi nevelés eredménye.¹⁴⁸

Kijelenthető tehát, hogy az erények klasszikus meghatározásai nem érvénytelenítik automatikusan a morális autonómia, illetve a morális egyenlőség elvét. Az arisztotelészi megfontolások csak azokat a változatait korlátozhatják a morális autonómia és egyenlőség gyakorlásának, amelyek nem megfelelő mértékű önismereten alapulnak. Természetesen megfogalmazható az a kritika, hogy a morális autonómia erényelvű értelmezése önellentmondást hordoz. Valóban autonóm cselekvés ugyanis csak ott lehetséges, ahol annak nincsenek előzetes feltételei (ez a feltétel ebben az esetben az önreflexió képessége lenne). Ez az ellenvetés azonban viszonylag könnyen kivédhető. Kérdéses ugyanis, hogy beszélhetünk-e valóban autonóm cselekvésről ott, ahol a cselekvőben nincs meg az önreflexió minimális

¹⁴⁶ Uo. 202-204.

¹⁴⁷ A válasz egyértelműen igen. A morális racionalizmus modern felfogása szerint minden olyan motiváció, amely nem hozható összefüggésbe a racionális megfontolással, csakis oksági kapcsolatban állhat a cselekedetekkel. Az „irracionális” egyéni motivációk által determinált tettek pedig nem értékelhetőek erkölcsi szempontból, hiszen az csak az autonóm cselekedetek esetében lehetséges. Márpedig a modern felfogásban az egyéni karakter jellegzetesen olyan motívumok halmazaként értelmezhető, amelyek a racionális motivációk hatókörén kívül helyezkednek el. Ez a felfogás azonban igencsak távol áll az erények klasszikus meghatározásától, amely szerint a valódi erények kialakulása elválaszthatatlan az egyén saját jellemére irányuló racionális reflexiójától, a neveléstől. Lásd bővebben Huoranszki Ferenc, 2004. 222.

¹⁴⁸ MacIntyre, Alasdair, 1999. 204.

képessége. Ezen kívül az is kérdés lehet, hogy egy olyan személy, akinek nincsenek képzetei a saját motivációinak eredetéről, az képes-e másokhoz egyenlő félként viszonyulni.

Ennek oka, hogy a morális autonómia és egyenlőség biztosításának csak az egyik feltétele az, hogy a közintézmények képviselői morálisan autonóm és egyenlő személyekként viszonyulnak a politikai közösség tagjaihoz. Ezen kívül még arra is szükség van, hogy a közösség tagjai valóban képesek legyenek morálisan autonóm és egyenlő személyekként viselkedni. Ez annyit jelent, hogy a politikai közösség tagjainak is autonóm és egyenlő egyénként kell egymásra tekinteniük. Az ilyen közösségek tagjai tehát nem használhatják egymást saját céljaik eszközeként. Ez a cél pedig csak akkor érhető el, ha a közösség képes elválasztani azokat a tetteket, amelyek a morális autonómia valódi megnyilvánulásai, azoktól, amelyek csak látszólag azok, mert valós forrásuk a manipuláció.

Összefoglalva az eddigieket megállapíthatjuk, hogy sem Kis János, sem Alasdair MacIntyre elmélete nem ad megfelelő választ arra a kérdésre, hogy miképpen biztosítható a törvények egységes értelmezése a modern társadalmak keretei között. Kis János koncepciója szorosan kötődik a modern politikai filozófia hagyományához. Ezt az jelzi a legszembetűnőbben, hogy elméletében nem az erények, hanem a törvények szerepe a leghangsúlyosabb. éppen ezért a szerző erényekkel kapcsolatos megállapításai is jellegzetesen modernnek. Kis János előfeltevései alapján csak akkor képzelhető el az erények tartalmát illető közösségi konszenzus kialakulása, ha az általános érvényességű szabályok értelmezésében szinte teljes az egyetértés. A modern politikai közösségekben azonban nem tekinthető általános jelenségnek az előbb említett konszenzus megléte. Ebből következően a Kis János által figyelembe vett erények nem segíthetnek egy olyan értelmezői közösség kialakulásában, mely biztosíthatná a törvények és szabályok egységes értelmezését. Egy ilyen átfogó értelmezési hagyomány nélkül pedig nehezen elképzelhető, hogy a törvényesség modern rendszere képes garantálni a morális autonómia és egyenlőség elvének érvényesülését. Ez a fejlemény akár a rendszer legitimitását is megkérdőjelezheti.¹⁴⁹

A megfelelő törvényalkalmazást garantáló értelmezési hagyomány egysége és a legitimáló elvek érvényesítése MacIntyre rendszerében nem okozhat gondot. A modern megközelítésekkel szemben nem abból indult ki, hogy a közösségi érvényességű szabályokból vezesse le az erényeket.¹⁵⁰ Ebből következően azt is meggyőzően bizonyította, hogy a közösségi erények által megalapozott értelmezési hagyomány fenntartása nem feltételezi a

¹⁴⁹ Habermas, Jürgen, 2001. 227-228. Hasonlóképpen értelmezte Habermas is a poszt-modern államok és társadalmak legfontosabb legitimációs problémáját. A legitimációs válság legfőbb okát a kommunikatív racionalitás visszaszorulásában jelölte meg. Lásd bővebben Habermas, Jürgen, 1992; 1994a; 1994c.

¹⁵⁰ MacIntyre, Alasdair, 1999. 327.

szabályokkal kapcsolatos közösségi konszenzust. Sőt MacIntyre koncepciója alapján éppen az erények tartalmával kapcsolatos közösségi konszenzus lesz az a tényező, amely megalapozza a szabályok helyes használatát. A klasszikus erényfogalom - MacIntyre által rekonstruált változatából - ugyanakkor a modern politikai berendezkedéseket legitimáló morális autonómia és egyenlőség elvei is levezethetőek. Valójában az önmagát megfelelő módon ismerő, vagyis autonóm ember ítélőképessége teszi lehetővé a törvények és szabályok helyes alkalmazását.¹⁵¹ Kijelenthető tehát az is, hogy a Kis János által felvetett probléma - a törvények helyes értelmezése - egyik lehetséges megoldása a morális autonómia olyan változatának a kialakulása, amely az erényekről alkotott arisztotelészi felfogást is tartalmazza.

Ebből a szempontból is érdekes összehasonlítani Kis és MacIntyre elméletét. Kis János koncepciójában nincs konstitutív kapcsolat a morális autonómia és a törvények megfelelő értelmezése között. A közvetett motivációs szemlélet keretein belül a morális autonómia elve „csupán” egy normatív cél, amely ahhoz szükséges, hogy igazoljuk az adott politikai rendszer legitimitását. A biztosítandó elv azonban nem játszhat semmilyen konkrét szerepet annak a rendszernek a fenntartásában, amely az elv érvényesítését célozza. Ez két dolgot feltételez. Egyrészt azt, hogy Kis János elképzelésében nem áll fenn szükségszerű kapcsolat az erényes és az autonóm cselekvés között. Másrészt azt, hogy a közvetett motiváció hatékonysága szempontjából mellékes kérdés, hogy a módszer legitim vagy nem legitim az annak alávetett egyének szempontjából. A legitimitás kérdése valójában fel sem vethető a közvetett motiváció modelljén belül.¹⁵² E két megjegyzés összekapcsolása újból felhívja a figyelmünket a közvetett motiváció módszerének azon sajátosságára, amelyet az előző rész végén már bemutatam. Ennek lényege, hogy nem zárhatóak ki azok az esetek, amikor a közvetett motiváció rendszere olyan „erények” kialakulását feltételezi, amelyek közösségi értelemben nem nyerhetnek legitimitást, mivel megsértik a közösség tagjainak morális autonómiáját.¹⁵³

Úgy tűnhet, hogy ez utóbbi lehetőség MacIntyre elméletében teljes mértékben kizárt. Elméleti síkon nem tartotta ugyan lehetetlennek olyan erények létét, amelyek valamely „gonosz gyakorlat” fenntartására irányulnak. Gyakorlati vonatkozásban viszont nem számolt azzal az eshetőséggel, hogy lehetnek olyan erényalapú gyakorlatok, amelyek sérthetik a politikai közösség egészének érdekeit.¹⁵⁴ Ez az érvelés azonban nem túl meggyőző. A következőkben ezért részletesebben is megvizsgálom magát a problémát és azt, hogy MacIntyre miként látta feloldhatónak azt.

¹⁵¹ Uo. 207-211.

¹⁵² Kis János, 2004. 73-79.

¹⁵³ Uo. 265-293.

¹⁵⁴ MacIntyre, Alasdair, 1999. 268-269.

3. A „gonosz gyakorlat” problémája és az igazságosság erénye

MacIntyre szerint a *külső* és *belső javak-at* csak az általa *gyakorlatnak* nevezett közösségi tevékenységek kontextusán belül különíthetjük el:

„Az erény olyan szerzett emberi tulajdonság, melynek birtoklása és gyakorlása általában képessé tesz bennünket a gyakorlathoz tartozó belső jók elérésére, hiányuk pedig ténylegesen meggátol bennünket e javak bármelyikének is az elérésében.”¹⁵⁵

Ugyanakkor, ha az erényeket csakis a gyakorlat fogalmára támaszkodva határozzuk meg, akkor nem tudunk mit kezdeni azzal az ellenvetéssel, hogy bizonyos esetekben a gyakorlat részesei és a gyakorlaton kívüli egyének közötti kapcsolat jellege ellentmondhat a morális intuícióink miatt alapvetőnek tekintett elveknek. Ebből következően úgy tűnhet, hogy nincs szoros és szükségszerű kapcsolat a helyes cselekvés és az olyan cselekvés között, melynek célja „az ember számára való jó” elérése. MacIntyre az erények és a gyakorlatok kapcsolatáról korábban elmondottak alapján kívánta cáfolni a „gonosz gyakorlat” lehetőségét. Úgy vélte, hogy az erények első megközelítéséből is látható, hogy az értelmezésük kontextusául szolgáló gyakorlatok erkölcsi szempontból korántsem semlegesek. Mégpedig azért nem, mert bizonyos erények *minden* gyakorlat fenntartásához szükségesek. Ezek az *erkölcsi erények*.

Az erkölcsi erényekre azért van szükség, hogy fennmaradjanak azok a személyes kötelek, melyek nélkülözhetetlenek a gyakorlatok működéséhez. Ennek megfelelően MacIntyre a *becsületesség*, az *igazságosság* és a *bátorság* erényeiről beszélt, mint olyan erényekről, amelyekre valamilyen formában minden gyakorlatban igényt kell tartanunk. Az erkölcsi erények listája természetesen bővíthető, és gyakorlatonként változhat, hogy miként kell értelmeznünk ezeket az erényeket. Az viszont minden erkölcsi erény közös jellemzője, hogy nélkülük nem érhetőek el a gyakorlatokra speciálisan jellemző belső jók. Ebből következően azoknak a személyeknek, akik az általánosan érvényes erkölcsi elvek alapján elítélhetőek, az erkölcsi elmarasztaláson kívül még azzal a hátrányos következménnyel is szembe kell nézniük, hogy a különféle gyakorlatokhoz tartozó belső jókat sem érhetik el.¹⁵⁶

Mindezek ellenére MacIntyre nem fejtette ki részletesen, hogy miért nem reális a „gonosz gyakorlat” problémája. Argumentációjának logikájából viszont kikövetkeztethető a válasz. Úgy gondolhatta, hogy ha egyszer rendelkezünk olyan erényekkel, amelyek erkölcsi köteleke-

¹⁵⁵ Uo. 252-253, 256-257.

ket hoznak létre közöttünk és az általunk követett gyakorlatban résztvevő társaink között, akkor nehezen elképzelhető, hogy ugyanezek az erények közöttünk és más gyakorlatok részesei között ne hozhatnának létre hasonló erkölcsi kötelekeket.

Erre persze - MacIntyre érvelését utánozva - úgy is reagálhatnánk, hogy ez az eset valóban nehezen elképzelhető, de mégse lehetetlen, következésképpen a „gonosz gyakorlat” problémája egyáltalán nem irreális. Abból ugyanis, hogy minden gyakorlat fennmaradásához szükségesek az igazságosság, a bátorság és az őszinteség erényei, de ugyanakkor ezeknek az erényeknek az értelmezése gyakorlatonként változhat, az is következhet, hogy egy eljárás, ami az egyik gyakorlat perspektívájából igazságosnak tűnő eljárás, a másik gyakorlat perspektívájából gonosznak minősül.¹⁵⁷

Azt a feltevésünket, hogy MacIntyre-t mélyebben foglalkoztatta ez a probléma, mint ahogy azt jelezte, az is igazolja, hogy többször is megemlítette, miszerint a gyakorlat fogalmának elemzése csak a kiindulópontja az erények meghatározásának. A gyakorlatok ugyanis nem alkalmasak önmaguk erkölcsi igazolására. MacIntyre úgy fogalmazott, hogy csak az erkölcsi erények önálló elemzése segíthet abban, hogy erkölcsi értékességük szempontjából rangsorolhassuk a különböző gyakorlatokat.¹⁵⁸

A legfontosabb *erkölcsi erény*, melynek elemzése a „gonosz gyakorlat” problémájának megoldására vezethet, nem más, mint az *igazságosság*. Ezzel az erénnyel kapcsolatban kettőséget fedezhetünk fel MacIntyre érvelésében. Egyrészt a konkrét gyakorlatok perspektíváján belül elemezte az igazságosság kérdését. Másrészt nem hagyhatja figyelmen kívül, hogy szükség van egy másik, átfogóbb perspektívára is:

„Az igazságosság kiindulásként definiálható olyan adottságként, mint ami a maga sajátos módján szükséges a gyakorlatok fenntartásához. Ebből azonban nem következik, hogy az igazságosságnak a gyakorlat követelményeinek teljesítése során történő megsértését nem kell elítélni. Továbbá, a XII. fejezetben már kimutattam, hogy az erényen alapuló erkölcsiség kiegészítőjeként igényli az erkölcsi törvény fogalmát is. A gyakorlatoknak ennek az elvárásait is teljesíteniük kell. De, kérdezheti valaki, nem implikálja-e mindez azt, hogy részletesebben kellene beszélnünk a gyakorlatok helyéről valamilyen tágabb erkölcsi kontextusban?”¹⁵⁹

¹⁵⁶ Uo. 259-260.

¹⁵⁷ Jó példa lehet erre az esetre az athéniak és a mélosziak vitája a peloponnészoszi háború során. Lásd: Thuküdidész, 2006. V. 84-116.

¹⁵⁸ MacIntyre, Alasdair, 1999. 269.

¹⁵⁹ Uo.

A fentebbi idézet értelmezése érdekében a következő kérdésre kell válaszolni: milyen értelemben említette MacIntyre többes számban azokat a gyakorlatokat, amelyek fenntartásához az igazságosság erénye szükséges? Úgy kell-e érteni a gyakorlatokra való hivatkozást, hogy az igazságosság minden gyakorlat fenntartásához szükséges? Esetleg arról van szó, hogy MacIntyre az összes gyakorlat halmazán belül elkülöníti a gyakorlatok azon csoportját, mely gyakorlatok résztvevői között olyan *sajátos kapcsolat* van, amely független attól, hogy az egyének milyen speciális gyakorlatot folytatnak? Az igazságosság erénye ezek szerint arra is jó, hogy fenntartsa az előbbi értelemben vett - konkrét gyakorlatoktól független - közösségi kapcsolatokat?

Az utóbbi értelmezés mellett szól MacIntyre azon megfogalmazása, miszerint az erényeket csak akkor elemezhetjük kimerítően, ha figyelembe vesszük azt a tágabb erkölcsi kontextust is, amelyben a gyakorlatok helyet foglalnak. Abban az esetben ugyanis, ha a gyakorlatok egyik halmazát az különítené el a többi gyakorlattól, hogy a kérdéses halmazba tartozó gyakorlatok résztvevői egy tágabb erkölcsi kontextusban is elhelyezhetőek, akkor ez azt jelentené, hogy az ilyen gyakorlatokban tevékenykedő egyéneknek nemcsak a saját gyakorlatuk tagjaival kell igazságosan bánniuk, hanem az összes többi olyan gyakorlat tagjával is, akiknek a gyakorlata beleilleszthető az említett tágabb erkölcsi kontextusba. Az igazságosság tehát egy olyan - gyakorlatoktól független -közösség fennmaradását biztosítja, melynek tagjai között sajátos, erkölcsi kapcsolat alakult ki.

4. A bölcsesség erénye és a politikai közösség klasszikus modellje

A „gonosz gyakorlatok” lehetőségéből eredő probléma lényege Mac-Intyre szerint arra vezethető vissza, hogy a gyakorlat fogalmán keresztül megragadható erények túlmutatnak magukon a gyakorlatokon. Létezik tehát egy olyan tágabb erkölcsi perspektíva, amely azt is lehetővé teszi, hogy magukat a gyakorlatokat is morális ítéletalkotás tárgyává tegyék. Ezt az erkölcsi perspektívát az határozza meg, hogy mi tehet egy egészésként tekintett emberi életet jóvá.¹⁶⁰ Az emberi élet egészét meghatározó *telosz* fogalma nélkül az erényekről alkotott leírásunk csak töredékes lehet.¹⁶¹ Ahhoz, hogy mérsékeljük a különféle gyakorlatok keretében megvalósítható „korlátozott jók” közötti konfliktus lehetőségét, szükségünk van a jó egy olyan fogalmára, amely rangsorolja ezeket az „alacsonyabb rangú” jókat. Ez a „magasabb rangú” jó az egységként felfogott emberi élet egészéhez tartozó, azt meghatározó jó. Ebből a megállapításból vezethető le az a következtetés is, hogy a legfőbb jóhoz tartozik egy „legfőbb

¹⁶⁰ Uo. 270.

erény” is, amely nem más, mint a személyes integritásra, a személyes identitás megteremtésére irányuló erény.¹⁶²

MacIntyre erkölcselmélete tehát - modern riválisaihoz hasonlóan -feltételezi az individuuum sajátos perspektíváját. Az eltérés inkább abban fedezhető fel, hogy a MacIntyre által kritizált modern szerzők *adottságként* tekintenek az individualitásra, míg MacIntyre egyfajta *teljesítményként*. A fő kérdés ebből eredően MacIntyre számára az, hogy milyen erények szükségesek a hiteles identitás megalkotásához. A választ akkor kaphatjuk meg, ha Arisztotelészt követve elválasztjuk egymástól a *belső* és a *külső* jókat.¹⁶³ A belső javak eszerint nemcsak az érvényesülésük kontextusát jelentő *gyakorlatokkal* vannak elválaszthatatlan „belső” kapcsolatban, hanem az őket megvalósító egyének identitásával is.

Ha úgy tekintünk az erényekre, mint olyan személyes tulajdonságokra, amelyek bizonyos belső javakat eredményeznek, akkor nem elégedhetünk meg az erények olyan leírásával, amely pusztán természetes adottságokként határozza meg az erényeket. Arra is szükségünk van, hogy rendelkezünk bizonyos ismerettel az erényekről és az általuk elérhető javakról, illetve ezek kapcsolatáról. Ellenkező esetben ugyan cselekedhetünk úgy, hogy egy külső szemlélő számára cselekedetünk ugyanolyannak tűnjön, mint egy erényes cselekedet, de maga a cselekvő nem érezheti azt a fajta megelégedettséget, amit csakis a valódi erény gyakorlása okozhat.¹⁶⁴ MacIntyre nem mondta ki, de jól látható, hogy nem másról van itt szó, mint az önreflexiós képesség (modern) fogalmáról. Az önreflexió képességként is értelmezhető erény tehát az összes többi erény gyakorlásának az előfeltétele. Ezt a *bölcsesség erényének* nevezte, ami ahhoz szükséges, hogy megkülönböztessük az erényeket azoktól a késztetésektől, amelyek csak az „erény látszatai”. Ebből a meghatározásból következően ahhoz is bölcsességre van szükség, hogy annak megvalósítására törekedjünk, ami *valóban jó* számunkra, ahelyett, hogy azt követnénk, amit csak jónak *vélünk*.¹⁶⁵

Ez az a pont MacIntyre értelmezésében, ahol a törvényalapú erkölcs kérdése belép az erények mibenlétéről adott leírásába. A bölcsesség erénye ugyanis a fentiekben felsoroltaknál is többet foglal magába. A bölcs polgár nemcsak saját magához, hanem a polisz törvényeihez is kritikus módon viszonyul. Márpedig abból következően, hogy a polisz törvényei abszolút módon előírnak vagy megtiltanak cselekedeteket, az egyéni bölcsességünknek is abszolút érvényességű elvekre kell hivatkoznia. Ezek az elvek lesznek az *igazságosság* természetes és

¹⁶¹ Uo. 271.

¹⁶² Uo. 272.

¹⁶³ Uo. 202-203.

¹⁶⁴ Uo. 204.

¹⁶⁵ Uo.

univerzális *törvényei*.¹⁶⁶ Arra a kérdésre, hogy az igazságosság törvényei miképpen határozhatóak meg, MacIntyre válasza a következő:

„(...) az erények és a törvények által megszabott erkölcsiség közötti viszony megvilágításának egyik lehetséges módja az, ha megvizsgáljuk, mi volna szükséges bármely korban egy közösség alapításához abból a célból, hogy végrehajtsa egy közös vállalkozást, vagyis hogy létrehozzon egy bizonyos jót, melyet a vállalkozás résztvevői egyöntetűen, mindenki számára közös jóként ismernek el. (...) Az ilyen vállalkozásban részt vevőknek két egészen különböző értékelési eljárást kellene kifejleszteniük. Egyfelől értékelniük kellene - vagyis mint *kiválóságokat* (kiemelés tőlem - R. S.) dicsőíteni - azokat az ész és jellembeli tulajdonságokat, amelyek hozzájárulhatnak a közös jó vagy jók megvalósításához. Azaz a tulajdonságok bizonyos készletét erényekként, a hiányosságok párhuzamos készletét pedig vétkeként kellene tekinteniük. Arra is szükség lenne azonban, hogy bizonyos cselekedeteket olyan mértékű károkozásaként határozzanak meg, amelyek oly módon rombolják le a közösségi kötelekeket, hogy bizonyos vonatkozásban és legalábbis bizonyos ideig lehetetlenné válik a jó megvalósítása vagy elérése. Az ilyen vétkekre jellegzetesen az ártatlan életek kioltása, a lopás, az eskü-szegés és az árulás lenne a példa. Az ilyen közösségekben életbe léptetett erénytábla arra tanítaná a polgárokat, hogy milyen cselekedetek révén nyerhetnek elismerést és megbecsülést. A törvény-szegések táblája pedig arra, hogy milyen cselekedeteket tekintenének nem egyszerűen rossznak, hanem tőrhetetlennek is.”¹⁶⁷

Az igazságosság törvényei tehát az olyan *erkölcsi közösség* fennmaradását szolgálják, melyek keretei között a különböző belső jókat megvalósító gyakorlatok működhethetnek. A bölcsesség intellektuális erényére azért van szükség, hogy az igazságosság törvényei valóban érvényesülhessenek az erkölcsi közösség *politikai gyakorlatában*. Ez az erény nemcsak a bölcs polgár önismeretét foglalja magába, hanem a közösség egészére irányuló reflexív viszony kialakításának képességét is. Ez utóbbi képesség egyrészt azt jelenti, hogy a bölcs polgár, kontempláció révén, megismeri az igazságosság természetes és univerzális törvényeit. Ugyanakkor a bölcsesség erénye azt a sajátos intellektuális készséget is magába foglalja, amely lehetővé teszi, hogy az általános érvényességű törvényeket a közösség életének konkrét, egyedi eseteiben alkalmazzuk.¹⁶⁸ Erre a képességre ráadásul az összes erény gyakorlása során szükségünk van. Az erényes cselekedet ugyanis, természetéből adódóan,

¹⁶⁶ Uo. 205.

¹⁶⁷ Uo. 205-206.

¹⁶⁸ Uo. 207-208.

nem lehet azonos pusztán egy viselkedési szabály merev követésével. Minden erény gyakorlása közben követhetünk el hibákat, mégpedig olyan értelemben, hogy nem eléggé, vagy éppen hogy a szükségesnél jobban érvényesítettük a kérdéses erényt. Az ilyen hibákat csakis a körülmények megfelelő ismeretén alapuló, a „helyes észnek megfelelő” cselekvéssel kerülhetjük el.¹⁶⁹

Az előző megállapítások az igazságosság erényére is érvényesek. Ahhoz, hogy igazságosan cselekedjünk, helyesen kell felmérnünk azokat az aktuálisan érvényes körülményeket, amelyek életre hívták az igazságos cselekvés szükségét. Ez azt jelenti, hogy megfelelő *ítélőképességgel* kell rendelkezünk.¹⁷⁰ De kérdés, hogy miképpen tehetnek szert a polgárok erre az ítélőképességre. Önmagában nem elegendő az a válasz, hogy az erények kiművelése által. Az erények kiművelése ugyanis nem egy „légüres”, „preszociális” térben zajlik. Az ítélőképesség kifejlesztéséhez és gyakorlásához szükség van arra a közösségre, amit megítélhetünk. Az egyének által megítélt közösség pedig csak olyan közösség lehet, amely kényszermentesen szerveződik a közösség minden tagja által elismert jó közös elérésére.¹⁷¹ Az erényes életre tehát csak olyan közösségi keretek között van lehetőség, melyek alakításában a közösség összes tagja *szabadon* részt vehet. Ebből következően a közösség tagjainak egyéni szabadsága lesz a közösség tagjainak *közös célja*.¹⁷² Ezzel kapcsolatban azonban azt is figyelembe kell venni, hogy a polisz polgárainak szabadsága összetett. A *polites* szabadsága egyrészt a kontemplatív élet által megkövetelt negatív szabadságot jelenti. Másrészt a polgári szabadság a közösségi ügyek intézésében való részvétel pozitív szabadságát is magába foglalja.¹⁷³

A „gonosz gyakorlatok” lehetőségét akkor iktathatjuk ki, ha adott egy olyan *politikai közösség*, melyben az igazságosság erénye is gyakorolható. Ennek a politikai közösségnek a léte feltételezi az igazságosság természetes és univerzális törvényeinek *megismerését*. A polgárok által folytatott kontemplatív életmódra azért van szükség, hogy biztosított legyen az igazságosság természetes és univerzális törvényeinek a megismerése. A kontemplatív életmód azonban nem kivitelezhető, ha a politikai közösség nem biztosítja a polgárok negatív szabadságát. Az igazságosság erényének gyakorlása ugyanakkor azt is feltételezi, hogy az egyéni kontempláció során feltárt univerzális érvényűnek vélt elveket a partikuláris szituációk szükségletei alapján alkalmazzák a politikai közösség tagjai. Az univerzális elvek gyakorlati

¹⁶⁹ Uo. 209.

¹⁷⁰ Uo.

¹⁷¹ Uo. 215-216.

¹⁷² Habermas, Jürgen, 2004, 1998a, 1998b, 1998c, 1998d.

¹⁷³ Ezt az összefüggést mutatta be már történeti kontextusban, de még az antik eredetű republikánus hagyományon belül Quentin Skinner. Lásd: Skinner, Quentin, 1995.

alkalmazását lehetővé tevő ítélőképesség kétirányú reflexiós folyamatot generál, és ez garantálja a törvények helyes értelmezését. Ennek az ítélőképességnek a kialakulása csak *gyakorlás* útján lehetséges, ezért az is szükséges, hogy a közösség tegye lehetővé és ösztönözze a polgárok részvételét a közügyek intézésében. Az a politikai közösség tehát, amelyben az igazságosság erénye is gyakorolható, a pozitív szabadság érvényesülését is garantálja:

„(...) az igazságosságon és a barátságon alapuló város csak akkor lehet a lehető legjobb város, ha képessé teszi polgárait arra, hogy a metafizikai kontemplációval töltött életet élvezzék. (...) az erények, s ennél fogva az ember számára való jó nem áll rendelkezésre sem a rabszolgák, sem a barbárok számára. Ki is az a barbár? (...) akinek nincs polisza, és aki ezzel azt mutatja - Arisztotelész szemlélete szerint -, hogy politikai kötelékek alkotására képtelen. Mik a politikai kötelékek? A szabad emberek egymással kialakított kapcsolata, azaz egy közösség irányító és egyszersmind irányított tagjai közötti kapcsolatok. A szabad én egyidejűleg a politikai cselekvés alanya és tárgya is. Így politikai kötelékekben lenni annyit jelent, mint a pusztá alávetettségétől szabadnak lenni. A szabadság az erények gyakorlásának és a jó elérésének az előfeltétele.”¹⁷⁴

Mi a legfontosabb feltétele egy ilyen közösség létrejöttének? A barátság erénye. Ez az erény Arisztotelész szerint fontosabb még az igazságosság erényénél is, hiszen az utóbbi „csupán” egy már létező közösség fenntartásához szükséges, míg az előbbi nélkül a közösség létre sem jöhet. Ezzel a feltételezéssel szemben viszont könnyen felhozható, egy - empirikus kutatásra támaszkodó - ellenérv. Eszerint már a klasszikus görög poliszok mérete sem tette lehetővé a barátság közösségformáló funkciójának az érvényesülését. Arisztotelészt követve MacIntyre válasza erre a kérdésre az, hogy egy politikai közösség akkor is épülhet a barátság erényére, ha abban nem ismeri minden tag az összes többi tagot. Elegendő, ha a kérdéses közösség a barátságok hálózataként működik.¹⁷⁵

Mindebből látható, hogy a MacIntyre által rekonstruált erényelmélet és az abból levezethető autonómiakoncepció valóban létrehozhat olyan gyakorlatokat, amelyek garantálják, hogy a politikai közösséget integráló törvények és szabályok értelmezése helyes lesz. Az egyedüli probléma az, hogy ha ezen a módon alapozzuk meg a politikai közösségeket, akkor azok nem lehetnek modernek. MacIntyre belátásai - a saját bevallása szerint is - nem alkalmasak a modern politikai rendszerek legitimitásának igazolására.¹⁷⁶ Ennek oka

¹⁷⁴ MacIntyre, Alasdair, 1999. 215-216.

¹⁷⁵ Uo. 212.

¹⁷⁶ Uo. 301-302.

pedig az, hogy a klasszikus erénykoncepciót megalapozó társadalmi kontextus nem egyeztethető össze azzal a modern társadalomképpel, amely központi szerepet ad a törvényeknek.¹⁷⁷

Ezek után újból érdemes visszatérni ahhoz a kérdéshez, hogy Kis János és MacIntyre miképpen határozta meg a törvények és erények kapcsolatát. A két szerző radikálisan ellentétes szemléletmódja ellenére feltűnően hasonló eredményre jutunk, ha az elméleteik gyakorlati alkalmazásának lehetőségeit vesszük górcső alá. Ennek oka, hogy teóriáik szembenállása ellenére van egy fontos közös nevezőjük is. Mind a két szerző úgy látta, hogy a modern társadalmi gyakorlatok döntő többsége a közvetett motiváció tézisével írható le.¹⁷⁸ Elsősorban ez az oka annak, hogy az erényekkel kapcsolatos megfontolásaik nem érvényesülhetnek a modern társadalmak kontextusában. Kis János modern erényfogalma összeegyeztethető ugyan a közvetett motiváció modern technikáival, de egy olyan értelmezői konszenzust feltételez, amely nem megalapozható. MacIntyre erényfogalmából ezzel szemben levezethető a közösségi érvényességű szabályokat garantáló értelmezés konszenzusa, de erre saját bevallása szerint is csak a modern társadalmi kontextus peremvidékén van lehetőség.

A kiinduló probléma megoldásához olyan elméletre lenne szükség, amely mind a Kis János, mind az Alasdair MacIntyre által választott gondolatmenet buktatóit elkerüli. Ez az elmélet mindenképp annak bizonyítását igényelné, hogy van olyan erényfogalom, amely egyszerre képes felmutatni az erények klasszikus és modern értelmezéseinek előnyeit. Ebből a sajátos, „hibrid” erényfogalomból kiindulva az a feltételezés is ellenőrizhető, amely szerint a közvetett motiváció modelljének nincs kizárólagos érvényessége a modern politikai közösségek leírásában. A modern társadalmi kontextus alternatív - a közvetett motiváció modelljétől függetlenített - elképzelésével összekapcsolható erényfogalom tehát szabályközpontú, és képes megalapozni a szabályok helyes alkalmazását garantáló értelmezési konszenzust is. Disszertációm következő részében azt mutatom be, hogy John Rawls igazságosságelméletében található meg az erények „hibrid” fogalmát és a modern társadalmak alternatív leírását.

¹⁷⁷ Beiner, Ronald, 2000.

¹⁷⁸ MacIntyre, Alasdair, 1999. 41-57.

IV. A KÖTELESSEGELVŰ ÉS AZ ERENYELVŰ PARADIGMA ÖSSZEEGYEZTETÉSE. A POLITIKAI KÖZÖSSÉG RAWLSI ELKÉPZELÉSE

1. A jó fogalma és az emberi természet MacIntyre és Rawls elméletében

Hogyan alkothatunk olyan leírást a morálisan is értelmezhető politikai cselekvésről, amely az identitáspolitikai küzdelmek által tagolt modern, demokratikus politikai közösség kontextusában is érvényesnek tekinthető? Az egyik lehetséges válasz az, hogy olyan értelmezést kell alkotni a modern társadalmak demokratikus politikai gyakorlatát megalapozó polgári erényekről, amely független a közvetett motiváció modelljétől, és ezért szabályközpontú ugyan, de képes megalapozni a szabályok helyes alkalmazását garantáló értelmezési konszenzust is. Azért, hogy közelebb jussak a fenti kritériumoknak megfelelő értelmezéshez, négy lépésen keresztül haladok tovább. Első lépésként bemutatom, hogy John Rawls igazságosságelméletében olyan tételket fogalmazott meg az ember által elérhető javakról, az emberi természetről és az egyéni identitásról, amelynek sok közös vonása van MacIntyre arisztoteliánus felfogásával. Az ember által elérhető javak legfontosabb csoportját az alapvető javaknak nevezte Rawls. Fontosságukat azzal magyarázta, hogy alternatívát jelentenek a javak haszonelvű értelmezésével szemben. A második fejezetben azt is bemutatom, hogy az alapvető javak közül Rawls az önbecsülés javának tulajdonított kitüntetett jelentőséget, mivel ennek a jószágnak a biztosítása garantálhatja az autonóm és erényes cselekedetek közötti összhangot. Az önbecsülés javának érvényesülésére a társadalmi uniók uniójaként értelmezett politikai közösségben van lehetőség. Ez a társadalmi kontextus olyan javak elérését is lehetővé teszi, amelyek a közvetett motiváció modelljeiben nem valósulhatnak meg, így megalapozza a morális autonómia és az erények, illetve a kötelességelvű és a teleologikus elmélet kapcsolatát is. Harmadik lépésként MacIntyre-nek a *phronészis* erényéről alkotott leírását rekonstruálom. Ezt a vizsgálatot az indokolja, hogy az identitáspolitikai konfliktusok által megosztott *modern* politikai közösségek életében - amikor a helyes cselekvés absztrakt elveit a politikai közösség egymástól lényegesen eltérő gyakorlataiban kell érvényesíteni - különösen fontos lehet ez az erény. MacIntyre szerint a *gyakorlati okosság* erényének kibontakozása az erények olyan gyakorlatát feltételezi, amelyre nincs mód a modern társadalmakban. Erre a fogyatékosra vezette vissza a modern társadalmak azon sajátosságát is, hogy képtelenek feloldani a morális vitákat. A negyedik fejezetben azt mutatom be, hogy a Rawls által felvázolt modern társadalmi kontextusban - MacIntyre feltevésével ellentétben - a gyakorlati okosság erénye is érvényesülhet. A

konklúzióm az lesz, hogy az identitáspolitikai küzdelmek által tagolt modern politikai közösségek keretei között akkor lehetséges a morálisan is értelmezhető politikai cselekvés, ha a politikai erények klasszikus felfogását az igazságosság rawlsi elveivel egészítjük ki. Ezt a kiegészítést az emberi élet egységéről, vagyis az identitásról és annak morális dimenzióiról adott rawlsi értelmezés alapozza meg.

Ebben a részben tehát Rawls politikai filozófiai koncepciójának vizsgálatát azokra *Az igazságosság elmélete* című művében megfogalmazott tételeknek a vizsgálatára korlátozom, amelyek közvetlen kapcsolatba állíthatók a rawlsi igazságosságelmélet MacIntyre által megfogalmazott kritikájával. Ezért nem elemzem *Az igazságosság elmélete* kritikai visszhangjára válaszoló *Political Liberalism* című művet, illetve a rawlsi igazságosságelmélet nemzetközi jogi kiterjesztését sem.¹⁷⁹ A fenti megfontolások miatt a rawlsi igazságosságelmélet libertárius kritikáját se rekonstruálom.¹⁸⁰ Eljárásom oka az, hogy - habár Rawls *Az igazságosság elméletére* irányuló kritikák megválaszolása érdekében jelentősen módosította eredeti koncepcióját - MacIntyre kritikai megjegyzései *Az igazságosság elmélete* eredeti elképzelése alapján is kivédhetőek. Erre az eljárásra különösen Rawls művének III. része ad lehetőséget.¹⁸¹

Rawls és MacIntyre erkölcselméletét két gyökeresen különböző és egymással ellentétes elveket valló „iskola”, a liberális, illetve a komunitariánus irányzat letéteményeseiként szokás értelmezni.¹⁸² Ezen az interpretáción alapul a komunitariánusok önmeghatározása, de gyakorlatilag a liberális oldal is elfogadta a két irányzat összeegyeztethetlenségének tételét. A szembenállás magyarázata általában az, hogy míg Rawls a *deontologikus*, kanti hagyományhoz nyúlt vissza, addig a komunitariánusok a teleologikus, *perfekcionista*, arisztotelészi tradíció követői.¹⁸³ Azt is szokás megemlíteni, hogy mind a *tökéletesedésvű*, mind a *kötelességelvű* hagyomány szembeállítható a politikai intézmények *haszonelvű* igazolásaival, de ezen kívül semmilyen más közös vonás nem fedezhető fel a két irányzat között.¹⁸⁴ Más értelmezések szerint a liberális és komunitárius iskola összeegyeztethetlenségének tétele több szempontból is hibás.¹⁸⁵ Véleményem szerint ez utóbbi értelmezést az is igazolja, hogy - az előzőekben bemutatottak alapján - MacIntyre csak azon az áron biztosíthatta elméletének koherenciáját, hogy eltávolodott a szintiszta perfekcionizmustól, és teret engedett egyfajta „látens” deontologikus érvelésnek. A

¹⁷⁹ Rawls, John, 1996; 1999.

¹⁸⁰ Nozick, Robert, 1974.

¹⁸¹ Bell, Daniel A., 2005.

¹⁸² Láncki András, 2007.

¹⁸³ Sandel, Michael, 1982.

¹⁸⁴ Sandel, Michael, 2012.

következőkben azt mutatom be, hogy Rawls elméletének sajátosságát többek között éppen abban fedezhetjük fel, hogy a perfekcionista és a deontologikus tételek összeegyeztetésével kívánta meghaladni a haszonelvű tradíciót.

MacIntyre erényelméletének rekonstrukcióját a modernitás kritikáját megalapozó tételének felidézésénél függesztettem fel. MacIntyre kritikájának fő tézise, hogy a modern kor önazonosságát meghatározó morál és politikai filozófiai programok kudarcba fulladtak. A kudarc oka MacIntyre szerint az volt, hogy a modern erkölcsfilozófusok értelmezésében az erkölcsi szabályok és az emberi természet között feloldhatatlan ellentmondás alakult ki. Ezt a diszharmonikus értelmezést az erkölcsfilozófiai viták minden résztvevője elfogadta. MacIntyre szerint a *haszonelvű* felfogás hívei ugyanolyan ellentmondásosan értelmezték az erkölcsi szabályok és az emberi természet kapcsolatát, mint az *emotivisták* vagy azok, akik a kanti hagyományt folytatva az erkölcsi elvek racionális megalapozására törekedtek. Ebből következően - MacIntyre szerint - a kanti program legmodernebb verziója, vagyis Rawls igazságosságelmélete sem lehet sikeres. A modern erkölcsfilozófiai iskolák, a jó tradicionális fogalmával szemben a jó olyan fogalmát használják, amely nélkülözi a külső és belső javak megkülönböztetését.¹⁸⁶ Máshol azonban MacIntyre is kénytelen elismerni, hogy - szemben a sokat hangoztatott állításával - a jó homogén fogalma, a különböző eredetű örömök és élvezetek összekeverése nemcsak a modern erkölcsfilozófia esetében nem vált egyeduralgódóvá, de még a haszonelvűség hagyományán belül sem lett kizárólagos. Mint MacIntyre is megemlítette, J. S. Mill elválasztotta egymástól az alacsonyabb és a magasabb rendű gyönyöröket, és ezzel igen közel jutott ahhoz, hogy megkülönböztesse a belső és a külső javakat.¹⁸⁷ Ezt azért érdemes megjegyezni, mert Rawls is fontosnak tartotta a Mill által megfogalmazott megkülönböztetést. Egy olyan hagyomány szerves részeként értelmezte azt, amelynek kezdőpontja nem más, mint Arisztotelész erkölcsfilozófiája.¹⁸⁸ Sőt Rawls úgy tekintett az Arisztotelésszel kezdődő és Mill által folytatott tradícióra, mint amelynek legújabb képviselői a beszédaktus-elmélet hívei. Külön kiemelte azt az elemzést, amelyben Searle kimutatta, hogy az értékelő mondatok milyen feltételek mellett lehetnek a leíró mondatokhoz hasonlóan igaz kijelentések.¹⁸⁹ Márpedig az is tudható, hogy Searle-t nem más ösztönözte az említett argumentáció felépítésében, mint MacIntyre filozófiatörténeti kutatásai.¹⁹⁰ (Azt kell tehát látnunk, hogy a MacIntyre által felvázolt modernitás kép

¹⁸⁵ Kymlicka, Will, 1991; Dworkin, Ronald, 1993.

¹⁸⁶ MacIntyre, Alasdair, 1999. 78-81, 92-99, 208-211, 217-218, 265-267.

¹⁸⁷ Uo. 267.

¹⁸⁸ Rawls, John, 1997. 470, 499.

¹⁸⁹ Uo. 475-478.

¹⁹⁰ Searle, John R., 2009, 191.

perspektívájából nézve Rawls elmélete atipikus jelenség, holott Rawls elméletét MacIntyre szinte a modernitás esszenciájaként interpretálta.) A kérdés ezek után már csupán az, hogy miért volt fontos Rawlsnak az előbb említett hagyomány, és miért nem vette ezt figyelembe MacIntyre.

A válaszhoz abból a jól ismert tényből kell kiindulni, amely szerint Rawls azért alkotta meg saját szerződéselvű igazságosságkonceptióját, mert nem tartotta kielégítőnek az igazságosság elveinek utilitárius (céltani) igazolását. Az igazságosság kontraktualista igazolását azonban akár a jó olyan homogén fogalmából kiindulva is levezethette volna, amelyet sok utilitárius szerző is használt. Ezt az értelmezést az a mód is alátámaszthatja, ahogyan Rawls az *alapvető javak* listáját meghatározta. Azokat a javakat sorolta ebbe a halmazba, amelyek minden emberi tevékenység nélkülözhetetlen feltételei, vagyis életcéljainktól függetlenül is ésszerű akarnunk ezeket a javakat. Rawls úgy érvelt, hogy ha sikerül meghatározni az alapvető javakat, akkor ezekből kiindulva az igazságosság olyan elveit is meghatározhatjuk, amelyek alkalmasak lesznek a különböző életcélok közötti konfliktusok kezelésére. Az alapvető javak a következők: a szabadság, a jog, a hatalom és a lehetőség, a jövedelem és vagyon és legvégül az *önbecsülés* java.¹⁹¹ Az már első pillantásra is szembetűnő, hogy az említett javak jelentősen különböznek egymástól. Éppen ezért lehet jogos az a következtetés, hogy Rawls csak azért sorolhatta őket egy közös halmazba, mert azokat az utilitáriusokat követte, akik a jó homogenizáló, a különbségeket figyelmen kívül hagyó fogalmát használták.

Véleményem szerint azonban a fentebbi következtetés téves. Az valóban igaz, hogy Rawls argumentációjában vannak olyan pontok, amelyek értelmezhetőek úgy, hogy az alapvető javak leírása teljesen esetleges társadalmi feltételek függvénye.¹⁹² Máshol azonban világosan kifejti, hogy nem ez a helyzet. Az alapvető javak meghatározása során - saját társadalmunk esetlegességein kívül - más szempontokat is figyelembe kell vennünk:

„(...) az alapvető javak listáját az ésszerűségként felfogott jóság, valamint az emberi szükségletekre és képességekre, jellegzetes fejlődési szakaszaikra és kívánalmaikra, az arisztotelészi elvre és a társadalmi egymásrautaltság szükségyszerűségére vonatkozó *általános* tények alapján magyarázhatjuk meg.”¹⁹³

Az a tény, hogy Rawls ilyen komplex szempontrendszer alapján azonosította az elsődleges javakat, szintén utalhat arra, hogy a jó differenciálatlan fogalma alapján rendezte egységes

¹⁹¹ Rawls, John, 1997. 89.

¹⁹² Uo. 306-307.

¹⁹³ Uo. 507.

kontextusba a különböző javakat. Feltevésem szerint azonban az előbb említett komplex szempontrendszer mögött olyan antropológiai koncepció áll, amely nem egyeztethető össze a haszonelvű megközelítés emberképével.

Az ésszerűségként felfogott jó, az emberi szükségletek, képességek, kívánságok és fejlődési szakaszok, az arisztotelészi elv és társadalmi egymásrautaltság fogalmai azért alkotnak koherens egységet, mert kölcsönösen feltételezik és magyarázzák egymást. Az *ésszerűségként felfogott jó* fogalma például a jó „funktionalista” meghatározását foglalja magába. Eszerint abból a *leírásból*, hogy például egy X tárgy rendelkezik Y tulajdonságokkal, érvényesen levezethetjük azt az *értékítéletet*, miszerint X jó. Ahhoz hogy így járhassunk el, három feltételnek kell teljesülnie: 1. tudjuk X-ről, hogy Z funkció betöltésére szolgál. 2. azt is tudjuk, hogy X megfelelő mértékben rendelkezik azokkal az Y tulajdonságokkal, amelyek ahhoz szükségesek, hogy Z-ként használjuk. 3. van egy olyan személy, akinek a céljai szükségessé tesznek egy Z-ként használható tárgyat, következésképpen ésszerű akarnia X-et.¹⁹⁴ Az ésszerűségként felfogott jó fogalma tehát azt jelenti, hogy „a kérdéses dolog rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyeket ilyen dolgok esetében (...) ésszerű akarnunk”.¹⁹⁵

Kérdés azonban, hogy az „*ésszerűségként felfogott jó*” ilyen funkcionális értelmezése használható-e az emberi életcélok erkölcsi megítélésekor. Meghatározhatunk-e egy erkölcsileg értékes, jó emberi életet úgy, hogy az olyan tulajdonságok megléte esetén áll fenn, amely tulajdonságokat az illető egyén esetében célszerű akarnunk? A válasz az, hogy igen, de csak akkor, ha gyakorlati megfontolásaink mögött megfelelő antropológiai koncepció áll. A jó funkionalista elgondolása akkor alkalmazható az emberi élet erkölcsi minőségének megállapítására, ha az emberi élet lényegét az ember által - természetéből adódóan - betölthető funkciók halmazaként határozzuk meg. Ha tudjuk azt, hogy milyen életcélokat követve, milyen vágyakat és képességeket hasznos akarnunk mások esetében, akkor kijelenthetjük, hogy a jó ember eszméje is egy funkcionális fogalom. Márpedig az így értelmezett jó koncepciójához társított szempontok éppen egy ilyen funkcionális antropológiai leírást alapoznak meg.

Ahhoz, hogy eljussunk a fentebbi belátáshoz, az „*ésszerű életcél*” rawlsi gondolatát is részleteznünk kell. Rawls szerint egy életcél akkor ésszerű, ha egyidejűleg két feltétel is teljesül. Az első feltétel az, hogy az egyén az „ésszerű választás” elveinek megfelelően döntsön a lehetséges életcélok között. Ez gyakorlatilag annyit jelent, hogy olyan célt válasszon, melynek sikeres megvalósítására - képességei és adottságai figyelembevételével - a

¹⁹⁴ Uo. 469-470.

legnagyobb az esélye. Másképpen fogalmazva: egy életcél akkor lesz ésszerű, ha azt követve a természetünknek leginkább megfelelő személyiségünket bontakoztatjuk ki. Ahhoz viszont, hogy ez a cél megvalósuljon, teljesülnie kell egy további feltételnek is. Annak, hogy az életcéljaink meghatározásakor a lehető legalaposabban ismerjük természetünket.¹⁹⁶

Hogyan lehetséges ez? Mit tudhatunk saját emberi természetünkről? Abból, hogy a személyiség teljes kibontakozását eredményező életcélok sokfélék lehetnek, mindenekelőtt arra következtethetünk, hogy az emberi természetnek is sokrétűnek kell lennie. Ugyanakkor az „ésszerű életcélok” nem csak az a jellemzi, hogy lehetővé teszik a személyiség kibontakozását, vagyis, hogy az egyén számára jók. Az „ésszerű életcélok” másik jellemzője, hogy megvalósulásukkor az arra vonatkozó vélekedésünk, hogy számunkra mi a jó, egybeesik azzal, ami valóban jó.¹⁹⁷ Ez annyit jelent, hogy ha egy életcél ésszerűnek tekinthető, akkor bizonyos közösségi, morális kritériumoknak is megfelel. Ezek a morális kritériumok az igazságosság elvei lesznek.¹⁹⁸ Ésszerű életcéllal rendelkezni tehát annyit jelent, hogy saját magunk és közösségünk számára egyaránt jó tevékenységeket folytatunk. Ezt belátva tovább részletezhetjük az emberi természetről alkotható meggyőződéseinket.

Ha az „ésszerű életcélok” közös jellemzője, hogy megfelelnek a közösség által támasztott morális követelményeknek, akkor ebből arra is következtethetünk - lévén, hogy az életcélok megvalósítása a természetes képességeink kibontakozását feltételezi -, hogy a sokrétű emberi természetnek is vannak közös vonásai. Az emberi természet közös vonásai olyan természetes adottságok, amelyek lehetővé teszik, hogy a közösségi elvárásoknak is megfeleljünk. Következésképpen, amikor helyesen cselekszünk, akkor nem csupán egy külső, a személyiségünktől idegen parancsoltnak engedelmessékedünk, hanem egy olyan vágnak is, amely szerves része identitásunknak. Természetünkből következően különféle életcélokra keresztül bontakoztathatjuk ki személyiségünket. Ugyanakkor az is a természetünkből fog következni, hogy személyiségünk kibontakozása csak a közösségi elvárásoknak megfelelő élettervek keretében teljesebben ki maradéktalanul.¹⁹⁹

Korábban már megjegyeztem, hogy az „ésszerű életcél” jelentése az, hogy a kérdéses életcél az egyén és a közösség perspektívájából egyaránt jónak minősül. Életcéljaink erkölcsi értékességéhez ugyanakkor nem elegendő az, hogy a saját és a közösségünk perspektívájából is jónak tekinthetők az életcéljaink. Az erkölcsi kritériumok teljesüléséhez az is kell, hogy természetünk megfelelő ismerete mellett érvényesítsük életcéljainkat. Ha ebben sikeresek

¹⁹⁵ Uo. 476.

¹⁹⁶ Uo. 480.

¹⁹⁷ Uo. 479.

¹⁹⁸ Uo.

¹⁹⁹ Uo. 648-654.

vagyunk, akkor az is garantált, hogy életcélunk a saját és a közösségünk aspektusából is jónak fog minősülni. Vagyis nem a közösségi kritériumok szolgálai megvalósítása tesz erkölcsileg is értékelhetővé egy életcélt, hanem az, hogy megfelelő mértékben ismerjük az adottságainkat, és ezért a morális jellegű késztetéseinkkel is tisztában vagyunk.

Így válik érthetővé az is, hogy az alapvető javak között miért szerepel az *önbecsülésre* irányuló vágyunk kielégítése. Az önbecsülésre irányuló vágy sajátossága ugyanis az, hogy nem biztosítható individuálisan. Ahhoz, hogy önmagunkat megbecsülhessük, szükségünk van mások elismerésére is. Márpedig ezt az elismerést csakis akkor érhetjük el, ha az egyéni életterveink kivitelezése során az igazságosság elveivel összhangban járunk el. Az egyéni identitás kialakítására irányuló vágyunk (amelynek része az önbecsülés vágya) ezért csak akkor teljesülhet, ha ez az identitás morális értelemben is értékes identitásként képes megjelenni. Mivel pedig az identitásunk meghatározására irányuló törekvéseink mögött az a vágy húzódik meg, hogy kibontakoztathassuk természetes képességeinket, azt is kijelenthetjük, hogy a morális cselekvés képessége is természetünk része. Következésképpen, ha az ember számára való jó - vagyis az a telosz, amit csupán az ember valósíthat meg - a természetes képességeit kibontakoztató identitás kialakítása, akkor ez a cél csak akkor teljesülhet be, ha a morális cselekvésre irányuló természetes képességeinket is kibontakoztatjuk.

Így juthatunk el ahhoz a belátáshoz, hogy az igazságosság elveinek szerződéselvű meghatározása során Rawls nem a jó utilitárius fogalmát használta.²⁰⁰ Rawls ehelyett - a MacIntyre által is alkalmazott - teleologikus jó fogalmával operált. MacIntyre-höz hasonlóan Rawls is elvetette azt az utilitárius felfogást, amely szerint kizárólag a vágyaink határozzák meg, hogy mely személyes képességek, erények lesznek hasznosak számunkra. Az arisztotelianus szemlélet szerint sokkal inkább az adottságaink, az erényeink determinálják azt, hogy milyen tevékenység lesz számunkra élvezetes: „hogyan én konkrétan mit élvezek, természetesen azon is múlik, hogy milyen személyiség vagyok, s az, hogy milyen személyiség vagyok, természetesen az erényeimmel és a hibáimmal kapcsolatos kérdés.”²⁰¹ Rawls megfogalmazása szerint: képességeink megfelelő ismerete azt jelenti, hogy: „képesek vagyunk választani ésszerű életcélok között. S ha ez így van, akkor képesek vagyunk most eldönteni, hogy milyen vágyaink legyenek később.”²⁰²

Azonban nem járnék el helyesen, ha csakis Rawls és MacIntyre elméletének párhuzamaira hívnám fel a figyelmet. Kettőjük között lényeges ellentétek is felfedezhetőek. Mindenekelőtt a kanti erkölcsfilozófia jelentőségének megítélésekor fogalmaztak meg ellenkező álláspontokat.

²⁰⁰ Uo. 650.

²⁰¹ MacIntyre, Alasdair, 1999. 218.

²⁰² Rawls, John, 1997. 478.

Mint látható volt, MacIntyre kudarcként ítélte meg Kant morálfilozófiai erőfeszítését. Rawls ellenben olyan eredménynek tekintette azt, amelyet - annak érdekében, hogy az igazságosság elveinek utilitárius értelmezését meghaladhassuk - tovább lehet és kell fejleszteni. Éppen ezért Rawls arra törekedett, hogy saját szerződéselvű koncepciójában összekapcsolja a tökéletesedésvű és a kötelességelvű hagyomány legfontosabb eredményeit.²⁰³ Ezzel kívánta „kijavítani” Kant erkölcselméletének fogyatékoságait.²⁰⁴

2. Morális kötelességek és erények John Rawls igazságosságelméletében

MacIntyre erényelméletének rekonstrukcióját azzal a megállapítással zártam, hogy adható róla olyan leírás, amely összeegyeztethető a morális autonómia és egyenlőség elveivel. Ehhez csak azt kell belátni, hogy a morális autonómia és egyenlőség erkölcsileg is igazolható formái egy perfekcionista erényelméletből is levezethetőek. Rawls értelmezése szerint Kant morálfilozófiai tételeivel sem áll ellentétben az a megfontolás, hogy az erényes és az autonóm cselekvés közötti kapcsolat szükségszerű legyen.²⁰⁵ Rawls úgy vélte, hogy amikor az autonóm és a heteronom cselekvések különbségéről beszélt, akkor Kant pontosan arra utalt, hogy csak akkor lehetünk valóban autonóm egyének, ha kellő mértékű önismerettel rendelkezünk. Önismeret nélkül ugyanis nem érzékelhetjük a saját céljaink autonóm és heteronom esetei közötti különbséget.²⁰⁶ Ezért mondhatta azt Kant, hogy aki az erkölcsi törvény alapján cselekszik, az egyúttal a valódi énjét is megvalósítja. Kant azonban nem igazolta részletesen ez utóbbi következtetést. Ezért gondolhatjuk azt, hogy az önmagának törvényt adó, magában való én cselekedetei szükségszerűen és minden előzetes feltétel teljesítése nélkül autonómok.²⁰⁷ Ez a következtetés azonban Rawls értelmezése szerint nem áll összhangban Kant eredeti céljaival. Ennek alapján ugyanis azt is feltételezhetnénk, hogy az önmagának törvényeket szabó, autonóm, magában való én nemcsak az erkölcsi törvény követésével, hanem az erkölcstelen célok által is megvalósíthatja valódi énjét.²⁰⁸

Rawls úgy vélte, hogy Kant eredeti céljainak a félreértését akkor kerülhetjük el, ha a kanti autonómiafogalmat kiegészítjük a szerződéses elmélettel. Ehhez csupán arra van szükségünk, hogy az eredeti helyzetet a *magában való én* nézőpontjaként határozzuk meg. A két nézőpont azonosítására az ad lehetőséget, hogy a magában való én szabadsága nem korlátozható arra, hogy bármilyen törvényt választhasson magának. Olyan törvényeket is választhat,

²⁰³ Uo. 508.

²⁰⁴ Uo. 303-311.

²⁰⁵ Uo.

²⁰⁶ Sandel, Michael, 2012. 126-166.

²⁰⁷ Rawls, John, 1997. 308.

amelyekben kinyilvánítja saját természetét, vagyis azt, hogy szabad, egyenlő és ésszerűen gondolkodó lény. Ezért akkor, amikor a társadalmi lét esetleges körülményei között is ezeket a törvényeket követjük, vagyis amikor az igazságos cselekvés vágya vezérel minket, akkor valódi, autonóm természetünket fejezzük ki. Az igazságos cselekvés vágyától vezérelve nem csupán arról nyilatkozunk, hogy milyenek vagyunk, hanem arról is, hogy milyenné válhatunk.²⁰⁹ Ebből következik az, hogy Rawls értelmezése szerint Kant felfogásában nem húzható éles határvonal az erkölcsi tökéletesedés programja és a kötelességelvű szemléletmód között. Ezt a feltevését azzal az észrevétellel igazolta, miszerint Kant leírása alapján az erkölcsi törvény követését célzó cselekvés kudarca nem egyszerűen csak a büntudat érzését válthatja ki belőlünk, hanem a szégyen érzését is. Márpedig a szégyenérzet megjelenése abból a tudatból fakad, hogy nem voltunk képesek azzá válni, amivé erkölcsi természetünk alapján válhattunk volna.²¹⁰

Az érényelvű argumentáció és a morális autonómia elvének összeegyeztethetőségét igazolja az is, hogy az erkölcsi természetünk megjelenítésére irányuló vágyunk valamilyen közösségi kötelék létét feltételezi. Az a törvény ugyanis, amit valóban szabad lényként adunk magunknak, a kölcsönös tisztelet és az önérzet erkölcséhez vezet, és ezt csak egy közösségben gyakorolhatjuk. Ha jogosult az autonómia hiteles formájának meghatározására irányuló kérdés, akkor szükségképpen el kell jutnunk egy olyan közösség képéhez is, melynek fennmaradásában az érényeknek kulcsszerepe van. Rawlsnál ez a gondolat úgy jelent meg, hogy nem lehetséges jól berendezett társadalom ott, ahol a társadalom tagjai nem azért támogatják az igazságosság elvei alapján megalkotott intézményeket, mert abban saját szabad, egyenlő és ésszerűen gondolkodó természetüket látják tükröződni.²¹¹

Ez utóbbi felvetéssel szemben megfogalmazható egy kritikai ellenvetés. Eszerint az is sértheti a morális autonómia elvét, ha az autonómia hiteles formáit, vagyis az érényeknek megfelelő viselkedést valamely közösség fenntartásának eszközeként értelmezzük.²¹² Ez utóbbi ellenvetést Rawls a következőképpen cáfolta: az alapvető erkölcsi érények meghatározásakor abból célszerű kiindulni, hogy az eredeti helyzetben szerződő felek ésszerű választása nem korlátozódhat az igazságosság megfelelő elveinek a kiválasztására. A szerződő feleknek még azt is ésszerű akarniuk, hogy mindenki legyen meg azok az egyéni hajlamok, amelyek szükségesek az igazságosság elvei alapján berendezett társadalom intézményeinek a fenntartásához. Mivel a jól berendezett társadalom léte garantálja azon

²⁰⁸ Uo. 308-309.

²⁰⁹ Uo. 309.

²¹⁰ Uo. 310.

²¹¹ Uo. 33, 664-666.

²¹² Uo. 511.

vágyuk teljesülését, hogy szabad egyenlő és ésszerűen gondolkodó lényként fejezhessék ki természetüket, ezért azt is akarniuk kell, hogy a társadalom többi tagja szintén rendelkezzen ugyanezzel a vágygal. A szabad, egyenlő és ésszerűen gondolkodó lények természetének kifejezése az igazságos cselekvés vágyában ölt testet. Ebből következően egy jól berendezett társadalom polgárai azt a személyt fogják erkölcsileg értékes, jó személynek tekinteni, aki legalább átlagos, vagy az azt meghaladó mértékben rendelkezik az igazságos cselekvésre irányuló vágygal, vagyis az igazságérzettel.²¹³

Az igazságos társadalom fennmaradásának feltétele tehát az igazságos cselekvés vágya. Mégsem állíthatjuk azt, hogy az igazságérzet erényére irányuló közösségi elvárás a társadalom puszta eszközévé tenné az egyéneket, és sértené azok morális autonómiáját. Ennek oka az, hogy az igazságosság elveinek megfelelő cselekvésnek nem feltétele az, hogy a cselekvő egy meghatározott szerephez vagy feladathoz kötődjön. Ezt a szerződéses elmélet is garantálja. Mivel az igazságosság elveit egy olyan hipotetikus állapotból kell levezetni, amelyben nem lehet információnk a társadalmi szerepeinkről, ezért az elvek érvényessége és az azoknak megfelelő cselekvés is független lesz ezektől a szerepektől.²¹⁴

Kijelenthető tehát, hogy a *jól berendezett társadalomban* a morális autonómia értelmezhető kantiánus (kötelességlvű) és arisztotelészi (erényelvű) módon is, és ez az értelmezés nem lehet az alapja annak, hogy a polgárok saját céljaik puszta eszközeként használhassák egymást. Ezt a következtetést erősíti az a mód is, ahogy Rawls a jól berendezett társadalom szerkezetét részletezte. A *társadalmi uniók uniójaként* írta le azt a társadalmat, amelynek az alapszerkezetét az igazságosság elvei határozzák meg. Rawls azokat az önkéntes társulásokot nevezte társadalmi unióknak, amelyek valamely közösségi célra irányulnak, és ezáltal az erények gyakorlásának elsődleges terepei. Abban az esetben, ha egy politikai közösség több társadalmi uniót is magába foglal, akkor az igazságos cselekvés vágya nem lesz más, mint az ilyen kisebb közösségek keretei között kibontakozó társulási képességek közös nevezője vagy minimuma. A politikai közösség „részegységei”, a társadalmi uniók fogják garantálni az igazságos cselekvés vágyának érvényesülését. Az így megformálódó igazságérzet aztán azt is lehetővé teszi, hogy kialakulhasson az a tágabb politikai közösség, amely több társadalmi uniót képes integrálni.

A fentiek alapján két állítást fogalmazhatunk meg az erények rawlsi elképzeléséről. Az egyik kijelentés az, hogy a társulásokat fenntartó erények közös nevezői a társulásokat egybefogó politikai közösséget megalapozó politikai erények lesznek. A másik állítás az, hogy a politikai közösség integritását biztosító erényre hivatkozva a közösség tagjai nem

²¹³ Uo. 509-511.

használhatják egymást eszközként. A kérdés ezek után az, hogy szükségszerű-e a kapcsolat a két állítás között. Ahhoz hogy választ adjunk erre a kérdésre, figyelembe kell vennünk, hogy Rawls a társadalom működtetésében betöltött kettős szerepük alapján értelmezte az erényeket. Az erényből fakadó cselekedeteket egyrészt kötelességen *túli cselekedetekként* írta le. Ez annyit jelent, hogy az erényes tett olyan személyes áldozat vállalásával azonosítható, amely az igazságosság elveire hivatkozva már nem várható el. Mivel az erényből fakadó tett mind a természetes kötelességektől, mind a politikai kötelezettségektől függetleníthető, ezért a véghezvitelük és az attól való tartózkodás egyaránt megengedett.²¹⁵

Rawls másik meghatározása szerint az erények *kiválóságok*. Annak érdekében, hogy értelmezzük ezt a meghatározást, első lépésként azt kell tisztázni, hogy Rawls szerint mit tekinthetünk kiválóságoknak. A kiválóság olyan személyes képesség, amely nemcsak a képesség birtokosa, hanem annak szűkebb társadalmi környezete számára is érték (amennyiben az igazságosság elveivel összhangban használjuk őket). Másképpen fogalmazva, a kiválóságok olyan emberi erőforrások, amelyek nélkülözhetetlenek az olyan egymás javát kiegészítő, együttműködésen alapuló tevékenységek folytatásához, amelyeket önmagunk és mások természetének kibontakozásában gyönyörködve folytatunk:

„A kiválóságok azért javak számunkra, mert lehetővé teszik életcélunk megvalósítását, s ez általában növeli önnön tökéletességünk érzését. Ugyanakkor azok is nagyra értékelik e tulajdonságokat, akikkel társulunk, s személyünkben és tetteinkben lelt örömük alátámasztja önbecsülésünket. A kiválóságok tehát az emberi önmegvalósítás feltételét képezik: minden nézőpontból jók. Így kapcsolódnak az önbecsülés feltételeihez, s ez magyarázza meg, hogy miként függenek össze saját értékességünk tudatával.”²¹⁶

Az erények, mint kiválóságok jellemzője tehát nem csupán az, hogy lehetővé tesznek valamely kötelességen túli önfeláldozást. Ezen kívül nélkülözhetetlen feltételei az egyéni önmegvalósításnak és önbecsülésnek is. Ebből következően az erényes tett sem csak úgy írható le, mint ami kisebb vagy nagyobb személyes költséget jelent az egyén számára. Az erényből fakadó tett - megfelelő feltételek fennállása esetén - az egyéni mérlegelés „bevételi oldalán” is megjelenhet, hiszen megalapozza az egyén önbecsülését. Melyek lennének azok a feltételek, amelyek ahhoz szükségesek, hogy az egyén érdekében álljon az erényes cselekvés? Mindenekelőtt egy olyan közösségre van szükség, amely értékeli az egyéni kiválóságokat,

²¹⁴ Uo. 511-512.

²¹⁵ Uo. 512-513.

²¹⁶ Uo. 518.

mert ezek nélkül nem maradhat fenn. Csakis az ilyen közösségekben van lehetőség az önbecsülés alapvető javának a biztosítására. Ezek a közösségek a társadalmi uniók.

Ezen a ponton egy olyan ellentmondásra lelhetünk, ami az erények kétféle meghatározására vezethető vissza. Az erények egyrészt a kötelességen túli cselekedetek ösztönzői. Másrészt úgy tűnhet, mintha a kiválóságok részhalmazaként értelmezhető erkölcsi erények kizárólag a helyes viselkedés elvei szerinti cselekvésre, vagyis a szigorú kötelességteljesítésre ösztönözhetnének.²¹⁷ Ez az ellentmondás azonban könnyen feloldható. A kulcs itt is az önbecsülés alapvető javának fogalma. Mivel az önbecsülés is egy alapvető jószág, ezért abban az esetben is biztosított, amikor az egyének a helyes elveinek megfelelő viselkedésre szorítkoznak. Ebből következően a szigorú kötelességteljesítésre épülő együttműködési formák is olyanok, hogy azokban is érvényesülhet az önbecsülés java. (Ehhez viszont arra van szükség, hogy az igazságos cselekvés vágya általános vágy legyen a közösség tagjai között. Csak akkor érvényesülhet egy kötelességelvű berendezkedésben is az önbecsülés java, ha mindenkit az igazságos cselekvés vágya vezérel. Ebben az esetben ugyanis a közösségi intézményeket úgy kell berendezni, hogy az „egyszerű” kötelességteljesítés is lehetővé tegye az önbecsülés javának érvényesülését.) Amikor a kötelességteljesítés során hátrányt szenvedünk az egyéni érdekek érvényesítésének területén, ezért kompenzálhat minket mások elismerése, ami az önbecsülésünket erősíti. Ebben az esetben az egyéni haszon az, hogy sokkal értékesebbek az egyéni érdekérvényesítés során elérhető céljaink, ha az önbecsülésünket alátámasztó közösségi elismeréssel kombinálódhatnak. A lényeg tehát az, hogy az igazságosság megfelelő elveinek érvényesülésekor az önbecsülés java mind a kötelességen túli cselekedetek, mind a kötelességteljesítésre szorító tettek esetében biztosított.

Az előző megfontolások azért fontosak, mert azokból kiindulva látható, hogy nem lehet éles határvonalat húzni az együttműködés olyan formái között, amelyeket a politikai kötelezettségek szabályoznak, és az olyan társulási formák között, melyek célja a személyes kiválóságok kibontakoztatása. Mivel az önbecsülés alapvető társadalmi jószág, az egész társadalmat úgy kell berendezni, hogy azon belül az együttműködés összes lehetséges formája garantálja az önbecsülés javát. Valójában az önbecsülés javának biztosítása ad garanciát arra is, hogy a kötelezettségek nem maradnak pusztán elvárások, hanem reálisan lehet számítani a teljesülésükre.

²¹⁷ Erre a problémára Walzer is reflektál a *Spheres of Justice* című munkájában. Lásd: Walzer, Michael, 1993. Walzer elválasztotta egymástól a megbecsülés és a dicséret eseteit. Ez előbbire mindenki jogosult, az utóbbira viszont nem. Így jutott el ahhoz a felismeréshez, hogy különböző, egymással összemérhetetlen javakat oszt-hatunk el igazságosan. Walzer alapelve az, hogy akik befolyással vagy előnnyel rendelkeznek az egyik szférában, ne kamatoztathassák azt más szférákban.

Abban az esetben tehát, amikor a közösség tagjai a politikai kötelességeket, vagyis az igazságos cselekvésre irányuló késztetéseik érvényesítését tekintik a megbecsülés feltételének, nem tehetik a szó eredeti értelmében sajátos céljaik eszközévé polgártársaikat. Ebben a helyzetben az, hogy valakit a saját önbecsülésünk „eszközeként” kezelünk, annyit fog jelenteni, hogy tőle is elvárjuk azt, hogy az igazságos cselekvés vágya vezesse a tetteit.

Rawls erénykonceptiója tehát az *önbecsülés* fogalmára épül. Ez a fogalom garantálja, hogy az autonóm cselekvés egyúttal erényes tett legyen. Az önbecsülés javáról adott rawlsi leírásnak köszönhető az is, hogy Rawls erényfogalma mentes azoktól az ellentmondásoktól, amelyek MacIntyre szerint törvényszerűen együtt járnak az erények modern meghatározásaival. Így például az önbecsülésre alapozott erényfogalom az erkölcsi nevelés folyamatát is feltételezi.²¹⁸ Ebből következően - hasonlóan MacIntyre-höz - Rawls erényfogalma olyan javak elérését feltételezi, amelyek a közvetett motiváció modelljeiben nem valósulhatnak meg. A társadalmi uniók uniójáról adott leírás funkciója többek között éppen az, hogy olyan értelmezést adjon a modern társadalmi kontextusról, amelyben lehetőség van az önbecsülés javának érvényesítésére.²¹⁹

Ugyanakkor Rawls erényfogalma szabályközpontú, és ezért az erények modern fogalmát használó Kis János megközelítésével is párhuzamba állítható. Az erkölcsi erények meghatározása Rawls szerint csak a helyes elveinek rögzítése *után* lehetséges.²²⁰ Rawls rendszerében lehetséges, hogy a helyes elveinek tekintetében valóban konszenzus alakuljon ki a modern és átfogó társadalmi integrációt megvalósító politikai közösségekben is. Fontos azonban megjegyezni, hogy Rawls elméletében a helyes elveinek tartalmával kapcsolatos konszenzus forrása nem egy olyan egységes értelmezői hagyomány, amely - miként azt MacIntyre-nél láthattuk - feltételezné az erények tartalmával kapcsolatos konszenzust. A konszenzus kialakulásának egyedüli feltétele az, hogy a politikai közösség összes tagjában jelen legyen az igazságos cselekvés vágya. Ezt pedig az garantálja, hogy feltételezhetően mindenki jelen van az önbecsülés megalapozására irányuló vágy is. Ez a vágy lesz az az archimedesi pont, amelyből kiindulva eljuthatunk az igazságosság olyan alapelveihez, amely alkalmas lehet a különböző erénykonceptiókon alapuló közösségek politikai integrálására.²²¹

Ezen a ponton fontos megjegyezni, hogy a helyes elveinek tartalmával kapcsolatos konszenzus nem igényel ugyan se egységes értelmezői hagyományt, se egységes erénykonceptiót, ugyanakkor nem zárja ki ezek létét se, nem kérdőjelezi meg a lehetséges

²¹⁸ Rawls, John, 1997. 539-557.

²¹⁹ Uo. 603-613.

²²⁰ Uo. 511.

²²¹ Uo. 314-318.

funkciójukat.²²² Rawls igazságosságelmélete úgy is értelmezhető, mint ami alkalmas egy egységes értelmezői hagyomány és erénykoncepció megalapozására, egy töredezett hagyomány újraegyesítésére, esetleg egy elfeledett hagyomány felélesztésére. Mint láthattuk, az igazságosság elvei alapozzák meg a társadalmi uniók unióját is, amely akár a nemzedékek közötti munkamegosztást is lehetővé teheti.²²³ A társadalmi unió eszméje alapján a tradicionális kapcsolatokat és a közösségi hagyományokat is lehet úgy értelmezni, hogy azokban a nemzedékek együttműködése során valósul meg valamilyen közös cél. Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy a közös célok és az önmagukért értékelt közös tevékenységek számtalan *konstitutív* életformában megtalálhatóak.²²⁴ Az ilyen életformák kibontakozásához ezért sokkal kedvezőbb az a társadalmi berendezkedés, amelyben az igazságosság elveinek alkalmazásakor nem állítanak fel értékrangsorot az életformák között. Ez a társadalmi berendezkedés az igazságosság elveit érvényesítő jól berendezett társadalom.²²⁵ A politikai közösség integrációját meghatározó helyes elveinek megalapozásához tehát hozzájárulhat egy értelmezői hagyomány is, de ennek esélye akkor reálisabb, ha nem rakunk túl nagy terhet erre a hagyományra, ha más megalapozó eljárások is rendelkezésünkre állnak. Ezt a célt szolgálhatja az igazságosság elveinek hipotetikus, szerződéses megalapozása.

A fenti megoldás lehetővé teszi, hogy Rawls elméletéből kiindulva választ adjunk a törvények értelmezésével kapcsolatos problémákra. Ez annak köszönhető, hogy Rawls igazságkoncepciójában azonosíthatóak az erkölcsi érdem racionális kritériumai. Az erkölcsi érdem nem más, mint a kötelességen túli cselekedet következménye. Az igazságosság elvei, azt követően, hogy körülhatárolták az elvárható cselekedetek körét, arra is módot adnak, hogy meghatározzuk a kötelességen túli cselekedeteket. Abból következően pedig, hogy ezek a kritériumok az igazságosság elvei (vagyis a politikai közösségen belül univerzalizálhatóak), az is okkal feltételezhető, hogy az érdemet meghatározó kritériumok vonatkozásában is kialakulhat a társadalmi egyetértés. Azzal, hogy Rawls igazságosságelmélete módot ad az érdemek megítélésére, egyúttal a cselekvők jellemének átfogó konszenzuson nyugvó értékelése előtt is utat nyit. A cselekvők jelleméről alkotott átgondolt és konszenzusképes ítéleteink segíthetnek abban, hogy kezeljük azokat a szituációkat, amelyekben az igazságos törvények nem alkalmazhatóak egyértelműen. A jellemről alkotható ítéletek gyakorlásának

²²² Az igazságos cselekvés vágya ugyanakkor maga is egy erény: az igazságérzet erénye. Ez az erény annak ellenére, hogy értelmezése ellentmondásoktól terhelt, egymaga is képes lehet megalapozni azt az értelmezői hagyományt, amely biztosíthatja a helyes elveinek tartalmával kapcsolatos társadalmi konszenzust. A fentebbi értelmezés érvényesítésének feltétele az értelmezői hagyomány fogalmának újragondolása, amire az ötödik rész második fejezetében kerítünk sort.

²²³ Rawls, John, 1997. 651.

²²⁴ Abban az értelemben konstitutív, ahogy azt Sandel a 1998-as művében értelmezte.

²²⁵ Rawls, John, 1997. 610.

elsődleges terepei a társadalmi uniók. Ugyanakkor a társadalmi uniók uniójának szintjén, vagyis a politikum szférájában is lehetőség van arra, hogy ítéletet alkossunk a cselekvők jelleméről. Ezt a következtetést az is erősíti, hogy Rawls elmélete alapján a politika, vagyis a privilégiumokkal rendelkező hivatásos politikusok tevékenységének a területe nem írható le a „civil” együttélést körülhatároló, elvárható kötelességek alapján.²²⁶ A professzionális politika sokkal inkább az elvárható kötelességeken túli cselekedetek, vagyis az erények, a kiválóságok és az érdekek területe.

3. A gyakorlati okosság erénye

A politika tehát Rawls igazságosságelméletéből kiindulva is tekinthető az *erények*, a *kiválóságok* és az *érdekek* által meghatározott *gyakorlatnak*. Ezt az értelmezést azok a közösségi erőfeszítések alapozzák meg, melyek a *hipotetikus* szerződésből levezethető igazságosságelvek érvényesítésére irányulnak. A politikai tartalmú közösségi erőfeszítések ugyanis azzal a - nem szándékolt - eredménnyel is járhatnak, hogy létrehozzák a helyes politikai cselekvést megalapozó egységes értelmezői hagyományt és erénykonceptiót is. MacIntyre kizártnak tartotta, hogy a modern politikai közösségekben - és különösen azokban, amelyek egy élő hagyomány hiányában képzeletbeli társadalmi szerződésekre kénytelenek hivatkozni - lehetséges volna a törvények megfelelő értelmezését és alkalmazását megalapozó értelmezői hagyomány kialakulása. A következőkben ezért azt a kérdést vizsgálom, hogy a rawlsi igazságosságkonceptióval szemben érvényesek-e ezek az ellenvetések.

MacIntyre a *phronészisz* erényének értelmezésekor fogalmazta meg azt, hogy csak az igazságosság erényét birtokló ember képes a törvények megfelelő alkalmazására. Az igazságosság erényének kibontakozásához az kell, hogy legyenek racionális kritériumai az *érdemnek*, és legyen társadalmi egyetértés a kritériumok tekintetében. MacIntyre szerint Rawls igazságosság elméletének legnagyobb hiányossága éppen az, hogy figyelmen kívül hagyja az *érdekek* megítélését, és ezért nem lehet általánosan elfogadott.²²⁷ A modern igazságosságkonceptiók másik fő fogyatékosága abból ered, hogy olyan általános érvényességűnek vélt elveken alapulnak, amelyeket konkrét helyzetekben kell alkalmazni, és mindig lesznek olyan esetek, amikor az alkalmazás mikéntje nem egy-értelmű.²²⁸ Az ilyen helyzetekben a *kata ton orthon logon*, vagyis a *helyes észnek megfelelő* cselekvés lenne a kívánatos reakció, de ennek meghatározásában a modern igazságosságelméletek nem

²²⁶ Uo. 146-147, 396-415.

²²⁷ MacIntyre, Alasdair, 1999. 204-205, 207-210; Sandel, Michael, 2012. 216-242.

²²⁸ MacIntyre, Alasdair, 1999. 208-209.

segíthetnek.²²⁹ Mit jelent a helyes észnek megfelelő cselekvés, és ez miért nem vezethető le az igazságosság modern koncepcióiból?

A probléma megvilágítása érdekében MacIntyre bemutat egy korabeli vitás esetet. A wampanoag indiánok visszaperelik Mashpee városától a - szerintük illegálisan és alkotmányellenesen - kisajátított földjeiket. Az eljárás hosszúsága és bizonytalansága miatt az ingatlanok értéke jelentősen csökken Mashpee-ben. Ez különösen azokat a nyugdíjasokat érinti hátrányosan, akik házaik eladásából akarják finanszírozni életük újraalapozását. MacIntyre szerint sem Rawls, sem az őt bíráló Nozick szabály-specifikus igazságosság felfogása nem segíthet megoldani ezt a helyzetet. Rawls különbözeti elve szerint például a konfliktus olyan megoldása tekinthető igazságosnak, amely a lehetséges variációk közül a legtöbb előnnyel jár a legkevésbé előnyös helyzetűek számára. A tárgyalás adott szakaszában, a döntés előtt, azonban nem tudjuk, hogy ki lesz a legkevésbé előnyös helyzetben a döntés után. Valójában a bírósági döntés függvényében alakul ki a legelőnyösebb és a leghátrányosabb helyzetben lévő csoportok köre.²³⁰ A bírósági döntés során tehát nem alkalmazható a társadalmi különbségek rawlsi elve. Jó megoldásnak tűnik viszont az a helyzetre illő, speciális és nem általánosítható eljárás, amelyet a felperes törzs dolgozott ki. Eszerint egyetlen olyan egyholdnyi, vagy annál kisebb földterület sem képezi vita tárgyát, amelyen lakóingatlan áll. Ez a megoldási javaslat tehát nem egy általános érvényű szabály eseti alkalmazása, hanem egy további következményekkel nem járó egyedi megállapodás. Szükségességét éppen az indokolja, hogy az általános érvényességű szabályok eseti alkalmazása nem visz közelebb a vita méltányos lezárásához.²³¹

A wampanoag indiánok által javasolt megoldás alapja MacIntyre szerint az a sajátos ítélőképesség, amelynek nélkülözhetetlen szerepe van ez érényelvű cselekvésekben, de nem fedezhető fel a pusztán törvény és szabályközpontú elméletekben.²³² Ez az ítélőképesség a *phronészisz*, a megfelelő *arányérzék*, a *gyakorlati okosság* érénye. A gyakorlati okosság érényének hiányában nem valósíthatnánk meg a számunkra való jó életet. Megfelelő *arányérzék* nélkül ugyanis az egyén képtelen lenne eldönteni, hogy egy konkrét szituációban melyik cselekedet tekinthető túlzásnak, és melyik az éppen megfelelőnek. A *phronészisz* érénye viszont csak akkor bontakozhat ki, ha világos elképzelésünk van arról, hogy kit és mi illet meg az érdemei alapján.²³³

²²⁹ Uo.

²³⁰ Uo.

²³¹ Uo. 209.

²³² Uo.

²³³ Uo.

Az erényes embert jellemző arányérzék erénye ezek szerint egy intellektuális erény, amely lehetővé teszi, hogy megfelelően használjuk ítélőképességünket. Mivel intellektuális képességről van szó, tanulás révén tehetünk szert rá. Ráadásul a tanulás során elsajátított gyakorlati okosság nélkül a szerzett képességeinket sem alakíthatjuk át valódi erényekké. Az intellektuális erényektől különböző, természetes diszpozícióinkból eredő *jellembeli erények* kiműveléséhez ugyanis arra van szükség, hogy a természetes képességeinket a helyes észnek megfelelő (*kata ton orthon logon*) módon alkalmazzuk. Ugyanakkor a helyes észnek megfelelő cselekvéshez már eleve szükség van bizonyos erkölcsi képességek meglétére. Ezek nélkül nem tudnánk megkülönböztetni az olyan cselekvést, amikor adottságainkat tetszőleges célok szolgálatába állítjuk, azoktól a cselekedetektől, amikor a természetes képességeink az ember számára való jó célokat szolgálják:

„Arisztotelész szerint tehát négy lényegi eleme van a gyakorlati okoskodásnak. Mindenekelőtt vannak a cselekvőnek okoskodása által előfeltételezett, ám abban ki nem fejezett szükségletei és céljai. Ezek nélkül nem lenne okoskodásának kontextusa, és a fő- és mellékpremisszáik nem határozhatnák meg adekvátan, mit is kell tennie a cselekvőnek. A második elem a főpremissza, vagyis egy arra vonatkozó kijelentés, hogy ezt-és-azt tenni, birtokolni vagy erre-és-erre törekedni jelenti azt a típusú dolgot, ami ennek-és-ennek az embernek jó vagy számára szükséges (ahol az utóbbi, logikai értelemben vett leírás a szillogizmus megfogalmazójára vonatkozik). A harmadik elem a mellékpremissza, amelyben a cselekvő észleleti ítéletére támaszkodva kijelenti, hogy valami éppen a szükséges dolog vagy szituáció. A konklúzió, mint már mondtam, a cselekvés.”²³⁴

Az erényes cselekvő tehát azért lehet erényes, mert rendelkezik a gyakorlati okosság képességével. Ez teszi alkalmassá arra, hogy az általános érvényességű szabályokat konkrét esetekre vonatkoztassa, vagy arra, hogy akkor is megfelelő módon járjon el, ha nem állnak rendelkezésére általános érvényű szabályok. Mindebből az a következtetés is levonható, hogy az igazságos cselekvéshez nem elegendő a cselekvő fél jó szándéka. Az igazságos cselekvéshez - túl az egyéni jóakaraton - az a képesség is szükséges, mely lehetővé teszi, hogy az általános érvényű szabályokat konkrét esetekre alkalmazzuk. Miért fontos ez a megállapítás? Mindenekelőtt azért, mert rávilágít arra, hogy az erényelvű megközelítés elválaszthatatlan egy speciális közösségi kontextustól. Ennek oka pedig a következő: a gyakorlati okosság és jellembeli erények szoros kapcsolata arra utal, hogy az erények egyikének sem lehetünk birtokában, ha nem birtokoljuk az összes lényeges erkölcsi erényt.

Az erények kölcsönös egymásra utaltsága ad magyarázatot arra a jelenségre is, hogy nem adhatunk rögzített definíciót sem a jó ember, sem a helyes cselekvés mibenlétéről. Ehelyett csak komplex, az egyedi esetekből kiinduló meghatározásaink lehetnek. Ez az összetett meghatározás akkor működhet, ha mások is hozzánk hasonlóan járnak el. Ez pedig csak akkor érhető el, ha a közösség minden tagja „az ember számára való jó” megvalósítását tekinti életcéljának.²³⁵

Az ilyen közösségek tagjai a *barátság* erényével is rendelkeznek. A baráti kötelék jelentése ebben az esetben nem korlátozható egy érzelmi állapotra. Barátnak lenni annyit tesz, hogy az ember számára való jó megvalósítása a barátok közös célja. Ebből a megállapításból jutott MacIntyre arra a következtetésre, hogy az erkölcsi tökéletesedés elvét gyakorló közösségben a barátság köteléke fontosabb az igazságosságnál is. Az igazságosság ugyanis az érdem jutalmazására, illetve az érdem jutalmazásával kapcsolatban elkövetett hibák korrigálására irányul. Márpedig annak a kérdésnek a megítélésére, hogy kinek és mi jár érdemei szerint, csak egy már megszilárdult értékrenddel bíró közösségben van lehetőség. A barátság ellenben egy ilyen erényelvű közösség *megalapozásában* és megalkotásában játszik kulcsszerepet.²³⁶

Az eddigiekből már jól látható, hogy milyen megfontolások alapján vethette el MacIntyre Rawls igazságosságról alkotott tételeit. MacIntyre egyrészt azt fogalmazhatta meg Rawlsszal szemben, hogy a rawlsi igazságosságelmélet nem az érdek, hanem a szükségletek megítélésén alapuló rendszer.²³⁷ Ez az egyik oka annak, hogy MacIntyre szerint vannak olyan vitás szituációk, ahol nem alkalmazhatóak az igazságosság rawlsi elvei. Másrészt MacIntyre úgy vélekedett, hogy Rawls igazságosságelmélete azért is elhibázott, mert a barátság erénye helyett az igazságosságnak tulajdonít elsőbbséget.²³⁸

MacIntyre szerint a modern társadalmak igazságosságelméleteinek legfontosabb problémája az, hogy nem használhatóak olyan szituációkban, amikor éppen azt a kérdést kellene eldönteni, hogy az általános érvényű szabályok közül melyiket alkalmazzuk. A jelenség oka, hogy az igazságosság erényének modern elképzelései szabályközpontúak. Ebből következően az igazságosság erényét az birtokolja, akinek a szabályok követését ösztönző

²³⁴ Uo. 219-220.

²³⁵ Uo. 211.

²³⁶ Uo. 212. A MacIntyre által idézett szövegrész egészen pontosan így hangzik: „Sőt nyilván az államot is a barátság érzése tartja össze, s ezért a törvényhozó nagyobb becsben tartja, mint akár az igazságosságot; mert az egyetértés kétségtelenül mutat némi hasonlóságot a barátsággal, márpedig a törvényhozó legelsősorban az egyetértést igyekszik megteremteni, míg a vizályt, ami alapjában véve gyűlölködés, minden erővel kirekeszteni iparkodik. S egyébként is, ha az emberek baráti érzéssel vannak egymás iránt, akkor tulajdonképpen már nincs is szükség igazságosságra; ha ellenben csak igazságosak, akkor még mindig elkél a barátság; s úgy látszik, hogy az igazságosság nagyobb foka is baráti jelleget mutat.” Arisztotelész, 1997. (1155a)

²³⁷ MacIntyre, Alasdair, 1999. 208-209.

hajlamai vannak. A modern társadalmi kontextusban azonban nem lehetséges konszenzus *a szabály tartalmát* illetően. A modern társadalomban ugyanis egymással szembenálló és összeegyeztethetetlen *elképzelések* vannak az *igazságosság tartalmáról*. Ebből következően az igazságosság (modern) erényét sem tudjuk meghatározni.²³⁹

MacIntyre-nek a modern társadalmakkal kapcsolatos fő tétele éppen az, hogy ezekben a politikai közösségekben nem egyszerűen csak „összeegyeztethetetlen gyakorlati következményekkel járó” elvek szembenállásáról van szó, hanem arról, hogy az igazságosság szembenálló elképzeléseinek racionális ütköztetésére sincs mód. Az igazságosság egyik meghatározó modern felfogása a személyek tevékenységének minőségéből, a másik pedig a személyek szükségleteiből kívánja levezetni a jogosultságot. Márpedig a modern társadalmakban nincs megfelelő elméleti eszköz arra, hogy mérlegeljük *a törvényes jogosultságon* és a *szükségleteken* alapuló igényeket.²⁴⁰ MacIntyre értelmezése szerint az egymással ütköző elképzelések két meghatározó képviselője, Nozick és Rawls, valóban egyenrangú argumentációt alkotott. Annak érdekében, hogy igazolja ezt az interpretációját, MacIntyre újraértelmezte Nozick és Rawls vitáját is. MacIntyre értelmezésével szemben a vita eredeti verziója nem arról szólt, hogy miképpen dönthetünk a jogosultságok és a szükségletek szembenálló elvei között, hanem arról, hogy a szerzésen alapuló *jogosultság*, illetve a szükségletek egyenlőségén alapuló *jogosultság koncepciója* közül melyik fejezi ki jobban hétköznapi morális intuícióinkat. Bármelyik elképzelést is válasszuk tehát, minden esetben bizonyítanunk kell, hogy abból racionálisan levezethető a jogosultság forrása. Ezért MacIntyre részéről igencsak félrevezető volt úgy rekonstruálni Nozick és Rawls vitáját, hogy abban a szerzésen alapuló jogosultságot a jogosultság par excellence formájaként kezeljük. Félreértelmezzük a vita jellegét, ha - MacIntyre-t követve - figyelmen kívül hagyjuk, hogy a szükségleteken alapuló jogosultság elméletei pontosan a szerzésen alapuló jogértelmezés magától értetődősége ellen intéznek kihívást. Márpedig Rawlsszal szemben Nozick éppen ezt a kihívást hagyta figyelmen kívül. Érdekes módon ezt maga MacIntyre is megjegyezte:

„És ha Nozick úgy érvelne, hogy bármely kikényszerített elosztási elv megsérti a szabadságot, amire pedig mindannyian jogosultak vagyunk - s valóban érvel is ezzel -, erre azonnal azt fogjuk felelni, hogy az elemi jogok sérthetetlenségének ilyen értelmezése,

²³⁸ Uo. 211-213.

²³⁹ Uo. 303-326.

²⁴⁰ Uo. 327-330.

saját érvelésének kedvező módon, bizonyítottan veszi a kérdést, és Rawls premisszáit érintetlenül hagyja.”²⁴¹

A fentiek ellenére MacIntyre mégis úgy vélte, hogy amikor Rawls figyelmen kívül hagyta Nozicknak az elidegeníthetetlen jogokkal kapcsolatos premisszáit, akkor Nozickhoz hasonlóan járt el. Csakhogy ez az állítás nem felel meg a valóságnak. Rawls ugyanis nem a par excellence elidegeníthetetlen jogokat hagyja figyelmen kívül, hanem az elidegeníthetetlen jogok olyan értelmezését, amelyet a későbbiek során Nozick fejtett ki részletesen. Rawls csak azt az elképzelést hagyta figyelmen kívül, amely szerint az elidegeníthetetlen jogok forrása az eredeti szerzés aktusa lenne. Ennek oka pedig az, hogy Nozick *nem igazolta* azt a tételét, miszerint az elidegeníthetetlen jogok forrása az eredeti szerzés aktusa lenne. Éppen ezért Rawls és Nozick vitájában nem két összemérhetetlen, és önmagában egyaránt érvényes premissza áll egymással szemben, hanem egy hibás premissza és egy érvényes előfeltevés. Márpedig ha Rawlsnak valóban vannak olyan érvei, amelyek igazolják előfeltevései érvényességét, akkor MacIntyre fő tétele is tarthatatlan. Nem igaz, hogy a modern társadalmi kontextusban nem lehetséges racionális vita az igazságosság elveit illetően. Így viszont MacIntyre azon leírását is újra kell értékelnünk, amelyet a modern társadalmak sajátos erkölcsi karakteréről adott. MacIntyre meggyőző értelmezést adott arról, hogy miért nem alakulhatnak ki a premodern politikai közösségekben azok az erkölcsi viták, amelyek a modern közösségek legfőbb jellemzőinek tekinthetőek. Az ok az, hogy az erényelvű politikai közösségeket a barátság speciális erénye hozza létre, és ezért a közösség tagjainak közös célja az ember számára való jó megvalósítása. Így viszont a közösségen belüli ellentétek is csak a közös cél elérését szolgáló különböző eszközök és stratégiák kiválasztásában lehetségesek. Ez az a vonás, amit MacIntyre szerint sohase fedezhetünk fel egy modern társadalomban. A modern társadalom polgárai ugyanis nem barátai egymásnak a barátság politikai értelmében, hanem olyan önző individuumok, akiket csak az önvédelem szükséglete tart össze. Ebből következően a politikai vezetés is elveszíti erkölcsi tartalmát, hiszen magának a politikai közösségnek sem lehet erkölcsi arculata.²⁴²

Ahogy már leírtam, kérdéses, hogy tarthatóak-e MacIntyre ellenvetései Rawls igazságosság elméletével szemben. Ezért az is kiderülhet, hogy MacIntyre erényelmélete és Rawls igazságosságelmélete mögött felfedezhető társadalomkoncepciók valójában nem is állnak olyan távol egymástól, mint ahogy azt MacIntyre láttatni szeretne volna. Ebből pedig az a következtetés is levonható, hogy a modern politikai közösségeknek is van morális tartalmuk, mert van olyan modern társadalmi kontextus, amelyben érvényesülhet az erényelvű

²⁴¹ Uo. 333.

koncepció. Így azt is kijelenthetjük, hogy a modern morális diskurzusok MacIntyre által bemutatott problémái az erényelvű megközelítés alkalmazásával is kezelhetőek. Kérdés az, hogy miképpen lehetséges mindez?

Induljunk ki egy olyan szövegösszefüggés elemzéséből, amely szintén arra utal, hogy MacIntyre ok nélkül határolódott el Rawls igazságosság-konceptiójától. MacIntyre szerint abból a rawlsi tételből, miszerint a modern társadalmak elsődleges erénye az igazságosság, az is következik, hogy Rawls figyelmen kívül hagyta a *barátság* klasszikus erényének konstitutív szerepét az erényelvű közösségek működésében. Arisztotelészt követve MacIntyre a barátság három formáját különítette el. A barátság eredhet vagy a kölcsönös haszonra, a kölcsönös gyönyörűségeire, vagy pedig olyan javakra irányuló törekvésből, amelyeket csak együttesen lehet élvezni:

„Az Arisztotelész által megállapított öröm jellegzetesen bizonyos tevékenységbeli kiválóság elérésének kísérője. Ezek nagyon eltérő tevékenységek lehetnek: versírás vagy fordítás, sportjátzmák vagy valamely összetett társadalmi vállalkozás megvalósítása. S az, hogy mi számít kiválóságnak, mindig a hozzánk hasonló emberek számára érvényes mércéktől függ. Ennélfogva a kiválóságra való törekvés általánosságban valami olyan megtételére irányul, ami majd örömet okoz, és természetesen adódik az a következtetés, hogy azt igyekszünk tenni, ami gyönyört ad nekünk, így hát tevékenységünk telosza az öröm, a gyönyör vagy a boldogság.”²⁴³

MacIntyre azonban nem vette figyelembe, hogy a gyönyör arisztotelészi felfogása Rawls igazságosság koncepciójában is megtalálható, és igen lényeges szerepet játszik annak megalapozásában. Rawls arisztotelészi elvnek nevezi azt a gondolatot, miszerint az emberi lényeket nem csupán testi szükségleteik kielégítése vezérli, hanem a képességeik használatából és tökéletesítéséből fakadó gyönyör elérésének a vágya is:

„(...) az arisztotelészi elv a következőket jelenti: minden más tényezőtől függetlenül az emberi lények élvezik már megvalósított (velük született vagy tanult) képességeik gyakorlását, s ez az élvezet annál nagyobb, minél több vagy minél összetettebb ilyen képességekkel rendelkeznek. (...) Az arisztotelészi elvnek van egy járulékos hatása is. Amikor tanúi vagyunk annak, miként gyakorolják mások jól kifejlesztett képességeiket, a látvány élvezetet nyújt számunkra, s felébred bennünk a vágy, hogy magunk is képesek legyünk ugyanerre. Olyanok akarunk lenni, mint azok az emberek, akik gyakorolni tudják

²⁴² Uo. 339-340; Sandel, Michael, 1998.

²⁴³ MacIntyre, Alasdair, 1999. 217.

azokat a képességeiket, amelyeket természetünk mélyén mi is felfedezünk magunkban. (...) képzelet és okosság, szépség és báj, valamint más természetes értékek és adottságok mások számára is jók: amikor szerepük helyénvaló és az ember helyesen él velük, társai számára éppúgy élvezetesebbek, mint önmagának. Ezek alkotják az emberi erőforrásokat az egymás javát kiegészítő tevékenységek számára, melyeket együttes erővel, illetve önmagunk és mások természetének megvalósításában gyönyörködve folytatunk. A javaknak ez az osztálya alkotja a kiválóságokat.”²⁴⁴

A kölcsönös gyönyörre irányuló baráti társulásokot Rawls *társadalmi unióknak* nevezte. Ezek után a következő kérdés az, hogy van-e olyan eleme a *politikai közösség* rawlsi koncepciójának, amely azoknak a baráti köteleknek is teret ad, amelyek speciális - csak együttesen élvezhető - javak létrehozására irányulnak. Véleményem szerint az ekképpen értelmezett politikai közösség nem más, mint a *társadalmi uniók uniója*. Feltételezésem akkor igazolható, ha bebizonyosodik, hogy a társadalmi uniók uniója is rendelkezhet azzal az erkölcsi tartalommal, amely MacIntyre szerint csakis a premodern politikai közösségekben fedezhető fel.

MacIntyre szerint a modern politikai közösségek erkölcsi tartalmának kiürülése leginkább a bírósági gyakorlat jellegében fedezhető fel. Mivel az igazságosságnak a modern társadalmakban elterjedt elképzelései összeegyeztethetetlenek, ezért a modern politikai közösségekben nem érvényesülhet az igazságszolgáltatás - és különösen az alkotmánybíróságok - Dworkin által elképzelt működése sem. A bírói döntésekben nem erkölcsi elvek jutnak kifejezésre, hanem a feloldhatatlan társadalmi konfliktusok elfedésének a szándéka.²⁴⁵ A wampanoag indiánok peres ügyével kapcsolatban MacIntyre azt is bemutatta, hogy amikor egy konkrét ügyben nem igazíthatnak el az igazságosság általános elvei, vagy az igazságosság rivális felfogásai között kell döntenet, akkor a bírói döntések csakis a *gyakorlati okosság* formájában juttathatnák érvényre a politikai közösség erkölcsi elveit. A gyakorlati okosság bírósági érvényesítésére irányuló igény azonban nem érvényesülhet, mivel a modern társadalmi kontextusból kiiktatták az *érdem* fogalmát.

A modern demokratikus politikai közösségekről adott rawlsi értelmezést elemezve viszont azt láthatjuk, hogy abban nemcsak a gyönyör arisztotelészi fogalma és az azt biztosító társulások kapnak helyet, hanem a *gyakorlati okosság*, a *phronészisz* erénye is. A *gyakorlati okosság* MacIntyre által adott meghatározása szinte szóról szóra azonos azzal a gondolatmenettel, amit Rawls az *ésszerűségként felfogott jó* fogalmának meghatározásakor

²⁴⁴ Rawls, John, 1997. 498-499, 501, 518.

²⁴⁵ MacIntyre, Alasdair, 1999. 338-339.

használt. A *phonészis* erényének működési folyamatát MacIntyre egy szillogizmushoz hasonlította: a gyakorlati okoskodás kontextusát azok a kimondatlan előfeltevések alkotják, amelyek nélkül nem határozható meg, hogy mit kell tennie a cselekvőnek. Ezen kívül szükséges egy arra vonatkozó feltételezés, hogy egy bizonyos dolog megtétele jó és szükséges a cselekvőnek. Ez a cselekvés főpremisszája. A mellékpremissza pedig egy arra vonatkozó tapasztalati eredetű kijelentés, hogy egy aktuális szituáció egy éppen olyan dolog megtételét teszi lehetővé, ami a cselekvő számára jó. A fő és mellékpremisszából származó konklúzió maga az aktuális szituációban megvalósított cselekvés.²⁴⁶

Az igazságosság elméletének kidolgozásakor Rawls arra is kitért, hogy bemutassa a *jó* azon fogalmát, amely nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az eredeti helyzetben döntő személyek érdekeit a megfelelő módon értelmezhesük.²⁴⁷ Ez az *ésszerűségként felfogott jó* fogalma volt. A fogalom meghatározása három lépésben történt:

„1. A akkor és csak akkor jó X, ha rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal (...), amelyeket - tudva, hogy X mire való, mi várható tőle és így tovább (a megfelelő toldalékot választva) - X-et tekintve ésszerű akarni; 2. K számára (ahol K valamely személy) A akkor és csak akkor jó X, ha rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyeket X-et tekintve K számára ésszerű akarni - ismerve K körülményeit, képességeit és életcélját (azaz céljainak rendszerét), s így figyelembe véve például, hogy mit szándékozik csinálni X-szel; 3. azonos az első lépéssel, kiegészítve azzal a megszorítással, hogy K életcélja - vagy annak a kérdéses esetben számításba veendő része - maga is ésszerű.”²⁴⁸

Kijelenthető tehát, hogy amikor egy dologról (vagy akár egy egyéni cselekedetről) olyan *ítéletet alkotunk*, hogy az megfelel az ésszerűségként felfogott jó rawlsi fogalmának, akkor a gyakorlati okosság erényét érvényesítjük. Érvelésem további menete szempontjából döntő következménye lesz ennek az összefüggésnek. Mindenekelőtt az, hogy nem tartható az a MacIntyre által megfogalmazott ellenvetés, miszerint a rawlsi igazságosságelmélet egy olyan politikai közösséget feltételez, amely nem több a magánemberek társulásánál, és ezért morális tartalma sem lehet. Annak érdekében, hogy eljussak ehhez a következtetéshez, meg kell vizsgálni, hogy Rawls miképpen vezette le az *erkölcsileg is értékelhető jó élet* fogalmát az *ésszerűségként felfogott jó* fogalmából az eredeti helyzet segítségével. A gondolatmenet

²⁴⁶ Uo. 220.

²⁴⁷ Rawls, John, 1997. 465.

²⁴⁸ Uo. 469-470.

rekonstruálása során az is nyilvánvalóvá válik, hogy a Rawls által feltételezett politikai közösség miért több a magánemberek társulásánál.

4. Rawls identitás koncepciója: az erkölcsileg is értékelhető jó élet problémája

Rawls igazságosságelméletének egyik fő célja az utilitárius hagyomány meghaladása volt. Ennek érdekében a jó olyan fogalmát használta, amely Arisztotelészig vezethető vissza.²⁴⁹ Ez a megoldás azonban felvetette azt a kérdést, hogy miképpen lehet megállapítani a jó élet megvalósítására szolgáló gyakorlatok erkölcsi értékét. Ahogy a „gonosz gyakorlat” problémájának tárgyalása során bemutattam, MacIntyre is központi szerepet tulajdonított annak a kérdésnek, hogy milyen normatív kritériumok vonatkoztathatóak a partikuláris érvényességű gyakorlatok kontextusában értelmezhető jó különféle meghatározásaira. A „gonosz gyakorlat” fogalmát Rawls nem használta. Az ésszerűségként értett jó tárgyalása során viszont ő is szembekerült azzal az ellentmondással, hogy ha a jó fogalmát kizárólag a különböző teleologikus kontextusok függvényében határozzuk meg, akkor nem dönthetünk az ilyen kontextusok morális értékességéről.²⁵⁰ Rawls az *ésszerű életcélok* fogalmának meghatározásával kívánta biztosítani azt, hogy úgy ítélhessük meg a különböző gyakorlatok erkölcsi értékét, hogy közben ne kelljen lemondanunk a jó teleologikus meghatározásából származó előnyökről sem:

„Nos, sok filozófus hajlott az ésszerűségként felfogott jóság egy bizonyos változatának elfogadására a termékek, a szerepek és az olyan nem erkölcsi értékek esetében, amilyen például a barátság és a szeretet, a tudás keresése és a szépség élvezete. Én azt hangsúlyozom, hogy az ésszerűségként felfogott jóság legfontosabb elemei tulajdonképpen rendkívül elterjedtek, hiszen ezeket illetően nagyon különböző meggyőződésű filozófusok is egyetértenek. Mindazonáltal gyakran gondolják, hogy a jó e felfogása az érték eszközjellegű vagy gazdasági elméletének kifejeződése, ami az erkölcsi értékesség esetében nem alkalmazható. Amikor az igazságos, vagy a jóakarátú embert erkölcsi értelemben jónak nevezzük, szerintük a jó másféle fogalmát alkalmazzuk. Ezzel szemben én amellet kívánok érvelni, hogy amikor már rendelkezésünkre állnak a helyes és az igazságos elvei, az ésszerűségként felfogott jóság teljes elmélete ezekre az ítéletekre is kiterjeszthető. Az úgynevezett eszközjellegű, vagy gazdasági elmélet kudarcának az az oka, hogy valójában a leszűkített elméletet alkalmazza közvetlenül az erkölcsi értékesség problémájára. Holott nem ezt kell tennünk. Ezt az elméletet csak az eredeti helyzet

²⁴⁹ Uo. 465-527.

²⁵⁰ Uo. 123, 474.

leírásához, a helyes és az igazságos elveinek levezetéséhez szabad használnunk. Ezután már korlátozás nélkül alkalmazhatjuk a jó teljes elméletét, és az is szabadságunkban áll, hogy a két alapvető esetre, a jó ember és a jó társadalom esetére vonatkoztassuk azt. A lényeges lépés a jó leszűkített elméletének teljessé alakítása az eredeti helyzeten keresztül.”²⁵¹

A *helyes* elvei tehát egyfajta szűrőként funkcionálnak. Azok az életcélok lesznek erkölcsileg értékesek, amelyek az ésszerűségként felfogott jóság alapján határozhatóak meg és az igazságosság elvei által támasztott követelményeknek is megfelelnek. Ez a meghatározás azonban önmagában még mindig elégtelen, hiszen nem foglalja magába azokat a tartalmi kritériumokat, amelyek használatát Rawls is szükségesnek tartotta. Éppen ezért Rawls tovább részletezte, hogy miként használható az *ésszerűségként felfogott jó* fogalma az *erkölcsileg értékes élet* meghatározására. A válasz abból következik, hogy az ésszerűségként felfogott jó koncepciója gyakorlatilag a jó teleologikus koncepciójával azonos. Ha az ésszerűségként felfogott jó fogalmát felhasználva akarjuk meghatározni az erkölcsileg értékes élet fogalmát, akkor kell találni egy olyan *közösségi szerepet*, amely nélkülözhetetlen a helyes elvei által vezérelt politikai közösség fennmaradásához. Ez a társadalmi szerep a *jó polgár* szerepe lesz. Rawls tehát az erkölcsi értelemben jó ember fogalmát a jó polgár fogalmából vezeti le. A jó ember érényei a jó polgár érényekkel lesznek azonosak:

„az a jó ember, aki az átlagosnál nagyobb mértékben rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyeket a polgároknak ésszerű megkívánniuk egymástól. A lényeges nézőpont itt azé a polgáré, aki a hasonló szerepet betöltő többi polgárt megítéli.”²⁵²

Az erkölcsi értelemben értékes emberi élet ilyen meghatározása azonban több szempontból is problematikus. Kérdés lehet például, hogy miért csak az számít jó embernek, aki *az átlagosnál nagyobb mértékben rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amely tulajdonságokat a polgároknak ésszerű megkívánniuk egymástól*? A választ akkor kapjuk meg, ha abból indulunk ki, hogy a kérdéses tulajdonságok mindenekelőtt attitűdbeli, érzelmi, *jellembeli* tulajdonságok. A jó ember, az erkölcsi értékesség fogalma tehát az érények meghatározásának kérdésével azonos. Azzal, hogy Rawls azt tekintette jó embernek, aki az átlagosnál nagyobb mértékben rendelkezik a megkívánható polgári érényekkel, egy határvonalat húzott a kötelességszerű és az érényes cselekedetek közé. Ezért tűnhet úgy, hogy

²⁵¹ Uo. 508.

²⁵² Uo. 508-509.

csak azokat a cselekedeteket tekintette erényen alapulónak, melyek keretében az egyén többet tesz annál, mint amit a kötelességei és kötelezettségei előírnak számára.²⁵³

A kötelességek és kötelezettségek teljesítését célzó, illetve az erényes életvitelt szolgáló cselekvés elválasztása azonban nem jelenti azt, hogy szembeállíthatnánk egymással ezeket a cselekvési formákat. Rawls ehelyett inkább úgy képzelte, hogy a kétféle cselekvési mód azonos irányba mutat, és ezért csak mennyiségi eltérés van közöttük. Az erényelvű és a kötelességelvű cselekvés különbsége abból ered, hogy az erényes tett esetében az egyén önként feladja azokat az önérdékének tett indokolt engedményeket, amelyek a kötelességelvű magatartással még összeegyeztethetőek.²⁵⁴ Ebből következően a kötelességelvű cselekvések meghatározása nélkül nem azonosíthatjuk és értelmezhetjük az erényelvű cselekvéseket sem.²⁵⁵

A másik probléma, hogy miként határozható meg az a nézőpont, amelyből eldönthető, hogy melyek azok a tulajdonságok, amelyeket a polgároknak ésszerű elvárniuk egymástól. Ha azonosítható ez a nézőpont, akkor az a kötelességen túli cselekedetek meghatározására is alkalmazható. Ez a nézőpont nem más, mint a jól berendezett társadalom polgárának a perspektívája. A jól berendezett társadalom polgárainak ugyanis, habár kellően erős igazságérzettel rendelkeznek, azt is ésszerű akarniuk, hogy csak akkor cselekedjenek igazságérzetüket követve, ha mások is így tesznek. Erre azonban csak úgy kaphatnak biztosítékot, ha jó okkal feltételezik, hogy a társadalom összes polgára rendelkezik bizonyos érzelmekkel, attitűdökkel és vágyakkal. Ezek az érzelmek, attitűdök és vágyak lesznek az *alapvető erkölcsi erények*. Sajátosságuk az, hogy nem köthetőek szorosan egy-egy speciális tevékenységhez, azaz nem tekinthetőek az ésszerű életcélok megvalósításának keretüül szolgáló társulások speciális jellemzőinek. Az erkölcsi erények inkább olyan hajlamokként értelmezhetőek, amelyek - egy jól berendezett társadalmon belül előforduló - összes lényeges társadalmi szerep beteljesítéséhez szükségesek.²⁵⁶

Az igazságosság elveinek meghatározása tehát két szempont miatt is lényeges az erényelvű cselekedetek értelmezésekor. Egyrészt kijelölik azokat a célokat, amelyek megvalósítására a magasabb rendű vágyak, vagyis az erények által vezérelt egyéneknek törekedniük kell. Másrészt annak a közösségnek - vagyis a jól berendezett társadalomnak - a meghatározásában is segítenek, melynek keretei között az egyének erényvezérelt cselekedetei megvalósulhatnak. Az említett két szempont ráadásul igen szoros kapcsolatban áll egymással.

²⁵³ Uo. 151.

²⁵⁴ Uo. 512-513.

²⁵⁵ Uo. 234-235.

²⁵⁶ Uo. 509-510.

A magasabb rendű vágyként meghatározott erények ugyanis nem másra irányulnak, mint arra, hogy megfelelő köteléket hozzanak létre a jól berendezett társadalom polgárai között.

Megfogalmazható még egy ellenvetés azzal a megoldással szemben, hogy az erkölcsi értelemben vett jó ember fogalmát a jó polgár fogalmából vezessük le. Eszerint azért nem jó egy politikai közösség fenntartásához szükséges erényekkel azonosítani a mindenkire érvényes morális elveket, mert az előbbieket igazolása szükségképpen partikuláris, míg az utóbbiak univerzális érvényességűek. Ez sok esetben feloldhatatlan konfliktusokat eredményezhet. Előfordulhatnak olyan helyzetek, amikor a közösség olyan cselekedetre kényszeríti az egyént, amely ellentmond erkölcsi meggyőződéseinek.²⁵⁷ Az ilyen konfliktusok lehetőségével Rawls is tisztában volt.²⁵⁸ Bár a megoldás részleteibe nem kívánt belebonyolódni, de mégis felvázolt két lehetséges problémakezelési stratégiát. Az egyik a polgári engedetlenség és a lelkiismereti ellenszegülés fogalmának és használhatóságának az elemzésében mutatkozott meg.²⁵⁹ A kérdéses probléma kezelésének másik lehetséges módját abban látta, ha figyelembe vesszük, hogy a jó polgár erényei nem akármilyen partikuláris politikai közösség fenntartásához szükségesek. Másképpen fogalmazva, az erkölcsi értelemben vett jó ember csak a partikuláris politikai közösségek egy sajátos típusa által feltételezett jó polgár eszményéből vezethető le. Az ilyen politikai közösségek sajátossága abban ragadható meg, hogy nem pusztán jól berendezett társadalomként írhatóak le, hanem olyan jól berendezett társadalomként, amelyben kialakulhat a társadalmi uniók uniója.²⁶⁰

Miképpen oldhatja fel a jó ember és a jó polgár fogalmának azonosításából következő problémákat az, ha a jól berendezett társadalom és a társadalmi uniók uniójának fogalmát összekapcsoljuk? Mindenekelőtt úgy, hogy a *társadalmi uniók uniója* többet jelent, mint a magánemberek társulásaként felfogott *társadalom*, de többet jelent a tradíciója által meghatározott közösségnél is.²⁶¹ A társadalmi uniók uniójaként felfogott politikai közösség koncepciója azon a feltevésen alapul, hogy az emberi képességek sajátosságaiból eredően, az önbecsülés - mint a képességek kibontakozásának eredménye - csak a *társadalmi unió* keretében érvényesülhet megfelelően:

„Az önértékként jónak tekintett életformákban társaként van egymásra szükségünk, s ami nekünk jó, annak mások sikere és öröme nélkülözhetetlen kiegészítő feltétele. (...) az ésszerű életcélok rendszerint elősegítik a személyiség fejlődését, legalábbis bizonyos ké-

²⁵⁷ Uo. 511.

²⁵⁸ Uo. 403.

²⁵⁹ Uo. 429-461.

²⁶⁰ Uo. 603-613. Egy másik lehetséges megoldás, hogy a jó polgár eszményének érvényesülése egy olyan speciális politikai közösség feltétele, amely univerzális értékeket valósít meg. Lásd: Balázs Zoltán, 2007.

pességek vonatkozásában. Mindazonáltal az emberi lények alapvető jellemzője, hogy senki sem képes mindent megtenni, amit megtehetne, s még kevésbé képes mindent megtenni, amit akárki megtehet. Mindenki jóval több képességgel rendelkezik, mint amennyinek megvalósításában bizakodhat, s messze kevesebbel kell beérnie, mint amennyi az emberek között általában fellelhető. (...) A hasonló képességekkel rendelkező vagy egymás képességeit jól kiegészítő emberek együttműködhetnek, hogy úgy mondjam, közös vagy jól összeillő természetük kibontakoztatásában. Amikor senki sem akadályoz minket abban, hogy örömünket leljük képességeink gyakorlásában, készek vagyunk nagyra értékelni mások erényeit, különösen ha a magunk kiválóságainak is vitathatatlan helye van a mindenki által elismert életformán belül.”²⁶²

Abból következően tehát, hogy mások erényeire úgy tekintünk, mintha azok a mi saját - ámde esetleges körülményeink miatt ki nem bontakoztatott - erényeink lennének, nemcsak az általunk ténylegesen kibontakoztatott erényekben, de mások erényeiben is örömünket fogjuk lelteni. Ezekből a megfontolásokból kiindulva a társadalmi uniók uniójaként értelmezett politikai közösség célja sem korlátozható arra, hogy elérjük az egyéni érdekek hatékony egyenlegét. Az együttműködés politikai formáinak valódi jelentősége sokkal inkább az, hogy abban kibontakozhat a közösség tagjainak *közös természete*.²⁶³

Azáltal, hogy úgy tekintünk a politikai közösség tagjaira, mint akik részesei egymás természetének, egyúttal azt is feltételezzük, hogy ezek az egyének egymás morális természetének is részesei. Ebből következően a morális természetű kérdésekkel kapcsolatos viták egy sajátos együttműködési rendszerként is értelmezhetőek. Korlátozott morális képességeink csak akkor fejlődhetnek, ha részt veszünk a nyilvános vita gyakorlatában. Eszerint a morális képességeink korlátozottsága és különbözősége nem csak akadályozza a társadalmi együttműködést. Ha egy politikai közösségben a közös morális természetünkkel kapcsolatos elképzelések általánosan elterjedt vélekedéssé válnak, akkor olyan szituáció is kialakulhat, amikor a különbözőségek növelik az együttműködés hatékonyságát:

„A jól berendezett társadalomban mindenki megérti az egész rendszert kormányzó, számos nemzedéknek köszönhető alapelveket; és mindannyiuknak eltökélt szándéka, hogy ezekhez az alapelvekhez igazítsa életcéljait. Így minden terv gazdagabb és összetettebb lesz, hiszen a kölcsönösen elfogadható elvek mindegyikét mások terveikhez igazítják. Még a magánügyekről is azt mondhatjuk, hogy tervek egy terven belül, hiszen az alárendelt

²⁶¹ Rawls, John, 1997. 604-605.

²⁶² Uo. 608.

²⁶³ Uo. 610.

tervek a társadalom közös intézményeiben valósulnak meg. A nagyobb terv azonban nem olyan főcél - mint például a hívők uniója vagy a kultúra legmagasabb rendű kiválósága, a nemzeti hatalomról és dicsőségről nem is beszélve -, aminek minden egyén és társulás céljai alá vannak rendelve. A szabályozás közös szándéka inkább arra irányul, hogy az alkotmányos rend valósítsa meg az igazságosság elveit. (...)

Ebből az következik, hogy az igazságosságért folyó közös tevékenység az emberi fejlődés legfőbb formája. Kedvező feltételek esetén ugyanis e közös intézmények fenntartása lehetővé teszi az emberek számára természetük lehető legjobb kifejezését, és képességeikhez mérten az életüket szabályozó kiválóságok lehető legszélesebb körének az elérését.”²⁶⁴

Itt kaphatunk választ arra, hogy miképpen oldható fel az ellentét a jó polgár partikuláris igazolása és a jó ember univerzális érvényességű meghatározása között. A jó polgár erényei ugyanis egy olyan politikai közösséget alapoznak meg, amely értéke *univerzális*, hiszen lehetővé teszi az emberi képességek lehető legszélesebb kibontakozását. Ez az oka annak, hogy a társadalmi uniók uniójában az egyén élete akkor sem válhat a közösségi célok pusztá eszközévé, ha az egyének életcélja beilleszkedik a közösségi célok rendszerébe. Az emberi képességek megoszlásának fentebbi koncepciójából az is következik, hogy Rawls megfordította az egyéni és a közösségi képességek közötti tradicionális viszonyrendszert. A magánemberek társulásaként felfogott társadalomkoncepció meghaladása érdekében ugyanis nem tartotta elegendőnek azt a hagyományelvű gondolatot, miszerint egyéni céljaink sok esetben csak a közösségi tradíciók eredményei.²⁶⁵ Ehelyett Rawls arra hívta fel a figyelmet, hogy az önértékkel bíró közösségi célok gondolata szigorúan individualista alapról is értelmezhető. Az egyén aktuálisan megvalósuló kiválóságai ugyanis csak azért lehetnek egy közösségi erénykészlet részei, mert ez a közösségi erénykészlet azonos az egyén potenciális erénykészletével.

Hogyan értelmezhető ez a gondolat úgy, hogy elkerüljük a „közösség az egyénben” Rawlstól és az általa követett analitikus hagyománytól amúgy is idegen, kollektivistá koncepcióját? Akkor semlegesíthető ez a csapda, ha a fentebbi gondolatot úgy értelmezzük, hogy amikor az egyén ésszerű életcéljait összehangolja a közösség többi tagjának ésszerű életcéljaival, akkor nem egyszerűen csak a közösségi célok rendszerének megalkotásában vesz részt, hanem összhangba kerül saját (potenciális) énjével is. Így viszont azok a

²⁶⁴ Uo. 612.

²⁶⁵ Uo. 605.

szerepelvárások, amelyekkel az egyén a társadalmi uniók uniójában szembesülhet, nem pusztán külsődleges, az egyéni autonómia elvének ellentmondó imperatívuszok. Nem véletlen, hogy az igazságosság elveit Rawls akként határozta meg, hogy azokat azért fogadnák el a szerződő felek az eredeti helyzetben, mert általuk fejeznék ki szabad, egyenlő, megfelelő igazságérzettel rendelkező és ésszerűen gondolkodó természetüket:

„a jól berendezett társadalom (a méltányosságként felfogott igazságosságnak megfelelően) maga is egyfajta társadalmi unió. Valójában társadalmi uniók társadalmi uniója. (...) azt kell látnunk, hogy amikor a társadalom alapszerkezetére mint egészre alkalmazzuk a társadalmi unió gondolatát, milyen sokféle szempontból tekinthetjük jónak a társadalom legalapvetőbb intézményeit, igazságos alkotmányát és jogrendjének főbb elemeit. Így mindenekelőtt a kanti jellegű értelmezés képessé tesz minket annak kimondására, hogy amikor mindenki az igazságos intézmények védelmében cselekszik, az mindannyiunk számára jó. Az emberi lények természetüket szabad és egyenlő erkölcsi személyekként kívánják kifejezésre juttatni, és ezt akkor teszik a leginkább megfelelő módon, amikor olyan elvek alapján cselekszenek, amelyeket az eredeti helyzetben a felek elismernének. Akkor bontakoztatják ki a legteljesebben egyénileg és közösen erkölcsi személyekként természetüket, ily módon az egyéni és a közös jót is előmozdítva, amikor mindenki arra törekszik, méghozzá sikeresen, hogy ezeket az elveket kövesse.”²⁶⁶

Életcéljaink ésszerűségének meghatározásakor tehát abból a feltételezésből kell kiindulnunk, hogy a morális késztetéseink is az emberi természetünk részei. Ezért a különböző élettervek erkölcsi értékének meghatározása azonos lesz az arra vonatkozó ítélettel, hogy milyen *mértékben* bontakoztattuk ki természetes képességeinket. Abból következően ugyanis, hogy morális képességeink is vannak, csak akkor élhetünk *teljes* életet, ha ezeket a morális képességeinket is kibontakoztatjuk, bármi is legyen egyébként az életcélunk.²⁶⁷ Ez a gondolat vezet az *én egységének* a koncepciójához. Eszerint az *én egysége* és az *erkölcsileg értékelhető élet* fogalma azonos.

Az eredeti helyzet Rawls által felvázolt szituációjában a szerződő felek nem akármilyen társadalmi berendezkedés alapelveit határozzák meg, hanem egy olyan közösség kereteit, amelyben lehetőség van az erkölcsileg is értékelhető életet élni. Egy ilyen élethez nem elegendőek azok a társadalmi uniók, amelyek a felek kölcsönös gyönyöre érdekében szerveződtek. Ezeknek a társulásoknak önmagukban nincs politikai dimenziójuk, vagyis nem

²⁶⁶ Uo. 611.

²⁶⁷ Uo. 648-654.

alkalmasak az igazságosság elveinek meghatározására. Csakis az igazságosság elveinek meghatározását követően van lehetőség arra, hogy az egyén ezekhez az elvekhez igazodva határozza meg életcéljait, és így ezek a célok (rajtuk keresztül pedig az egyén élete is) erkölcsileg értékes élet legyen. Az igazságosság elveinek érvényesülését biztosító társulás nem más, mint a társadalmi uniók uniója, vagyis az a politikai közösség, melynek alapszerkezete az igazságosság elvei szerint van elrendezve. Mivel a társadalmi uniókat integráló politikai közösség is egy társadalmi unió, a politikai közösség elveinek érvényesülése elősegíti az egyéni identitás kibontakozását, és azt is, hogy ennek az identitásnak erkölcsi tartalma is legyen. Ezért nem fogadható el MacIntyre azon tétele, amely szerint a politikai közösség rawlsi koncepciója nélkülözi az erkölcsi tartalmat.

MacIntyre úgy vélte, hogy a demokratikus intézmények és az igazságosság azokat legitimáló elvei csak elfedik a modern társadalmak belső ellentéteit, de nem képesek arra, hogy újraintegrálják ezeket a politikai közösségeket. Ennek a hiányosságnak az okát MacIntyre többek között abban fedezte fel, hogy a kormányzás művészetével kapcsolatos modern diskurzusok kontextusában nem lehet érvényesíteni a politikai ellentétek semlegesítésének leghatékonyabb eszközét, a gyakorlati okosság erényét. Mivel a modern politikai közösségek nem rendelkezhetnek kollektív identitással, ezért azoknak a politikai erényeknek sem adhatnak szerepet, amelyek ahhoz szükségesek, hogy fenntartsák, illetve újraalkossák ezt a kollektív identitást.²⁶⁸

Rawls igazságosságelméletének vizsgálata viszont megmutatta, hogy az igazságosság megfelelő elveinek érvényesülése esetén a modern politikai közösségek is alkalmasak a kollektív identitás megalapozására. Rawls igazságosságelméletében a társadalmi uniók uniója is egy társadalmi unió. MacIntyre fogalmi rendszere alapján ez annyit jelent, hogy a politikai közösség is egy sajátos gyakorlat, vagyis a politikai közösség fenntartása is sajátos erényeknek ad teret. Így például a gyakorlati okosság erényét is feltételezi Rawls közösségkoncepciója. Kijelenthető tehát, hogy a gyakorlati okosság erényének kitüntetett szerepet kell kapnia a kormányzás művészetének modern elképzeléseiben is. Ehhez arra van szükség, hogy olyan értelmezést adjunk az igazságosság elveiről, amely nem az önazonosságot megalapozó társadalmi kötelek terhetől mentes egyén antropológiai koncepcióján alapul. A tagok kollektív identitását is megalapozó *modern* politikai közösségek meghatározásához arra az elképzelésre van szükség, amely szerint a modern individuumok egyik legfontosabb érdeke az *önbecsülés java*, ami csak akkor biztosítható, ha a közösség értékkonfliktusaiban nem a közösséget meghatározó jellegvonások hiányát, hanem a

²⁶⁸ MacIntyre, Alasdair, 1999. 338-341.

közösségnek identitást adó *közös természet kibontakozását* látjuk. Disszertációm következő részében azt a kérdést vizsgálom, hogy a gyakorlati okosság erénye miképpen járulhat hozzá ahhoz, hogy az önbecsülés java az identitáspolitikai küzdelmek kontextusában is érvényesülhessen.

V. AZ IDENTITÁSPOLITIKAI KÜZDELMEK ETIKAI HORIZONTJA

1. A gyakorlati okosság és a hagyományérzék erénye

Hogyan lehetséges az identitáspolitikai küzdelmek által tagolt modern, demokratikus politikai közösségekben a morális kritériumoknak is megfelelő politikai cselekvés? Az erkölcsileg is értékes politikai cselekvés egyik akadály a morális dilemmák kialakulása. Ahogy azt a második részben bemutattam, Kis János kidolgozott egy módszert a morális dilemmák feloldására, de az nem alkalmazható az identitáspolitikai küzdelmek keretei között. A harmadik részben azt tárgyaltam, hogy MacIntyre érényelmélete a morális dilemmák alternatív kezelése előtt nyit utat, és az identitáspolitikai küzdelmek kontextusában is használható. MacIntyre szerint ahhoz, hogy morálisan is értelmezhesük a politikai cselekedeteket, olyan polgári erények szükségesek, amelyek fenntartják az általános érvényességű szabályok helyes értelmezésének tradícióját. MacIntyre a *gyakorlati okosság* erényére vezette vissza azoknak a tradícióknak a kialakulását, amelyek a közösségi érvényű szabályok helyes értelmezését és a politikai közösség kollektív identitását egyaránt megalapozzák. Ugyanakkor úgy látta, hogy a gyakorlati okosság erénye csak a premodern politikai közösségekben virágozhat. Az előző rész konklúziója viszont az volt, hogy a modern politikai közösségek keretein belül is lehetőségünk van a klasszikus polgári erényekkel rokonítható erkölcsi hajlamaink gyakorlására. Ennek egyik módja az, hogy a politikai erények klasszikus felfogását a rawlsi igazságosságelmélet keretei között értelmezzük. Ezt az értelmezést az teszi lehetővé, hogy Rawls úgy határozta meg az emberi élet egységét, vagyis az egyéni identitást és annak morális dimenzióit, hogy annak alapján a politikai erények gyakorlása az igazságosság mindenki által elismert elveihez vezessen.

Rawls szubjektumkonceptiójának soron következő vizsgálatának elemzésekor azt vizsgálom, hogy az miképpen járulhat hozzá a modern politikai közösségek kollektív identitásának kialakulásához. A modern politikai közösségek kollektív identitását azok a viták

formálják, amelyek arról szólnak, hogy mely identitásformák tekinthetők a modern politikai közösség autentikus megnyilvánulásainak. MacIntyre szerint ezek a viták csak akkor lennének termékenyek, ha azokat a *gyakorlati okosság* erényével rokon *hagyományérzék erénye* irányítaná. Ezzel szemben MacIntyre úgy látta, a modern politikai közösségek számára elérhetetlen ez az erény, és ezért csak saját hagyományaik kimerevített, „halott” változata áll rendelkezésükre. Rawls igazságosságelmélete alapján viszont arra a következtetésre juthatunk, hogy a közösség tagjainak kollektív identitását is megalapozó *modern*, politikai közösségek fenntartásához csupán ahhoz a felismeréshez kell eljutni, amely szerint a modern individuumok egyik legfontosabb érdeke az *önbecsülés java*. Disszertációm ötödik részében ezért azt a kérdést is megvizsgálom, hogy az önbecsülés javával kapcsolatos közbeszéd miképpen járulhat hozzá ahhoz, hogy a *hagyományérzék* erénye az identitáspolitikai küzdelmek által tagolt modern politikai közösségek kontextusában is érvényesülhessen. Elsőként azt rekonstruálom, hogy MacIntyre miképpen látta a *phronészisz* és a *hagyományérzék* erényének szerepét abban a folyamatban, amely „az ember számára való jó”, és a narratív identitás megtalálását és megalkotását eredményezheti. MacIntyre gondolatmenetét követve a narratív identitás megalkotásának folyamata a tragikus dramaturgiájú politikai értékkonfliktusok kezelését és a politikai cselekedetek normatív értelmezését egyaránt lehetővé teszi. A második fejezetben azt szemléltetem, hogy MacIntyre tradíciófogalma a modern politikai közösségek kontextusában is használható. A harmadik fejezetben azt a kérdést elemzem, hogy szükségszerű-e az emancipáció és a tradíció szembeállítása. Ezt követően azt vázoló, hogy „az ember számára való jó”, vagyis *az egyéni élet narratív egységének* MacIntyre által taglalt képe, illetve az *én egységének* Rawls által felvázolt koncepciója rokon fogalmak. Ennek köszönhető, hogy az identitáspolitikai harcok kezelését megalapozó macIntyre-i, „diszkurzív” hagyományfogalomba az önbecsülés java által meghatározott szubjektum koncepció is beilleszthető. Ezen az alapon alkothatunk olyan leírásokat a modern politikai közösségek *történetéről* és az ezt meghatározó *hagyományokról*, amelyek központi motívuma az önbecsülés javának érvényesítése. Ebből következően az önbecsülés javát érvényesítő identitás- és hagyománykoncepciók, illetve az azokat fenntartó *hagyományérzék* erénye lehet a modern politikai közösségek *autentikus* kollektív identitásának forrása. Az ötödik rész végén azt is leírom, hogy az identitáspolitikai konfliktusok mögött a modernitás legitimációs vitái állnak, amelyek arra vezethetők vissza, hogy modern társadalmak emancipációs gyakorlatai ugyanúgy használhatóak uralmi mechanizmusok leplezésére és leleplezésére, mint a posztmodern, etnicista tradicionalizmusok. A konklúzió ezért az lesz, hogy az identitáspolitikai konfliktusok képében

megjelenő legitimációs viták akkor kezelhetőek eredményesen, ha a közösségi identitás és tradíció premodern megközelítését arra használjuk, hogy társadalmi szférában rejtőző uralmi formák feloldásának ügye politikai ügy legyen.

Amikor MacIntyre az *erények, az emberi élet egysége és a hagyomány* fogalma közötti kapcsolatokat vizsgálta, sajátos, de igen meggyőző módon kombinálta az arisztotelészi erényelméletet a beszédaktus elmélet főbb tételeivel. Kiindulópontja az volt, hogy a cselekedetek a mondatokhoz hasonló módon nyernek jelentést. Ennek oka, hogy a mondatokhoz hasonlóan a cselekedetek sem értelmezhetőek *performatív* dimenziójuk nélkül. Ez a megállapítás volt az alapja annak a tételnek, amely szerint a viselkedés értelmezése (ugyanúgy, mint az egyes mondatok értelmének azonosítása) feltételezi a cselekvő *intenciójának* ismeretét. A cselekvők szándékai pedig nem értelmezhetőek a cselekedeteknek teret adó társadalmi keretek ismerete nélkül. Ezek a keretek azok a *gyakorlatok*, amelyek különféle erények működését feltételezik, és *történetük* van.²⁶⁹ A cselekvés, a szándék és a történettel rendelkező közösségi keret kapcsolatának meghatározása feltételezi, hogy kezelni tudjuk azt a problémát, amely abból ered, hogy a cselekvő egyedi tetteiről több, egyidejűleg is érvényes leírást adhatunk.²⁷⁰ A probléma akkor oldható meg, ha felismerjük, hogy melyik leírás referál a cselekvő valódi, tudatos *szándékairól*, illetve azt is, hogy ha több egyidejűleg is érvényes szándék köthető egy cselekedethez, akkor melyik volt az *elsődleges szándék*. A szándékok rangsorolásában az segíthet, ha tudjuk, hogy milyen időtávra vonatkoznak. A hosszabb távra vonatkozó cselekvési szándékok ugyanis elsődlegesek lesznek a rövidebb távra vonatkozó cselekvési szándékokkal szemben, hiszen a rövidebb távú cselekvéseknek a hosszabb távú terveket kell szolgálniuk.²⁷¹

A lehetséges szándékok rangsorolásán kívül azonban többre van szükség ahhoz, hogy kiválasszuk azt a leírást, amely megfelelően jellemzi az egyedi cselekvést:

„A szándékokat tehát okságilag és időbelileg is rangsorolnunk kell, és mindegyik rangsorolás keretekre való utalásokat is tartalmazni fog. (...) Lényegi alkotóeleme lesz ennek a feladatnak továbbá a cselekvő vélekedéseinek helyes meghatározása (...) nincs olyan „viselkedés”, amit a szándékoktól, vélekedésektől és keretektől függetlenül, ezeket megelőzően meg kellene vagy meg lehetne határozni. (...) S végképp kudarca lenne ítélve mondjuk a *politikai* viselkedés olyan tudománya, amely el lenne választva a szándékok, a meggyőződések és a keretek tanulmányozásától.”²⁷²

²⁶⁹ MacIntyre, Alasdair, 1999. 277.

²⁷⁰ Uo. 278.

²⁷¹ Uo. 279.

²⁷² Uo.

Mit jelent a keretek tanulmányozása? Egyrészt az egyedi cselekedetek kontextusául szolgáló társadalmi környezet ismeretét. Másrészt az azoknak az elbeszélői gyakorlatoknak az ismeretéről van szó, amelyek meghatározzák az előbb említett társadalmi közeg működését:

„Egy konkrét cselekvést két kontextusra való, legalább implicit utalással határozhatunk meg: a cselekvő szándékait, mint utaltam rá, a cselekvő történetében játszott szerepük alapján oksági vagy időbeli rendbe állítjuk, és annak a keretnek (vagy kereteknek) a történetében betöltött szerepük alapján is elrendezhetjük őket, amelyekhez tartoznak. Ezzel azonban - miközben igyekszünk egyrészt meghatározni, hogy a cselekvő szándékainak milyen oksági hatásuk volt egy vagy több irányban, másrészt pedig azt, hogy a cselekvő rövid távú szándékai sikeresen illeszkednek-e vagy sem a hosszú távú szándékaihoz - mi magunk írjuk e történetek újabb fejezetét. Így az derül ki, hogy egy bizonyosfajta narratív történeti beszámoló az emberi cselekedetek jellemzésének alapvető és lényegi műfaja.”²⁷³

Egy cselekedet értelmezése tehát elképzelhetetlen a cselekedet narratív kontextusaira irányuló utalások nélkül. Ezek a közvetlen vagy közvetett utalások pedig csak akkor lehetnek sikeresek, ha van egy interszjektív érvényességű, közös tudásunk a cselekedeteink lehetséges (saját történettel rendelkező) kontextusairól. Azért is fontos ez a belátás, mert a cselekedetek értelmezését megalapozó narratív kontextusok, és az azokra vonatkozó közös tudás nélkül arra a kérdésre sem adhatunk értelmes választ, hogy egy adott cselekedet pusztán a cselekvő természetéből következő tett-e, vagy olyan szándékos aktus, amelyért felelőssé tehető.²⁷⁴

A cselekedetek értelmezésének legelterjedtebb kontextusa a *beszélgetés*. MacIntyre akár a diskurzus fogalmát is használhatta volna. A beszélgetés (vagy a diskurzus) különböző (főként drámai) műfajokba sorolható, és ezekkel a műfajokkal az emberi cselekedetek összessége leírható.²⁷⁵ Kérdés viszont, hogy az egyéni cselekedetek tervezői és értelmezői kontextusát alkotó egyéni és közösségi történetek milyen műfajba sorolhatóak. Az ilyen értelemben vett történetek alakulását ugyanis döntő mértékben befolyásolja a műfajuk kiválasztása.²⁷⁶ Márpedig a történetek műfaját nem a történetek befejezése után, hanem azt megelőzően kell kiválasztani. A cselekvők ugyanis nem csupán a szereplői, de egyúttal a szerzői is a cselekedeteik kontextusául szolgáló elbeszéléseknek. A különböző szerzői szándékok pedig

²⁷³ Uo. 280.

²⁷⁴ Uo. 281.

²⁷⁵ Uo. 283.

²⁷⁶ Uo. 284-285.

megjósolhatatlan módon keresztezhetik, kiegészíthetik vagy éppen akadályozhatják egymást.²⁷⁷

A szabad szerzői akarat és az egyéni narratívák kimenetelének meg-jósolhatatlansága ugyanakkor nem érvényesülhet korlátlanul. Az egyik legfontosabb korlátozó tényező az a tágabb történeti keret, melynek az egyéni élettörténet a része. Ez a tágabb történeti keret nem szabhatja meg előre, hogy miképpen fogunk cselekedni a konkrét szituációkban. Azt viszont meghatározhatja, hogy egy adott szituációban kivitelezhető, különböző cselekvési alternatívák közül melyek lesznek értelmesek vagy kevésbé értelmesek. Az értelmezhetőség itt annak a függvénye, hogy az egyéni cselekedet milyen viszonyban áll az értelmezői kontextus teloszával.

Annak a tételnek, hogy egy cselekedet nem értelmezhető önmagában, meghatározó következményei lesznek a cselekedetek értékelésekor használt normatív mércék eredetére vonatkozóan is. A normatív kritériumok ugyanis nem másból erednek, mint azokból az elbeszélői formákból, amelyeket egy cselekedet megtervezése és értelmezése során egyaránt igénybe veszünk. Ezek szerint csak akkor tudunk válaszolni arra a kérdésre, hogy mit kell tennünk egy konkrét szituációban, ha már van valamilyen elképzelésünk arról, hogy milyen történet részesei akarunk lenni, és hogy ebben a közösségi történetben mi lehet a mi egyéni életünk szerepe.²⁷⁸

Az egyéni cselekedetek és a cselekedetek tervezői és értelmezői keretét alkotó elbeszélések közötti viszony a személy és a történet szereplőjének kapcsolatában megismétlődik. A személyes identitás csak akkor határozható meg, ha tudjuk, hogy milyen történet szereplőjéről van szó.²⁷⁹ Ebből pedig az a következtetés is levezethető, hogy azokat az egyéni cselekedeteket, amelyek normatív kritériumoknak is megfeleltethetőek, az a vágy is motiválja, hogy az egyén egy értelmes történet szereplőjévé válva megalapozza személyes identitását. Az *elbeszélés*, a *meg-érthetőség*, az *erkölcsi felelősségvállalás* és a *személyes identitás* fogalmai tehát elválaszthatatlanok és kölcsönösen feltételezik egymást.²⁸⁰

Az elbeszélés, a megérthetőség, az erkölcsi felelősségvállalás és a személyes identitás fogalmainak egymásra utaltsága azonban csak akkor tartható, ha világos fogalmunk van arról, hogy miben nyilvánul meg az egyén személyiségének egysége. A személyiség egységének megalapozása érdekében két kérdésre kell válaszolnunk. Arra hogy mi a jó számomra, és arra, hogy mi a jó az ember számára. Az első kérdésre adott válaszhoz akkor juthatunk el, ha

²⁷⁷ Uo. 289.

²⁷⁸ Uo. 290.

²⁷⁹ Uo. 291.

²⁸⁰ Uo. 293.

tudjuk, hogy miképpen érhetjük el életünk egységét. A második kérdésre pedig akkor válaszolhatunk, ha tudjuk, hogy mi a közös elem az előző kérdésre adható különböző egyéni válaszokban. A két kérdésre tehát sohase adható végleges érvényességű válasz. Ez a lezáratlanság, a jó élet megalapozására irányuló keresés lezáratlansága az oka annak, hogy az emberi élet egysége nemcsak attól fog függni, hogy milyen konkrét választ adunk a fentebbi kérdésekre, hanem attól is, hogy a válasz felkutatására irányuló keresés folyamata narratív, elbeszélhető egységbe szervezhető-e. A narratív keresés tehát olyan bizonytalanságokkal és kockázatokkal terhelt folyamat, amelynek kimenetele lehet siker és kudarc is.²⁸¹

A narratív keresés sikerének bizonytalansága mögött többek között az a tényező áll, hogy a keresés céljának, vagyis az ember számára való jó meghatározásának a kimenetele is bizonytalan. A cél bizonytalansága elsősorban abból ered, hogy azokból a gyakorlatokból, amelyek az erényelvű cselekvés elsődleges terepei, csak az *erények korlátozott fogalma* vezethető le. Ezeknek az erényeknek a birtoklása alkalmassá teheti az egyént arra, hogy a partikuláris érvényességű gyakorlatokhoz tartozó speciális belső jókat elérje. Arra viszont már nem használható az *erények elsődleges elképzelése*, hogy az egyén a saját életében érje el az ember számára való jót. Márpedig e nélkül egy erényelvű koncepció nem lehet működőképes. Az ember számára való jó fogalmának hiányában nem lehetne rangsorolni a különböző gyakorlatokban elérhető belső jókat. Így a személyes integritás biztosítása is lehetetlenné válna. Az egységként értelmezhető élethez ezért az erények *átfogó* koncepciójára van szükség. Az átfogó erénykonceptió megint csak nélkülözhetetlenné teszi az ember számára való jó fogalmát. Az erények átfogó koncepciója ugyanis éppen azokat a képességeket írja körül, amelyek ahhoz szükségesek, hogy a jó keresésére irányuló egyéni élet sikeres legyen. A sikeres keresés, és így az élet egységének egyik előfeltétele pedig éppen az a képesség, amely elviselhetővé teszi a keresés során átélt bizonytalanságokat, kockázatokat és kudarokat. Emellett még azokra az átfogó erényekre is szükségünk van, amelyek növelik a saját magunkra, a környezetünkre és a keresett jóra vonatkozó tudásunkat.²⁸²

A fentiek alapján a *phronészisz*, vagyis a gyakorlati okosság erényét az erények kiterjesztett fogalmának körébe kell sorolnunk. Ha az a kérdésünk, hogy mit jelent jó életet élni, akkor a válasz jórészt a körülmények függvényében fog alakulni. Ahhoz, hogy az adott körülmények között valóban a jó életet eredményező módon járjunk el, szükség van a gyakorlati okosság erényére is. A jó életről alkotott elképzeléseink bizonytalansága miatt azonban a gyakorlati okosság erénye önmagában nem elegendő. Szükség van még egy olyan átfogó erényre is, amit MacIntyre a *hagyományérzék erényének* nevez. Körülményeinkhez

²⁸¹ Uo.

ugyanis nem „tehermentes én”-ként, nem egy pontszerű individuumként viszonyulunk, hanem olyan társadalmi szerepek és identitások hordozóiként, melyek megalkotásában más „társszerzőkkel” kell együttműködnünk. Az tehát, hogy mi a számomra való jó, attól is függ, hogy mi a jó azoknak a szerepeknek és társadalmi identitásoknak, amelyek a személyes örökségem részei.²⁸³

Ezen a ponton válik nyilvánvalóvá, hogy MacIntyre politikai filozófiai koncepciója nem a kollektívizmus egy újabb változata, hanem sokkal inkább egyfajta módosított individualizmus. A narratív identitás fogalma és az identitás értelmezésének és megalkotásának keretét szolgáló közösségi gyakorlatok, kollektív identitások és tradíciók közötti kapcsolat ugyanis nem egyirányú. Az utóbbiak csak részlegesen determinálhatják a narratív identitás kialakulását. Abból, hogy egy történet része, egy tradíció hordozója vagyok, nem következhet az, hogy nem viszonyulhatok alkotó módon az identitásomat megalapozó feltételekhez. Ez a szerzői viszonyulás úgy lehetséges, hogy saját magam, és a tevékenységem társadalmi kontextusainak aktuális állapota sok esetben a történeti előzmények *értelmezésén* alapul. Az értelmezés természetesen nem lehet egy történeti előzményektől mentes, tisztán individuális aktus.²⁸⁴ A tradíciók értelmezésének is vannak tradíciói, és ezek gyakorlását a *hagyományérzék* erénye alapozza meg. Csakhogy a gyakorlati okosság erényéhez hasonlóan a hagyományérzék erénye is egy *átfogó értelemben vett erény*. Ennek következtében meghatározása és gyakorlása olyan keresési folyamat eredménye, amely szintén nagyfokú bizonytalanságokkal terhelt.

Jórészt a hagyományérzék erényével kapcsolatos megfontolásai motiválták MacIntyre azon felismerését, hogy a hagyományok - és különösen a gyakorlatoknak teret adó tágabb társadalmi kontextus hagyománya - nem határozhatók meg a modern társadalmak tradicionalista felfogásai alapján:

„Könnyen félrevezethet bennünket ezen a ponton a hagyomány fogalmának a konzervatív politikai filozófusokra jellemző ideologikus használata. Ezek a filozófusok, jellemző módon, Burke-öt követik a hagyománynak az ésszel és a tradíció stabilitásának a konfliktussal való szembeállításában. Mindkét szembeállítás zavart okoz. Ugyanis minden okoskodás valamely hagyományos gondolkodási stílus kontextusában történik, kritikával és új elemek kigondolásával meghaladva az ebben a tradícióban már elgondoltak határait: ez egyaránt igaz a modern fizikára és a középkori logikára. Sőt, ha egy hagyománnyal

²⁸² Uo. 294.

²⁸³ Uo. 295.

²⁸⁴ Uo. 297.

minden rendben van, akkor e hagyományt részben az e hagyomány sajátos értelmét és céljait megadó jókkal kapcsolatos vita alkotja.”²⁸⁵

Az „élő tradíció” tehát egy „társadalmilag manifesztálódó vita” arról, hogy milyen jók alkotják a tradíció lényegét.²⁸⁶ A tradíció erényelvű meghatározásának saját gondolatmenetem szempontjából is fontos következménye van. Ha ugyanis nemcsak a lokális társadalmi kontextusok tekinthetőek gyakorlatnak, hanem az a szélesebb politikai keret is, amely teret ad ezeknek a közösségeknek, akkor a politikai közösség is meghatározható egy olyan „társadalmilag manifesztálódó vita” folyamatoként, melynek célja a politikai közösség identitásának, és az abban elérhető jóknak a meghatározása.

MacIntyre szerint ehhez a pozitív végeredményhez a hagyományérzék gyakorlására van szükség. Végző konklúziója szerint akkor adhatunk teljes listát az erényekről, ha figyelembe vesszük, hogy három különböző kontextusban lehet szerepük. Egyrészt az erények kellenek ahhoz, hogy a különböző gyakorlatok alkalmassá váljanak az általuk megvalósítható belső jók elérésére. Másrészt erények kellenek ahhoz is, hogy olyan formát adjunk egyéni életünknek, amely a számunkra való jó keresésére irányul. Harmadrészt pedig meghatározott erények szükségesek ahhoz is, hogy élő tradícióként érvényesítsük azokat a hagyományokat, amelyek a gyakorlatok és egyéni életek történeti kontextusát adják.²⁸⁷ MacIntyre nem mondta ki, de az eddigiek alapján kijelenthető, hogy politikai vonatkozása is van azoknak a hagyományoknak, amelyek a gyakorlatok és egyéni életek történetének tágabb kontextusát biztosítják. Sőt az a kijelentés is megkockáztatható, hogy éppen azok a hagyományok lesznek a politikai közösség hagyományai, amelyek lehetővé teszik a gyakorlatok és egyéni életek történetének átfogó értelmezését. A hagyományérték erényének politikai dimenzióit implicit módon persze MacIntyre is szövegezte:

„Inkább úgy áll a dolog, hogy a megfelelő hagyományérzék azoknak a jövőbeli lehetőségeknek a megragadásában nyilvánul meg, amelyeket a múlt a jelen számára elérhetővé tett. Pontosán azért élő hagyományok ezek, mert egy be nem fejezett elbeszélést folytatnak tovább, olyan jövővel szembesülnek, amelynek ha van meghatározott vagy meghatározható jellege, az a múltból származik.

A gyakorlati okoskodásban ez az erény nem annyira a gyakorlati következtetéseink alapvető premisszáit adó általánosítások vagy maximák egy készletének az ismeretében nyilvánul meg. Megléte vagy hiánya inkább az olyanfajta ítélőképességben jelentkezik,

²⁸⁵ Uo.

²⁸⁶ Uo. 298.

²⁸⁷ Uo. 298-299.

amelynek birtokában tudja a cselekvő, hogyan válogasson a maximák releváns halmazából, s hogy alkalmazza ezeket a konkrét szituációkra. Pole bíboros rendelkezett ezzel a képességgel, Mary Tudor nem; Montrose birtokában volt, I. Károly nem. Pole bíboros és Montrose márki valójában azzal az erénnyel rendelkezett, mely képessé teszi birtokosait arra, hogy még a tragikus döntési helyzetekben is azt kövessék, ami saját maguknak és annak a tradíciónak is a javára van, amelyeknek ők a hordozói. Az ilyen választások, melyek az erények hagyományának kontextusában érthetőek, jelentősen különböznek azoktól, melyekkel a rivális és összemérhetetlen erkölcsi premisszák modern hívei szembesülnek (...)²⁸⁸

Az egyik legfontosabb *politikai* erény tehát éppen az a képesség, hogy azokban a szituációkban is az ember számára való jó és az azt megalapozó tradíció közösségi képzetéből kiindulva döntsön a politikai cselekvő, amikor úgy tűnhet, hogy a jó egymással összeegyeztethetetlen és rivális meghatározásai között kell választania.²⁸⁹ Mivel a politikai közösség hagyományai olyanok, hogy csak egy befejezetlen elbeszélésként értelmezhetjük őket, ezért a politikai szinten megvalósítható jó koncepciói sem rögzíthetőek végérvényesen. A politikai döntések során fellépő tragikus dilemmák jórészt éppen a politika dimenzióban megvalósítható jó fogalmának bizonytalanságára vezethetőek vissza.

Amit MacIntyre a tradícióink értelmezéséről mondott, az párhuzamba állítható a szabályszerű cselekvés Wittgenstein által felvázolt értelmezésével. Ahogy a szabály helyes értelmezésére sincsenek szabályaink, úgy a tradíció helyes értelmezése sem szabályozható.²⁹⁰ A politikai közösségek vonatkozásában az annyit jelent, hogy ha a politikai cselekvők morális dilemmái tragikus jellegűek, akkor ez a tragikus dimenzió feloldhatatlan. Ennek oka az, hogy a politikai vonatkozású tragikus dilemmákban a jó célok olyan elképzelései ütköznek össze, amelyek a politikai közösség élő hagyományából következnek és ezért egyaránt érvényesek. Az ilyen dilemmák tragikus jellege tehát éppen abból fog eredni, hogy a politikai közösség hagyományairól nem adható egy véglegesen rögzített érvényű értelmezés. Ebből következően a tragikus politikai dilemmák megoldását célzó (vagy a dilemmák létét tagadó) koncepcióknak azt a feltételezést is magukba kell foglalniuk, hogy mégiscsak adhatunk egy rögzített és végső érvényességgel bíró értelmezést a politikai közösség hagyományáról.

A fentiekből következik, hogy ha a morális dilemmák tragikus olvasatát tagadó „revizionista” koncepció alapján értelmezzük a politikai cselekvés során felmerülő

²⁸⁸ Uo. 299.

²⁸⁹ Uo. 300.

²⁹⁰ Wittgenstein, Ludwig, 1998. 124-125.

dilemmatikus helyzeteket, akkor könnyen előfordulhat, hogy az eredeti szándékunkkal ellentétes hatást váltunk ki. A politikai mezőben megjelenő döntési szituáció tragikus jellegének a feloldása ugyanis a politikai közösség identitását megalapozó „élő tradíció” félreértését és kiüresítését eredményezheti. Hasonló következményei lehetnek annak, amikor a politikai közösség keretei között megvalósítható jó célokról is egy végleges érvényességűnek tekintett leírást adunk. Ebben az esetben úgy tűnhet, hogy a jó célok alternatív értelmezéseinek összeütközése lehetetlen, a politikai döntések a jó és a rossz közötti egyszerű választásra redukálhatóak.²⁹¹ Így ismételten oda juthatunk, hogy az identitáspolitika módszereivel létrehozott közösségek között lehetetlen lesz a racionális vita, hiszen a politikai közösség tradíciója nem egy élő tradíció.

A tragikus dilemmák feloldására irányuló szándék tehát, paradox módon, a politikai közösség hagyományainak kimerevített értelmezéséhez is vezethet, ami minden esetben felkelti a gyanút, hogy ez az értelmezés a politikai tér kisajátítását szolgálja.²⁹² A paradox helyzeten az sem segíthet, ha úgy próbáljuk feloldani a politikai közösség tragikus dilemmáit, hogy szó nélkül hagyjuk, vagy egyenesen nem létezőnek tekintjük a közösségi identitás problémáját.²⁹³ Mivel a politikai közösségben megvalósítható jók értelmezése minden esetben feltételez valamilyen utalást a közösség történeti tradícióira, ezért a jókkal vagy a jók konfliktusával kapcsolatos bármely megnyilatkozás a tradíciókkal kapcsolatos megnyilatkozásaként is értelmet nyer.

Látható, hogy a tragikus politikai dilemmák megoldásának szándéka akár az identitáspolitikai konfliktusok felerősödéséhez is vezethet. Ahhoz az állapothoz, amikor az egymással szemben ellenséges identitáspolitikai közösségek ellentéte feloldhatatlanná válhat. Az következne ebből, hogy az identitáspolitikai küzdelmek intenzitása akkor csökkenthető, ha nem törekszünk a tragikus politikai dilemmák tragikus jellegének feloldására? Véleményem szerint valóban ez a helyzet. Ezek a konfliktusok akkor enyhíthetőek, ha a közösség tradíciójáról a MacIntyre által felvázolt módon gondolkodunk. MacIntyre szerint ugyanis abból, hogy a tragikus dilemmákban a jó egyaránt érvényes elképzelései ütköznek össze, nem következik az, hogy a konfliktusoknak nincs „jobb és rosszabb meg és átélési módjuk”.²⁹⁴

Politikai szinten ez annyit jelenthet, hogy amikor a politikai közösség élő tradíciójára irányuló értelmezői folyamat részeként a politikai cselekvők megfogalmazzák e jó célok egyidejűleg érvényes, de összeegyeztethetetlen koncepcióit, akkor tevékenységük lehet

²⁹¹ Dénes Iván Zoltán, 2012; 2012a.

²⁹² Schlett István, 2006.

²⁹³ Kis János, 1993. 129-184.

²⁹⁴ MacIntyre, Alasdair, 1999. 300.

sikeres vagy kevésbé sikeres. A politikai értelemben vett jó célokról csak partikuláris érvényességű elképzelések alkothatóak, ez azonban nem mentesíti a politikai cselekvőket az alól a felelősség alól, hogy ezeket a koncepciókat is jól, a közösség politikai hagyományaival összeegyeztethető módon fogalmazzák meg. A politikai közösség többszólamú és élő hagyományairól alkotott koncepció tehát két lépésben vezet az ellenségeskedő politikai csoportok racionális dialógusához. Egyrészt a jó célok tragikus konfliktusának felismerése lehetetlenné teszi, hogy a politikailag elérhető jóról olyan értelmezéseket alkossunk, amelyek a kizárólagos érvényesség igényével lépnek fel. Másrészt a tolerancia ekként megalapozott gyakorlatából kiindulva az is lehetséges, hogy minden koncepció híve elismerten bírálhatja a riválisok elképzelését, és ennek megfelelően saját elképzeléseit is igazolnia kell a riválisok bírálatával szemben.

2. A modern politikai közösségek és az élő tradíció

A *gyakorlati okosság* és a *hagyományérzék* erénye tehát elvezethet az identitáspolitikai küzdelmek által megosztott demokráciák integritásának megalapozásához. Kérdés viszont, hogy milyen körülmények között tartható az a feltételezés, hogy a *modern* demokratikus politikai közösségekben is érvényesülhet a gyakorlati okosság és a hagyományérzék *premodern* politikai erénye. Ehhez kapcsolódóan azt a kérdést is meg kell vizsgálni, hogy MacIntyre tradíciófogalma valóban vonatkoztatható-e egy modern politikai közösség identitáspolitikai konfliktusaira.

A következő megfontolások igazolják azt a feltételezést, hogy a *hagyományérzék* premodern erényének fontos szerepe van azoknak a politikai tradícióknak a fenntartásában, amelyek képesek integrálni a posztmodern kihívásokkal szembesülő politikai közösségeket. A modern politikai közösségek identitásával és tradícióival kapcsolatos elgondolások elsősorban a nemzet fogalma köré szerveződő diskurzusokban fogalmazódnak meg.²⁹⁵ Sok esetben felbonthatatlannak tűnhet az a kapcsolat, amely a nacionalizmus jelensége és a kollektív identitást meghatározó hagyományok értelmezése körüli konfliktusok között áll fenn. Ennek a helyzetnek az elemzéséből indult ki Craig Calhoun is, aki szerint a nacionalista diskurzus a következőképpen viszonyul a tradíció kérdéséhez:

„Retorikai szempontból számos ok készíti a nacionalistákat arra, hogy azt állítsák, nemzetük egyszerűen eleve adott és változhatatlan (vagyis etnikai), és nem pedig újabb

²⁹⁵ Calhoun, Craig, 2004.

keletű történelmi tevékenység, vagy tendenciózus mai igények eredményeként létrejövő konstrukció. Mindenekelőtt ez az állítás „naturalizálja” a nemzeti létet, és úgy tűnik, a kívülállót arra kárhoztatja, hogy válasszanak a „természetes” emberi identitás elismerése vagy elutasítása, sőt talán még genocídiumának elnézése között. Még ott is, ahol elismerik, hogy a nemzetnek van egy alapítási mozzanata, hajlamosak úgy beállítani a dolgot, hogy az nem pusztán választás eredményeként jött létre, hanem a történelmi fejlődés hosszú, a nemzet őseit a történelem előtti időkben lokalizáló narratívájának terméke. Az ellentétes retorika a népfenség elvéhez és a modernista (vagy felvilágosult) hagyományellenességhez kapcsolódik. Az önkéntes történelmi alapítás hangoztatása (például az észak-amerikai és francia narratívában) az egyének felszabadítását emeli ki a jogtalan elnyomás és a hagyomány kritikátlan elfogadása alól. A felszabadító racionalitás e retorikája tehát (noha ellenkező előjellel) ugyanazt az ősi, megkérdőjelezhetetlen örökségre épülő hagyományfelfogást képviseli, mint a naturalizáló primordialis narratívája. Ez a hagyomány, és ennél fogva az etnicitás nem éppen problémamentes értelmezése.”²⁹⁶

Úgy tűnhet tehát, hogy a modern korban vagy a tradícióra (és ezen belül is a tradíció kimerevített értelmezésére) vagy a felszabadító racionalitás elvére alapozzuk a politikai programok igazolását. Választanunk kell a tradíció és az emancipáció elve között, mert nem egyeztethetjük össze azokat. Ez az oka annak, hogy azok a politikai mozgalmak, amelyek a „modernitás projektjének” továbbfejlesztésében érdekeltek, szembekerülnek a tradicionalizmussal, és sokkal inkább a nemzet politikai fogalmához kötődnek.

A nacionalizmus diskurzusain belül csakis egy merev, rögzített tradíciófogalom alapján képzelhetjük el a politikai közösség identitását. Ennek egyik oka az, hogy a nemzeti léttel kapcsolatos diskurzustól nem lehet elválasztani a modernitás legitimációs paradigmáit.²⁹⁷ Ebből a szoros összefüggésből következhetett az a képzet, amely szerint a nemzeti közösség tradíciója és identitása közötti kapcsolat ahhoz a viszonyhoz hasonlítható, amely a szabály és annak konkrét esetekben megvalósuló alkalmazása között áll fenn. A szabály modern fogalma szerint ugyanis a szabály magában hordozza az érvényesítésének leírását is, és ezért determinálja önmaga alkalmazását.²⁹⁸ Miért okozhat problémát, ha a nemzeti közösség tradícióját a determinisztikus szabályfogalom mintájára egyfajta „identitás szoftverként” értelmezzük? Elsősorban azért, mert ez magában rejti a *diskurzív erőszak* lehetőségét. A

²⁹⁶ Uo. 259.

²⁹⁷ Habermas, Jürgen, 2004.

²⁹⁸ Frank, Manfred, 1999.

diszkurzív erőszak jelensége akkor tapasztalható, ha olyan rivális koncepciók között kell választanunk, amelyek érvényessége nem ítélnél meg egy racionális vita keretei között. Az ilyen szituációkban tehát csakis pre-racionális motivációk alapján választhatunk a rivális koncepciók közül. A diszkurzív erőszak jelensége tapasztalható akkor is, amikor a különböző identitásmintákat nyújtó politikai programokhoz sajátos igazságosság koncepciók kötődnek. Ha a politikai identitások egyike és az ahhoz kötődő igazságosság felfogás dominánssá válik egy politikai közösségben, akkor ez az állapot a rivális politikai identitások perspektívájából csakis igazságtalansággként értelmezhető. Jól illusztrálja ezt a lehetőséget az, hogy a tradíció modern fogalmából kiindulva nem tehetünk különbséget a nacionalizmus klasszikus - a politikai és társadalmi emancipáció programját is magába foglaló - formái és az emancipáció eredményeit támadó etnicista mozgalmak között.²⁹⁹ Mivel a két irányzat eltérően értelmezi a nemzeti identitás és a hagyományok kapcsolatát, ezért nehezen adhatunk választ arra a kérdésre, hogy melyik jeleníti meg hitelesen a nemzeti identitást és hagyományokat. Ebből következően a nemzeti közösség tradíciójával kapcsolatos rivális értelmezések nem ütköztethetőek egy racionális vita keretei között. Ahogy Calhoun fogalmazott, nem a tradícióról alkotott modern felfogások igazságértéke lesz a döntő, hanem az alkalmazásukban rejlő *performatív erő*:

„Ideológiaként kétségkívül hatékony dolog azt hirdetni, hogy a nemzet időtlen idők óta létezik vagy hagyományai az alapító hősöktől kiindulónan sértetlenül adódtak át. Szociológiai szempontból azonban nem a hagyomány tartalmának ősi mivolta a fontos, hanem annak a folyamatnak a hatékonysága, amelynek révén a hagyomány bizonyos hiedelmeket és értelmezéseket magától értetődő, közvetlen tudássá tesz; ez utóbbi képezi más állítások vitatásának és megkérdőjelezésének alapját. A hangsúly nem pusztán a folyamatosságon, hanem a kultúra reprodukcióján, az átadás folyamatán van, ami a „traditio” szó eredeti jelentése. Nem csupán egyszerűen a tartalom reprodukálódik, hanem a „habitus,” a társadalmi cselekvés orientációja is. Az etnicitás vagy a kulturális hagyományok akkor válnak a nacionalizmus alapjává, amikor hatékonyan végzik el a történelmi emlékezet létrehozását, és ezt „habitusként” vagy „előítéletként” vésik be az emberek tudatába, és nem akkor (vagy azért), amikor a történelmi eredetre vonatkozó állításaik pontosak. Weber ezt az általános nézetet úgy fejezte ki, hogy a hagyományos orientációt a mindig is létező iránti tiszteletként határozta meg, azt sugallva ezzel, hogy ez az orientáció szükségszerűen el fog tűnni a modernitás és a velejáró szüntelen társadalmi változások hatására. E nézet könnyen megfordítható: amikor a hagyományokról

²⁹⁹ Calhoun, Craig, 2004. 360.

kimutatható, hogy mesterségesen kreáltak és/vagy újabb keletűek, akkor szükségszerűen hamisak. Ez a következtetés adódik abból, ahogyan Hobsbawm és Ranger vizsgálja a nacionalizmust; érvelésük szerint a nacionalizmus „hagyományai” „kitaláltak”, vagyis valahogyan kevésbé valóságosak és érvényesek. Azonban nem világos, ennek miért kellene így lennie. Úgy tűnik, Hobsbawm és Ranger elfogadják azt a nézetet, amely szerint a hosszú múltra visszatekintő, „primordiális” és „ős eredeti” hagyomány valamiképpen mégiscsak legitimnek számít, és ebből következően az illegitimitás abból ered, hogy ők bebizonyítják, a különféle nacionalista tradíciók új keletű és talán manipulatív szándékú csinálmányok. Ez kétszeresen is tévesnek tűnik.

Először is minden hagyomány „kreált,” egyik sem igazán ősz eredeti. Ezt, bár meglehetősen határozatlanul, de még néhány funkcionalista is elismerte, akik a kulturális identitások és hagyományok (konstruált) primordialitását és „eleve adottságát” hangsúlyozták. Másodszor, minden hagyomány belső kihívásokkal kénytelen szembesülni, és folyamatos átalakuláson megy keresztül, akár nyílt, akár rejtett formában. A leszármazottak potenciális vezetői státuszukkal kapcsolatos vitákban az eredet és a leszármazáshoz kapcsolódó autoritás eltérő narratíváira hivatkoznak. Ehhez hasonlóan, ahogy ezt Leach, valamint Barthés munkatársai kifejtették, az etnikai identitást olyan társadalmi folyamatok során hozzák létre, tartják fenn és választják hivatkozási alapul, amelyekben különböző szándékok, jelentéskonstrukciók és konfliktusok vannak jelen. Nem csupán a lehetséges, egymással versengő kollektív lojalitások felől fogalmazódnak meg igénybejelentések, hanem arra vonatkozóan is egymással versengő állítások állnak szemben, hogy mi az egyes etnikai vagy egyéb identitások jelentése. A vita semmi esetre sem mindig ássa alá a hagyományos identitásokat. Az etnicitás egy retorikai keret, amelyen belül bizonyos viták folynak; a vitákban való részvétel ténylegesen újratermelheti az etnikai megértést (módosult vagy változatlan formában). Különbség van tehát az olyan viták között, amelyek bizonyos etnikai identitáskonstrukciókat kérdőjeleznek meg és azok között, amelyek az etnikai identitás, mint olyan értelmességét vitatják.”³⁰⁰

A hagyomány modern fogalma és a diszkurzív erőszak jelensége közötti kapcsolat ezek szerint magában rejti a hagyomány modern fogalmának a feloldását és így a diszkurzív erőszak jelenségének eltűnését is. Ha „az etnikai identitást olyan társadalmi folyamatok során hozzák létre, tartják fenn és választják hivatkozási alapul, amelyekben különböző szándékok, jelentéskonstrukciók és konfliktusok vannak jelen”, akkor ez egyúttal azt is jelenti, hogy a

³⁰⁰ Uo. 359-361.

kollektív identitást fenntartó tradíció, vagyis az etnicitás nem egy eleve adott „identitás szoftver”, hanem egy változásnak kitett „retorikai keret”. Ha megvizsgáljuk azt a *folyamatot*, ahogy a nemzet politikai és kulturális fogalmai „társadalmi használatba” kerülnek, akkor arra a következtetésre juthatunk, hogy a hagyományérzék premodern erényét ellehetetlenítő modern tradíciófogalom használata nem végzetszerű és kikerülhetetlen adottság, hanem olyan „retorikai fogás”, amely konkrét társadalmi érdekeket szolgál. Ebből következően arra is lehetőségünk van, hogy az *emancipációellenes tradicionalizmusokkal* szemben ne a *tradícióellenes emancipáció* programját állítsuk, hanem a tradíció premodern változatára hivatkozó emancipációs programot. Ebben az esetben a modern politikai közösségek kollektív identitásával kapcsolatos viták már nem arról szólnak, hogy a tradícióra alapozzuk-e ezt az identitást, vagy sem. A kérdés sokkal inkább az lesz, hogy a modern politikai közösség identitásának milyen formái lesznek azok, amelyek a modernitás élő hagyománya szerint is autentikusnak tekinthetők.

Ahogy azt az előző fejezetben bemutattam, Calhounhoz hasonlóan MacIntyre is úgy vélekedett, hogy egy tradíció akkor tekinthető elevennek, ha elsősorban nem a hagyomány tartalma az, ami reprodukálódik, hanem egyfajta „gondolkodói habitus”. Ezt a habitust nevezte MacIntyre a „hagyományérzék erényének”. Ennek funkciója pedig nem más, mint hogy azokban a tragikus döntési szituációkban orientálják az erény birtokosát, amelyekben - az analitikus és ahistorikus megközelítések szerint - nem dönthetünk helyesen. Ha rendelkezünk megfelelő hagyományérzékkel, akkor arról is ítéletet alkothatunk, hogy egy tragikus döntési szituációt hogyan élhetünk meg jól, és kevésbé jól.³⁰¹ Calhoun szóhasználatával a *hagyományérzék* olyan magától érthetővé tett hiedelmeken és értelmezéseken alapuló közvetlen tudás, amely lehetővé teszi más állítások és értelmezések megvitatását.

MacIntyre elméletének jelentősége az, hogy a politikai közösség kollektív identitását megalapozó tradíció olyan értelmezését foglalja magába, amely azt bizonyítja, hogy „tradicionalista” alapon is fenntartható a politikum normatív értelmezése. MacIntyre tradíciófogalma ezért - a szerző szándéka ellenére - a modern demokratikus társadalmak identitáspolitikai konfliktusainak kontextusában is alkalmazható. Ez végső soron nem meglepő, hiszen a tradícióról alkotott fogalmának meghatározása közben minden valószínűség szerint inspirálóan hatottak rá azok a nyelvfilozófiai belátások is, amelyek

³⁰¹ MacIntyre, Alasdair, 1999. 274-302.

kulcsszerepet játszottak mind a modern tudományosságot, mind a modern politikai formákat legitimáló nagy elbeszélések lebontásában.³⁰²

Ha igaz, hogy a modernitást legitimáló tudományos és politikai elvek felbomlásával a legitimáció klasszikus formulái is újjáéledtek, akkor az igazságosság egy olyan koncepciójára van szükség, amely az erények klasszikus elméletét is magába foglalja.³⁰³ A modernitás által teremtett határvonalak felbomlása azzal a lehetőséggel is együtt jár, hogy a premodern legitimációs eljárásokat használjuk a modernitás projektjének korrigálására és felélesztésére. A tradíció „premodern” fogalmának „posztmodern” újraértelmezése és felhasználása a modernitás projektjeinek legitimálására azonban kudarcba is fulladhat. Lehetséges, hogy a legitimáció megerősítése helyett csupán azoknak a legitimációs problémáknak az újratermelődését tapasztaljuk, amelyet a késői modernitás sem tudott feloldani.³⁰⁴ A következő fejezetben ezért egy olyan emancipációellenes, konzervatív álláspontot rekonstruálok, amely nem a tradicionalizmus hagyományos ellenfeleivel vitatkozott, hanem az ugyancsak tradicionalista kommunitérius irányzattal. Ezt az álláspontot Roger Scruton fogalmazta meg a kommunitérius irányzat második vonalát képviselő Amitai Etzionival szemben. Scruton kritikájának jelentősége az, hogy miközben cáfolni akarta az erényelvű paradigmában rejlő emancipációs potenciált, valójában csak jobban kihangsúlyozta azt.

3. Az erények és az emancipáció

A közéleti viták kiürülése és az, hogy csökkent annak esélye, hogy a vitákat racionális keretek között oldjuk fel, vagyis a diszkurzív erőszak problémája a *kommunitárius* politikai filozófia képviselőit is foglalkoztatta. A kommunitériánusok szerint a problémák forrása az, hogy a modern demokráciák politikai nyilvánosságában az egyéni jogok és az igazságosság formális elvei váltak a fő vitatémává. Véleményük szerint ennek köszönhető, hogy meggyengültek a politikai közösség identitásformáló dimenziói, és ezért önmaga „procedurális” árnyékává csökevényesedett ez a politikai közösség. Úgy látták, hogy a modern tömegdemokráciák legfőbb problémája a politikai folyamatok instrumentalizálása, amely kiüresíti, majd eltünteti a közös racionális mérlegelés területeit, a valódi gyakorlati politikai vitákat és ezek filozófiai reflexióját. Ennek köszönhetően a politikai közösség tagjai már nem a saját közösségük alkotóiként tekintenek magukra, hanem olyan „atomokként”, amelyek önmagukat már nem a

³⁰² Carver, Terrell, 2004.

³⁰³ Bender, John - Wellbery, David E., 2000; Ricoeur, Paul, 2000; Sandel, Michael, 2012. 43-46.

³⁰⁴ Habermas, Jürgen, 1993. 165-172; 1993a. 194-201.

kollektív identitáshoz fűződő viszonyuk alapján határozzák meg, és ezért privát életük magányára ítéltettek. A társadalom általuk diagnosztizált bajaira a kommunitáriusok azt a terápiát javasolták, melynek lényege a közjóról és az ennek keretei között kibontakoztatható jó életről folytatott diskurzusok újraindítása. Úgy gondolták, hogy az egyéni és a közösségi azonosságtudat reaktiválása érdekében fel kell adni a „mainstream liberálisok” által dogmaként kezelt „semleges állam”, „semleges nyilvános szféra” koncepcióját.³⁰⁵

A kommunitáriánus kihívásra válaszoló liberálisok a következőképpen tárgyalták az állam semlegességéhez kapcsolódó kérdéseket: azzal érveltek, hogy a közösségelvű szerzők tévesen azonosították a jogok elsődlegességét állító liberális megfontolások teoretikus alapját. Eszerint szó sincs arról, hogy az alkotmányos berendezkedés a „tehermentes én” üres, metafizikai koncepcióját erőltetné a konstitutív kapcsolatok és identitásformák hálózataként működő társadalmi valóságra. Ehelyett azt hangsúlyozták, hogy éppen az identitásformáló egyének és közösségek szabadságának fenntartása teszi elsődleges szükségletté az egyéni és a közösségi autonómia teoretikus alapjainak és formális garanciáinak a meghatározását.³⁰⁶

A kommunitáriánusok által megfogalmazott kritika elsődleges hatása mindenképpen inspiráló volt. Arra készítette a címzetteket, hogy felülvizsgálják elméleti előfeltevéseiket. Ennek is köszönhető, hogy a vita kezdetekor kialakuló éles szembenállás fokozatosan elhalványult, a közösségelvű tábor egysége felbomlott, és ez végül a vita kifulladásához vezetett.³⁰⁷ A kifulladás folyamatában ugyanakkor az a tényező is szerepet játszott, hogy a kommunitárius szerzők nem tudták kellő mértékben cáfolni azokat a kifogásokat, amelyek szerint teóriájuk gyakorlati alkalmazása negatív következményekkel is járhat. Talán ez az oka annak is, hogy nem tudták vagy nem is akarták kialakítani az általuk kritizált „liberális gyakorlat” valós alternatíváját.³⁰⁸

Jól szemlélteti a kommunitáriusok sajátos ingadozását Scruton és Etzioni vitája. Etzioni egyrészt visszautasította Scruton azon vádját, hogy „rejtőzködő liberális” lenne, aki nem tud lemondani az autonóm közösségek által diszkriminált életmódválasztás szabadságáról, és ezért nem a civil társadalomban, hanem az államban látja az erény kikényszerítésének egyetlen hatékony eszközét. Ezzel a váddal szemben Etzioni két állítást fogalmazott meg: 1. A közösségelvű politikai filozófia hívei nem lehetnek etatisták, mert úgy gondolják, hogy az erkölcsös magatartás motiválásában a közösségnek minőségileg más, és hatékonyabb eszköze van az államnál. Ez a hatékonyabb eszköz pedig a tisztelet elnyerése, amit csakis a közösség

³⁰⁵ Sandel, Michael, 1998. 161-173.

³⁰⁶ Dworkin, Ronald, 1993.

³⁰⁷ Horkai Hörchner Ferenc, 2002. 20; Berkowitz, Peter, 1995.

³⁰⁸ Scruton, Roger, 2005.

elismerése alapozhat meg. 2. Az állam és a közösség nem feltétlenül riválisai egymásnak. Az állam csak az alkotmányellenes értékekre épülő közösségekkel szemben lép fel, ami pozitív dolog. Éppen ezért Etzioni kiállt az alkotmány fontossága mellett.³⁰⁹

Scrutonnak tehát igaza volt abban, hogy a közösségelvűség értékvilágának liberális összetevői is vannak. Abban viszont már tévedett, hogy ez az etatizmus iránti elkötelezettséggel járna együtt. Ennek oka pedig az, hogy hibás volt az alaptétele. Scruton tévesen gondolta azt, hogy a liberálisok kötelességelvű igazságosság- és jogkonceptiója szükségszerűen a civil társadalom egészének lerombolásával fenyegetne. Scruton valójában csak azért tarthatta fenn „államfóbiáját”, mert figyelmen kívül hagyta, hogy a modern bürokratikus állam működésének irányt szabó emancipációs programok akár „szerves” történelmi fejlődés eredményei is lehetnek, hasonlóan az általa preferált autonóm közösségekhez. Az emancipációs programok maguk is feltételeznek bizonyos közösségi háttérrel, hiszen a programok sikere sok esetben elképzelhetetlen lett volna a programok társadalmi háttérét adó közösségek megalkotása, küzdelme és újraformálódása nélkül. Scruton viszont úgy interpretálta a modern szabadságjogok érvényesülésének folyamatát, mint amelyeket az állam adományoz a közösség atomisztikusan felfogott tagjainak. Az „adományozott” jogok pedig nem mások, mint az állam által eltartott, és nem mellesleg a civil társadalmak valóságától elzárt vagy elzárkózó szakértők agyszüleményei.³¹⁰ Scruton tehát teljesen figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy a jogok követelése sok esetben maga is közösségteremtő erő lehet.

A feni ellentmondásokat csak azzal az állítással tudta ellensúlyozni, hogy az emancipációs programokat követelő közösségek *konstruáltak*, vagyis nem autentikusak, holott - a történelmi vizsgálatok fényében - a Scruton által autentikusnak beállított közösségekben is felfedezhető a konstruáltság motívuma. A történelmi vizsgálatok ráadásul arra is rámutathatnak, hogy az „autentikus” és „inautentikus” közösségek közötti egyetlen valódi különbség csupán az, hogy az előbbieket valamilyen privilégium biztosítására és fenntartására irányultak. Scruton tehát valójában annak a gondolatmenetnek az elfogadását kérte számon a komunitárius gondolkodókon, melynek konklúziója az a tétel, miszerint egy valódi közösség minden esetben valamely privilégium biztosítására irányul.³¹¹ Csakhogy! Scruton végkövetkeztetése ellentmond annak a kritikai megállapításnak, miszerint az állam által biztosított egyenlősítő jogok, a társadalmi szféra valóságában, vagyis a közösségek színterén nem más eredményeznek, mint bizonyos kisebbségek privilegizált helyzetét, a „függés kultúrájának”

³⁰⁹ Etzioni, Amitai, 2005.

³¹⁰ Scruton, Roger, 2005. 149, 151-152.

³¹¹ Scruton, Roger, 2005. 161-162; 2005a. 173-174.

kialakulását.³¹² Abban az esetben, ha Scrutonhoz hasonlóan értelmezzük az emancipációs programok konkrét hatását, akkor feltehetjük azt a kérdést is, hogy mi a különbség az állam által biztosított „privilegiumok” és az állami beavatkozástól mentes „civil társadalomban” kialakuló „természetes” privilegiumok között? Valószínűsíthető, hogy egyedül a társadalmi erőviszonyok tekintetében találunk majd különbséget köztük. Ebből következően az állami beavatkozás értelme sem az lesz, hogy lerombolja a civil társadalmat alkotó közösségeket, hanem az, hogy újrendezi a közösségek *egymás közötti* erőviszonyát! Az egyének, akik a jogosultságok nyelvezetét használják, nem csak azért járhatnak el így, mert „tehermentes énként” akarnak szabaddá válni. A jogosultságok nyelvezetének használatát az a felismerés is motiválhatja, hogy az egyén a társadalmi státuszát is annak a közösségnek köszönheti, amely meghatározza az identitását, és ezért - ha nem akarja feladni az identitását - csak a közösségek közötti erőviszonyok újraírásával vívhat ki saját maga számára elfogadható státuszt.

Mindebből azt a következtetést is levonhatjuk, hogy Scruton nem egyszerűen az erény, hanem sokkal inkább a kényszerrel és kiváltságokkal megalapozott erény pártján áll.³¹³ Úgy vélekedik, hogy az erényes magatartás csak akkor lehetséges, ha arra valamely kényszer alkalmazásával vagy kiváltságok adományozásával rávesszük az egyéneket. A közösség szerepe pedig éppen az, hogy a kényszerek alkalmazójaként, illetve a kiváltságok adományozójaként lépjen fel az egyénekekkel szemben. A Scruton által értelmezett komunitárius gondolat és a saját konzervativizmusa közötti legfontosabb különbség eredendő oka tehát nem az állammal kapcsolatos eltérő nézeteikben keresendő. Ez a különbség csupán a következménye annak a teoretikus ellentétnek, ami az erénnyel kapcsolatos szembenálló nézeteikben nyilvánul meg. Scrutonnak valójában azért kellett elutasítóan tekintenie a közösségek életébe beavatkozó „gondoskodó állammal”, mert erénykonceptiója szerint minden olyan hatás, amely csökkenti a közösség felhatalmazását a kényszerre és a jutalmazásra, egyúttal az erény érvényesülését is fenyegeti. Ezzel szemben a komunitáriusok szerint az erény nem csak, és nem elsősorban az erőszak és a kiváltságok révén biztosítható. Ezért az erőszak és a privilegiumok alkalmazásába beavatkozó állam nem feltétlenül veszélyezteti az erények érvényesülését, és az erre törekvő közösségek integritását. Sőt! Mindehhez még azt is hozzátehetjük, hogy bizonyos - a későbbiekben részletesen kifejtett - megfontolások szerint a *valódi erény* érvényesülése elképzelhetetlen az egyén bizonyos fokú autonómiája nélkül, ezért az egyéni autonómiát védő állami beavatkozás akár az erény érvényesülése előtt is utat nyithat.

³¹² Scruton, Roger, 2005a. 173.

³¹³ Scruton, Roger, 2005. 152.

Kijelenthetjük tehát, hogy Scruton „államkritikája” nem általános érvényességű. Nem az általában vett államot utasítja el, hanem annak egy speciális formáját. Ez az emancipációs programot megvalósító, kortárs, alkotmányos tömegdemokrácia. Álláspontja ezért ugyanúgy *politikai*, mint az általa elvetett emancipációs törekvések. Ahhoz hasonlóan, ahogy a jogkiterjesztő mozgalmak az állam egy bizonyos formája mellett teszik le a voksukat, Scruton se tesz mást, mint hogy támogatja az állam egy meghatározott elképzelését, a minimalista államot.³¹⁴ Ennek oka, hogy a társadalom - Scruton által elképzelt - normális állapota az, ahol még érvényesülhet az informális eszközökkel fenntartott hierarchikus rend. A közösség iránti lojalitás valójában a hierarchiában elfoglalt hely elfogadásával azonos, amit az informálisan gyakorolt jutalmazás és büntetés motivál. Abban az esetben viszont, ha ezek az eszközök már nem elégségesek a hierarchia biztosítására, ha a hierarchia iránti lojalitás már nem elég erős, akkor megfelelő eszköz lehet egy olyan államrend melletti politikai állásfoglalás, amely érzéketlen az informális hatalom által teremtett különbségekre, és ezzel hozzájárul ezeknek a különbségeknek a fennmaradásához. A társadalom Scruton által felvázolt modellje tehát feltételezi a „színvak” állam létét, hiszen az a formális egyenlőség biztosításával hatékonyan szublimálja a hierarchia elleni lázadásokat, miközben érintetlenül hagyja az ellentét forrását.

Ebből következően a társadalmi státusz nem a Scruton által leírt és preferált erény jutalma, hanem a politikai dominancia egyszerű következménye. Ha pedig a politikai erőviszonyok állapota nem támaszkodhat morális elvekre, akkor az a feltevés se igazolható, hogy pótolhatatlan veszteség érné a politikai közösséget, ha megszűnne ezen állapot. Ami egy ilyen változás során eltűnhet, az csupán a társadalmi hierarchia korábbi állapota és az azt fenntartó informális módszerek uralma. Jól láthatóak ezek az összefüggések a következő gondolatmenetből is:

„Úgy tűnik, Etzioni természetesnek veszi, hogy az alkotmány (...) állandóan fejlődő eszköz arra, hogy az egyik állampolgárt megakadályozzák abban, hogy a másikra kényszerítse értékeit; más szóval a hagyományos formájában élő közösség szervezett ellensége.”³¹⁵

Scruton szerint tehát a hagyományos formában élő közösség lényege a kényszer, amikor az egyik (véltetően az erősebb pozícióban lévő) állampolgár rákényszeríti az értékeit a másik (gyengébb) állampolgárra. A közösségnek ebből az igencsak sajátos felfogásából - vagyis a

³¹⁴ Uo. 151.

³¹⁵ Uo. 176.

közösségi lét és a közösségi kényszer azonosításából - következik az a megállapítása, miszerint:

„S az Egyesült Államok alkotmánya, ahogy azt a liberálisok értelmezik, véleményem szerint a társadalom ellensége. Magára vállalta, hogy megenged olyan cselekedeteket, amelyek megsemmisítik a társadalmi kötelezettség hálózatát, a pornográfiától és a könnyű válástól kezdve az abortuszig és a szexuális devianciáig, miközben megtilt más cselekedeteket, mint például az iskolai ima, a szexuális szegregáció, a differenciált fizetés, a betegek és idősek kötelező nyugdíjazása, amelyek arra irányulnak, hogy megújítsák az állampolgári hűséget és engedelmességet, amire az erkölcsi rend épül.”³¹⁶

Csakhogy! Azzal, hogy az alkotmány liberális értelmezése bizonyos cselekedeteket megenged, másokat pedig megtilt, önmagában még nem semmisül meg a társadalmi kötelezettségek hálózata. Ez a következmény csak akkor volna szükségszerű, ha a társadalmi köteleességek összességét csak és kizárólag a kényszer tartaná fenn. Az alkotmány liberális értelmezése ugyanis nem a közösségi kötelek ellen intéz általános támadást, hanem a kényszer és a dominancia legkülönbözőbb fajtái ellen. A liberalizálódó alkotmányértelmezés következménye nem a társadalmi köteleesség hálózatának rombolása, hanem az, hogy ennek a hálózatnak a fenntartását az egyéni autonómiából eredő döntésektől teszi függővé. A mögött a vád mögött tehát, hogy a modern liberalizmus térhódítása lerombolja a társadalmi lét alapjait, valójában az a félelem áll, hogy az autonóm egyének nem eléggé motiváltak a társadalmi kötelezettség hálózatának fenntartására.

Véleményem szerint az autonómiától való félelem oka az, hogy - sok más konzervatív és komunitárius szerzőhöz hasonlóan - Scruton is tévesen azonosította az autonómia forrását. Ez az oka annak, hogy olyan nagy szerepet kapott a liberalizmuskritikában a „tehermentes én” koncepciója, melynek érvényesítése állítólag az autonómia elengedhetetlen feltétele. Ennek a problémának, az autonómia eredetének vizsgálata tette szükségessé, hogy MacIntyre erényelméletével is foglalkozzak. MacIntyre-t ugyan nehéz a „tipikus” komunitárius gondolkodók közé sorolni, főképpen azért, mert ő maga határozottan tiltakozik ez ellen. Ugyanakkor az erényről, a valódi és a hamis erény különbségéről, illetve az utóbbinak az autonómiához fűződő kapcsolatáról vallott nézetei párhuzamba állíthatóak a komunitárius gondolkodók hasonló elemzéseivel. Márpedig MacIntyre erényértelmezése éppen azt bizonyítja, hogy az autonóm cselekvéshez nem szükséges egy „tehermentes én” koncepcióját

³¹⁶ Uo. 177.

elfogadni, hiszen az autonómia az erények normál működési menetének előfeltétele.³¹⁷ Ahogy azt a korábbiakban megmutattam, Rawls MacIntyre-höz hasonlóan határozta meg az autonómia forrását. A következő fejezetben a politikai közösségről alkotott rawlsi koncepciót tárom fel. Rawls azzal kapcsolatos nézeteit rekonstruálom, hogy milyen identitásformákat pártol (és ennek megfelelően milyen tradíciók kialakulását támogatja) az a politikai közösség, amelynek alapszerkezetét az igazságosság elvei határozzák meg.

4. Az ember számára való jó és az én egysége

A korábbi összehasonlításokból láthattuk, hogy miként vélekedett Rawls szubjektivitásunk azon részéről, amit MacIntyre az egyéni jellemként írt le. Eszerint az egyéni jellem kialakulása az arra irányuló magasabb rendű vágyunkra vezethető vissza, hogy a cselekedeteink során kifejezzük morális természetünket.³¹⁸ Az ésszerű életcélok elemzésével kapcsolatban Rawls sok olyan következtetést fogalmazott meg, amelyeket továbbgondolva könnyen eljuthatunk ahhoz a belátáshoz, hogy a cselekedeteinknek csak egy narratív keret kialakítása után adhatunk értemet. Erre utal az is, ahogy Rawls az életcéljaink meghatározását és kivitelezését terhelő bizonytalanságokat értelmezte.³¹⁹ Ezt a bizonytalanságot Rawls szerint úgy kezelhetjük, ha a morális természetünk kifejezésére irányuló vágyunkat egyfajta magasabb rendű, az életcéljaink kivitelezését is meghatározó vágyként kezeljük. Így azt a következtetést is megkockáztathatjuk, hogy az a fogalom, amit Rawls az *én* egységének nevezett, nem sokban különbözik a macIntyre-i értelemben vett *egyéni jellem és élettörténet egységétől*:

„Amint mondtam, az erkölcsi személyiséget két *képesség*, a jóról alkotott *felfogás* és az igazságérzet kialakításának képessége jellemzi. Megvalósult alakjában az első valamilyen ésszerű életcélban, a második a helyes cselekvésre vonatkozó, szabályozó *vágyban* fejeződik ki. Erkölcsi személy tehát az, aki maga választotta céljait, s aki mindenekelőtt olyan feltételeket akar magának, amelyek szabad és ésszerű lényként képessé teszik a természetét lehető legteljesebben kifejező életmód kialakítására. Az *én* egysége most az ember egységes életcéljában nyilvánul meg, hiszen az azon a magasabb rendű vágyán alapul, hogy a helyesre és az igazságosra vonatkozó felfogásával *összhangban* kövesse az ésszerű választás elveit. Természetesen az ember nem egy csapásra, hanem fokozatosan

³¹⁷ Hasonló következtetésre jutott Miklósi Zoltán is a *Cselekvés, jellem, értelem* című tanulmányában. Lásd: Miklósi Zoltán, 2004.

³¹⁸ Rawls, John, 1997. 648-649.

³¹⁹ Uo. 481.

alakítja ki céljait, de képes arra, hogy megfogalmazzon és kövessen valamilyen, az igazságosság által megengedett életcél, vagyis képes az én egységének *kialakítására*.³²⁰

(A kiemelések tőlem - R. S.)

Az ésszerű élettervekkel rendelkező és morális elveket követő én egysége tehát nem egy készen kapott adottság, hanem az egyéni tevékenységeink során kialakuló *produktum*. Megvalósításában lehetünk sikeresek, de sikertelenek is.³²¹ Annak oka, hogy saját esetlegességeinktől „terhelt” életünkben is érdemes az igazságosság olyan elveit követnünk, amelyeket akkor választanánk, ha nem terhelnének ezek az esetlegességek, éppen az, hogy az ilyen elvek követése segíthet az én egységére irányuló vágy kielégítésében.

Az én egységével kapcsolatos fentebbi leírással szemben természetesen megfogalmazható, hogy az egyén sohasem önmaga választja az életcéljait, hanem csakis a saját tradíciója által behatárolt lehetőségek tartományán belül dönthet.³²² Ez a felfogás azonban, a látszat ellenére, nem mond ellent Rawls nézeteinek. Az egyén cselekedeteinek egyik legfontosabb korlátozó tényezőjét az iménti idézetben is felfedezhetjük. Ez nem más, mint az arra irányuló vágy, hogy természetünket mint szabad és ésszerű lények kifejezzük. Felmerülhet ugyanis a kérdés, hogy honnan ered ez a vágyunk. Azt semmiképpen sem állíthatjuk, hogy valamilyen eredeti, az összes külső meghatározottságtól mentes választásból. Rawls több helyen is utalt arra, hogy a helyes cselekvés vágya egy olyan választás következménye, melynek az eredete „az arra vonatkozó sarkalatos meggyőződéseink, hogy miféle emberek vagyunk”.³²³ Ezt követően pedig már csak azt a kérdést kell feltennünk, hogy honnan eredhetnek az említett „sarkalatos meggyőződéseink”. Így juthatunk el ahhoz a válaszhoz, hogy feltehetően a közösségi tradíciók, a nevelés és a kollektív identitás alakítja ki a „sarkalatos meggyőződéseinket”.

Az identitásunkra vonatkozó sarkalatos meggyőződéseink forrása, illetve az arra irányuló vágyunk eredete, hogy erkölcsi személyiségünket kifejezésre juttassuk, Rawls szerint nem más, mint a *társadalmi uniók uniója*. Ez a sajátos politikai közösség kapcsolatban áll a nevelés, a kollektív identitás és tradíció kérdésével is.³²⁴ Ennek fényében már nem tartható az a kifogás, hogy az én egységére vonatkozó rawlsi elképzelés a szabadság empirikus korlátozásoktól mentes, transzcendens fogalmán alapulna, amit rá kell kényszeríteni az empirikus valóságra, ha el akarjuk érni az én egységét.³²⁵ Ehelyett azt láthatjuk, hogy az élettervek sikeres megvalósításához az igazságosság olyan felfogására van szükség, amely

³²⁰ Uo. 648-649.

³²¹ Ugyanez a motívum megtalálható MacIntyre-nél is. MacIntyre, Alasdair, 1999. 293.

³²² Uo. 295-296.

³²³ Rawls, John, 1997. 487.

³²⁴ Uo. 528-557.

alkalmas arra, hogy konkrét, empirikus korlátozottságoknak alávetett közösségben érvényesülhessen:

„Az alapgondolat az, hogy mivel a helyes elsőbbsége adott, csak meghatározott korlátok között alakíthatjuk ki a magunk számára a jóról alkotott felfogásunkat. Az igazságosság elvein és azok *társadalmi formákba ágyazott* magvalósulásán múlik, hogy milyen határok között mérlegelhetünk. A helyes felfogása már biztosítja az én lényegi egységét. Sőt a jól berendezett társadalomban ez az egység mindenki számára *ugyanaz*; a jóról alkotott felfogás, amint az az ember ésszerű életcéljaival adott, mindenki számára annak az *átfogó tervnek a része*, mely társadalmi uniók társadalmi uniójaként szabályozza a közösséget. A számos eltérő méretű és célú, az igazságosság közös felfogása révén összehangolt társulás *leegyszerűsíti* a döntést, mert olyan meghatározott eszményeket és életformákat *ajánl*, amelyeket *megszámlálhatatlanul sok ember hozott létre és próbált ki, néha több nemzedéken keresztül*. Életcélunk kialakításánál így *nem kezdünk mindent előről*; a számtalan lehetőségből nem kell megadott szerkezetek és rögzített határok nélkül választanunk. Vagyis miközben nincs olyan *recept*, amellyel eldönthetnénk, hogy mi a jó számunkra, *s nincs egyes szám első személyű választási módszerünk* sem, a helyesség és az igazságosság elsőbbsége biztosan korlátozza és könnyebben elvégezhetővé teszi az ítéletalkotást.”³²⁶ (A kiemelések tőlem - R. S.)

Bizonyosan kijelenthető tehát, hogy az életterveink kivitelezésében élvezett szabadságunk határaitól és feltételeiről Rawls a komunitárius értelmezéshez hasonlóan vélekedett. Egyrészt azért, mert az életterveink kivitelezésében élvezett szabadság nem lehet teljes, ha nincs összhangban az alapvető morális természetünkkel. (Ez a morális természet, mint láthattuk, olyan erkölcsi erények gyakorlásában nyilvánul meg, amelyek nélkülözhetetlenek a különböző belső jókat megvalósító gyakorlatok fenntartásához.) Másrészt pedig azért, mert - bár úgy tűnhet, hogy az életcélok kivitelezése során gyakorolt szabadságunk és az erkölcsi természetünk közötti összhang csak bizonyos „külső” korlátok megléte esetén érhető el - valójában éppen ez a külső korlát lesz az életterveink kivitelezésében élvezett szabadság forrása. Az a télosz ugyanis, hogy teremtsük meg az én egységét, vagyis hogy hozzuk összhangba az ésszerű életcéljainkat és természetünk morális késztetéseit, csak pontatlanul írható le. Az ekként értelmezett emberi télosz nem egy részletes menetrend, amit csak pontosan kell

³²⁵ Sandel, Michael, 1998; Berlin, Isaiah, 1990.

³²⁶ Rawls, John, 1997. 651. Ez a szövegrész figyelemreméltó párhuzamot mutat MacIntyre azon megjegyzésével, amely szerint az analitikus filozófusok úgy tekintenek az egyedi cselekvésekre, mintha azok csupán egy recept elkészítésének elkülöníthető lépései lennének. MacIntyre, Alasdair, 1999. 280.

követni, hogy sikert érjünk el. Ebből következően az emberi télosz beteljesítése során kudarcot is vallhatunk.³²⁷ A télosz meghatározatlanságából adódó bizonytalanságot és a télosz elérésben elszenvedhető kudarc kockázatát a fent említett külső korlátok mérsékelhetik.

A következő megfontolások is alátámasztják azt a feltevésünket, hogy „az ember számára való jó”, vagyis *az egyéni élet narratív egységének* a megteremtésére irányuló törekvés MacIntyre által bemutatott képe, illetve *az én egységének* Rawls által felvázolt koncepciója rokon fogalmak. Először azt kell figyelembe vennünk, hogy Rawls elképzelése az én egységéről elválaszthatatlan az igazságosság, vagyis a helyes fogalmától. Az én egységének a gondolatán alapul az a tétel, miszerint a jó fogalmaival szemben a helyes fogalmának kell elsőbbséget biztosítanunk. Az én egysége ugyanis csak akkor valósítható meg, ha ésszerű életcéljaink összhangban állnak azzal az alapvető vágyunkkal, hogy szabad és egyenlő morális természetünket kifejezzük. A különböző jók elérésére irányuló életterveink kialakítása során azért kell elsőbbséget biztosítanunk a helyes elveinek, mert erkölcsi természetünket csak akkor fejezhetjük ki, ha ezeket az elveket követjük. Másképpen fogalmazva csak azokat az életterveinket követhetjük jó szívvel, amelyek átmennek a helyesség kritériumrendszeré által felállított szűrőn.

Azt is fontolóra kell vennünk, hogy a Rawls által használt „jó” fogalma gyakorlatilag azonos azzal, ahogy MacIntyre leírta a „belső jót”. A *jó* értelmezése során mind a ketten Arisztotelész meghatározásából indultak ki.³²⁸ Mind a ketten központi szerepet tulajdonítottak az együttműködés olyan formáinak, amelyek keretet adtak az egyéni kiválóság elérésére irányuló törekvéseknek. Mint láthattuk, Rawls az ilyen együttműködésen belül elérhető *jók* fölé rendelte a *helyes* cselekvés eszméjét, ami az *igazságosság elveiben* testesül meg. Azt is láthattuk, hogy MacIntyre szintén *korlátozottnak* tekintette az általa *belsőnek* nevezett *javak* hatókörét. Úgy vélte, hogy azok érvényesülését a *jó* egy *átfogóbb* elképzelésének kell szabályoznia. Ezt az *átfogóbb* koncepciót nevezte „az ember számára való jó”-nak.³²⁹ Ezek után talán nem túl nagy merészség azt állítani, hogy „az ember számára való jó”-ra irányuló *keresés* funkciója gyakorlatilag ugyanaz, mint az igazságosság elveinek követésére irányuló *vágy* szerepe.

Talán nem meglepő, hogy közvetett módon Rawls is hivatkozott „az ember számára való jó” elképzelésére. Ez a jó nem más, mint a kanti önmagában álló lény természetének a kifejezése.³³⁰ Első megközelítésre természetesen azt mondhatnánk, hogy ha fel is fedezhető

³²⁷ Rawls, John, 1997. 663; MacIntyre, Alasdair, 1999. 253-254.

³²⁸ Rawls, John, 1997. 123.

³²⁹ MacIntyre, Alasdair, 1999. 293.

³³⁰ Rawls, John, 1997. 652.

Rawls elméletében „az ember számára való jó” egy speciális elgondolása, az - kantiánus jellege miatt - biztosan szemben áll MacIntyre arisztoteliánus meghatározásával. MacIntyre szerint „az ember számára való jó” egy olyan *közös jó*-ként határozható meg, amely egy politikai közösség minden olyan tagjának fontos, aki meg akarja teremteni saját élete narratív egységét. Ez a közös jó az önmagára irányuló keresés lehetőségében és motivációjában ragadható meg.³³¹ Az a *lehetőség*, hogy közösségünkben kifejeződhessen az önmagában álló én természete, Rawlsnál szintén egy közös jó-ként értelmezhető. A szerződéses koncepció mélyebb értelmét és működőképességének bizonyítékát éppen egy ilyen *közös jó* és a mögötte álló *közös természet* lehetőségében látta Rawls:

„A méltányosságként felfogott igazságosság szerint viszont mindenki előre egyetért azokban az elvekben, amelyek segítségével egymással szemben támasztott igényeink rangsorolhatók. Az elvek azután abban az értelemben kapnak abszolút elsőbbséget, hogy biztosan ezek szabályozzák a társadalmi intézményeket, s az emberek úgy alakítják céljaikat, hogy összhangban legyenek ezekkel. Azokon a célokon módosítani kell, amelyek történetesen nem felelnek meg ezeknek az elveknek. Így az előzetes közös megállapodás azokból az első, biztos, alapvető felépítésbeli jellemzőkből származik, amelyek *mindenki céljaiban közösek*. Az *énnek* - mint szabad és egyenlő erkölcsi személynek - *mindenki számára ugyanaz a természete*, s ez az ésszerű célok alapvető hasonlóságában fejeződik ki. Sőt, amint azt a társadalmi uniók társadalmi uniójaként felfogott társadalom fogalma mutatja, a közösség tagjai részesei egymás természetének: úgy fogják fel mások cselekedetét, mint amit mi is megtehettünk volna, de ők tették meg helyettünk, s amit teszünk, azt értük is tesszük. Mivel az én sok én tevékenységében valósítja meg önmagát, az igazságosság azon elvekhez igazodó viszonyai, amelyeket mindenki elismerne, a legalkalmasabbak valamennyiünk természetének a kifejezésére. Végző soron tehát az egyöntetű megállapodás következménye az olyan emberi lény eszményéhez kapcsol minket, aki a társadalmi unió tagjaként a közösség érdekeit keresi.”³³²

A fenti értelemben vett emberi természet tehát sokkal inkább az eredménye, mint az eredete a természetünk kifejezésére irányuló törekvéseinknek. Mivel a morális természetünk Rawls véleménye szerint sem tekinthető eredendő adottságnak, ezért hasonló ahhoz a kereséshez, ami „az ember számára való jóra” irányul. Emellett Rawls ahhoz a belátáshoz is eljutott, hogy az önmagában álló én természetének a helyes kifejezési módja nem *kereshető* egyénileg,

³³¹ MacIntyre, Alasdair, 1999. 293.

³³² Rawls, John, 1997. 652-653.

hanem csakis egy speciális személyközi kapcsolatok alapján szerveződő közösségen belül lehetséges megalkotni azt. Ez a speciális közösségi rend a jól berendezett társadalom, melynek keretei között megvalósulhat a társadalmi uniók társadalmi uniója. Az ember számára való jó fogalmának meghatározása után MacIntyre is hasonló következtetésre jutott. Ő is úgy vélekedett, hogy „mint egyén sohasem vagyok képes a jó keresésére vagy az erények gyakorlására”.³³³

Rawls szerint egy jól berendezett társadalomban olyan erkölcsi érzésekre és elvekre teszünk szert a nevelésnek, a hagyományoknak és a közösségi vélekedéseknek köszönhetően, amelyek érvényessége - a szocializációs folyamatok lezárulása után - a kialakulásukat elősegítő tényezőktől függetlenül is fenntartható. Sőt ezek az elvek arra is alkalmasak lehetnek, hogy felülbíráljuk és korigáljuk azokat a folyamatokat, amelyek kialakulásukhoz hozzájárulhattak:

„Idővel mindenki tudni fogja, miért tette magáévá az igazságosság elveit, s hogy miként következnek ezek az azokból a feltételekből, amelyek úgy jellemzik őt, mint aki tagja az erkölcsi személyekből álló társadalomnak. Vagyis amikor ezen az alapon tesszük magunkévá ezeket az elveket, akkor elsősorban nem a hagyomány, a tekintély vagy mások véleménye befolyásol minket. Bármennyire nélkülözhetetlen lehet is az ilyen segítség a teljes megértés eléréséhez, végső soron olyan indokok alapján jutunk el a helyes valamely felfogásának elfogadásához, amelyeket ilyen támaszok nélkül is megfogalmazhatunk a magunk számára.”³³⁴

A neveltetés, a hagyományok és az igazságosság elvei, illetve az azok követésére ösztönző erkölcsi érzéseink között tehát egyfajta „dialektikus” viszonyt kell elgondolnunk. MacIntyre ugyanilyen vitatkozó viszonyt konstataált a hagyomány és az azt felülbíráló univerzalizmus viszonylatában.³³⁵ Megállapítható tehát, hogy Rawls és MacIntyre hagyományfogalma valóban párhuzamba állíthatóak egymással. Ebből következően az is kijelenthető, hogy a hagyomány „diszkurzív” fogalmába a rawlsi igazságosságelmélet központjában álló szubjektum koncepció is beilleszthető. Ezen az alapon alkothatunk olyan leírásokat a modern politikai közösségek történetéről, amelyek központi motívuma az emancipáció mozzanata, de mégsem rejtik magukban a modernitás „monologikus észfogalmából” következő diszkurzív erőszak lehetőségét.³³⁶

³³³ Uo. 295.

³³⁴ Uo. 598.

³³⁵ MacIntyre, Alasdair, 1999. 296-297.

³³⁶ Habermas, Jürgen, 1993. 177.

5. Kis János, Alasdair MacIntyre és John Rawls a modern társadalmakról

Az előző fejezetben bemutattam, hogy a narratív identitás koncepciója, illetve az annak háttérét adó „diszkurzív tradíció” fogalma összeegyeztethető a politikai közösség olyan felfogásával is, amely Rawls igazságosságelmélete mögött áll. Miért lehet fontos az összeegyeztetés lehetősége? Elsősorban azért, mert Rawls felfogása olyan igazságosság-koncepciónak tekinthető, amely hozzájárulhat „a modernitás befejezetlen projektjének” a továbbviteléhez, az emancipációs programok folytatásához. Kérdés viszont, hogy van-e ok-okozati összefüggés a között a két lehetőség között, hogy a modern politikai közösségek egyik lehetséges célja a társadalmi emancipáció, és modern politikai közösségek identitását formáló tradíció a premodern paradigma alapján is értelmezhető. Első megközelítésre úgy tűnhet, hogy az *emancipáció* és a *tradíció* között nincs konstitutív kapcsolat. A posztmodern periódusban a modernitás és így az emancipáció ellenes politikai ideológiákat szokás feldobni, a „premodernizmus csipetnyi sójával”.³³⁷ Ez a viszonyrendszer azonban nem szükségszerű, mert a modernitás fogalma differenciáltan is kezelhető. A premodern minták alapján értelmezett *modern* közösségi identitás és tradíció akkor kapcsolható össze az emancipáció fogalmával, ha kiderül, hogy a modernitás nem azonosítható maradéktalanul az emancipáció fogalmával. A modern társadalmak kialakulásának története ugyanis nem írható le maradéktalanul egyfajta „felszabadítási üdvtörténetként”. A *politikai emancipáció* modern folyamatai sok esetben a *társadalmi elnyomás* modern formációinak a kialakulásával, vagyis az *uralom* minőségének átalakulásával jártak együtt. (Ebből a szempontból Scruton kifogásai az állami beavatkozással szemben jogosnak tekinthetőek.) Az ekképpen értelmezett uralmi formák feloldásának az egyik eszköze az, ha a közösségi identitás és tradíció premodern fogalmait használjuk arra, hogy társadalmi szférában rejtőző uralmi formák ügye politikai ügy legyen, vagyis „a társadalmi politikaivá tétele” megvalósuljon.³³⁸ Természetesen nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a premodern elképzelésekkel operáló tradicionalizmus ellenkező célokra is használható. A modern korban kialakult uralmi formák leleplezésére irányuló modernitáskritika jelentősége éppen az, hogy segíthet elválasztani az emancipációval összeegyeztethető tradicionalizmust az emancipációellenes tradicionalizmustól. Ez a lehetőség egyúttal az identitáspolitikai küzdelmek kezelése előtt is utat nyit.

³³⁷ Uo. 177.

³³⁸ Robert E. Godin - Hans Dieter Klingemann, 2012. 460.

A politikai emancipáció folyamata mögött megbúvó modern uralmi formákat többek között Michel Foucault leplezte le. Foucault hatalomelméletének kiindulópontja a kormányzás művészetével kapcsolatos elképzelések 16-18. századi átalakulásának vizsgálata volt. Úgy látta, hogy ebben a periódusban élesen szemben álltak egymással a *szuverenitás*, illetve a *jó kormányzás művészetének* különböző elméletei. Ez a szembenállás mind a célok, mind az alkalmazott módszerek tekintetében tetten érhető. A *szuverenitáselméletek* központi kérdése az volt, hogy miként érhető el a szuverén hatalmának alávetett összes egyén törvénykövető viselkedése. A szuverenitás keretében elérhető közjó fogalma szerint a legfőbb jó az, ha a szuverénnek alávetett összes egyén engedelmeskedik a szuverén által alkotott törvényeknek. Ennek érdekében olyan törvényeket kell létrehozni, amelyek garantálják saját érvényesülésüket. A szuverenitáselméletek tehát meglehetősen tautolo-gikus érvelési stratégiát alkalmaztak.³³⁹ Ezzel szemben a *jó kormányzat* legfőbb célját hosszú időn keresztül úgy határozták meg, hogy járuljon hozzá a kormányzottak *saját céljainak* megvalósulásához.

MacIntyre szerint a modern kort megelőzően (de még a modern koron belül is, csak éppen fokozatosan marginalizálódott módon) a társadalmi együttműködés legfontosabb célja az adott együttműködésre speciálisan jellemző „belső javak” megvalósítása volt. Foucault elemzése nem volt eléggé részletes ahhoz, hogy MacIntyre-höz hasonlóan eljuthatott volna a belső és a külső javak különbségének megfogalmazásához. Ennek ellenére - köszönhetően annak, hogy a kormányzottak sajátos céljairól beszélt, illetve annak, hogy a kormányzottakat bizonyos együttműködési rendszerek tagjaiként határozta meg - Foucault elemzése könnyen párhuzamba állítható MacIntyre rekonstrukciójával.

MacIntyre-höz hasonlóan Foucault is megfogalmazta azt, hogy a jó kormányzás eszközei - szemben a szuverenitáselméletekkel - nem a törvények voltak, hanem a megfelelő bölcsesség és taktika. Mit jelentett ez? Mindenekelőtt azt, hogy a jó kormányzónak ismernie kellett azokat a célokat, amelyek a gondjaira bízott társadalmi egység sajátos természetéből következtek. Másrészt ahhoz is megfelelő jártassággal kellett rendelkeznie, hogy ezen célok követésére bírja az általa kormányzottakat.³⁴⁰ A jó kormányzóban tehát - MacIntyre szóhasználatával élve - megvolt a képesség arra, hogy sajátos céljaik és természetük kibontakoztatására ösztönözze a gondjaira bízottakat.

Ebből következett az is, hogy mind MacIntyre, mind Foucault egyaránt külsődlegesnek tekintette a törvények és a saját immanens céljaik megvalósítására szerveződött társadalmi egységek működésének és fenntartásának a viszonyát. (A törvény klasszikus, premodern funkcióját mind MacIntyre, mind Foucault a közösségi kapcsolatok ellehetetlenítésére

³³⁹ Foucault, Michel, 1999b. 296.

irányuló egyéni tevékenység olyan retorziójaként határozza meg, melynek lényege a közösségből való ideiglenes vagy végleges, illetve tényleges vagy szimbolikus kistasztítás.³⁴¹⁾ MacIntyre szerint a törvény irányította cselekvések és az erény vezérelte cselekvések megkülönböztetése egészen addig fennmaradt, amíg élt a klasszikus hagyomány.

A modern kor kialakulásának legfontosabb indikátora éppen a törvények funkciójának átalakulása volt. Párhuzamosan a tradicionális közösségek felbomlásával a törvények és a viselkedés szabályozásának külsődleges kapcsolata belsővé vált. Ezzel egyidejűleg az erényről alkotott elképzelések is átalakultak. Azok a személyes kiválóságok, amelyek korábban lehetővé tették a saját telosszal rendelkező társadalmi egységek fenntartását, a modern korban - megfelelő telosz hiányában - olyan személyes ösztönző erőként nyertek értelmet, amelyek hozzájárultak a törvényes köteleességek betartásához.³⁴²

Valószínűleg a klasszikus elképzelések felbomlásának folyamata inspirálta azt a sajátos gondolkodási alakzatot is, amit Foucault a merkantilizmus esetében figyelt meg. Foucault abban fedezte fel a merkantilizmus újdonságát (és egyben kudarcának okát is), hogy megkísérelték összeolvasztani a szuverenitást termelő törvényeket és a jó kormányzás taktikáit:

„A merkantilizmus a hatalomgyakorlásnak, mint kormányzási gyakorlatnak az első racionalizálása. Ez az első alkalom, amikor az államról olyan tudást igyekeznek megszövegezni, amit kormányzási taktikaként lehet felhasználni. A merkantilizmus azonban éppen amiatt bukott meg, mert elsődleges célnak továbbra is az uralkodói hatalom erősítését tekintette. Nem az volt a kérdés, hogy miként lehet az országot gazdaggá tenni, hanem az, hogyan rendelkezhet az uralkodó a vagyonok felett, hogyan töltheti meg a kincstárát, és hogyan kell megszervezni a hadseregét, amellyel érvényesítheti a politikai elképzeléseit. A merkantilizmus célja az uralkodói hatalom biztosítása, eszközként pedig a törvényeket, a rendelkezéseket és a szabályokat használta fel, vagyis az uralkodó tradicionális fegyvertárát. Cél: az uralkodó, eszköz: a szuverenitás eszközei. A merkantilizmus megkísérelte bevonni a kormányzás jól átgondolt művészete által felkínált lehetőségeket a szuverenitás intézményi és mentális struktúráiba, ez utóbbiak azonban meggátolták a hatékony működésüket.”³⁴³

³⁴⁰ Uo. 294-296.

³⁴¹ Uo. 205-207.

³⁴² Uo. 311-313.

³⁴³ Uo. 299.

Hogy miért kellett szükségképpen elbukniuk a merkantilista kezdeményezéseknek, azt akkor is megérthetjük, ha felidézzük, hogy MacIntyre miképpen látta az erényelvű gyakorlatok és az azokat elsorvasztó bürokratikus intézmények ellentétét.³⁴⁴ MacIntyre diagnózisából azonban az is kitűnhet, hogy a gyakorlatok és az intézmények konfliktusa a merkantilizmus kudarca után sem ért véget. A gyakorlatok és intézmények küzdelme a modern társadalmak egyik konstitutív karaktervonásaként is értelmezhető.³⁴⁵

Foucault szerint a merkantilizmus kudarcát okozó ellentéteket a fiziokrata iskola oldotta fel sikeresen. A fiziokrata paradigma sikere annak volt köszönhető, hogy megalapozta a jó kormányzás és a szuverenitás közötti hatékony kapcsolatot. Erre a statisztikailag értelmezhető és kezelhető *népesség* fogalmának a megjelenése teremtett lehetőséget. A *népesség* olyan entitás, amely - hasonlóan a premodern társadalmi egységekhez - rendelkezik bizonyos sajátos célokkal. Ezeket a célokat segíthette elő a jó kormányzat. Ennek feltétele pedig az volt, hogy a kormányzó hatalom ismerje a népesség valós természetét. A népesség valós természetének megismerése viszont már nem igényelte a modern természettudományok kialakulása miatt amúgy is megkérdőjelezhető arisztotelészi, teleologikus természetkoncepció elfogadását. A népesség fogalma lett a társadalom leírására alkalmazott fogalmak első olyan változata, amely már nem tartalmazta a teleologikus értelemben vett belső javak elképzelését. A népesség modern, társadalomtudományos felfogását csakis az arisztotelészi értelmezés szerinti „külső” javakkal lehetett összekapcsolni. Ezek a „külső javak” lettek a népesség sajátos javai.³⁴⁶

Mi volt a következménye annak, hogy a népesség, mint a bürokratikus államhatalom szubjektuma és objektuma lett a jó kormányzás paradigmaticus *modellje*? Elsősorban az, hogy a szuverenitás és a kormányzás eszményének hatékony összekapcsolásához már nem volt szükség az önálló telosszal és belső javakkal rendelkező egységekre. Ebből következően a családra se tekintettek már úgy, mint a jó kormányzás modelljére. A modern állam kialakulásának egyik legfontosab kísérő jelensége éppen az volt, hogy a család, mint modell funkciója megszűnt, és az új modell: a népesség puszta részegységévé vált.³⁴⁷

Miért fontos annak a ténynek a hangsúlyozása, hogy a népesség modern fogalma nem rendelkezik olyan télosszal, amely a csak rá jellemző *belső* jóként lenne értelmezhető? A következők miatt: a népesség abban hasonlít az önálló telosszal rendelkező közösségekhez, hogy sajátos természete van. Ebből levezethetőek bizonyos kormányzati elvek. A népesség

³⁴⁴ MacIntyre, Alasdair, 1999. 261-263.

³⁴⁵ Uo. 261-264.

³⁴⁶ Foucault, Michel, 1999b. 300-302.

³⁴⁷ Uo. 301.

immanens természete azonban olyan természet, amelynek nincs erkölcsi dimenziója.³⁴⁸ Ebből következően a kormányzás modern művészetének - a népesség természetéből levezetett - elvei sem rendelkezhetnek erkölcsi tartalommal. Ettől a felismeréstől pedig már egyenes út vezet azokhoz a modern elképzelésekhez, amelyeket Kis János a *közvetett motiváció* tézisének közvetlen előzményeiként interpretált.³⁴⁹

A fentebbi megállapítások alapján látható, hogy a *közvetett motivációs stratégia* a fiziokrata paradigma öröksége. A közvetett motiváció stratégiájára is jellemző az a felfogás, hogy a szuverenitás érvényesítése érdekében fel kell adni a teleologikus társadalmi egységekről alkotott klasszikus felfogást, és helyette a népesség fogalmából kell kiindulni.³⁵⁰ A közvetett motiváció - Kis János által is alkalmazott - modern módszerében csupán a szuverenitás tartalma változott meg. Az uralkodó személyes hatalma helyett a moralitás személytelen elvei irányították a politikai közösségeket. A politikai vezérelvek jelentős átalakulása ellenére mind a monarchikus, mind a demokratikus kontextusban a *népesség* az az entitás, amelynek sajátos természete kiismerhető és felhasználható a szuverenitás érvényesítésére. Ez a természet azonban nem állhat kapcsolatban a klasszikus politikai közösségekben megvalósítható belső javakkal.³⁵¹ A népesség fogalmára épülő politikai filozófiai koncepciók jelentős következményekkel jártak és járnak. Abban az esetben ugyanis, ha a népesség fogalmát használjuk a politikai hatalom működésének alapmodelljeként, akkor ahhoz a nem várt eredményhez jutunk, hogy a szuverén hatalom jelentősége másodlagos lesz:

„Ez az újfajta hatalom, amit már nem lehet a szuverenitás terminusaira átfordítani, úgy gondolom, a polgári társadalom egyik legnagyobb találmánya, s az egyik legfontosabb eszköz volt az ipari kapitalizmus és a vele korrelatív társadalomtípus megteremtésében. Ez a szuverenitás formájától idegen, alapvetően nem-szuverén, a szuverenitás elméletének terminusaival leírhatatlan, igazolhatatlan hatalom a fegyelmező hatalom, amelynek normális körülmények között meg kellett volna semmisítenie a szuverenitás elmélet hatalmas jogi építményét. A valóságban azonban a szuverenitás elmélete nemcsak hogy -

³⁴⁸ Tamás Gáspár Miklós, 2005.

³⁴⁹ Kis János, 2004. 60-65.

³⁵⁰ A koncepció előképe a *Közjő és honpolgári erény* című írásban található. Ebben a tanulmányában Kis szembeállította egymással a modern politika „gazdasági” és „republikánus” értelmezését. Az előbbi értelmezés lényegét abban a felismerésben látta, amely szerint a politikai folyamatok hasonlóak a piaci folyamatokhoz. A politikusok az „eladók” míg a választók azok a „vásárlók”, akik elsősorban a személyes preferenciáik kielégítésére törekednek. A gazdasági modell hiányosságai ellenére fontos előnyének tartotta azt, hogy ez lehetőséget ad az egyének morális autonómiájának a megvédésére. A gazdasági modellben ugyanis ellentétben a republikánus modellel - olyan mechanizmusok építhetők fel, amelyek anélkül járulnak hozzá a morálisan kívánatos közösségi célok megvalósulásához, hogy túl nagy terhet raknának az egyénre. Ezek a mechanizmusok lesznek a későbbiekben a közvetett motiváció mechanizmusai. Lásd: Kis János, 1998.

³⁵¹ Erről az átalakulási folyamatról, az érdek modern fogalmának kialakulásáról lásd bővebben Hirschmann, Albert O., 1998.

ha úgy tetszik - jogi ideológiaként létezett tovább, de azokban a törvénykönyvekben, melyek nagyjából a napóleoni törvények nyomán a XIX. századi Európában megszülettek, még tovább is szerveződött. S hogy miért állandósult ideológiaként és a nagy törvénykönyvek szervezőelveként a szuverenitás elmélete?

Úgy gondolom, ennek két oka van. Egyrészt a XVIII. és még a XIX. században is ez az elmélet volt a monarchia és a fegyelmező társadalom fejlődését gátló minden akadály elleni kritika eszköze. Másrészt viszont a szuverenitás elméletével és egy belőle táplálkozó jogi kódex megszerkesztésével a fegyelmezés mechanizmusai fölé egy jogi rendszert lehetett kiépíteni, amely a fegyelmező rendszerből kitörölte mindenféle uralom és uralmi technika nyomát, elfedte a benne működő eljárásokat, s végül pedig annak, aki a hatalmat gyakorolta az állam szuverenitásán keresztül, biztosította a saját uralkodói jogait. A jogi rendszerek, legyen szó akár a teóriákról, akár a jogszabályokról, demokratizálták a szuverenitást, létrehoztak egy kollektív főhatalomként artikulált közjogi rendszert, akkor, amikor a szuverenitás demokratizálódását a mélyben már megterhelték a fegyelmező kényszermechanizmusok. Azt is mondhatjuk, hogy mihelyst a fegyelmező kényszerek uralmi mechanizmusként kezdtek működni, ám még a hatalom tényleges gyakorlataként rejtve maradtak, a szuverenitás elméletének újra életre kellett kelnie a jogi kódexekben, és jelen kellett lennie a bírósági apparátusban.

A modern társadalomban tehát a XIX. századtól kezdve mind a mai napig jelen van egyfelől a közjog olyan törvénykezési gyakorlata, diskurzusa, organizációja, melyet az az elv határoz meg, hogy a társadalom egésze (*corps social*) adja az állam szuverenitását, és az egyéni szuverenitását mindenki az államra ruházza át, másfelől pedig a fegyelmező kényszerek igen sűrű rácsozata, ami éppen ennek a társadalmi egésznek a *koherenciáját* hivatott biztosítani. Ezt a rácsozatot azonban a legkisebb mértékben sem lehetséges átírni a közjogi rendszerbe, ami pedig ennek szükségszerű velejárója.”³⁵²

Kis Jánosnak a politikai felelősségről, illetve a politika és etika kapcsolatáról alkotott teóriája úgy is értelmezhető, mint a foucault-i értelemben vett fegyelmező hatalom módszereivel kiegészített modern szuverenitáselméletek egyik változata.³⁵³ Erre vezethető vissza, hogy Kis János fő célja nem azoknak az eszközöknek a meghatározása volt, amelyek hozzájárulhatnak a politikai hatalomnak alávetett egyének sajátos természetének a kibontakozásához. Az egyéni erények szerepe csupán az, hogy biztosítsák a politikai közösséget összefogó elvek érvényesüléséhez szükséges áldozatvállalást. Ebből a kettősségből következett, hogy a jó

³⁵² Foucault, Michel, 1999c. 327-328.

³⁵³ Tamás Gáspár Miklós, 2007.

kormányzás művészetéről folytatott 17-18. századi diskurzus eredményeit Kis János is csak ellentmondások árán építhette be elméletébe.

Az sem lehet véletlen, hogy Kis éppen a fegyelmező hatalom modelljét használta, amikor a politika és etika kapcsolatát tárgyalta. Ahogy azt már említettem, a *közvetett motiváció tézise* a fegyelmező hatalom formalizálásaként is értelmezhető. Kis választása mögött az a megfontolás állhatott, hogy elvetette a jó kormányzás művészetének klasszikus tradícióját. Talán nem véletlen, hogy a közvetett motiváció tézisének megalapozásakor Kis János éppen Adam Smithre hivatkozott, aki kulcsszerepet játszott a népesség modern fogalmának kialakításában. Mindezek alapján az a kijelentés is új vonatkoztatási rendszerbe helyezhető, amely szerint Kis János olyan leírást adott a *morális dilemmákban* tanúsítható magatartásról, illetve az *erkölcsi minimum* által megkívánt magatartásról, amelyek szembeállíthatóak egymással. Az ellentét legfőbb oka, hogy a közvetett motiváció stratégiáját megalapozó társadalomkép nem egyeztethető össze a politikai közösség olyan koncepciójával, amely igazolhatja a demokrácia morális minimumáról alkotott elképzeléseket. Érdeemes felidézni, hogy Kis János miért tartotta szükségesnek, hogy kísérletet tegyen az egymással ellentétes társadalomszerveződési modellek harmonizálására. Az egyik legfontosabb indoka az volt, hogy csak így kerülhetőek el a szembenálló modellek egyoldalúságai. A *gazdasági modell* önmagában nem képes arra, hogy a demokratikus közösségek kollektív döntéseinek összességét megmagyarázza. A *republikánus modell* viszont nem adhat teljes körű garanciát arra, hogy a politikai közösség tagjainak morális autonómiája és egyenlősége érvényesülhessen. Kis érvelése szerint éppen a demokrácia *gazdasági modelljével*, illetve az abból levezethető közvetett motiváció tézisével kiegészített *republikánus modell* lehet a morális autonómia és egyenlőség elveinek legstabilabban működő intézményes biztosítéka.³⁵⁴

A gazdasági modell és a közvetett motiváció történeti eredetének feltárása után azokat a kifogásokat is érdemes újragondolni, amelyeket liberális perspektívából lehet megfogalmazni a republikánus modellel szembeni. Meg kell vizsgálni, hogy a republikánus politikai gyakorlat - függetlenül a gyakorlat aktuális társadalmi kontextusától - szükségszerűen vezet-e az *erényterrorhoz*, vagy csak abban az esetben, ha a modern társadalmi körülmények között próbáljuk érvényesíteni. Erős ugyanis a gyanú, hogy az *erényterror* jelensége csak akkor alakulhat ki, ha a hatalomgyakorlás művészetének paradigmaticus modellje már a *népesség*, és ezért a *fegyelmező hatalom* biztosítja a társadalom koherenciáját. Az erkölcsi tartalommal is rendelkező jó kormányzás antik hagyományához való visszatérés programja tehát csak akkor vezethet az erények kikényszerítésének paradox gyakorlatához, ha a politikai közösség

³⁵⁴ Kis János, 1998; Kende Péter, 1996.

alapja a népesség, így immanens természetének már nincs erkölcsi dimenziója. Ebben az esetben a modern kormányzati technikáknak sem lehet erkölcsi tartalma. Ebből a perspektívából kitekintve az is kijelenthető, hogy Kis Jánosnak a politika erkölcsi minimumáról alkotott koncepciója is értelmezhető akképpen, hogy az ugyanúgy magába foglalja az „erényterror” potenciális fenyegetését, mint a modern republikánus koncepciók.³⁵⁵ Kis társadalomképében nem kaptak helyet azok a szerveződések, amelyek a „belső jó” megvalósítását, illetve az egyéni identitás megformálását célozzák. Ehelyett nála is a *népesség* fogalma a politikai közösség alapkategóriája, és ebből levezetve, illetve ezt kiegészítve vázolta fel az erkölcsi tartalommal is rendelkező politikai magatartás modelljét. Kis kritikusan tehát nem csupán elfogultságból, taktikai megfontolásból vagy pusztán értetlenségből állíthatók - Kis minden erőfeszítése ellenére - azt, hogy a Kis János által felvázolt koncepció a morális zsarnokság igazolására is használható.³⁵⁶

Rawls igazságosságelméletének jelentőségét, többek között, annak is köszönheti, hogy az igazságosság elveinek haszonelvű értelmezéseivel szakítva, az azt megalapozó társadalomképet, a *népesség* Foucault által rekonstruált fogalmát is meghaladta. Így Rawls elmélete azzal az anti-republikánus ellenvetéssel szemben is immunis, amely szerint a demokratikus politika morális korlátjainak a meghatározása automatikusan az erkölcsi zsarnokság gyakorlatát készíti elő. Ha megnézzük Rawls igazságosságelméletét, akkor azt láthatjuk, hogy abban a szuverén hatalom és a társadalom viszonya pont az ellentéte az előbb bemutatott modern paradigmának. Rawls elméletében ugyanis a nyomát se találjuk annak, hogy felhasználta volna a *fegyelmező hatalom* modelljét. Amennyiben hivatkozott arra, azt csak kritikai céllal tette.³⁵⁷ Rawls nem a fegyelmező hatalom rácsozata által koherenssé tett népesség fogalmára alapozta elméletét, hanem társadalmi uniók heterogén uniójára. Ebből következően a szuverén hatalom célját sem abban határozta meg, hogy felhasználja a fegyelmező hatalom által teremtett társadalmi koherenciát, hanem éppen ellenkezőleg. A szuverén hatalom szerepe egy olyan politikai integráció megteremtése, amely egyensúlyt teremthet a különböző társadalmi uniók között. A szuverén hatalom legfőbb funkciója nem a társadalmi viszonyokban megbúvó hatalmi gyakorlatok leplezése, hanem azok feloldása, humanizálása vagy kiegyensúlyozása. Látni kell azonban azt is, hogy politikai felelősség, illetve a politika és etika kapcsolatának kérdése nemcsak a szuverenitáselméletek alapján tárgyalható, hanem a *jó kormányzás* művészetével kapcsolatos tradíció keretei között is.³⁵⁸ A

³⁵⁵ Pokol Béla, 2003; Techet Péter, 2012; Schlett István, 2006.

³⁵⁶ Hegedűs Dániel, 2006.

³⁵⁷ Rawls, John, 1997. 256.

³⁵⁸ Ezt az észrevételt az teheti különösen fontosá, hogy a politikai irányzatok azon része, amely a Kis János által képviselt tradícióval szemben határozza meg önmagát, deklarálta a jó kormányzás megvalósítására törekedett.

jó kormányzás művészetének tradíciója a kortárs politikai filozófiai gondolkodásban a komunitárius irányzat képviselőihez áll a legközelebb. Ez azért érdekes, mert a komunitáriusok szerint Rawls elképzelése a modern szuverenitás elméletek legújabb változataként értelmezendő. Ezt az interpretációt pedig azzal a megfigyeléssel igazolták, hogy Rawls szerint is az engedelmisség elméletéből, mégpedig a szigorú engedelmisség elméletéből kell kiindulnunk, amikor az igazságosság kérdéseit vizsgáljuk.³⁵⁹ Ez az értelmezés azonban nem állja meg a helyét, hiszen Rawls az önálló célokkal rendelkező társadalmi egységek kérdésével is foglalkozott. Így azt az összefüggést sem hagyta figyelmen kívül, hogy az egyéni identitásunkra jórészt az önálló célokkal rendelkező társadalmi csoportok tagjaiként tehetünk szert. Ezt a gondolatot azonban csak azt követően bontotta ki, hogy kidolgozta a szigorú engedelmisség tanára épülő elméleti alapokat. Ezért tűnhet úgy, hogy a jó kormányzás kérdéskörével rokonítható témákat csak a szuverenitás kérdésének alárendelve tárgyalta.³⁶⁰

Az engedelmisség elméletének és a saját célokkal rendelkező egyének és közösségek elméletének viszonya Rawls esetében azonban éppen a fordítottja annak, mint amit a szuverenitás klasszikus elméleteiben megfigyelhetünk. Az önálló telosszal rendelkező közösségek fenntartásából nyerhető tapasztalatok értelme nem az, hogy megalapozzák a szuverenitást. A megalapozott és működőképes szuverenitás csupán annak az eszköze, hogy a személyiség kibontakozásának keretét adó önálló célokkal rendelkező közösségek minél szélesebb spektruma maradhasson fenn. Rawls elméletének egyik fő újdonsága tehát a közösségek és a szuverenitás - modernitásból örökölt - hierarchiájának megfordítása volt. Rawls, MacIntyre és Foucault társadalomképének fényében kiderült, hogy Kis János nem szentelt kellő figyelmet a jó kormányzás klasszikus művészetét tárgyaló paradigmának. Ez azért is különös, mert azok, akik opponálták Kis Jánosnak a politikai gyakorlat és a közösségi morál kapcsolatát tárgyaló téziseit a kormányzás-tudás, vagyis a kormányzás művészetének Foucault által (re)konstruált paradigmáját alkalmazták. A következő fejezetben ezt a paradigmát vizsgálom meg a magyarországi kontextusban, és ugyanúgy mint Kis János esetében, szembesítem az erényelvű és kötelességelvű érvelés összeegyeztethetőségéből eredő következményekkel.

A jó kormányzás (antiliberalis) koncepciójának forrásai között pedig Foucault munkái előkelő helyen szerepelnek. Lásd:<http://www.szazadveg.hu/files/kutatas/Jo-kormanyzas-es-az-allam-2008.pdf>; G. Fodor Gábor, 2008c.

³⁵⁹ Sandel, Michael, 1998. 161-173.

³⁶⁰ A szigorú engedelmisség alapján álló elméleti keretek az I-VI. fejezetben találhatóak, az egyéni identitás kialakulása és az önálló célokkal rendelkező társadalmi egységek közötti kapcsolat kérdését pedig a VII-IX.

VI. IDENTITÁSPOLITIKAI KONFLIKTUSOK A MAGYARORSZÁGI POLITIKAI DISKURZUSBAN

1. Külső és belső perspektívák

Disszertációm a politika és morál kapcsolatát tárgyaló magyarországi diskurzus elemzésével kezdtem. Ennek keretében megvizsgáltam *A politika mint morális probléma* című művet és azokat a problémákat, amelyekre Kis János koncepciója nem adhatott választ. Ezt követően rekonstruáltam azt a „háttérdiskurzust”, amelynek perspektívájában feloldhatóak a politika és morál kapcsolatát tárgyaló magyarországi állásfoglalások ellentmondásai. A kötelességelvű és erényelvű paradigmák vizsgálata és összeegyeztethetőségük tárgyalása után az előző részben arra törekedtem, hogy összegezzem a háttérdiskurzus vizsgálatából nyert tanulságokat. Most visszatérek a magyarországi kontextus tárgyalásához. Ennek keretében a politika és morál kapcsolatát elemző magyarországi diskurzusok azon verzióját vizsgálom, amelyben közvetve vagy közvetlenül opponáltak a politika és morál kapcsolatának Kis János által felvázolt koncepcióját. Ezeknek a diskurzív pozícióknak a hátterében a politika „autopoetikus” koncepciója áll. A hatodik részben ezért a politika „autopoetikus” koncepciónak az elemzésére és kritikájára koncentrálok. Rekonstrukciómban és kritikámban a háttérdiskurzus vizsgálatából nyert tanulságokat használom, vagyis az erényelvű és kötelességelvű szemlélet egyesített perspektíváját. A politika „autopoetikus” koncepciója annak a párbeszédnek a keretei között érvényesült, amely a „good governance” és az erre épülő „New Public Management” koncepció kritikájára, illetve az ezeket opponáló „good government” és a „Neo-Weberian State” koncepciók propagálására irányult.³⁶¹ Ez a program a *jó kormányzás* magyarországi programja, amely az erkölcsi tartalommal rendelkező jó kormányzás antik hagyományára is hivatkozott.³⁶²

A *jó kormányzás* programja a *népesség* azon fogalmán alapul, amely - ahogy azt Foucault leírta - a fiziokrata iskola öröksége. Az előző részben bemutattam, hogy ennek a fogalomnak nincs immanens erkölcsi dimenziója. Ez a hiányosság komoly következményekkel jár a *jó kormányzás* magyarországi tervezetében is. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy azokat a kormányzati technikákat alkalmazzuk, amelyek a népesség - erkölcsileg semleges - kategóriájából következnek, akkor ezeknek a technikáknak sem lehet erkölcsi tartalmuk.

fejezetben tárgyalta Rawls.

³⁶¹ <http://www.szazadveg.hu/files/kutatas/fo-kormanyzas-es-az-allam-2008.pdf>; Novák Zoltán, 2011.

³⁶² A kormányzás morális megközelítése nem „autochton” magyar újítás. Eredete Stein Ringen, az Oxfordban tanító norvég szociológiai professzor „good government” teóriája, amit adaptáltak a magyar viszonyokhoz, és

Mivel a morális tartalommal is rendelkező jó kormányzat programja a kormányzás művészetének olyan technikáit alkalmazza, amelyeknek nincs erkölcsi tartalma, ez a koncepció az erényterror gyakorlatához vezethet.

Mint említettem, ezek az ítéletek akkor fogalmazhatóak meg, ha az erényelvű és kötelességelvű érvelés összeegyeztethetőségének tételéből indulunk ki. A politika és a morál kapcsolatának Kis János által felvázolt koncepciójából kiindulva sokkal nehezebb vagy egyenesen lehetetlen a *jó kormányzás* koncepciójában rejlő ellentmondások kimutatása. Ennek oka, hogy a politika és morál kapcsolatát tárgyaló kétféle elképzelés között nem alakult ki valódi párbeszéd.³⁶³ Elsőként ezt a hiányos diszkurzív kapcsolatot elemzem.

Az előző részben két dolgot állapítottam meg. Azt, hogy a modern demokratikus politikai közösségek esetében is lehetséges olyan értékhorizont felvázolása, amely morális elveket is magába foglal, és alkalmas arra, hogy keretet adjon az identitáspolitikai küzdelmeknek. A másik megállapításom az volt, hogy *A politika mint erkölcsi probléma* című műben felvázolt koncepció nem alkalmas az identitáspolitikai konfliktusokat kezelő erkölcsi horizont megalapozására. Ennek egyik oka az, hogy a politika és morál kapcsolatát tárgyaló elméletének keretei között Kis nem értelmezte az identitáspolitikai konfliktusokat. Csak a politika és a morál kapcsolatát tárgyaló könyv megírása után születtek azok a művek, amelyekben kulturális kontextusba helyezve értelmezte a politikai táborok tevékenységét.³⁶⁴ A szerző későbbi munkáit is figyelembe véve pedig úgy tűnik, hogy a kulturális kontextus vizsgálata nem hatott ösztönzően a politika és morál kapcsolatát tárgyaló koncepció módosítására. A harmadik magyar köztársaság szembenálló identitáscsoportjait vizsgálva feltárta a politikai riválisok közötti lojalitás hiányának okát, arra viszont nem dolgozott ki terápiát, hogy miképpen lehetne újrateremtteni a szembenálló feleket valódi politikai közösségbe egyesítő lojalitást. A politikai szereplők stratégiáról adott értelmezése éppen ezért a lényegét tekintve egydimenziós maradt, az alkotmányos alapelvekhez való viszonyukon keresztül értékelte azokat.³⁶⁵ Valójában ez a normatív megközelítés is hozzájárulhatott ahhoz, hogy sokáig nem reflektált se az identitáspolitikai küzdelmekre, se azok társadalmi okaira, ami azt eredményezte, hogy Kis normatív szemlélete maga is az identitáspolitikai küzdelem egyik pólusára szorult.³⁶⁶

mindenekelőtt a jobboldal céljaihoz. Lásd: Ringen, Stein, 2007.

³⁶³ A diszkurzív kapcsolatok hiányossága nemcsak a politika és morál kapcsolatát tárgyaló „baloldali” és „jobboldali” koncepciók vonatkozásában érvényes, hanem a két politikai oldal kommunikációjának egészéről kijelenthető. Lásd erről részletesebben: Csizmadia Ervin - Csery Péter - Jenei András - Lakatos Júlia - Nagy Attila Tibor - Novák Zoltán - Paár Adám, 2013.

³⁶⁴ Kis János, 2008; 2013.

³⁶⁵ Kis János, 2011; 2011a; 2011b.

³⁶⁶ Schlett István, 2006.

Mivel a „saját táboron” belüli reakciók elmaradásának okát a korábbiakban már elemeztem, ezért ebben a részben arra a kérdésre keresem a választ, hogy miért nem volt hatása a politika és az erkölcs kapcsolatáról alkotott koncepciójának a rivális politikai oldalon. Ezt a kérdést azért is érdemes részletesebben megvizsgálni, mert a politika és erkölcs kapcsolatát az „antiliberalis” oldalon is tematizálták.³⁶⁷ A probléma különböző tárgyalásmódjai között azonban nem mutatható ki közvetlen hatás. Kimutatható viszont közvetett kapcsolat. Ezt a következőképpen rekonstruálok: első lépésben felidézem azt az *értelmezést*, amit Kis János adott az általa bírált antidemokratikus politika „alapító programjáról”, a kötcsei beszédről.³⁶⁸ Ezt követően bemutatom azt a *háttérkonceptiót*, amely magába foglalja a beszéd jelentését meghatározó kontextust.³⁶⁹ Kis János értelmezésének és az értelmezett beszéd koncepcionális háttérének az összevetése során újból feltárul az a sajátos értelmezői aspektus, amely az elemzett beszéd normatív és ezért szelektív interpretációját eredményezte. Ennek az értelmezői aspektusnak a tárgyalása során azt is bemutatom, hogy ez a normatív szemlélet *nincs diszkurzív kapcsolatban* a kötcsei beszéd háttérkonceptiójának azzal a részével sem, amely pedig a politika és az etika kapcsolatát tematizálta. A „diszkurzív kapcsolat” hiányára vezethető vissza az is, hogy Kis elmélete a riválisok háttérkonceptióban megfogalmazott etikai megfontolások cáfolatára sem alkalmazható. A második fejezet végén azt is szemléltetem, hogy ez a „*diskurzushiány*” nem véletlen jelenség. A kötcsei beszédet megalapozó koncepcionális vitákban a politika és az etika kapcsolatának tárgyalását *szándékosan* úgy irányították, hogy a vita eredménye azzal váljon a „liberalis” megoldás életképes alternatívájává, hogy „liberalis” perspektívából bírálhatatlannak bizonyuljon. A harmadik fejezetben bemutatom, hogy a magyarországi liberalizmuskritika kialakulását hogyan inspirálhatták a posztmodern konzervativizmus külföldi mintái. A párhuzamok felvázolása arra is lehetőséget ad, hogy megtaláljuk azokat a mintákat, amelyek lehetőséget adnak az „antiliberalis ellenkonceptió” semlegesítésére. A negyedik fejezetben azt a foucault-i hatalomkonceptiót rekonstruáltam, melynek nagy szerepe volt a kötcsei beszéd háttérelméletének kialakulásában. Az ötödik fejezetben bemutatom, hogy a foucault-i hatalomkonceptió miképpen egészíthető ki a kötelességelvű és erényelvű paradigmákkal és azt is, hogy ez miképpen teremti meg a tisztán autopoetikus politikai gyakorlat dekonstruálásának lehetőségét. Disszertációm utolsó fejezetében a tanulságokat összegzem.

³⁶⁷ G. Fodor Gábor - Schlett István, 2006c; Orbán Viktor, 2006.

³⁶⁸ Kis János, 2010.

³⁶⁹ G. Fodor Gábor, 2006; 2006a; 2006b; 2008; 2008a; 2008b; 2008c.

Mint már említettem, *A politika mint erkölcsi probléma* című mű sajátos helyet foglal el az őt körülvevő diskurzusban. A sajátos pozíció oka a keletkezés folyamatában keresendő. Lezajlott egy vita, és ebben a szerző kisebbségi pozícióba került. Maga a könyv már a vita lezárulása után született jórészt azzal a céllal, hogy a szerző levonhassa a vita elméleti tanulságait, önmaga és a vita többi résztvevője vagy szemlélője számára. Ezt úgy tehetette meg, hogy összefoglalta a fő álláspontokat. Ez az oka annak, hogy a mű mintegy magába sűríti és tükrözi a baloldalon belül zajló vitát. Másrészt ez az oka annak is, hogy Kis János elméleti szintre emelte a kérdést, mégse vonta be a vizsgálódás körébe azokat a megnyilatkozásokat, amelyek a kiinduló diskurzuson kívül fogalmazódtak meg.

A politika mint erkölcsi probléma című mű tehát nem csak a baloldali diskurzuson belül lehetséges állásfoglalások összegzéseként olvasható. Ezen kívül azokat a retorikai eljárásokat is hűen tükrözi, amelyek arra szolgálnak, hogy egy politikai közösség elhatárolja és elválassza magát a „kivülállóktól”. Miért fontos az, hogy feltáruljanak a baloldali politikai közösség ön- és ellenségképének elméleti alapjai? A legfontosabb ok az, hogy a kérdéses elméleti háttér rekonstruálása azt bizonyítja, hogy a baloldali politikai közösség valójában nem az ellenoldal által neki tulajdonított „liberális kettős mérce” szerint viszonyul a politikai riválisaihoz, hanem egy sajátos *aspektusvakságon* keresztül. Ennek a jelenségnek az azonosítása pedig azért fontos, mert a „liberálisok álszentségének” leleplezése központi konstitutív motívum a jobboldali politikai közösség ön- és ellenségképének a megalkotásában. Ily módon, ha bebizonyosodik az, hogy *a baloldal nem a kettős mérce, hanem valamiféle aspektusvakság* hatására értelmezi a jobboldalt, akkor ez utóbbi politikai közösség konstruktív mivolta is szembetünőbbé válhat.³⁷⁰ A továbbiakban ezért röviden felvázolom a baloldali ön- és ellenségkép és az ezek mögött felfedezhető aspektusvakság fő tételeit.

A jobboldal politikai identitásának baloldali értelmezései két fő tézist tartalmaznak: 1. A jobboldal értékrendje és politikai gyakorlata antidemokratikus. 2. Az antidemokratikus jobboldal szimbólumvilágának forrása, és ennek megfelelően politikai ideálja az antidemokratikus Horthy-rendszer. Ezek a tételek Kis János jobboldalról alkotott leírásaiban is

³⁷⁰ Pontosabb lehet az a megfogalmazás, hogy nemcsak a kettős mérce, hanem az aspektusvakság is hozzájárul a jobboldal önképének és a baloldaltól alkotott ellenségképének a megalkotásához. A liberálisok által alkalmazott kettős mérce képzete a jobboldali politikai közösség által tudatosan alkalmazott retorikai eszköz. Ennek vannak tényszerű alapjai is, hiszen a baloldali érvelésekben - mint minden politikai érvelésben - sokszor valóban tetten érhető a performatív ellentmondás számtalan válfaja. A politikai rivális érvelésében tetten érhető performatív ellenmondásokra való hivatkozás viszont csak azt követően válhat hatásossá, ha előzetesen már kialakult valamiféle önkép. Ennek megalkotásához szükséges az ellenfél aspektusvakságának az érzékelése. Ez az érzékelés sokszor nem tudatos, és arra sincs szükség, hogy az aspektusvakság tényét feltárják és explicitté tegyék. A jobboldali politikai közösség önképének kialakításához elegendő azoknak a jelenségeknek a tudatosítása, amelyek kívül esnek a baloldali paradigma vizsgálódási körén.

megjelennek, amire a „kötcei beszéd”-ről adott értelmezése az egyik legszemléletesebb példa.

„Magyarországon a legutóbbi időkhöz egy duális párteret alakult ki. Állandó értékvitáink vannak. Nemcsak politikai küzdelmek, hanem értékviták is. A legutóbbi időkhöz valóban ez a duális erőter jellemezte a magyar politikai viszonyokat. Napjainkra azonban megszűnni látszik a rendszer dualitása, s egy centrális politikai erőter van kialakulóban (...) (...) megvan a reális lehetősége annak, hogy a magyar politika következő tizenöt-húsz évét ne a duális erőter határozza meg, amely állandó értékvitákkal, megosztó, kicsinyes és fölösleges társadalmi következményeket generál. Ehelyett huzamosan létrejön egy nagy kormányzó párt, egy centrális politikai erőter, amely képes lesz arra, hogy a nemzeti ügyeket megfogalmazza - és ezt nem állandó vitában teszi, hanem a maga természetességével képviseli.”³⁷¹

Miben fedezte fel Kis János a „kötcei vízió” lényegét? Két dologban. Abban, hogy „létrejön egy nagy kormányzó párt”, illetve abban, hogy a domináns pozícióban lévő párt egyedül is képes megjeleníteni a nemzeti közösség céljait, és ezért nem kényszerül vitákra és kompromisszumokra. A jobboldal célja eszerint elsődlegesen az, hogy megalapozza saját dominanciáját, a „centrális erőteret”, mert csak így töltheti be azt a szerepét, hogy a nemzeti célokat az „áldatlan és fölösleges viták” nélkül érvényesítse: „Olyan kormányzati rendszert próbálunk felépíteni, amely minimálisra csökkenti a duális erőter visszaállásának esélyét, és helyette hosszú távon egy nagy centrális erőterben rendez el a politikai kérdéseket.”³⁷² Ezt az elképzelést Kis János úgy értékelte, mint a Horthy-rendszer iránti nosztalgia újabb megnyilvánulását, hiszen a Horthy nevével jelzett korszakot is egy nagy kormányzó párt évtizedes uralma, és az ennek megfelelő ideológiai dominancia határozta meg.³⁷³ Megismételte tehát azt a korábbi tételt, miszerint: a jobboldal identitásának lényege a két világháború közötti korszak idealizálása. Ennek hátterében pedig az áll, hogy a jobboldal olyan sérelmeket szenvedett el, amelyeket nem dolgozhatott fel, és ezért az *áldozattudat* vált identitásának alapjává. Az áldozattudat sajátossága, hogy lehetetlenné teszi a történelmi hibákkal való szembenézést és az azokban viselt felelősség önkéntes vállalását. A felelősség önkéntes vállalásának elutasítása pedig az áldozattudat állandósulásához vezet.³⁷⁴ Ez volt az

³⁷¹ Orbán Viktor, 2009.

³⁷² Uo.

³⁷³ Kis János, 2010.

³⁷⁴ Uo.; Dénes Iván Zoltán, 2006; 2007.

oka annak, hogy a rendszerváltás után, az újjáéledő jobboldal figyelmen kívül hagyhatta, hogy a két világháború közötti rendszer bukásához vezető tényezők jórészt magában a rendszerben kereshetőek. Így válhatott a jobboldali politikai identitás fő tételévé az a gondolat, hogy a jobboldal kitüntetett kapcsolatban áll a nemzet esszenciájával és ezért - ellentétben a „nemzetietlen” baloldallal - eredendő joga van az ország irányítására.³⁷⁵ Kis szerint elhibázott az a politikai program, amely az áldozattudatból táplálkozó politikai identitásra épül. Elhibázott politika terápia, mert nem veszi figyelembe az alkotmányos demokrácia alapelveit, és nem veszi figyelembe a jelenkori magyar társadalmi valóságot, azt hogy mind az úri világ, mind a kommunista rend összeomlott. Ebből következően a politikai program érvényesítésének egyetlen támasztéka a kétharmados többség birtoklása lehet. Ez a hatalmi pozíció lehetővé teszi ugyan, hogy a jobboldal eltekintsen az alkotmányos működés kritériumaitól, de nem elegendő ahhoz, hogy figyelmen kívül hagyja a politikai helyzet külső kényszereit. A valós helyzet tehát az, hogy a jobboldali politikai program sikere végzetes mértékben ki van szolgáltatva a tőle független és általa kontrollálhatatlan külső tényezők esetlegességének.³⁷⁶

Kis János értelmezése a kötcsei beszéd általa kiemelt részéről pontos ugyan, de mégsem kimerítő. Mivel csak a beszéd egyik részét interpretálta, elválasztotta azt a beszéd saját kontextusától, és ezért nem tárhatta fel a beszéd egészében megnyilvánuló jelentésuniverzumot. Ez pedig azért okozhat problémát, mert maga a beszéd is egy tágabb szöveggörnyezet része. Azoknak az elméleti vitáknak az eredményeit foglalja magába, amely viták során a jobboldalhoz kötődő értelmiségek reflektáltak a baloldali kormányzás 2006-os válságot követő tehetetlenségére, és felvázolták a válság feloldásának, a „kormányzóképeség” helyreállításának jobboldali programját.³⁷⁷ A következőkben ennek a tágabb szöveggörnyezetnek a hatásait mutatom meg magában a beszédben és különösen a beszéd azon részeiben, amelyek értelmezésével Kis János nem foglalkozott.

A kötcsei beszéd központi motívuma - és ezt Kis János teljesen figyelmen kívül hagyta - a kultúra és a politika viszonyának kérdése, mégpedig „a kormányzás logikája és megfontolásai

³⁷⁵ Kis János, 2008; 2009.

³⁷⁶ Kis János, 2008; 2013.

³⁷⁷ Gázsó Tibor - G. Fodor Gábor - Stumpf István, szerk, 2007; G. Fodor Gábor, 2006; 2006b; 2008; 2008a; Mészáros László - Szócs Géza, szerk, 2009. A Méltányosság Politikaelemző Központ elemzése szerint hét fő pillére van annak a kormányzati koncepciónak, melynek elemei 2006 és 2010 között alakultak ki a jobboldali „agytrösztök” és értelmiségi holdudvarok diskurzusában. Ezek a következők: 1. „Magyarország nemzetközi beágyazottságának újraértelmezése”, 2. „A posztkommunizmus örökségének felszámolása a közjogi rendszer átalakításával”, 3. „Többszörös kormányzás megvalósítása”, 4. „A döntéshozatal monopolizálására épülő „hard government” kormányzási filozófia”, 5. „Unortodox és mikrogazdaságra fókuszáló gazdaságpolitika”, 6. „Társadalompolitikai súlypontáthelyezés az elitekről a társadalomra”, 7. „A cselekvőképes politikai vezető, mint tekintélyforrás kiemelt szerepe”. A hét elem közül - saját elemzésemben - a negyedik és a hetedik értelmezésére fókuszálok, mert véleményem szerint ezek a koncepciók adják annak a politikai gyakorlatnak az alapját, amelynek célja, hogy újraformálja a politikai közösség egészének identitását.

felől” értelmezve.³⁷⁸ Mit jelent az, hogy a kultúra és a politika viszonyát a kormányzás logikája felől kell értelmezni? Mindenekelőtt azt, hogy a kormányzat céljai nem merülhetnek ki a jólét és biztonság, illetve az egyéni szabadság és kollektív függetlenség mértékének növelésében. A közjogi értelemben adott kormányzati feladatokon túl a „kormányzás lényege” az, hogy elősegítse „a létezés magyar minőség”-ének, vagyis annak a „csak ránk jellemző látásmód”-nak a fennmaradását és kibontakozását, amellyel „leírjuk, megértjük, érzékeljük és kifejezzük a körülöttünk lévő világot”.³⁷⁹

A kormányzati feladatok fentebbi felfogása a „kormányzás-tudás” esztétikai felfogására vezethető vissza. Eszerint a jó kormányzat elsődleges karaktervonása a „reprezentáció”, vagyis az, hogy a kormányzat megfelelő módon reprezentálja a neki alávetett népesség *ethoszá*t.³⁸⁰ A kultúra, a magas kultúra feladata ebben az értelmezésben az, hogy biztosítsa a kormányzatot, hogy létezik még az a közösségi *ethosz*, melynek megőrzésére és kifejezésére a kormányzat vállalkozott. A kultúraalkotó elit akkor teljesítheti ezt a funkcióját, ha mintát ad az egész társadalomnak. Ha tehát a kulturális elit állapotából a kormányzat azt a következtetést vonja le, hogy létezik az a sajátos *ethosz*, melynek megőrzésére a kormányzat hivatott, akkor ez valószínűleg így is van, hiszen a kulturális elit képes mintát adni az egész politikai közösségnek. Ezen a ponton tért rá a beszéd az aktuális helyzet értelmezésére. Az aktuális helyzetet úgy is le lehetett írni, hogy a kulturális elit nem alkalmas a mintaadásra, vagyis a politikai közösség *ethoszá*nak kiala-kítására.³⁸¹ Ennek oka pedig az, hogy „hiányzik a mintaadó elit kiválasztását igazoló értékelési rend”, vagyis az *emberi értékességről* alkotott olyan koncepció, melynek alapján a politikai közösség kiválogathatná a mintaadó elitet: „Az igazi probléma ma Magyarországon tehát az, hogy semmifajta, a közösség által elfogadott értékelési rend nincs, amely kiválaszthatná a teljes magyar nemzetből azt az elitet, amelytől azt várjuk, hogy mintákat és példákat adjon számunkra.”³⁸²

Mit jelentett ez, és mi következett ebből a kultúra és a politika kapcsolatára nézve? Két dolog. A beszélő egyrészt azzal a körülménnyel szembesítette a hallgatóságát, hogy a politikai közösségnek „semmifajta, évtizedek vagy évszázadok alatt elfogadott értékelési rendje nincs,

³⁷⁸ Orbán Viktor, 2009. A kultúra és politika beszédben tematizált viszonyára Radnóti Sándor reagált, de értelmezése kimerült a beszédben megnyilatkozó kultúrakoncepció elavult, anakronisztikus, hamis vonásainak a leleplezésében, illetve a beszédben megfogalmazott kultúrpolitikai „célok” és a megvalósuló hatalmi gyakorlat közötti disszonancia bemutatásában. Lásd: Radnóti Sándor, 2011.

³⁷⁹ Orbán Viktor, 2009.

³⁸⁰ G. Fodor Gábor, 2008c. 294.

³⁸¹ A baloldali elit bukása és a bukás okának meghatározása Orbán beszédeinek visszatérő toposza. Eszerint a baloldali elit történelmileg ismétlődő kudarcainak oka, hogy meg akarja változtatni a társadalmat. A kudarcos baloldali elit helyett tehát a magyar társadalomnak olyan elitre lenne szüksége, amely elfogadja olyannak amilyen. Ez az alternatív, a magyar társadalmat „a maga természetességével” képviselő és irányító elit lenne a jobboldali elit. Lásd: Csizmadia Ervin, 2012.

³⁸² Orbán Viktor, 2009.

s így a múltból már ilyet nem kaphat”. Másrészt arra a fejleményre is utalt, hogy a múltból örökölt értékelési rend hiányában „a társadalom egyetlen kritérium alapján ítélkezik a magyar szellemi élet képviselőiről: politikai teljesítményei alapján”.³⁸³ A beszélő ugyan nem mondta ki, de ebből a helyzetleírásból további következtetések is levonhatóak: elsőként az a feltevés fogalmazható meg, hogy az „értékelési válságot” nem kell örökérvényűnek tekinteni. Ha „sikeres lesz” a politikum át-esztétizálása, vagyis a kormányzat sikeresen jeleníti meg a sajátosan magyar ethoszt, akkor a további politikai sikereknek már nem lesz kulturális jelentősége. Pontosabban fogalmazva, a politikum sikeres „esz-tétizálása” után a politikai közösség tagjai más mércék alapján ítélik meg a politikai sikert. A kormányzás logikája alapján ez annyit jelent, hogy az értékelési válság lehetőséget teremt a domináns pozícióba kerülő politikai erőnek arra, hogy önmaga hozza létre azokat az értékszempontokat, amelyek alapján majd a domináns politikai erő teljesítményét is megítélheti a politikai közösség.³⁸⁴

Mint említettem, a kultúra és a politika kapcsolatának fentebb be^mutatott értelmezése mögött a „kormányzás-tudás” esztétizáló felfogása áll. A „kormányzás-tudás” esztétizáló értelmezése abból a kérdésből indult ki, hogy mi a közös az építészetben és a kormányzásban? A válasz az, hogy mind az építészet, mind a kormányzás esetében az esztétikai dimenzióknak *etikai funkciója* is van. Ez az etikai funkció nem más, mint hogy interpretáljanak és/vagy reprezentáljanak egy életmódot, egy *ethoszt!* Az *ethosz* az a mód, ahogy az emberi lények belakják a világukat. Az építészet és a kormányzás etikai funkciója azért az, hogy kifejezésre juttassák ezt a közös ethoszt, vagy ha ez nem áll rendelkezésre, akkor tegyenek kísérletet annak *megalapítására* vagy *renoválására*. Az alapítás vagy a renováció viszont csak akkor lehet sikeres, ha van egy olyan *vízió*, amely képes megragadni a sokaság képzelőerejét és fantáziáját.³⁸⁵

A kormányzás esztétikai és etikai funkciójának beteljesítéséhez szükséges vízió fő jellemzői a következők: 1. Az alapítás vagy renováció sikerét biztosító vízió megalkotására akkor leszünk képesek, ha figyelembe vesszük *a középpont problémáját*. Ennek a problémának a lényege a szekularizáció és a modernitás hatása. A szekularizációnak és a modernitásnak köszönhető, hogy az *ethosz* középpontjában álló „templom helyét átvette az »ésszerű pluralizmus« középpont nélküli dezorientáló heterotópiáinak világa”.³⁸⁶ A középpont visszanyerése ezért a modernitás és azon belül is a liberális paradigma érvénytelenítését

³⁸³ *Uo.*

³⁸⁴ A politikum *esztétikai* felfogása könnyen összekapcsolható a *nemzeti öncélúság* koncepciójával. Lásd bővebben Dénes Iván Zoltán, 2006; 2007; 2012c. A másik lehetőség az, hogy az esztétikai kategóriákkal megragadható politikum alkotóit az „erős költő”, Richard Rorty által felvázolt képe alapján értelmezzük. Rorty, Richard, 1996. 39-60. A későbbiekben bemutatom, hogy ez az értelmezés nem érvényesíthető minden esetben.

³⁸⁵ G. Fodor Gábor, 2008d. 294-295, 298.

feltételezi. Ehhez viszont „a labirintusok leckéit kell megtanulnunk”.³⁸⁷ Mit jelent ez? A labirintus nem más, mint a tudás metaforája, „amelynek folyosói a diskurzusok, és melynek külső fala a dolgok elrendezését lehetővé tevő paradigma”.³⁸⁸ A tudáshoz hasonlóan a középpont visszanyerését célzó „kormányzás-tudás” is a diskurzusok labirintusát magába foglaló paradigmát alkot. 2. Az alapítás vagy a renováció sikerét biztosító vízió arról ismerszik meg, hogy *reprezentál*. A kormányzás architektúrája ezért akkor jó, ha egy társadalom mélyreható portréjaként jeleníti meg önmagát. A társadalom ugyanis önmagában néma, csak akkor válhat közvetlenül *beszélő politikai közösséggé*, ha az architektúra nyelvén beszél hozzánk.³⁸⁹ 3. A *vízió* fontos jellemvonása, hogy *a válság ellenszere*. „Egy vízió az, ami elindítja a térbeli kreativitás folyamatát.”³⁹⁰ A „térbeli kreativitás folyamata” pedig nem más, mint az „alapítás” vagy a „renováció”.³⁹¹ A válságot kezelő „térbeli kreativitásnak” a következő dolgokat kell figyelembe vennie: nincsen semleges „társadalmi tér”. A társadalmi *tér* minden részlete magán hordoz valamilyen társadalmi *jelet*. A társadalmi teret a kormányzati intézkedések és a jogszabályok strukturálják. A térbeli kreativitás folyamata kompetitív, ezért a társadalmi térben megjelenő akadályok leküzdése mindenekelőtt politikai tehetséget kíván.³⁹²

Így jutunk el ahhoz a hadászati retorikához, amit Foucault északkritikája is alátámaszt.³⁹³ A politika esztétizáló koncepciójában már nem érvényes a civil társadalom és az állam hagyományos elválasztása, nincsen semleges társadalmi tér, hiszen a közösségi jelentőségű megnyilvánulások csakis a hatalmi harc részeként nyerhetnek értelmet.³⁹⁴ A politika esztétizáló koncepciójában ezért a jó politikus erényei a jó hadvezér erényeihez hasonlatosak! A jó politikus mindenekelőtt kreatív és ismeri „létezésének törvényét”, vagyis azt, hogy „nem tud teremteni, csak együtt teremteni (*concreate*). A jó politikus „a valóságot használja útmutatóként a terveihez, vagyis sokkal inkább a körülmények, semmint maga a terv iránt érdeklődik”.³⁹⁵ Ebből következik, hogy a liberális paradigmán belül tevékenykedő politikusok nem lehetnek jó politikusok. A liberális paradigmán belül ugyanis csak a (központ nélküli)

³⁸⁶ Uo. 295.

³⁸⁷ Uo. 296.

³⁸⁸ Uo.

³⁸⁹ Uo. Erről lásd bővebben Bourdieu, Pierre, 1987.

³⁹⁰ G. Fodor Gábor, 2008c. 297-298.

³⁹¹ Uo. 297-298.

³⁹² Uo.; Vö: Geertz, Clifford, 1994. 22-62.

³⁹³ Clausewitz tételét megfordítva Foucault azt állította, hogy „a politika a háború meghosszabbítása, a háború folytatása más eszközökkel”. Lásd: Foucault, Michel, 1999c. 315-316.

³⁹⁴ A politikai közösség reprezentálására törekvő politikai kreativitás ezért akár saját maga is létrehozhatja azokat a „civil” közösségeket, amelyeket reprezentálni kíván. Azokat a civil szerveződések pedig, amelyek arculata nem illeszthető be az általa reprezentálni kívánt közösség képébe, üldözni fogja. Lásd: Csizmadia Ervin - Csery Péter - Jenei András - Lakatos Júlia - Nagy Attila Tibor - Novák Zoltán - Paár Ádám, 2013.

³⁹⁵ G. Fodor Gábor, 2008c. 299; 2008b.

politikai racionalizmus lehetséges, amely *elutasítja a valóságot*, és ezért a társadalmat és az embert szabadon alakítható nyersanyagként kezeli.³⁹⁶

Ezen a ponton ismét visszatérhetünk a kötcsei beszéd szövegéhez. Az előbb rekonstruált fogalmi rendszeren belül valóban logikus és valóság-hű kijelentés lesz az a megállapítás, miszerint a közvélemény azért tekinti a magyar neoliberais elitet bukottnak, mert „a neoliberais elit által kínált minták és értékek kudarcba vezették Magyarországot, sikertelenséget hoztak a gazdaságban és a közélet számos területén, vagyis a neoliberais elit és az általuk támogatott politikai közösség együttesen felelősek a kudarcért, és így az egyik magával rántotta a másikat.”³⁹⁷

Kérdés marad viszont, hogy mennyire lehet sikeres a „jó politika”, mint a valódi politikai közösség alapításának vagy renoválásának tervezete. A koncepció egyik kifejtője, G. Fodor Gábor 2008-as tanulmánykötetében - tehát jóval a „kötcsei vízió” megvalósítására irányuló konkrét politikai lépések előtt - igen szkeptikus véleményt fogalmazott meg ebben a vonatkozásban. Úgy látta, hogy a „központ” visszanyerésére irányuló próbálkozások kudarcra vannak ítélve. „A központot már nem az origóban, hanem ellenszerkezeti helyként valahol elszigetelten kell keresnünk. A labirintus képére megépített kupleráj a központ nélküli világ kitüntetett heterotópiája”.³⁹⁸ A „kormányzat-tudás” labirintusának helyén tehát nem találunk mást, mint egy *kuplerájt*. Ezt a helyet természetesen „illő dolog” elszigetelni a társadalomtól.³⁹⁹ Ugyanakkor - mivel a „kormányzás-tudás” legfontosabb funkciója mégiscsak a politikai közösség reprezentációja - magát a politikai közösséget is a kupleráj paradigmája alapján kell berendezni.⁴⁰⁰

„Ahogy viszont a kormányzás sem más, mint az élet megszokott menetének fenntartása, a kupleráj is a hétköznapi élet normális részét alkotja. A kupleráj, az örömnegyed vagy bordélyház nem a civilizáció válságterméke, hanem a civilizáció szimbólumaként jelképe annak: mint az emberi természetre adott szükségszerű válasz, a vágyak hermeneutikájának legfőbb színtere, és mint a káoszról előálló rendezettség, a kormányzás *par excellence* építménye.”⁴⁰¹

³⁹⁶ G. Fodor Gábor, 2008c. 299-302; Lásd: Csizmadia Ervin, 2012.

³⁹⁷ Orbán Viktor, 2009.

³⁹⁸ G. Fodor Gábor, 2008c. 303.

³⁹⁹ Uo. 304.

⁴⁰⁰ Ez az értelmezés tehát Radnóti Sándor véleményét igazolja, aki az *Álszentek összeesküvése* című publicisztikájában hasonlóan érvelt az öszödi beszéd által kiváltott morális felháborodás ellentmondásainak leleplezésekor. Lásd: Radnóti Sándor, 2006c.

⁴⁰¹ G. Fodor Gábor, 2008d. 304.

Azt a következtetést kellene levonnunk mindebből, hogy a valóban jó kormányzat nem is lehetséges? Ha a „jó politikus” (és ennek megfelelően a „jó politikai gondolkodó”) legfőbb ismérve a valóság tisztelete és valóságidegen dogmák elhagyása, akkor miképpen hozhat létre vagy renoválhat egy „központos” politikai közösséget, egy valódi közösségi ethoszt úgy, hogy a kupleráj paradigmája alapján rendezi el a politikai közösség dolgait? A „jó politikus” (és a józan politikai gondolkodó) tisztában van azzal, hogy „Bikatestű szörnyként, a politika paradoxájaként a kupleráj mélyén ott áll előttünk a hatalom démona. Aki fejedelem akar lenni, annak szükségképpen kell saját kuplerájt emelnie. A labirintus tervezőjeként, építőjeként és fenntartójaként azonban senki sem kerülheti el a bikafejű szörnyel való közösülést”.⁴⁰² Kérdés viszont, hogy milyen lenne a „jó politikai közösség”, illetve az is kérdés, hogy az „öszödi ösbűn” bűvöletében alkotó, önmagukat „antiliberalis” szerzőként meghatározó „politikai gondolkodók” milyen viszonyt alakítottak ki saját politikai univerzumuk és a közösségi erkölcs között.

Akkor kaphatunk választ az előbbi kérdésekre, ha figyelembe vesszük, hogy a „kormányzás-tudás” lényege szerint olyan tudás, amely a tudás birtokosát képessé teszi arra, hogy a modern társadalmak ethoszát dezorientáló heterotópiákat új heterotópiákkal, új labirintusokkal váltsa fel. Ahogy azt az előzőekben láthattuk, a kormányzás-tudás koncepcióját felvázoló szerző tökéletesen tisztában van azzal, hogy a középpont visszanyerésével kecsegtető politikai programok valójában csak újratemetik a politikai közösséget dezorientáló heterotópiákat. Ennél többre azonban nincs is szükség, mert az *újratemetés folyamata* a fontos és nem az eredménye. Az újratemetés folyamata ugyanis lehetőséget ad a „kreátor” szerepének betöltésére. A „kreátor” ugyan nem képes új templomot építeni a közösségi ethoszt dezorientáló labirintus helyett, de ez nem is szükséges. Az ethosz középpontjában álló templom újraépítése helyett megelégedhetünk a labirintus újrendezésével, hiszen a „kreátor” saját személyében képviseli és szimbolizálja az újratemetés folyamatát. A „kreátor” személyének jelentősége éppen az lesz, hogy lehetőséget ad arra, hogy a politikai közösség tagjai azonosuljanak vele. A közösségi ethosz így továbbra is középpont nélküli marad, viszont - annak köszönhetően, hogy a politikai közösség tagjai azonosulhatnak a kreátorral - saját alkotásukként tekinthetnek az új labirintusra.⁴⁰³

⁴⁰² Uo. 304-305.

⁴⁰³ A politikai közösséget meghatározó heterotópiák sikeres újrendezése arról is felismerhető, hogy az nem csak a támogatók számára jelent viszonyítási alapot. A „centrális erőter” ezért olyan paradigmaként is értelmezhető, amely nem azonosítható maradéktalanul egyetlen politikai csoportosulás tartós hatalmával, mert sokkal inkább a hatalomgyakorlás módszereinek az átalakulását jelenti. A hatalomgyakorlás újraalkotott paradigmájaként értett „centrális erőter” tartósságát ezért annak köszönheti, hogy nem lehet felszámolni a hatalmi viszonyok egyszerű újrendezésével.

A fentiek alapján az lehet az első benyomásunk, hogy az „antiliberalis” paradigmában csak úgy képzelhető el a politika és az erkölcs kapcsolata, hogy felszámoljuk az erkölcsi szféra autonómiáját!⁴⁰⁴ Ez a megoldás tükröződik abban a sajátos „értelmiségellenes” attitűdben is, amely szintén fontos szerepet kapott a kérdéses paradigma önmeghatározásában.⁴⁰⁵ Eszerint el kell vetni a „független érték közvetítő” értelmiség koncepcióját, azt, amelyet például Kis János is határozottan képviselt. A sajátos, antiliberalis értelmiségkritika hátterében az áll, hogy a politikai közösséget önmaga előtérbe helyezésével újraalkotó „kreátor” személye ugyanúgy megkérdőjelezi a független érték közvetítő értelmiség lehetőségét, mint azokat a társadalmi megnyilvánulásokat, amelyek nem illeszthetőek a reprezentálni kívánt politikai közösség képébe. Milyen lenne a „kreátor” szerepével összeegyeztethető ideális, „jó értelmiségi”? A „kreátor” koncepciójának megalkotója ezt a kérdést se hagyja megválaszolatlanul. A „jó értelmiségiről” felvázolt koncepciója feltehetően saját, „politikai gondolkodói” ars poetikájaként is értelmezhető:

„Emile M. Cioran *A bomlás kézikönyvében* a filozófia és a prostitúció viszonyáról írja a következőket (az idézett passzusokban a „filozófiát” nyugodtan cserélhetjük „kormányás-tudásra”, a „filozófust” pedig „politikusra”): „A filozófus, ha már búcsút vett az elméletektől és a babonáktól, ám egyelőre még járja a világ útjait, követendő példát találhat az útszéli pürrhonizmusban, amely a lehető legkevésbé dogmatikus teremtmény: az utcalány sajátja. Ahogy semmihez se kötődik és mindenre nyitott; ahogy azonosul az ügyfél elveivel és kedélyállapotával; ahogy minden alkalommal hangszínt és arcot cserél; ahogy bármikor kész szomorú vagy vidám lenni, hisz az neki egyre megy; ahogy kereskedelmi megfontolásból szórja sóhajait; ahogy felvilágosult és hazug szemmel nézi, mint vonaglik a fölébe hágott, őszinte embertárs - mindezzel a szellem számára a nagy bölcskéhez fogható magatartási mintát kínál. Mentessül minden meggyőződéstől, mind az emberekkel, mind önmagunkkal kapcsolatban: íme a tisztánlátás szabadegyetememe, a központi tétel a prostitúcióban, mely ugyanúgy a társadalom pereméhez tartozik, akár a filozófia. »Amit csak tudok, az örömlányok iskolájában tanultam« - az igazi gondolkodónak - aki bármit éppúgy elfogad, ahogy el is utasít, ekképp kellene felkiáltania, mikor az ő nyomukba lépve a fáradt mosolygás szaktekintélyévé válik [...].”⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ A rendszerváltás után kialakuló magyarországi politikai gyakorlatra reflektálva sokan megkérdőjelezték a politikával szemben autonóm morális szféra lehetőségét: Körösi András, 2000; Schlett István, 2006; Láncki András, 2011. A morális szféra politikával szembeni leértékelése azonban nem új gondolat. Hasonló véleményt fogalmazott meg a kádári „puha diktatúra” erodálódásának korából E. Fehér Pál is. Lásd: E. Fehér Pál, 1979.

⁴⁰⁵ G. Fodor Gábor - Schlett István, 2006c.

⁴⁰⁶ G. Fodor Gábor, 2008c. 305.

A „kötcei vízió” háttérének elemzése után a következők állapíthatóak meg arról az interpretációról, amit Kis János adott erről a szövegről: a látszat ellenére a Horthy-korszak iránti nosztalgiának nincs konstitutív, legitimáló szerepe a szövegben. Ebből következően az *áldozattudat* kialakulásának az oka sem a feldolgozatlan történelmi traumákban keresendő. Kis János ezért tévesen azonosította a centrális „politikai” erőter kialakítására és fenntartására irányuló igény bejelentésének az *okát*. A valódi ok nem a történelmi traumák feldolgozatlanságából eredő Horthy nosztalgia és a jobboldali identitású politikai közösség áldozattudata. Ebből következően a jobboldal dominanciaigénye nem semlegesíthető azzal, hogy „terapizáljuk” a történelmi traumákból eredő elégtételkeresést.

Egy politikai gyakorlatot megítélhetünk tisztán a *következményei*, a *hatásai* alapján. Kis János elsősorban ezt a módszert alkalmazza. A Kis János által alkalmazott normatív perspektíváján belül maradva a hatalom aktuális birtokosainak gyakorlatáról nehezen adható más értékelés, mint amit Kis több helyen is felvázolt.⁴⁰⁷ Ugyanakkor kérdéses, hogy adható-e valóban célravezető és hatásos *értékelés* egy hatalmi gyakorlat *hatásairól* úgy, hogy közben ne *értelmezzük* a hatalmi gyakorlat mögött álló *indítékokat*. Kis János saját eljárása is arra utal, hogy a hatalmi gyakorlat hatásáról alkotott normatív ítélet elválaszthatatlan a gyakorlatot motiváló indítékok értelmezésétől. Ezen indítékok feltárását szolgálta a jobb és baloldal anakronisztikus történelemképeinek az elemzése Kis műveiben.⁴⁰⁸

Ezen a ponton lesz érzékelhető a Kis által megfogalmazott normatív ítéletek problémája. Ahogy azt korábban bemutattam, a hatalmi gyakorlat mögött álló indítékokról adott értelmezése akár elhibázottnak is tekinthető, és ez relativizálja a formailag egyébként helytálló normatív ítéleteinek érvényességét is.⁴⁰⁹ Ennek oka az, hogy ha a politikai gyakorlatra irányuló normatív ítélet a politikai gyakorlat mögött álló indítékok elhibázott értelmezésével jár együtt, akkor a kritika címzettjei könnyen a „megnemértettség” áldozati pozíciójába helyezhetik magukat. Abba a pozícióba tehát, amelyben a kritika megfogalmazója szerint a kritika címzettjei már a kritika megfogalmazása előtt is benne voltak. Nem mindegy viszont, hogy egy kommunikatív pozícióról adott leírás azért pontos, mert helyesen „referál” a leírt pozícióról, vagy pedig azért, mert a „leírt” pozíció felvételére „kényszeríti” a kritika címzettjeit. A kritika címzettjeinek ugyanis akár - kommunikatív értelemben vett - stratégiai előnyük is származhat abból, hogy igazodnak az indítékaik egyébként hibás leírásához. Ez utóbbi esetben a leírás ugyan igaznak tekinthető, performatív szempontból viszont hatástalan

⁴⁰⁷ Kis János, 2011; 2011a; 2011b; 2013a.

⁴⁰⁸ Kis János, 2008; 2013.

⁴⁰⁹ Jó példa erre az, ahogy Balázs Zoltán cáfolja az „anakronizmus” tézist és ezzel összefüggésben a 2010-es választásokhoz köthető „korszakváltás” antidemokratikus jellegére vonatkozó diagnózist is elhibázottnak tartja. Lásd: Balázs Zoltán, 2013.

lesz, hiszen nem készíti a kritika címzettjeit a kritizált pozíció elhagyására. Az imitált „áldozati pozíció” stratégiai előnyei nyilvánvalóak: ha a kritizáló fél nem érti meg a valós indítékaimat, akkor annak oka valószínűleg az, hogy olyan „világkép” alapján alkotta meg az indítékaim hibás értelmezését, amely összeegyeztethetetlen az indítékaim mögött álló saját „világképpemmel”. Így viszont - a „megnemértettség” sérelmére hivatkozva - jogosult leszek az „idegen világkép” és az abból következő normatív ítélet elvetésére is. Továbbmenve: arra is jogosult leszek, hogy a saját világlátásom, vagyis a saját identitásom jogos védelme érdekében csak olyan normatív kritériumokat ismerjek el érvényesnek, amelyek összefüggésbe hozhatóak sajátos világlátásommal. Az anakronisztikus identitás fenntartásának a szándéka mögött ezért nemcsak a feldolgozatlan vagy rosszul feldolgozott traumák állhatnak, hanem azok a konkrét előnyök, amelyek a felelősség elhárításából erednek. Az anakronisztikus identitáshoz való „hisztérikus” ragaszkodást a felelősségvállalástól való görcsös félelem is motiválhatja.⁴¹⁰

A „centrális erőter” kialakítását és fenntartását igazoló „világkép” téves azonosítása azért is problémás, mert azzal a következménnyel jár, hogy megfosztjuk magunkat a kritika olyan kiindulópontjától, amelyet maga az igény bejelentője ad a kezünkbe. A centrális erőter létrehozását igazoló „világlátás” ugyanis arra is alkalmas, hogy a centrális erőter kialakítására irányuló konkrét lépéseket kritizáljuk azzal.⁴¹¹ Ez a lehetőségtartomány akkor érhető el, ha megvizsgáljuk, hogy a „öszödi beszéd” által kiváltott „morális válságra” milyen választ adtak azok, akik „antiliberalis”-ként határozták meg magukat. A politika és erkölcs kapcsolatát tematizáló jobboldali diskurzusba illeszkedő, és abból kinövő „kötcei projekt” arra a kérdésre is válaszolt, amit a politika és erkölcs kapcsolatát tárgyaló koncepciójában Kis János elmulasztott feltenni. Ez a kérdés az volt, hogy miképpen lehetne újratemetni a szembenálló feleket valódi politikai közösségbe egyesítő lojalitást. A következő fejezetben azt a koncepciót elemzem a „morális válság” kihívására adott „antiliberalis” válaszok köréből, amely az úgynevezett kormányzás-tudás koncepciójának keretei között kívánt választ adni a politikai közösség tagjait összekapcsoló lojalitás problémájára. Kérdés ugyanis, hogy milyen jellegű ez az újraformált lojalitás.

⁴¹⁰ Balog Iván, 2007.

⁴¹¹ A Méltányosság Politikaelemző Központ tanulmányában is a „belső kritika” módszerét választották. Referenciapontjuk az a szöveg, amelyből kiolvasható „a Fidesz kormányzását megalapozó hét fő eszmei alapvetés” közül az első. Ez a szöveg Matolcsi György: Az amerikai birodalom című műve, amely - a tanulmány szerzőinek olvasatában - „az európai mintakövetés” és a „nemzeti öncélúság” rossz dichotómiájának a meghaladásában látja a külkapcsolatok újraépítésének a kívánatos útját. A tanulmány szerzői szerint akkor lehet valóban hatásos kritikát megfogalmazni a Fidesz kormányzati politikájával szemben, ha az azt megalapozó eszmei alapvetést „helyi értékén” értelmezzük, és a saját maguk által megfogalmazott célok teljesítését kérjük számon ezen a politikán. Saját kritikámban hasonló eljárást követek, de más „referenciapontot” választok az „immanens kritika” megalapozására. Lásd: Csizmadia Ervin - Csery Péter - Jenei András - Lakatos Júlia - Nagy

2. Őszödtől Kötcséig, avagy a „jó kormányzat” paradigmája

Kis János elsőként a Medgyessy affér vonatkozásában tárgyalta a politika és az erkölcs kapcsolatát. Arra a kérdésre kereste a választ, hogy milyen erkölcsi elveknek az érvényesülése kérhető számon a demokratikus politikai élet szereplőin. Kulcsfogalma az *erkölcsi minimum* volt. Ezt a már késznek tekinthető koncepciót alkalmazta az „öszöd-gate” esetében is.⁴¹² Ugyanebben a periódusban G. Fodor Gábor arra a kérdésre kereste a választ, hogy miképpen számoltathatók el a politikai élet szereplői a demokráciában, vagyis lehetséges-e a kormányzati teljesítmény objektív mércéjének meghatározása és érvényesítése.⁴¹³ Kérdésfeltevése Körösényi András koncepcióján alapul, miszerint a demokráciában reális az a lehetőség, hogy nem teljesül a kormányzat elszámoltathatósága.⁴¹⁴ Körösényi szkeptikus ítélete arra a feltételezésre támaszkodott, hogy lehetséges ugyan egy objektív mérce, de az a demokrácia kontingens feltételei miatt nincs a választók birtokában.

Kis és G. Fodor megközelítése tehát jelentősen eltér egymástól, ugyanakkor fontos párhuzamokat is megfigyelhetünk kettőjük érvelésében. Mindkét megközelítésben egyfajta objektív, konkrétan létező mércére hivatkoznak, ami adott esetben eltérhet az aktuálisan érvényes közvélekedéstől. Ezek az objektív mércék az *erkölcsi minimum*, illetve a (közjót szolgáló és érvényesítő) *kormányzati teljesítmény*. Ebből következően mind a ketten szemben állnak a demokrácia procedurális felfogásával. Azzal a koncepcióval, miszerint nincs szükség egy mindenkor érvényes és akár magával a demokratikus politikai közösség ingadozó közvélekedésével is szembeállítható értékszférára, mert a modern demokráciában az éppen érvényes többségi vélemény a legfelsőbb morális entitás, illetve azok az értéksemleges intézményi szabályok, amelyek lehetővé teszik a többségi vélemények demokratikus érvényesülését. Kis és G. Fodor között „csak” az objektív mérce megvalósítására kigondolt mechanizmusban van eltérés.

Ugyanezt a problémát elemezte Timothy Besley is, aki a kormányzat közgazdasági értelmezését kívánta új alapokra helyezni.⁴¹⁵ Két lehetséges irányt különböztetett meg a kormányzat közgazdasági értelmezésében. Az egyik elméleti irányzat a *jóléti közgazdaságtan*. Ennek lényege az a feltételezés, hogy a kormányzat célja a közérdek megvalósítása. A közérdek azokat a feltételeket foglalja magába, amelyek a piac kiegyensúlyozott

Attila Tibor - Novák Zoltán - Paár Adám, 2013.

⁴¹² Kis János, 2006; 2006a.

⁴¹³ G. Fodor Gábor, 2006; 2006a; 2006b; 2008; 2008a; 2008b; 2008c.

⁴¹⁴ Körösényi András, 2006.

⁴¹⁵ Besley, Timothy, 2012.

működéséhez szükségesek, viszont a piac nem képes létrehozni azokat („szabályozza azokat az externáliákat, melyeket a magánszereplők nem internalizálnak”).⁴¹⁶ Ezenkívül a közjó azokat a javakat foglalja magába, amelyekből a piac nem állíthat elő eleget, viszont szükségesek a társadalom megfelelő működéséhez, vagyis a piac kiegyensúlyozott funkcionálásához.⁴¹⁷ A másik elméleti megközelítés azon a feltevésen alapul, hogy a közjó megvalósítása nem lehetséges állami, kormányzati eszközökkel, és ezért a kormányzat a járadékvadászat, a partikuláris érdekcsoportok önmegvalósításának terepe. Besley célja a két végletes megközelítés közötti átmenet, az úgynevezett „*Publius*” *féle modell* kidolgozása. Eszerint a kormányzat képes a köz érdekében cselekedni, de csak akkor, ha megfelelő intézményi ösztönzők segítik azoknak a közszolgáknak a kiválasztását és motiválását, akik biztosíthatják a közérdek érvényesülésének személyi feltételeit.⁴¹⁸ (Besley megoldása az úgynevezett „megbízó-ügynök”, illetve a polgárjelölt - citizen candidate - modell.)

G. Fodor kiindulópontját úgy is értelmezhetjük, hogy az teljesen megegyezik a jóléti közgazdaságtan machiavellista, realista kritikájával. Azt csupán annyiban haladja meg, hogy az idealista modell mögött álló valóság okát is megnevezi. Ez az ok nem más, mint a politikai közösség egészét átható igazságosság koncepció hiánya, a politikai közösség ideológiai megosztottsága.⁴¹⁹ Besley és G. Fodor szemléletének közös vonása, hogy egyikük se fogadja el a jóléti tömegdemokráciák idealizáló és cinikus leírásának dichotómiáját. Amiben lényeges eltérés van közöttük az az, hogy Besley-vel szemben G. Fodor egyfajta machiavellista terápiát javasol a machiavellista diagnózisra. G. Fodor nem tartja korrigálhatónak a jóléti gazdaságtan modelljét, és ezért kilép az úgynevezett *good governance* modell keretei közül.

A *good governance* modell a civil szféra és a piac szerepének felértékelésére épül, ami csak úgy lehetséges, ha újradefiniáljuk az állam szerepét. Az állam szerepe ezek szerint nem lehet több mint azoknak a feltételeknek a biztosítása, amelyek nélkülözhetetlenek a civil és piaci szféra fokozott szerepvállalásához. Az állam szerepe a bizalom infrastruktúrájának kiépítése! A *good governance* modell szerint nagyobb hangsúlyt kell adni a társadalmi önszabályozás mechanizmusainak, ezért a korábban domináns pozícióban lévő állam helyére a különböző autonóm társadalmi aktorok kooperációja lép. Ebből következően az állam feladata csak a jó kormányzás *feltételeinek* a megteremtésére irányulhat. Az államot le kell értékelni, mert a rögzített eljárások helyét átveszi a vita, a kormányzást pedig a tárgyalás, a megegyezés folyamatai helyettesítik. Ez a paradigmaváltás viszont csak akkor lehetséges, ha

⁴¹⁶ Uo. 17.

⁴¹⁷ Uo.

⁴¹⁸ Uo.18.

⁴¹⁹ G. Fodor Gábor, 2008b.

jó okunk van azt gondolni, hogy létezik a végső kontroll szerepét betölteni hivatott társadalmi nyilvánosság, amely képes mérlegre tenni a különböző érvek ésszerűségét és normatív igazságtartalmát. A good governance koncepció filozófiai igazolása tehát a *deliberatív* demokráciaelmélet és a diskurzusetika.⁴²⁰

A *good government* modell fő sajátossága, hogy vitatja azt a szerepértelmezést, amit a *good governance* modell hívei az államra akarnak erőltetni. A *good government* koncepció megfogalmazói úgy gondolják, hogy ez a funkció nem érvényesíthető az adott körülmények között. Miért nem töltheti be az állam a „bizalom infrastruktúrájának” biztosítására irányuló szerepét a *good governance* modellben? Erre a kérdésre a következő válaszok adhatóak: 1. A *good governance* modell a civil szférát hajlamos azonosítani a piaccal, és ez csupán az uralmi viszonyok átrendeződését szolgálja, nem pedig a valódi reformokat. 2. A „társadalmi aktorok”, a civil szféra bevonása valójában a vállalatok állam fölötti ellenőrzéséhez vezet. 3. A deliberáció és a diskurzusetika ideái csak egy újfajta uralom, a vállalatok állam fölötti ellenőrzésének az *eszközei*. A *good government* modell képviselői ezért elvetik a deliberációt és a diskurzusetikát. 4. A *good governance* modell nem ad választ a legitimitás, a felelősség és a döntésképeség kérdésre, valójában tehát nem megoldja, hanem csak fokozza a *state capture* jelenségét.⁴²¹

A jobboldali demokráciakoncepció tehát elképzelhetetlen a neoliberais paradigmára irányuló kritika nélkül! A szuverenitás- és államközpontú demokráciafelfogás igazolásának alapja az a „felismerés”, hogy a neoliberális paradigmából eredő *good governance* modell lényegében antidemokratikus, mert a deliberáció álcája mögé bújva eltünteti a kormányzati felelősséget, és ez csak a *state capture* jelenségét erősíti.⁴²² G. Fodor elvi szinten nem kérdőjelezte meg a deliberáció és a diskurzusetika céljait. Kritikájának alapja inkább gyakorlati. Arról beszélt, hogy a deliberáció és a diskurzusetika *eltorzul* a gyakorlati alkalmazás során. Ebből következően nem kérdőjelezte meg a kollektív akaratképzés demokratikus paradigmáját sem. Ehelyett „csak” a kollektív akaratképzés „autentikus” formáit kereste. Nem beszélt viszont arról, hogy a deliberáció és a diskurzusetika perspektívája, illetve a piac által képviselt ökonomiai racionalitás perspektívája olyannyira eltér egymástól, hogy az előbbit nem lehet használni az utóbbi eszközeként! (Ahogy azt már említettem, Kis János többek között éppen a deliberatív és az ökonomiai racionalitás összhangját kívánta megteremteni, de ez a törekvése sikertelen maradt.) A *good government*

⁴²⁰ G. Fodor Gábor - Stumpf István, 2007; G. Fodor Gábor, 2008.

⁴²¹ G. Fodor Gábor, 2008.

⁴²² G. Fodor Gábor - Stumpf István, 2007.

paradigma híveként tehát G. Fodor túl könnyen mondott le a deliberációról! Nem látta vagy nem akarta látni a deliberáció eredeti verziójában és a diskurzusetikában rejlő lehetőségeket!

Mi következett ebből? Az, hogy a *good government* modell magyarországi híveként és propagálójaként az *ökonomikus kormányzatiság* előtti paradigmák területén keresett mintákat. Így jutott el a Foucault által leírt *pasztorális hatalom* koncepciójához.⁴²³ A *good government* koncepció magyarországi változatában felfedezhető megoldás az, hogy az állam feladata *nem korlátozható a jó kormányzás feltételeinek* megteremtésére. Ezen kívül az is szükséges, hogy az állam vállalja magára *a jó kormányzás feladatait* is! A jó kormányzat gondolatának magyarországi viszonyokra kitalált változata lényegében arról szól, hogy a jólétet, a szolidaritást, a méltányosságot és az ezek eléréséhez szükséges kooperációban való részvételt *mindenki számára* biztosítani kell. Ezt a lehetőséget viszont csak valamilyen konkrét aktor biztosíthatja. Ez az aktor a kormányzat. A kormányzati teljesítmény értékelése tehát azon a vizsgálaton alapulhat, hogy milyen mértékben sikerült elérnie a fentebb felsorolt célokat. Ezáltal a kormány, legalábbis elvileg, felelősségre vonhatóvá, elszámoltathatóvá válik. Ezekre az alapelvekre épült a hatalomátvételre készülő jobboldal által kidolgozott demokratikus kormányzati program 2007-ben.⁴²⁴

Ez a program mindenekelőtt azon a felismerésen alapult, hogy - a látszat ellenére - a jóléti állam nincs válságban. A program megfogalmazói szerint pusztán empirikus kutatásokkal is levezethető, hogy a jóléti állam válságáról és végéről szóló *grand theory*-k hamisak. A kérdés ezért nem az, hogy mit lehet tenni a jóléti modell bukása után, hanem sokkal inkább az, hogy mi szükséges ahhoz, hogy a jóléti állam a megváltozott körülmények között is működjön. Mindenekelőtt azt kell belátni, hogy a jóléti állam számára mindig is a biztonság volt az első, és az egyenlőség csak a második, és ezért új társadalmi szerződésre van szükség. Az új társadalmi szerződés lényege pedig az „aktivizáció politikája”, a „munkaalapú társadalom”. Ennek a társadalmi szerződésnek a szellemében az állam legfőbb feladata az, hogy a szociális biztonság fenntarthatósága érdekében „nyomás alatt” tartsa a polgárokat. Ennek a „kormányzati nyomásnak” az eszköze a nyugdíjpolitika és a családbarát politika.

G. Fodor szerint tehát a *good government* modell lényege az a felismerés, hogy a politikai közösség egészére érvényes átfogó igazságosságkonceptió hiánya nem haladható meg a politikai gazdaságtan neoliberais modelljének keretei között. Ez a hiány a politikai közösség sajátos állapotára vezethető vissza. éppen ezért a probléma megoldása, vagyis az igazságosság átfogó elveinek megfogalmazása és érvényesítése egyúttal a politikai közösség átalakítását is feltételezné. Csakhogy a *good governance* modell keretei között erre nincs lehetőség, hiszen

⁴²³ Foucault, Michel, 1999a. 277-282.

ez arra a feltevésre épül, hogy a politikai szereplők minőségi szelekciója, vagyis a beszámoltathatóság lehetősége már adott, ami elképzelhetetlen az igazságosság egy átfogó konszenzuson alapuló elképzelése nélkül. A *good government* modell akképpen látja meghaladhatónak ezt az ördögi kört, hogy a „politika primátusát” hangsúlyozza. A terápia hátterében a *politika autopoetikus természetének* felismerése áll. A politika autopoetikus dimenziójában rejlő lehetőségeket viszont csak akkor lehet kiaknázni, ha jelentősen módosítjuk a jóléti modellt, és igazoljuk a politika autonóm, önmagáért való értékteremtő mozzanatát. Eszerint olyan politikára van szükség, amely mindenekelőtt azoknak a mércéknek a megalkotására és társadalmi beágyazására törekszik, amely mércék lehetővé teszik, hogy a választók objektív ítéletet alkossanak a kormányzati teljesítményről.

Ezzel a megoldással azonban több probléma is van. Az első és legfontosabb, hogy könnyen levezethető belőle egy szimpla öngazoló quasi-diktatorikus hatalmi politika. A kormányzati teljesítmény objektív mércéinek társadalmi beágyazására törekvő kormányzati politika számára túl nagy lehet a kísértés arra, hogy a „nagy átalakítás” programját a hétköznapi politikai küzdelmekre fecsérelje. Ezzel függ össze az a nehézség is, hogy az autopoetikus politika csak akkor lehet valóban sikeres, ha teljes mértékben riválisok nélkül, egyfajta politikai vákuumban fejti ki a hatását. Ellenkező esetben az „autonóm” politika „reagáló” politika marad, ami azért okoz gondot, mert önmagának kell áthágnia a saját maga által lefektetett és megalapozni kívánt szabályokat.⁴²⁵

A *hatalom autopoetikus koncepciójából* következik a *good government* modell magyarországi gyakorlatának másik problémája. A „kötcsei vízió” megvalósítása során a jobboldal is elkövetett ugyanolyan hibákat, mint a bukottnak nyilvánított neoliberais elit. Kérdés, hogy ennek a „hibaismétlésnek” az oka vajon nem az-e, hogy a „kötcsei vízió” mögött álló *autopoetikus hatalomkoncepcióból* a deliberáció elutasítása következett? Erős a gyanú ugyanis, hogy a politikai közösség reprezentálni szándékozott karaktere és a diskurzusetika elválaszthatatlan kapcsolatban áll egymással, hiszen az identitás maga is diskurzusokban realizálódik.⁴²⁶ Ebből következően igencsak kérdéses, hogy a diszkuzív racionalitást és diskurzusetikát kiiktató politika valódi identitásformákat hoz-e létre. Erős a gyanú, hogy *good government* modell keretei között teremtett közösségek csak egyfajta pszeudo-közösségek lehetnek!

A *good government* modell önellentmondásainak oka ezek szerint abban keresendő, hogy a modell hívei feladták a deliberáció és a diskurzusetika elveit. Ennek köszönhető, hogy a

⁴²⁴ G. Fodor Gábor - Stumpf István, 2007.

⁴²⁵ Súlyom Péter, 2013.

⁴²⁶ Habermas, Jürgen, 1992; 1998a; 2004.

good government modell ugyanúgy az ökonomikus racionalitás és társadalomkép talaján áll, mint a meghaladni kívánt good governance modell. A reprezentálni kívánt *népesség*nek nincs önálló képe az igazságosságról, mert nincsenek morális képzei. A realista politikus ezért csak egy „pszeudo-moralitást” vetíthet rá erre a népeiségre. A „pszeudo-moralitás” ugyan hasznos lehet a good governance modell egyoldalúságainak kihasználására, de nem tudja feloldani azt a problémát, amiből ez az aspektusvátság ered! Ez az oka annak, hogy a *good government* modell megvalósítására törő politikai gyakorlat pusztá hatalomtechnikává silányul.

3. Antiliberalizmus és kommunitarianizmus

A hatodik rész elején is jeleztem, hogy a tisztán normatív perspektíván belül nem adhatunk választ arra a kihívásra, ami a politika *autopoetikus* koncepciójának megfogalmazói és használói felől érheti a politika és a morál kapcsolatát tárgyaló elméleteket. Az előző fejezetekben tárgyalt „diszkurzív hiátus” esete azt is bizonyította, hogy a politika és morál kapcsolatáról Kis János által megfogalmazott elmélet szintén arra a sorsa jutott, hogy nem adhatott hatékony választ a liberalizmus magyarországi kritikusai által is használt autopoetikus politika-koncepcióra. Az is sejthető, hogy a „diszkurzív hiátus” kialakulása és fenntartása nem a véletlen eredménye, hanem annak a politikai küzdelemnek a következménye, amely a politikai közösség domináns nyelvezetének a kialakításáért folyt a rendszerváltást követően.⁴²⁷ A liberalizmus magyarországi kritikusai és ellenfelei számára túlságosan is csábító lehetőség volt egy olyan „stratégiai pont” megszállása és körülbástyázása, amely érintetlen maradhatott a legyőzni kívánt ellenfelek támadásaitól.⁴²⁸ Saját politikafogalmuk és hatalmi gyakorlatuk kialakításakor tudatosan kerülték azokat a lehetőségeket, amelyek igazolhatták azokat az *objektívációs gyakorlatokat*, amelyekkel leírhatták és/vagy bírálhatták az általuk használt politikakoncepciót és hatalmi gyakorlatot. Ebből következően a liberalizmustól függetlenedő, majd azzal ellenséges viszonyt kialakító politikai nyelv alkotói olyan politikafogalmat használtak, és erre olyan hatalmi gyakorlatot építettek, amely lehetővé tette az objektívációs mechanizmusok tudatos delegitimálását és dekonstrukcióját. Ez az elv a politika *autopoetikus* értelmezése volt.⁴²⁹

A kérdés, hogy miképpen semlegesíthető ez a reflexív, stratégiai politikafogalom és hatalmi gyakorlat. Hogyan adható olyan leírás és kritika az autopoetikus politika fogalmáról

⁴²⁷ Szabó Márton, szerk, 2006.

⁴²⁸ Téglás János Vencel, 2006.

⁴²⁹ Uo.

és hatalmi gyakorlatáról, amely nem értelmezhető *objektívációs eljárás*ként, és amellyel ezért kénytelen kommunikatív viszonyba kerülni ez a hatalmi gyakorlat? A „terápia” kiindulópontja az lehet, hogy - ahogy azt a „diszkurzív hiátus” elemzése közben bemutattam - a magyarországi liberalizmuskritika eredményei igencsak felemásak. Mivel a liberalizmuskritika stratégiája „reflexív”, ezért az „érinthetetlen stratégiai pontok” megszállása közben valójában csak reprodukálták azokat a problémákat, amelyek felismerése a liberalizmustól való elhatárolódásukat motiválta.

A következőkben ennek a felemás elhatárolódásnak az elméleti következményeit vizsgálom. Ez a vizsgálat véleményem szerint megfelelőbb kiindulópontja lehet az autopoetikus politikakoncepció kritikájának, mint az eddigi kísérletek. Korábban arra is utaltam, hogy a politikai gyakorlat autopoetikus értelmezése párhuzamba állítható a politika erényelvű értelmezésével. Mind a két felfogásban feltárható az a lehetőség, hogy egy gyakorlatot - jelen esetben a politikát - közösségi tevékenységformaként értelmezzük, amelyben olyan speciális erények bontakozhatnak ki, amelyek csak az adott gyakorlat kontextusában érvényesülhetnek. Ugyanitt azt is szemléltettem, hogy az erényelvű felfogás nem redukálható az erények elsődleges értelmezésére. MacIntyre erényelméletének egyik végkövetkeztetése az volt, hogy minden valódi erény csak az erények komplex rendszerében bontakozhat ki. Ebből következően a valódi erények csak abban a társadalmi kontextusban érvényesülhetnek, ahol a különböző gyakorlatok nem függetleníthetők egymástól, vagyis nem írhatóak le a gyakorlatok autopoetikus értelmezésével.

Mindebből az következhet, hogy a politika autopoetikus koncepciójára építő liberalizmusellenesség nemcsak liberális perspektívából bírálható, hanem a közösségelvű politikai filozófiai koncepciók talajáról is. A közösségelvű politikai filozófia perspektívájából tekintve úgy tűnhet, hogy a komunitáriusokhoz hasonlóan a politika autopoetikus koncepciójára építő liberalizmusellenesség is a Jó elsődlegességét hirdeti a Helyessel szemben! Nem a komunitáriusok hatására, de hozzájuk hasonlóan gondolkodnak a Jó szerepéről. Az autopoetikus politikafogalmat alkalmazó liberalizmuskritika viszont a *jóra* irányuló hivatkozást akár a *helyes* elveinek a kiiktatására és megsemmisítésére is használhatja! Ez a liberalizmuskritika tehát - szemben a komunitáriusokkal - valójában nem a *jó* elsődlegességét hirdeti, hanem a *jó* kizárólagosságát!

Az aktuális kommunikatív helyzet, a „diszkurzív hiátus” meghaladásának egyik fő lépése ezért az lehet, ha a különböző gyakorlatokban kibontakozó *erények* és *javak* kérdését újra bekapcsoljuk a politikai közösség *helyes* berendezkedését firtató reflexiókba! A negyedik részben azt a feltevést is megfogalmaztam, hogy a liberális/kötelességelvű szemléletnek van

olyan verziója is, amely összekapcsolható a komunitárius kritikai fundamentummal. A jelenlegi magyarországi politikai diskurzus perspektívájából tekintve Rawls igazságosságelméletének jelentősége éppen az, hogy abban a köteletségelvű érvelés olyan társadalomkonceptióra épül, amely meghaladja mind az „instrumentális-normatív liberalizmus”, mind az azt kritizáló „good government” koncepció magyarországi képviselőinek ökonomista társadalomképét. Ez a társadalomkonceptió a társadalmi uniók társadalmi uniója, ahol a társadalmi uniók és az azok unióját jelentő politikai közösség azokat a gyakorlatokat jelenti, amelyekben kibontakozhatnak a csak rájuk jellemző speciális erények.

A politikai közösség rawlsi koncepciója a politikai közösség olyan elképzeléseivel rokonítható, amelyek kitüntetett szerepet tulajdonítanak a deliberáció folyamatának, a diskurzusetikának és a kommunikatív racionalitásnak. A magyarországi „good government” koncepció hívei számára viszont a deliberáció és a diskurzusetika szerepének leértékelése bírt konstitutív jelentőséggel. Éppen ezért nem érdektelen, hogy miként értelmezte a kommunikatív racionalitás és a diskurzusetika egyik legjelentősebb képviselője a modernitáskritika politikai változatait. Úgy vélem, hogy Habermasnak a modernitáskritikákról megfogalmazott bírálata a hazai liberalizmusellenesség esetében is hasznosítható.

1980-as előadásában Habermas a politikai modernitásellenesség három irányzatát különítette el. Ezek az *ifjú-*, az *ó-* és az *újkonzervativizmus*. Az *ifjúkonzervatívok* legfontosabb jellemzője, hogy feltűnő párhuzam fedezhető fel köztük és a modernitást a modern művészet megszüntetésén keresztül meghaladni akaró szürrealizmus között.⁴³⁰ Az *ókonzervatívok* sajátossága, hogy a politikai gondolkodás antik mintáinak felelevenítésével akarják kezelni a modern kor válságtüneteit.⁴³¹ Az ifjú és ókonzervatívokkal szemben az *újkonzervatívok* nem ellenzik a modernitást. Arról ismerhetők fel, hogy a modernitás folyamatait értéksemlegesen kezelik. Egyedüli céljuk az, hogy ezeket a folyamatokat felhasználják a politikai szféra autonómiájának megalapozására.⁴³²

Ha Habermas kategóriáiból indulunk ki, akkor azt láthatjuk, hogy a liberalizmuskritika hazai képviselői között vannak ifjú-, illetve újkonzervatívok és akadnak ókonzervatívok (akik akár komunitáriusok is lehetnének), de csak az előbbieknek van meghatározó szerepük. A hazai liberalizmusellenesség eszerint nem más, mint „a premodernizmus csipetnyi sójával

⁴³⁰ Habermas, Jürgen, 1993. 175-176.

⁴³¹ Uo. 176.

⁴³² Uo. 176-177.

»feldobott« antimodernizmus”.⁴³³ A magyar liberalizmusellenesség tehát nem komunitárius, hanem az ifjú- és újkonzervatívok szövetségén alapuló „politikai szürrealizmus” képviselője.

A politikai szürrealizmus gyakorlóit az jellemzi, hogy kísérletet tesznek a modern politikai projekt (egalitarianizmus, emancipáció, felvilágosodás) megszüntetésére. Ez a kísérlet tehát elhibázott módon kívánja megszüntetni a modernitás káros tendenciáit. Habermas szerint Foucault észkritikája tipikus példája a modernitás megszüntetését célzó elhibázott programoknak.⁴³⁴ A hiba elsődleges oka az, hogy a „politikai szürrealizmus” elválasztja a *tudományt* és az *életvilágot*, majd kijelenti, hogy a tudomány nem orientálhatja az életvilágot. Ezzel mintegy felszabadítja a politikát az erkölcsi és gyakorlati igazolás szükséglete alól. Az erkölcsi és gyakorlati igazolás szükségletétől megszabadított politika célja a tudományos orientációtól megfosztott életvilág újraorientálása. Úgy gondolom, nem igényel részletesebb igazolást az a megállapítás, hogy a liberalizmusellenesség hazai képviselőinek „mesterterve” szintén a tudományos orientációtól megfosztott életvilág újraorientálása, és ennek a fő célnak az érdekében előszeretettel alkalmaznak szürreálisnak tűnő, formabontó eszközöket. A magyarországi liberalizmusellenesség tehát ugyanúgy *mintakövető*, mint az általa elvetett és kizorítani kívánt irányzatok, vagyis azokhoz hasonlóan *demokratikus* és *modern*. A minta nem más, mint a *posztmodern konzervativizmus*, aminek egyik kiindulópontja a „hatvannyolcasság”-ra reagáló amerikai republikánus gondolkodás.⁴³⁵

Említettem már, hogy a „politikai szürrealizmus” párhuzamba állítható a komunitáriusokkal, hiszen hasonlóan gondolkodnak a modernitásról, és a gyakorlatok területén, az életvilágban megvalósítható *javakról*. A „politikai szürrealizmus” programjában viszont az a törekvés is felfedezhető, hogy a *jóra* irányuló hivatkozást a *helyes* kiiktatására, megsemmisítésére használják. A „politikai szürrealizmus” nem a *jó* elsődlegességét hirdeti, hanem „A Jó” kizárólagosságát. Ebből következően a magyarországi kontextusban is az életvilág és az igazságosság diskurzusa közötti kapcsolat helyreállítása lehet a válasz azokra a torz reakciókra, amit a kapcsolat felbomlására adott a hazai liberalizmusellenesség.⁴³⁶

Habermas szerint erre a terápiára az teremt lehetőséget, hogy a modernitás energiáinak kimerülésével a modernitás által a tudomány, a művészet, a politika és az életvilág között felhúzott demarkációs vonalak is eltűntek. Ezt az új helyzetet használja ki a „politikai szürrealizmus” akképpen, hogy szabadon kombinálja a premodernit az antimodernnel és a posztmodernnel. A modernitás energiáinak kimerülése a következő okokra vezethető vissza: a

⁴³³ Uo. 177.

⁴³⁴ Uo. 168-172.

⁴³⁵ Bozóki András, 1997; 1998; Horváth Eszter, 2012.

⁴³⁶ Habermas, Jürgen, 1993. 175.

procedurális racionalitás, vagyis a tudományos megismerés előretörése felszámolta a tudatfilozófiai tradíciót és annak objektum-szobjektum megkülönböztetését. A procedurális racionalitás előretörését az jelzi, hogy nemcsak az *igazság diskurzusaiban*, de a *helyes* és a *jó* szférájában is meghatározóvá vált. Ez alapozta meg a procedurális igazságosságkonceptiót. Ennek lényege, hogy a politikai közösség működését a tudományos közösségek működéséhez hasonlóan rendezték be. Ahogy a tudományos diskurzusban a végső igazság leírását, mint célt felváltotta az érvényes kijelentések gyártásának a célja, úgy a politikai életben is a *megalapozásról* a normatermelő *folymatok* helyességére tevődött a hangsúly. Ez lett az alapja annak a normának, miszerint a *helyes* elsődleges a *jóval* szemben.⁴³⁷

Hogy vezetett ez a modernitás energiáinak kimerüléséhez? Úgy, hogy a tudatfilozófiai hagyomány lerombolásával eltűnt az individualitás és az identitás tudatfilozófiai (metafizikai) megalapozásának a lehetősége is. A *kommunitárius kritika* gyakorlatilag ezt a változást konstatálja a felvilágosodás projektjének kudarcaként.

A változás azonban nem állt meg ezen a ponton! A kommunitáriusok ugyanis nem vették figyelembe, hogy a lingvisztikai fordulat lehetőséget teremtett a tudatfilozófiai hagyomány kimerüléséből következő problémák megoldására. Azt követően, hogy a procedurális racionalitás előretörése értelmezhetetlenné tette a szobjektum-objektum dualitást, és ezzel az identitás megalapozását is, a lingvisztikai fordulat kezelhetővé tette a szobjektum-objektum problémát és így az identitás megalapozásának kérdését is.⁴³⁸ Ezt az új perspektívát az jelzi a legjobban, hogy a lingvisztikai fordulaton keresztül lehetőség nyílik a teleologikus igazságosságkonceptiók modern formákban való tárgyalására, és arra, hogy ezt az újraértelmezett teleologikus koncepciót beillesszük a procedurális igazságosságkonceptiókba.

A kulcs a *formális pragmatika*, a beszédaktus elmélet. A beszédaktusok *sikeres* kivitelezése ugyanis nagyban hasonlít az arisztotelészi értelemben vett erényes cselekedethez. Mindkettő feltétele egy olyan tudásforma, amely a gyakorlat és az elmélet határán áll. Ez a phronészisz, vagyis a gyakorlati okosság. A kommunikatív cselekvés feltétele Habermasnál egyfajta idealizáció, amely ugyan kontrafaktuális, mégis elengedhetetlen a gyakorlat fenntartásához.⁴³⁹ Kérdés tehát, hogy miképpen kapcsolódnak a Habermas által feltárt kontrafaktuális idealizációk a phronésziszhez. A válasz az erények tanulásáról adott arisztotelészi leírásban található meg. Eszerint bizonyos mértékű erényekkel már rendelkezünk kell ahhoz, hogy erényessé váljunk. A hangsúly ezért a „természetes” eredetű erények kiművelésére kerül, illetve arra a politikai közösségre, amely megteremti ennek a

⁴³⁷ Habermas, Jürgen, 1993a. 188-189.

⁴³⁸ Uo. 201-208.

⁴³⁹ Uo. 205-206.

művelődési folyamatnak a kereteit. A gyakorlati okosság tehát nem más, mint az erények ki-művelését megalapozó politikai közösség keretei között kibontakozott sajátos tudásforma.

Habermas elmélete alapján az erények kibontakozását megalapozó közösségek nem azonosíthatók a politikai közösséggel, viszont azokon belül - és szerencsés esetekben azoknak irányt mutatva - kialakulhatnak olyan kommunikatív közösségek, amelyek alkalmas terepei lehetnek a gyakorlati okosság kialakulásának is:

„Mivel a nyelvi megértés interszubbektivitása már eleve porózus (Humboldt: a megértésben benne van a megnevezés), és mert a nyelvileg elért konszenzus a megegyezésben nem szünteti meg a beszélők perspektíváinak a differenciáját, hanem ezt megszüntethetetlenül feltételezi, ezért a megértésre orientált cselekvés azon *művelődési folyamatok* médiumának is alkalmas, amelyek egyszerre teszik lehetővé mind a kettőt: a *társadalmiasodást* és az *individualizálódást*.”⁴⁴⁰

A megértésre irányuló kommunikatív cselekvés lehet tehát az a médium, melynek közegében a társadalmiasodás és az individualizálódás egymással párhuzamosan zajlik, és így az életvilág *újraorientálása*, az egyéni és közösségi traumák feloldása is lehetséges. A politika autopoetikus koncepcióján alapuló liberalizmuskritika ellenben sok esetben nem szól másról, mint arról, hogy felszámolják a kommunikatív kapcsolatot a „paradigmán kívüliekkel”. Ebből következően az életvilág újraorientálására irányuló erőfeszítéseik sem lehetnek sikeresek. A paradigmán kívüliek köre ugyanis tetszőlegesen tágítható, ami arra utal, hogy az ellenségkép alkotásának folyamata hasonlatos a „procedurális racionalitás” által alkalmazott objektivációs eljárásokhoz.⁴⁴¹

Erre a stratégiai eljárásra vezethető vissza az a sajátos „értelmiségkritika” vagy értelmiségellenesség, amire Kis János - saját „aspektusvaksága” miatt - érzéketlen, amelyre ezért nem reagált, és amely ezért kontraproduktívra tette a Kis János által felvázolt terápiát. Itt nem csak arra kell gondolni, hogy a „kötcei vízióban” felvázolt dominanciaigényt nem a Horthy-korszak iránti nosztalgia legitimálja, és ezért a történelmi traumák feldolgozására irányuló szándékok a dominanciaigényt se semlegesíthetik. Sokkal fontosabb, hogy a szembenálló politikai oldalak anakronizmusát leleplező „terápiastratégia” a politikai tér olyan felosztásán alapul, amely felosztás a dominanciaigényt igazoló koncepció számára elfogadhatatlan. Ez a felosztás a *demokratikus értelmiség* és az *antidemokratikus populizmus* fogalmi ellentétpárja.

⁴⁴⁰ Uo. 207.

⁴⁴¹ Uo. 201.

Miért lehet kontraproduktív a politikai tér olyan meghatározása, amely demokratikus értelmiségre és az antidemokratikus populistákra osztja azt? Elsősorban nem azért mert „igazságtalan”, nem azért mert torz képet, ellenségképet fest a politikai ellenfélről. Sokkal fontosabb az a hatás, hogy megalapozza azt - a politikai ellenfelek által használt - ellenségképet, miszerint a hazai liberális diskurzus olyan domináns pozíciót kíván elfoglalni, amely elnyom más diskurzusokat.

A politikai tér sajátos felosztásából következhetett az is, hogy Kis nem vitte végig az etika és politika kapcsolatát elemző gondolatmenetét. A piszkos kezek dilemma politika verziójának tárgyalásakor csak azt a kérdést vizsgálta, hogy mi a politikus teendője akkor, amikor egy hazug és felelőtlen politikai riválissal áll szemben. A politikai hazugságnak csak azokat az eseteit boncolgatta, amikor egyértelműen eldönthető, hogy mi a helyes irány és mi nem az. Azt az esetet viszont nem elemezte - holott a piszkos kezek dilemmájához vezető előfeltevések ezt lehetővé tették volna -, amikor a politikus dilemmája az, hogy alkalmazzon-e tisztességtelennek tűnő eszközöket annak érdekében, hogy a politikai közösség értékrendje az általa kívánatosnak vélt módon átalakuljon. Különösen akkor lehet érdekes ez a kérdés, ha politikai közösség értékrendjének átalakulására irányuló törekvések valóban sikeresek, és ennek köszönhetően a korábban tisztességtelennek vélt eszközök megítélése is pozitív irányba módosulhat. Ezek a kérdések viszont csak a politika autopoetikus koncepciójára irányuló vizsgálat keretei között fogalmazhatóak meg.

A Kis János által bejárt vizsgálati horizont szándékos lehatárolása miatt a politika és etika kapcsolatát firtató nem liberális vizsgálódások pontosan ott kezdődnek, ahol Kis János befejezte a lehetséges dilemmák felvázolását.⁴⁴² A posztmodern konzervativizmus ugyanis éppen azt a kérdést firtatja, hogy mit kell tennie a politikusnak azokban a helyzetekben, amikor a döntése nemcsak a politikai közösség tagjainak anyagi lehetőségeit bővítheti, hanem az értékrendjüket is átalakíthatja. Ezt a kérdést a politika *autopoetikus* jellegének felismerése mozgatja. Márpedig a posztmodern politikai kontextusban nyilvánvalóan erősödnek a politikai akciók autopoetikus vonatkozásai attól függetlenül, hogy az etikai kérdéseket vizsgálók erről tudomást vesznek-e vagy sem.⁴⁴³ A Kis János által nem vizsgált kérdésre adott „neokonzervatív” válasz lényege éppen az, hogy nem adhatunk választ a dominánssá vált liberális megközelítések alapján. Másképpen fogalmazva, a liberális paradigma fogságában gondolkodva valami lényegi fog elveszni a politikából.⁴⁴⁴

⁴⁴² Schlett István, 2006.

⁴⁴³ Szabó Márton, 2003; Bourdieu, Pierre, 1987.

⁴⁴⁴ Schlett István, 2006. 397.

A politika autopoetikus természetével kapcsolatos etikai kérdések konzervatív vizsgálatának lényege egyrészt a „liberális” normák használatának az elutasítása. (Fontos jelezni, hogy a „liberális” normák vagy azért liberálisak, mert azokat valóban kisajátították, vagy mert a konzervatív érvelés szempontjából kényelmes „liberálisként”, és így lényegtelenként értelmezni azokat.) A szimpla elutasításon kívül azonban pozitív tartalma is van a konzervatívok problémakezelésének. A konzervativizmus tartalmi válasza a *kormányzóképeség* ideáljával függ össze. Ez azonban - a fentiekből következően - liberális szemszögből nehezen vagy egyáltalán nem értelmezhető. Kérdés viszont, hogy a politika autopoetikus jellegével kapcsolatos etikai kérdésekre adott tartalmi válasz megfogalmazásakor nem esett-e a saját csapdájába a magyarországi antiliberalizmus. A liberalizmus által érvényesített „diszkurzív erőszakra” hivatkozó stratégia egy idő után túlságosan kényelmes megoldás lehet, és ez kiüresíti az alternatívaképzés tartalmát.

Ilyen mérce lehet a politika autopoetikus koncepciójából eredő kihívásokra akkor tudunk megfelelni, ha komolyan vesszük azt, és megkíséreljük korigálni a hiányosságait is. Az instrumentális-normatív liberalizmus perspektíváján belül maradva ez az eljárás nehezen érvényesíthető. Ezért olyan mércére van szükségünk, amely az új politikai közösséget kikovácsolni akaró aktoroktól sem idegen. Véleményem szerint ilyen mérce lehet a modern-kötelességelvű kontextusba helyezett arisztotelészi politika és erénykonceptió. A következő fejezetben arra teszek kísérletet, hogy egy olyan értelmezést adjak a politika autopoetikus koncepciójáról, amely nem mond ellent a kötelességelvű és erényelvű paradigmának sem.

4. Oidipusz. Türrannosz vagy törvényhozó?

Első lépésként Foucault hatalomelméletét elemzem. Választásom azért esett Foucault hatalomelméletére, mivel a politika autopoetikus koncepcióját alkalmazó hazai politikatudományos és publicisztikai irodalomban egyaránt fontos szerepet kapott.⁴⁴⁵ Foucault hatalomelméletnek, az igazság és a hatalom kapcsolatáról alkotott elképzelésének rekonstrukciója után bemutatom a foucault-i hatalomelmélet néhány apóriáját, majd ennek fényében értelmezem azt, amit a nyugati filozófia alapító mítoszáról - Oidipusz bukásáról - írt Foucault.

Hatalomelméletének kidolgozását mindenekelőtt az a szándék motiválta, hogy Foucault szakítani akart azzal a szubjektumfilozófiai hagyománnyal, amely szerint a *szabadság* és az *igazság* kibontakozásának origója egy állandó jellegzetességekkel rendelkező ahistorikus *szubjektum*. Úgy vélte, hogy a megismerés szubjektuma és a megismerés formái nem adottak

⁴⁴⁵ Szabó Márton, 1996; 1997; 1997a; 1998; 2003; 2009; G. Fodor Gábor, 2001; 2006a; 2008c;

számunkra, nem tőlünk független preegzisztens dolgok, nincs ahistorikus lényegük, hanem a történelem során változó társadalmi gyakorlatok eredményei. A történelmileg változó társadalmi gyakorlatok azoknak a történelmileg szintén változó hatalmi formációknak a kontextusában érthetőek meg, amelyek az egymással versengő stratégiai diskurzusokban öltenek formát. Foucault hipotézise szerint az *igazságszolgáltatás* történeti *formációi* egyúttal olyan társadalmi gyakorlatok is, amelyek az igazságról alkotott koncepciókat is *meghatározzák*. A bíraskodási eljárások azok a társadalmi gyakorlatok, melyek viszonyában a társadalmak megalkották a szubjektivitás aktuális típusait és a tudás formáit, vagyis az ember és az igazság közötti viszony elképzelését. A szubjektum-objektum viszony tehát nem létezik eredendően, hanem az aktuális igazságszolgáltatási gyakorlatok eredménye.⁴⁴⁶

Foucault alapvetése nietzschei. Eszerint: *a megismerés és a dolgok között szakadás van*, mert senki se bizonyította még be, hogy folytonosság lenne. Ha nincs szükségszerű kapcsolat az emberi megismerés és a világ dolgai között, akkor csak a hatalom és az esetleges erőszak terminusaiban gondolható el a megismerés és a dolgok közötti kapcsolat. Ha csak az uralom és az erőszak terminusaiban ragadhatjuk meg a megismerés és az emberi természet viszonyát, akkor eltűnik a szubjektum egysége és szuverenitása is. A szubjektum egysége ugyanis csak úgy biztosítható, csak akkor fontos előfeltevés, ha folyamatos átmenet van a vágy és a megismerés, az ösztön és a tudás, a test és az igazság között. Mivel Isten létét kell feltételezni ahhoz, hogy a megismerést és a világot folytonosként fogjuk fel, ebből az is következik, hogy a megismerés és a világ közötti kapcsolat megszakítása Isten feltételezését is szükségtelessé teszi. Ugyanígy az is igaz, hogy a megismerés és az emberi természet közötti folytonosság koncepciójának a feladása a szubjektum egységének feltételezését is szükségtelessé teszi.⁴⁴⁷

Mindebből az is következik, hogy a megismerő szubjektum helyzete ugyanaz, mint a politikus helyzete. A megismerés alanyának rendet kell vinnie a kaotikus világba, mégpedig olyan rendet, amely a világ természetétől idegen, ezért a folyamatos újra-kitalálás kényszere hat rá. Ennek oka az, hogy a természet és a megismerés között nincs rokonság, vagyis a természetnek nem természetes, hogy megismert legyen, és ezért kizárólag „az erőszak, az uralom, a hatalom és az erő viszonylatai vannak jelen”.⁴⁴⁸ A megismerés definíciója tehát az, hogy:

„A megismerés egyedül a megismerendő dolgok világába való erőszakos behatolásaként fogható fel, semmi esetre sem azok percepciójaként, felismeréseként, azonosításaként

Kiss Balázs, 1995; 1997.

⁴⁴⁶ Foucault, Michel, 1998. 8-9.

⁴⁴⁷ Uo. 15-16.

⁴⁴⁸ Uo. 15.

vagy velük való azonosulásként (...) a megismerés természetének kérdésében a filozófia csalatkozhat a legkönnyebben: mivel mindig is az adekváció, a szeretet, az egység és a békesség formájában gondolta el. Ennélfogva, ha meg akarjuk tudni, mi a megismerés, akkor nem a filozófiára jellemző életformához, létmódhoz, aszketizmushoz kell közelednünk. Ha ténylegesen meg akarjuk ismerni a megismerés mibenlétét, ha gyökereinél, kimunkálásakor akarjuk megragadni, nem a filozófiához, hanem a politikushoz kell közelítenünk, a harc és a hatalom viszonylatait kell megértenünk.”⁴⁴⁹

Ugyanezek az összefüggések a politikusokról is elmondhatóak. A politikus végső soron a megismerő szubjektumként értelmezett individuális és kollektív szubjektumok igényeire felel. A politikusnak is erőszakos módon kell fellépnie annak a rendnek a megalkotásakor, ami alkalmas arra, hogy a megismerő szubjektumok felismerjék benne a rendet, hogy önmaguk reprezentálójaként értelmezzék a politikus által megalkotott rendet. A politikusról is elmondható, hogy egyfajta „rosszindulat” vezérli, hogy elidegenítse magától azokat a csoportokat, akiket aztán a saját csoportja „ismertként”, a dolgok rendjében elhelyezettként azonosíthat.

A foucault-i hatalomkoncepcióval szemben azonban több ellenvetés is megfogalmazható. Az első ilyen ellenvetés szerint az igaz ugyan, hogy a megismerés és az emberi természet elválasztása után a szubjektum egységének koncepciója már nem szükségszerű, de ebből nem következik, hogy szükségszerű lenne elvetni. Ebből az ellenvetésből vezethető le az a probléma is, hogy a Foucault hatalomelméletre alapozott politikai gyakorlat végső soron megszünteti az én egységét, megkérdőjelezi a szubjektum létét, és így csak egy hamis, torz identitás megteremtésére alkalmas. Ez a lehetőség csak akkor kerülhető el, ha belátjuk, hogy - szemben a nietzschei meghatározással - a politika nem minden esetben, nem feltétlenül csak hatalmi harc! A politika célja lehet egy olyan közösség fenntartása is, amely lehetővé teszi a filozófiai kontemplációt (vagy a gyakorlati okosság kibontakozását) és az én, a szubjektum egységének a fenntartását. Márpedig ha a szubjektum egységének feladása nem szükségszerű, akkor a szubjektum egységét biztosító politika képzete is fenntartható. Ahol a politika nem pusztán hatalmi harc, és ahol ezért meghaladható a szubjektum felbontásának politikai programja is, ott önmagunk feltárása és megismerése, illetve az én egységének biztosítása is lehetséges. A következőkben ezért arra a kérdésre keresek választ, hogy miképpen haladható meg Foucault hatalomelmélete. A válasz érdekében az oidipuszi hatalom és igazság Foucault által felvázolt értelmezését vizsgálom, mivel ennek témája az én, a szubjektum egységének és az azt megalapozó vagy leromboló hatalomnak a problémája.

⁴⁴⁹ Uo. 19.

Foucault szerint Oidipusz történetének a jelentősége az, hogy megalapozza és reprezentálja a hatalom és a tudás, a politikai hatalom és a megismerés közötti viszonyokat. Az „Ödipusz-komplexus” tehát valóban létezik, mégpedig a kultúránkat jellemző kollektív komplexusként, mely a hatalom és a tudás közötti alapviszonyt reprezentálja.⁴⁵⁰ Foucault szerint az Oidipusz történet annak a rejtett tudásnak a felfedezéséről szól, amely nem áll rendelkezésére se az uralkodónak, se a népnek, de amely meghatározott technikák segítségével feltárható. A történet végére feltároló tudás aztán az uralkodó szuverenitását is képes lerombolni.

Foucault vizsgálatának kiindulópontja, hogy a tragédiában a korabeli *bíráskodási gyakorlat* jelenik meg, tehát a korabeli politikai erőviszonyok hű tükre. Az igazság megállapításának Oidipusz által működtetett mechanizmusa a „fél részek törvényének” engedelmeskedik. Az igazság kiderítésében az összeillő és egymásba illeszkedő - de a sors által elszakított - fél részek közötti kapcsolat helyreállítása segít. Szétválasztott fél részek közötti egység jellemzője, hogy ez az egység eredetileg csakis az *isteni tekintet* előtt létezett. Az isteni igazságot viszont nem lehet kikényszeríteni, ezért valami kerülőutat kell találni. A kerülőút az *isteni igazság földi árnyékának*, vagyis a *próféciának* a felderítése, megértése, igazolása. (Az isteni igazság földi árnyéka tehát csakis egy hipotetikus imperatívusz formájában áll rendelkezésre, vagyis hiányzik belőle a bizonyosság.) Az isteni igazság és annak földi árnyéka hiányos, mert nélkülözi az aktualitás dimenzióját. Eredeti formájában a prófécia használhatatlan az itt és most világában működő hatalom számára. A hatalom számára fontos, teljes igazság feltételezi, hogy a múlt és a jövő a jelen pillanaton keresztül kapcsolódjon össze. Ehhez az összekapcsoláshoz szükséges a tanúskodás és a *szimbólumok* rendszere, amit a hatalmi mechanizmus működtet.⁴⁵¹

A széttöredezett élettörténet egysége a szimbólum technikájának - mint hatalmi eszköznek - köszönhetően áll helyre. A „szimbólum” részeinek összeillesztése a hitelesség és így a hatalom folytonosságának forrása:

„A hatalom ezeknek az egységes halmazokhoz vagy egyedi tárgyakhoz tartozó, egymástól elválasztott töredékeknek a segítségével nyilvánítja ki önmagát, zárja be a kört és tartja fenn saját egységét. Ez az általános konfiguráció képezi a hatalom látható formáját. Oidipusz története egy ilyen tárgy feldarabolása, ahol az újra összeállított darabok *teljes birtoklása* igazolja a hatalom megtartását és rendelkezéseit.”⁴⁵²

⁴⁵⁰ Uo. 25.

⁴⁵¹ Uo. 28-30.

⁴⁵² Uo. 31.

Másképpen fogalmazva: a szimbolikus hatalom birtoklása biztosítja az egységet!

A szimbólum egyrészt egy retorikai alakzat. Olyan eszköz, amelynek köszönhetően a dráma történetében újra egyesülnek a háttértörténetben elváló szálak. A szimbólum másik használati módja, hogy a hatalomgyakorlás vallási-politikai-mágikus eszköze.⁴⁵³ A szimbólum mint retorikai eszköz használata tehát felidézheti a szimbólum vallási-politikai használatát. Az Oidipusz által „használt” szimbolikus hatalom az előképe annak a modern kontextusban működő szimbolikus hatalomnak, melynek lényege a szétválasztás és újraegyesítés képessége. Ez a képesség az, ami az identifikációs folyamatban kulcsszerepet játszó társadalmi halmazok létrehozását és felszámolását is lehetővé teszi.⁴⁵⁴ A szimbolikus hatalom, a szimbolikus politizálás lényege az identitások „manipulálása”, kezelése, vagyis a tágran értelmezett *identitáspolitika*.

Miképpen fejti ki hatását az Oidipusz által alkalmazott szimbolikus hatalom? Milyen egységet biztosít? A szimbolikus hatalom egy sajátos tudásban nyilvánul meg. Ez a tudás elkülönül az emberek és az istenek egymástól lényegesen különböző (más diskurzusokban megnyilatkozó), mégis konvergáló tudásától. Az emberek tudása a *múltra* vonatkozik és az *emlékezés* diskurzusában nyilvánul meg, az istenek tudása a *jövőre* vonatkozik, és a *próféciában* érhető tetten. Másrészt azt is látni kell, hogy az emberi és az isteni tudás referenciája közös, ugyanarra az igazságra vonatkoznak. A kérdés tehát az, hogy ezek a különböző médiumokban megnyilvánuló, de közös referenciaalapú igazságok hogyan kapcsolhatóak össze. Hogyan kapcsolható össze az emberi emlékezet és az isteni prófécia?

A választ egyrészt az uralkodó személyében találjuk meg, hiszen ő maga, az ő élettörténete az a közös referenciaalap, amely összeköti az istenek és az emberek tudását. Másrészt az uralkodó által birtokolt tudás is sajátos helyet foglal el az isteni és az emberi tudás között. Az isteni tekintetben megjelenő dolgok és az emberek által látott dolgok közötti kapcsolatot az *uralkodói tekintet* biztosítja. De vajon miféle tekintet az uralkodó tekintete, és miért foglalhat el ilyen sajátos pozíciót az uralkodó tudása?⁴⁵⁵

Foucault első megállapítása az, hogy tévesek azok az értelmezések, amelyek Oidipusz tudatlanságára és vakságára helyezik a hangsúlyt:

„Jól ismerjük a szójátékokat, melyekre Oidipusz neve adott alkalmat. Ám ne feledjük el, milyen sokoldalú lehet ez a játék, s már maguk a görögök is felfigyeltek arra, hogy az *Oídiπος* név tartalmazza az *οίδα* szót, amely egyaránt jelent 'tudást' és azt, hogy valaki

⁴⁵³ Uo. 32.

⁴⁵⁴ Geertz Clifford, 1994.

⁴⁵⁵ Foucault, Michel, 1998. 34.

látott valamit. Arra szeretném felhívni a figyelmüket, hogy a *οὐμβολον* mechanizmusában, az egymással kommunikáló felerészek, a pásztorok és az istenek egymásnak felelgető játékában Oidipusz korántsem tudatlanként vesz részt, éppen ellenkezőleg, olyan ember ő, aki túl sokat tud. Olyan emberről van szó, aki elítélendő módon egyesítette tudását hatalmával, s akit *Oidipusz* történetének végérvényesen ki kellett ebrudalnia a történelemből.”⁴⁵⁶

Oidipusz történetének középpontjában tehát Oidipusz hatalmának az elvesztése áll, ami egyúttal egy sajátos típusú hatalom delegitimációját is jelenti. Milyen jellegű ez a sajátos hatalom? Az Oidipusz által megszerzett, majd elveszített hatalom egyik első sajátossága az, hogy kiteljesedését szükségszerűen követi a bukás. Oidipusz hatalma olyan hatalom, melynek csúcjáról csak lefelé vezethet az irány. Ezt az értelmezését Foucault egyrészt azzal igazolta, hogy a hatalom leírására használt görög szó az *ἀκράτεια* kétértelmű. Az egyik jelentése az, hogy „a csúcspont elérése után”, a másik pedig az, hogy „nem birtoklója a hatalomnak”. Másrészt Foucault arra is felhívta a figyelmet, hogy a nép a darab elején olvasható köszöntése a „mindenható Oidipusznak” szól, míg a végén úgy búcsúztatják, hogy: te „aki a hatalom csúcsára jutottál”.⁴⁵⁷

Oidipusz hatalma tehát a sors változatosságának van kitéve. Kalandos körülmények között lehet megszerezni, és az elvesztése is bármikor bekövetkezhet.⁴⁵⁸ Ugyanúgy, mint az i. e. 6. század végének és az i. e. 5. század elejének türannoszai esetében.⁴⁵⁹ Ebből következően Oidipusz személyisége is a türannoszok személyiségjegyeivel állítható párhuzamba. A sors változatosságának kitett és azt elviselő személyiségjegyek mellett a türannikus karakternek van egy másik ismertetőjegye is. A türannosz olyan ember is, aki megoldva a Szfinx talányát, megmenti Théba városát és elrendezi annak dolgait:

„E tevékenység jellemzésére Oidipusz az *ὀρθωσαν* kifejezést használja, aminek jelentése: 'rendbehozni valamit', *ἀνὸρθωσαν πόλιν*, vagyis 'rendbehozni a város dolgait'. Ugyanez a kifejezés szerepel Szolon szövegeiben is, aki nem is annyira türannoszként, mint inkább törvényhozóként büszkélkedhetett a VI. század végén Athén ügyeinek rendbehozatalával. Közös ismertetőjele volt ez a VII. és VI. századi Görögország összes türannoszáinak. Nem

⁴⁵⁶ Uo.

⁴⁵⁷ Uo. 36.

⁴⁵⁸ A saját rátermettségének köszönhetően a társadalom csúcsait is meghódító „legkisebb fiú” népmesei motívumát „politikacsinálás” professzionális háttérscapatai is előszeretettel használják a modern tömegdemokráciákban, hiszen ezzel könnyen fogyasztható imázst alkotnak. Konkrét példákat szándékosan nem említek.

⁴⁵⁹ Foucault, Michel, 1998. 37; Lásd még Németh György, 1996.

csupán tetőpontokban és mélypontokban volt részük, de ennek a bizonyos rendteremtésnek a véghezvitele is rájuk hárult.”⁴⁶⁰

Ezen a ponton fontos kiemelni, hogy a türannoszok által megteremtett rend és az oidipuszi szimbolikus hatalom között lényegi kapcsolat áll fenn. A türannosz vagy a törvényhozó az, aki rendbe hozza a város dolgait, amit többek között az tesz szükségessé, hogy a világrend kizökkent a normális menetéből, mert megszakadt a kapcsolat az emberi és az isteni szféra között. Oidipusz azért lehet hatékony, mert birtokolja a szimbólumok fölötti hatalmat, erre viszont csak azért van lehetősége, mert a korábban működő világrend összeomlott. Az uralkodó tragédiája éppen az, hogy a *személye* okozza az isteni és emberi szféra közötti szakadást, és csak az ő sajátos *tudása* indíthatja be azt a mechanizmust, amely újra helyreállítja a rendet.

A fentiekből következően a törvényhozó és a város dolgait elrendező türannoszokat nem csupán pozitív tulajdonságok jellemzik. Mivel a szimbólumok fölötti hatalom az isteni és emberi szféra közötti kapcsolat megszakadásának köszönhető, ezért a szimbolikus hatalom birtokosai abban érdekeltek, hogy fennmaradjon az a megosztottság, amit csak az ő tudásuk képes áthidalni. Ennek köszönhető az is, hogy a türannosz akarata lesz a törvények egyedüli forrása, és ezért az a veszély fenyegeti, hogy a saját akaratát teszi a város jogrendjévé. A türannosz a város egyedüli birtokosaként is viselkedhet, vagy azonosíthatja magát a várossal. Mindezt azért teheti meg, mert olyan tudás birtokában van, amely hatékonyságában felülmúlja a többiekét. Ahogy az igazságos törvényeket alkotó Szolon bölcs, ugyanúgy Oidipusz is egy sajátos tudással, a *megismerés* képességével és technikájával jellemezhető.⁴⁶¹ Ennek a képességnek az elsődleges jellemzője, hogy individuális formában nyilvánulhat meg, a 'ráatalálás' elszigetelt aktusában:

„Ráatalálni valamire csakis egyedül lehet, akkor ha az ember nyitott szemmel jár. »Vizsgáldtam, ám mivel senki nem volt, akinél tudakozódhattam volna, kinyitottam szemeimet és füleimet, és láttam.« Az *oída* ige, mely egyaránt jelent 'tudást' és 'látást', sűrűn szerepel Oidipusz mondataiban. *Oidípovς* az, aki képes ennek a kettős aktivitásnak az elvégzésére. A látás és a tekintet embere ő, s mindvégig az is marad. Hiszen éppen azért kell csapdába esnie, mert a ráatalálásra irányuló *eltúlzott vágyával* (a kiemelés tőlem - R. S.) ő maga kényszeríti ki a szereplők emlékeinek felidézését és tanúsítását, egészen addig a pontig, míg elő nem csalogatja rejtekéből a kithaeiróni rabszolgát, aki mindennek

⁴⁶⁰ Foucault, Michel, 1998. 37-38.

⁴⁶¹ Uo. 39.

részese volt, és aki tudja a teljes igazságot. Oidipusz tudása tapasztalati jellegű. Magányos tudás ez, olyan emberé, aki nem támaszkodik mások tanácsára, nem hallgat senkire, mindent a saját szemével akar látni. A türannosz autokratikus tudása, aki önmaga erejéből válik képpé a város kormányzására. Oidipusz gyakran jellemzi tevékenységét a kormányzás és parancsolás metaforájával. Ő a hajóskapitány, aki a hajó orrában éles szemmel irányítja bárkáját. És mivel rajta tartja a szemét minden eseményen, rátalál a véletlenre, a váratlanra, a sorsra, a *τύχη-re*. Autokratikus tekintete mindenre nyitott, így Oidipusz sorsa megpecsételődik.”⁴⁶²

Mit jelent ez a modern kontextusban és a szimbolikus hatalom vonatkozásában? Első megközelítésben azt, hogy a „modern Oidipuszok” is azáltal emelkednek ki, hogy látnak vagy másképp látnak, mint a környezetük. Láthatnak például ideológiamentesen. Ők azok a modern hatalomtechnikusok, akik profi és pragmatikus módon függetleníthetik magukat az ideológiáktól és akár az értékektől is, és éppen ezért képesek akár új ideológiák és értékek alkotására is. A „modern Oidipuszok” tehát szintén a rátalálás, az *invenció* emberei. Ebből a képességükből következik a szimbólumok fölötti hatalmuk.

A szimbólumok fölötti hatalom a dolgok elrendezésének képessége. Abból lehet modern „politikai hős”, aki megérti a szimbolikus uralom természetét, és ebből következően képes a saját céljainak megfelelően felépíteni, vagy újraprendezni azt a labirintust, amely „leginkább a tudáshoz hasonlít; a tudáshoz, amelynek folyosói a kormányzás-tudás, diskurzusai, külső fala a dolgok elrendezését lehetővé tevő paradigma”.⁴⁶³ A dolgok elrendezésében megmutatkozó hatalom ugyanakkor a dolgok folyamatos *újraprendezésének* képességét is magában foglalja. Ezt jelenti a diskurzusok fölötti fennhatóság, amit csak akkor lehet megszerezni, ha a kormányzás-tudást biztosító labirintust a kupleráj mintájára rendezzük be: „A kupleráj mint heterotópia ugyanis mindig *nyitások és zárások* rendszerét feltételezi, ezek a mechanizmusok szigetelik el és egyben teszik átjárhatóvá. Sohasem tudjuk azonban biztosan, hogy behatolunk-e, vagy éppen a belépésnek köszönhetően rekedünk kívül.”⁴⁶⁴ A szimbólumok fölötti uralmat megszerző modern politikus tehát a diskurzusokat is uralja. Képes a diskurzusok nyitására és zárására, amivel újraprendezi és újraértelmezi a dolgokat. Ezért az a politikus lesz sikeres, aki képes meghatározni, hogy a politikai közbeszéd labirintusában ki haladhat tovább, milyen irányban és meddig. Aki figyelmen kívül hagyja a szimbólumok használatának és a diskurzusok alakításának képességét, az arra se lesz képes, hogy hatékony

⁴⁶² Uo. 39-40.

⁴⁶³ G. Fodor Gábor, 2008. 303.

⁴⁶⁴ Uo.

kritikát fogalmazzon meg ezzel az uralmi technikával szemben. Ez az oka annak, hogy a *metapolitikai* vizsgálatokra támaszkodó kritikák hatástalanok.⁴⁶⁵ Úgy tűnhet tehát, hogy a szimbolikus hatalom ellenszere csak a nagyobb szimbolikus hatalom lehet.

A kérdés csak az, hogy vajon a modern politikai hősöknek is osztozniuk kell-e antik elődeik sorsában? Ha a hatalom egyedüli forrása az invenció, akkor feltételezhető, hogy ez szükségszerűen az invenció erényének eltúlzásához, vagyis egyfajta *hübriszhez* fog vezetni. A hübrisz az az állapot, amikor egy jó és üdvös erény a többi erény kárára érvényesül. Az *invenció erényére* alapozott szimbolikus hatalom tehát paradox jellegű, és éppen ebben rejlik a veszélyessége. Az invenció hübriszéből eredő paradox helyzetek egyike lehet az a szituáció, amikor az *invenció* már nem kapcsolódik a *hagyományérzékhez*.

Oidipusz történetét vizsgálva az a következtetés is megfogalmazható, hogy az invención alapuló hatalom elválhat az egyéni sorsától. Az uralomvágnak köszönhetően Oidipusz olyan tudást akar birtokolni, melyet nem kaphat meg sem az istenektől, sem az emberektől. Ezt a tudást megszerzi és így a hatalmat is, de éppen ez a tudás fordítja szembe végleg az istenekkel és az emberekkel, ami teljes elmagányosodáshoz és sorsának beteljesedéséhez vezet. A türannikus tudás azzal végzi el a sors által szétszakított isteni és emberi tudás újraegyesítését, hogy határtalanná és ezáltal megoszthatatlanná lesz, ami szükségszerűen vezet a felszámolásához, az elválasztott részek újraegyesüléséhez.⁴⁶⁶

A „modern Oidipuszok” türannikus, elmagányosító tudása a hagyományérzék nélküli invencióban fogható meg. Modern politikai kontextusban az invenció szerepe többek között az, hogy feleljen a megismerő szubjektumként is létező egyének és közösségek igényeire. A politikusnak invenciózus módon kell fellépnie azoknak a szimbolikus képzett társadalmi halmazoknak a létrehozásakor vagy felszámolásakor, amelyekben a megismerő szubjektumok felismerhetik a rendet. Azt a csak politikailag kialakítható és csak egy politikus által megalkotható rendet, amely megjeleníti a politikai közösséget, és így az identifikációs folyamataik kulcsmotívumaként értelmezhető. Azt kell tehát megvizsgálni, hogy a hagyományérzék nélküli invenció vezethet-e az „isteni” és „emberi” modern megfelelőinek az újraegyesítéséhez.⁴⁶⁷

Az előző kérdésre akkor kapunk választ, ha megvizsgáljuk, hogy mit szimbolizált Foucault szerint az Oidipusz által képviselt tudás „sorsa”. Foucault arra hívja fel a

⁴⁶⁵ Pál Gábor - Szűcs Zoltán Gábor, 2006.

⁴⁶⁶ Foucault, Michel, 1998. 41.

⁴⁶⁷ Az invención alapuló politikai hatalom akkor veszítheti el a hagyományérzék erényét, amikor megpróbál egy átfogó, metapolitikai pozícióra szert tenni, vagyis amikor „elfelejti” saját részlegességének tényét. A hagyományérzék nélküli invenció tehát arról ismerhető fel, hogy a kommunikatív hatalom egészének kisajátítását is megkísérelheti, és éppen ebben rejlik bukásának szükségessége.

figyelmünket, hogy nemcsak Szophoklész, de az egész korabeli görög kultúra, így Platón is leértékelte a türannikus tudást. Az Oidipusz szimbolizálta tudás ugyanis nem más, mint a *τέχνη* és a *γνώμη* embereinek, a politikai hatalom és a tudás hivatalos szakértőinek, a *szofistáknak* a tudása.⁴⁶⁸ A szofisták voltak az utolsó képviselői annak a sajátos kormányzás-tudásnak, melynek eredete a mediterrán keleti társadalmakban keresendő. Ez a tudás csak a hatalom birtokosainak adatott meg, és nélküle a hatalom birtoklása nem is volt lehetséges. Egyszerre jelentett olyan mágikus-vallásos és cselekvő tudást, amely az istenekre ugyanúgy hatást gyakorolt, mint az emberekre.⁴⁶⁹ Az Oidipusz történetében ezért annak a pillanatnak lehetünk a tanúi, amikor a tudás és a hatalom végleg elvált egymástól. A türannoszok és a szofisták kísérelték meg utoljára, hogy helyreállítsák a tudás és a hatalom korábbi egységét. Kísérletük kudarcba fulladt, és a kudarc pillanatától kezdve a hatalom ugyanúgy a tudatlanság sötétségébe burkolózott, mint Oidipusz a vakság sötétségébe. Ettől az időpillanattól kezdve a tudás a hatalomnélküliek kiváltsága, a *pásztoroké*, akik emlékeznek és a *látnokoké*, akik elmondják az igazságot. Ez lesz az a mitikus felosztás, amely Foucault szerint meghatározza a nyugati kultúra alakulását. Platón és Szophoklész kora tehát a *nép* és a *filozófus* mítoszának születési pillanata. Foucault viszont maga mögött akarja hagyni ezeket a mítoszokat.⁴⁷⁰ Kérdés, hogy valóban magunk mögött hagyhatjuk-e a nyugati identitás *alapító* mítoszait.⁴⁷¹

Ahogy az előző fejezetekben megmutattam, a *kormányzás-tudást* kutató „magyarországi szofistákat” a deliberáció folyamatának kiiktatása és a kritikai értelmiség szerepének megkérdőjelezése vezeti, vagyis a *nép* és a *filozófus* mítoszával való leszámolás szándéka. Ahogy az oidipuszi kormányzás-tudás az emberi és isteni szféra közötti *mediációból* nyeri az erejét, ugyanúgy a modern kontextusba helyezett kormányzás-tudás is közvetítő funkciót tölt be. A modern-szekuláris kontextusban az isteni megfelelője az az egykor megvolt, de már elveszített és a *jövőben* visszanyerni szándékolt „középpont”, amely magába rejti és kifejezi a politikai közösség ethoszát.⁴⁷² A politikai közösség jövőjével, sorsával és identitásával szemben az emberi szféra modern megfelelője: az individualitás, az emlékezeten alapuló egyéni sors és identitás áll. Ezek között közvetítenek a modern szofisták tanácsaira hallgató

⁴⁶⁸ Foucault, Michel, 1998. 41.

⁴⁶⁹ Uo. 42.

⁴⁷⁰ Uo. 43.

⁴⁷¹ Habermas szerint nem! A nép mítoszána posztmodern megfelelője az életvilág, a filozófus-látnok szerepében rögzített kritikai funkciót pedig a konszenzusképzés pragmatikus előfeltételei veszik át, melyek ugyan kontrafaktuálisak, mégis szociális tények, és így lehet belőlük az a „kritikai tüske”, amely „mélyen a húsában ül annak a szociális valóságnak, amely megértésre orientált cselekvésen keresztül kell, hogy reprodukálja önmagát”. Lásd: Habermas Jürgen, 1993a. 206. Nem véletlenül emeltem ki, hogy a nép és a filozófus mítosza alapító mítoszok. Az alapítást itt a Hannah Arendt által felvázolt értelemben érdemes kezelni. Eszerint a sikeres alapítás feltétele annak a hagyományérzéknek a létezése, amely élő hagyománnyá teszi az alapításban megnyilvánuló alapelvet. Lásd: Arendt, Hannah, 1991.

⁴⁷² G. Fodor Gábor, 2008c. 294-299, 303.

politikusok. Ahogy Pierre Bourdieu fogalmazott *A politikai mező* című művében: a politikus nem készen találja, hanem megalkotja azokat az egyéni és kollektív érdekeket, identitásmintákat és az ezeket megalapozó valóságértelmezési mintákat, amelyet aztán felkínál a vevőknek, azoknak a választóknak, akik csak a „politikai piacon” szerezhetik be azokat a kulturális és szimbolikus javakat, amelyek elfogyasztása révén értelmezhetővé válnak a sajátos életproblémáik is.⁴⁷³ Ugyanakkor azt is láthattuk, hogy a középpont visszaszerzésére irányuló politika nem érhet el közvetlen sikereket, nem alkothatja újra a középpontos közösséget. A „kreátor” valójában nem tesz mást, minthogy önmagát állítja a lerombolt templom helyébe. A „kreátor” személye lesz azzá a „középponttá”, amely magába sűríti a közösség ethosát és ezzel módot ad az egyéni és kollektív identitásminták összekapcsolására. Az következne ebből, hogy nem szabadulhatunk a „nagy ember” mítoszától? A következő részben azt mutatom meg, hogy ez nem feltétlenül van így. A „nagy ember” mítosza nem kikerülhetetlen, mivel a *filozófus* és a *nép* mítoszának a felszámolása se tekinthető végérvényesnek.⁴⁷⁴

5. Kiből lehet politikai géniusz?

A sajátos, másra visszavezethetetlen politikai tudás birtokosát tehát egyedi *határhelyzet* jellemzi. Premodern uralkodóként az isteni és emberi dolgok világa között, modern politikusként a közösségi és egyéni sors, az identitás problémái között helyezkedik el. Ez a határhelyzet az oka annak, hogy a politikai tudás birtokosa hétköznapi erkölcsiségéhez is különös módon viszonyul. Oidipusz fő jellemzője, hogy csak a hatalom érdekli, és ezért a saját korábbi tetteihez se a bűnösség vagy a felelősség perspektívájából közelít. Csak azzal foglalkozott, hogy a gyanúnak, majd a gyanú beigazolódásának milyen hatása lehet a hatalmára:

„Egyetlen olyan hely sincs az egész tragédiában, ahol Oidipusz az ártatlanságát hangoztatná, nem hivatkozik arra, hogy ha még tett is valamit, az mindenképpen szándékai ellenében történt, s hogy nem volt tisztában az általa megölt ember kilétével. Az *Oidipusz király* főhőse sohasem alapozza védekezését az ártatlanság és a tudatlanság körülményére.”⁴⁷⁵

⁴⁷³ Bourdieu, Pierre, 1987; 1988; Szabó Márton, 1998.

⁴⁷⁴ Rorty, Richard, 2006; 2007.

⁴⁷⁵ Foucault, Michel, 1998. 35.

Oidipuszhoz hasonlóan a modern kor politikusi se hivatkozhatnak arra, hogy cselekedeteiket olyan körülmények determinálták, amelyeket nem kontrollálhattak. Ahogy azt korábban kifejtettem, a „hatókör elv”-ből levezethető mentségek hiánya vezetett a morális dilemmák politikai változatainak a kialakulásához. A modern politikusok is kerülhetnek olyan szituációba, amikor olyan történésekért is felelősséget kell vállalniuk, amelyek elhárítása nem állt a hatalmukban. Ennek oka, hogy személyiségük és jellemük nem redukálható a racionális belátásra és az ebből következő döntésekre. Lehetséges, hogy a modern politikusok se maguk választották az életcéljaikat, hanem a „sorsszerű” késztetéseik determinálják azokat. Ennek ellenére az életcéljaik megvalósítására irányuló tetteik mindenképpen kifejezik jellemüket és identitásukat. Önmaguk megtagadása nélkül nem háríthatják el azt a felelősséget, amelyet az életcéljaik megvalósítására irányuló tetteikért kell vállalniuk.

A kérdés tehát az, hogy miféle „sorsszerű” késztetések determinálhatják a modern politikusok cselekedeteit. A választ a politikai cselekvés határhelyzetének az elemzésekor kapjuk meg. A „politikai határhelyzet”, mint láthattuk, az „isteni” és „emberi”, a kollektív és az egyéni közötti közvetítés szükségletéből eredeztethető. A határhelyzet fő jellemzője ezért az, hogy ott egyik szféra törvényei sem érvényesek, vagyis nem áll rendelkezésünkre olyan metadiskurzus, amely korlátozhatná a határhelyzet cselekvőjének a kreativitását.⁴⁷⁶ A modern kormányzás-tudás birtokosának tudnia kell, hogy csak akkor lehet sikeres, ha valóban a fent említett „határhelyzetben” cselekszik és így megvalósíthatja saját játékszabályait, törvényeit.

De mitől lesz valóban a sajátja az, amit annak gondol? A kérdés arra utal, hogy a politikai siker előfeltétele a *politikus autonómiája*. Csak akkor tekinthető valóban sikeresnek, ha nem rabja a saját szenvedélyeinek, hanem sorsának autonóm és hiteles alakítója. Ahhoz, hogy valóban a saját sorsát teljesítse be, ismernie kell önmagát, meg kell szabadulnia az önmagát rabbá tévő szenvedélyektől. Egy politikus esetében az önismeret erényének gyakorlása különösen nehéz lehet, hiszen a „sajátosság” és az „önmagaság” fogalmai speciális jelentést vehetnek fel. Csak akkor érhet el politikai sikert, ha a politikus sajátossága és az önmagasága összefonódik a kollektívum sajátosságaival és identitásával. A politikai jellem kialakulása csakis a kollektív identitást megalapozó-hordozó narratívák relációjában lehetséges. A valódi politikai jellem kialakulásának tétje és következménye ezen kollektív identitások és narratívák fenntartása és újraírása.

A politika autopoetikus koncepciója alapján a szimbolikus hatalom sikeres gyakorlása egyúttal a jó politika megnyilvánulása. A szimbolikus hatalomgyakorlás perspektívájában

⁴⁷⁶ Ezt a helyzetet használják ki azok a stratégiai cselekvők, akik pontosan azért vonulnak vissza a határhelyzetbe, hogy kikerüljék azokat a támadásokat, amelyek a határhelyzet tagadására és megszüntetésére törekednek. Lásd: Pál Gábor - Szűcs Zoltán Gábor, 2006.

nincs értelme annak a kérdésnek, hogy a sikeres politikus valóban sikeres, vagy csak látszatsikereket ért el. Könnyen belátható, hogy ez miért van így. Figyelembe véve MacIntyre erényelméletét, és azon belül a hagyományérzék erényét, látható, hogy csak elvileg van lehetőségünk a „valódi” és „hamis” identitáspolitika elkülönítésére. A szimbolikus hatalom megszerzésében sikeres politikus eljárását abból a szempontból is értékelhetnénk, hogy amikor kialakítja a közösségi identitással összefonódó saját identitását, akkor ebben a folyamatban szerepet kapott-e vagy sem a hagyományérzék erénye. A hagyományérzék erénye viszont többféleképpen értelmezhető. Az autopoetikus politikakoncepció hatékonysága arra vezethető vissza, hogy annak alapján a „sikeres” politikus a hagyományérzék erényéről alkotott közösségi koncepciókat is úgy alakíthatja, hogy az általa ajánlott identitás minta minősüljön a közösségi hagyományok hiteles formájának.

Hogyan lehetséges ez? Mivel különböző leírásokat adhatunk a hagyományérzék erényéről, ezért arról a történelmi folyamatról is különböző értelmezéseket alkothatunk, amely választ ad arra a kérdésre, hogy miképpen határozta meg a hagyományérzék erénye (vagy annak hiánya) a politikai közösség sorsának alakulását. A szimbolikus hatalomért és/vagy a metapolitikai pozícióért folytatott küzdelem kontextusában a küzdő felek stratégiai pozícióját minden esetben javítani fogja az, ha olyan leírást adnak a hagyományérzékéről, amelyben a saját identitásprogramjuk a politikai közösség *hiteles* identitásaként nyer értelmet. Ezért jelennek meg a kollektív identitásprogramok történelmi elbeszélésekbe ágyazottan, és ezért fonódik össze a hagyományérzék meghatározásának ügye a kizárólagosságra törő szimbolikus hatalomgyakorlás ügyével.

Így alakulhat ki az az illúzió is, hogy a hatalom aktuális birtokosai a legsikeresebb szimbolikus hatalom gyakorlói, egyúttal a hagyományérzék erényének helyes értelmezését is birtokolják. Ez azonban csupán illúzió, hiszen a hagyományérzék erényéről adott leírások és az ezek alapján megalkotott történelmi elbeszélések érvényessége függetleníthető a szimbolikus hatalom gyakorlóinak aktuális erőviszonyaitól. A különböző történelmi narratívák ugyanis maguk is beilleszthetőek egy tágabb metanarratívába. A különböző történelmi narratívák - és az általuk értelmezhető hagyományérzék erényének különböző értelmezései - csak a legritkább esetben tekinthetőek eredeti alkotásnak. A politikai cselekvők azért is küzdenek, hogy elfoglalják a politikai közösség diszkurzív terének stratégiai pozícióit. Ebben a küzdelemben a szembenálló felek már korábban létező történelem és identitásértelmezési sémákat elevenítenek fel, sőt az innovatív értelmezések és a külső minták átvétele is többnyire csak a korábbi minták modernizálásában segít.

A valódi politikai sikerhez tehát a politikusnak „erős költővé” kell válnia abban az értelemben, ahogy Richard Rorty meghatározta az „erős költő” fogalmát.⁴⁷⁷ A metaforikus nyelvezetet használó, identitáspolitikákat alkotó politikus ugyanúgy a „metaforák mozgékony hadseregeként” értelmezi az igazságot, mint az „erős költő”. Az ilyen politikus akkor válhat pusztán „különcből” valódi géniusszá, amikor az önmaga számára alkotott metaforáit a közösség is használhatónak ítéli. A „zseniális” politikusról viszont kiderülhet, hogy metaforái csak azért vonzóak a közösség számára, mert a közösség tagjai nem elég bátrak ahhoz, hogy szembenézzenek az egyéni és kollektív identitásukat meghatározó traumatikus történelmi élményekkel. Az ilyen közösség tagjai csak olyan mintaadó személyt képesek elfogadni, aki szintén menekül saját élettörténetének traumatizáló emlékei elől, és ezért alkotóerejét a világot radikálisan újraalkotó akarat romantikus mítoszában értelmezi. Az ilyen politikus tehát nem tekinthető „erős költőnek”, hiszen nem képes szembenézni élettörténetének esetlegességeivel, ezért politikai közösségét se képes rávenni arra, hogy feldolgozza történelmi traumáit.

Ebből a perspektívából tekintve a mintaadó narratívák és identitásprogramok egymásra rakódását is értelmezhetjük történelmi folyamatként, a folyamatot pedig értékelhetjük *hanyatlás* vagy *fejlődéstörténetként*. Így például felvázolható egy olyan történelmi elbeszélés is, amely szerint a magyar politikai közösség tragikus dramaturgiájú döntési helyzeteiben időről időre a következő cselekvői típusok jelentek meg, és termelődtek újra: *kuruc-labanc*, *kismagyar-nagymagyar*, *mélymagyar-hígmagyar-jöttmagyar*, *túlveszült lényeglátó-hamis realista*.⁴⁷⁸ Erre a leírásra alapozva akár egy olyan fejlődési séma is felépíthető, amely szerint a fentebbi ellentétpárokhoz kötődő politikai gondolkodás a *paternalista hanyatlástörténetből* a *kultúrkritikai sémán* keresztül eljutott a mindkettőt dekonstruáló, az *alkat-diskurzust* meghaladó *politikai-pszichológiai* konstrukcióig.⁴⁷⁹ Ez utóbbi fejlődéstörténelmi metanarratíva alapján az is kijelenthető, hogy a kollektív identitások aktuálisan regnáló változatai olyan történelmi elbeszélés-sémákon és identitásmintákon alapulnak, amelyek a politikai gondolkodás történetében feltárt fejlődés perspektívájából tekintve nem lehetnek sikeresek, mert azokból kiindulva csak a politikai tekintély hamis változatai építhetők fel.⁴⁸⁰

A valódi politikai tekintély arról ismerhető fel, hogy feloldja azokat a félelmi görcsöket, amelyek lehetetlenné teszik a hatalmi mechanizmusok humanizálását, a személyes hatalmat felváltó kölcsönös szolgáltatások társadalmának kialakulását. A politikai tekintély produktív

⁴⁷⁷ Rorty, Richard, 2006. 39-60.

⁴⁷⁸ Dénes Iván Zoltán, 2012.

⁴⁷⁹ BIM 7. 417.

⁴⁸⁰ BIM 7. 416.

formái lehetővé teszik az önbecsülés javának, az azt biztosító hagyományérzék erényének érvényesülését. Azoknak a politikai közösségeknek a kontextusában, amelyekben az identitáspolitikai küzdelmek akadályozzák az állampolgárok közötti lojalitás kötelékeinek a kialakulását és megerősödését, ez az idealizáció kiegészíthető annak a politikai közösségnek a képével, amelyben feloldódnak a társadalom tagjait elválasztó és egymással ellenséges identitáscsoportokba tömörítő dehumanizáló közösségi és egyéni traumák. Ez a közösségkép az ép reagáló képességű, kiegyensúlyozott közösség képe, amelyben szintén felfedezhetjük a hagyományérzék erényét:

„De általában a magyar magas kultúra területén sem áll az, hogy a magyar alkat, a magyar jellegzetesség megállapítása és annak alapján való továbbhaladás a kultúra regenerálódásának alapja. A kultúra szüntelenül fejlődő, alakuló, új meg új problémákkal viaskodó s azokat megoldó folyamat: belső egyensúlya, összhangja, újjászületése nem bizonyos meghatározható jelleg »szabályai«-hoz való alkalmazkodásból, hanem problémáknak a megoldásából származik, s minél sikeresebben oldja meg ezeket a problémákat, annál inkább válik - anélkül hogy ezt akarná - jellegzetessé, »tipikusan« magyarrá.”⁴⁸¹

A szimbólumhasználó hatalmi gyakorlatot tehát csak akkor lehet külső perspektívából megítélni, ha a „metapolitikai” reflexiót olyan narratívával kapcsoljuk össze, amely a hagyományérzék erényéről is alkot egy alternatív és hiteles koncepciót. Rawls igazságosságkoncepciójának elemzése során bemutattam, hogy abból is kiolvasható a hagyományérzék erényének egyfajta értelmezése. Rawls igazságosságelmélete alapján a modern politikai közösségek fejlődése úgy is értelmezhető, mint a társadalmi igazságosság megteremtésére és továbbfejlesztésére irányuló kollektív vállalkozás. A politikai közösség valódi önazonossága ezek szerint akkor alakulhat ki, ha a közösség tagjai részt vesznek abban a közösségi vállalkozásban, melynek célja az, hogy a társadalom tagjai részesülhessenek az önbecsülés javában. Az önbecsülés javának biztosítására irányuló kollektív vállalkozás során természetesen maga a politikai közösség is átalakul. Rawls igazságosságelméletében a társadalmi uniók uniójának a megvalósítása a cél. A társadalmi uniók, vagyis az erényalapú *gyakorlatok* uniójából felépülő politikai közösség egyúttal a társadalom *ökonomikus* felfogását is meghaladja. Így kapcsolódhat össze annak a hagyományérzéknek az ügye, amely lehetővé teszi az ökonomikus társadalomkoncepció keretei között működő szimbolikus politika meghaladását, a politikai közösség olyan koncepciójával, amely lehetővé teszi a

⁴⁸¹ BIM 7. 115-116.

hagyományérzék kibontakozását és meghaladja az ökonomikus társadalomképet is. Az alternatívaképzés érvényességét az a megjegyzés se csökkenti, hogy a társadalmi uniók uniója pusztán idealizáció. Természetesen az, és csak idealizációként töltheti be azt a funkcióját, hogy érvényes kritikai ellenpontja legyen a szimbolikus politizálás valóságos gyakorlatának.

6. Összegzés

Disszertációmban három kérdést jártam körül. Miért kívánatos, hogy a demokratikus politikai gyakorlatban morális szempontok is érvényesüljenek? Melyek azok a morális elvek, amelyek érvényesülése nemcsak kívánatos, de lehetséges is? Milyen feltételek teljesülése esetén remélhetjük azt, hogy a demokratikus politikai gyakorlatban lehetséges morális elvek valóban érvényesülnek? A három témakört két - egy magyarországi és egy angolszász - kontextusban vizsgáltam. A két kontextus összevetését az tette szükségessé, hogy a három téma közül az elsőt Magyarországon is intenzíven megvitatták, a másodikat és a harmadikat viszont nem. Kis János kezdeményezte azt a vitát, amelynek résztvevői arra keresték a választ, hogy kívánatos-e ha a demokratikus politikai gyakorlatban morális szempontok is érvényesülnek. A vita során megfogalmazott állásfoglalások jórészt Kis János vonatkozó gondolataira reflektáltak. A magyarországi vita azonban megragadt annak a tárgynak az elemzésénél, hogy kívánatos-e erkölcsi érvek érvényesülése a demokratikus politikai gyakorlatban.

Miért nem kísérelték meg körülírni azokat a morális elveket, amelyek érvényesülése nemcsak kívánatos, de lehetséges is a magyarországi demokratikus politikai gyakorlatban? Miért nem foglalkoztak azokkal a feltételekkel, amelyek ahhoz szükségesek, hogy érvényesüljenek a demokratikus politika morális elvei? Ezekre a kérdésekre két válasz adható. Az egyik szerint saját argumentációjában Kis János is jórészt csak az első problémát elemezte. Ebből következően olyan leírást adott a demokratikus politikában érvényesíthető morális elvekről, amelyek nem voltak befogadhatóak a vitapartnerek számára. A másik válasz szerint Kis János megoldása csak igazolta azt a már korábban meglévő befogadói attitűdöt, melynek jellemzője az volt, hogy nem is akarta elfogadni azt a feltételezést, hogy vannak olyan morális elvek, amelyek érvényesülése kívánatos a demokratikus politikai gyakorlatban.

Hipotézisem az volt, hogy a második és harmadik tárgykör megvitatása azért maradt el, mert a vita résztvevőinek diszkurzív pozíciója erre nem adott lehetőséget. Ebből a hipotézisből következően vizsgálati módszerem az volt, hogy megkíséreltem újraértelmezni a vita résztvevőinek értelmezői horizontját. Ennek érdekében a rekonstrukciót nem redukálhattam a vitában elhangzottakra. Ezen kívül azokat a tételeket is fel kellett tárnom, amelyeket a vitázó felek megfogalmazhattak volna, de mégsem tettek. A vita résztvevőinek

értelmezési horizontját újraértelmezve azt fedeztem fel, hogy az el nem hangzott érvek csak akkor rekonstruálhatóak, ha már van valamilyen válaszunk a vitázó felek által megválaszolatlanul hagyott kérdésekre. Disszertációm második szerkezeti egységében (a harmadik és negyedik részben) ezért fordultam annak az angolszász politikai filozófiai diskurzusnak vizsgálatához, melyben a magyarországinál jóval részletesebben tárgyalták a demokratikus politikai gyakorlatban megvalósítható erkölcsi elveket és azok feltételeinek kérdését. Ez az angolszász politikai filozófiai diskurzus az úgynevezett liberális-kommunitárius vita volt.

Miután rekonstruáltam a liberális-kommunitárius vita vonatkozó állításait és összevetettem azokat egymással, disszertációm harmadik szerkezeti egységében (az ötödik és hatodik részben) visszatértem a magyarországi kontextus vizsgálatához. Az angolszász kontextus válaszainak rekonstruálása és összevetése alapján a hazai kontextusban vitázó felek értelmezői horizontjáról is átfogóbb képet alkottam. Ezután már azt is megmutathattam, hogy melyek a magyarországi demokratikus politikai gyakorlat kívánatos és lehetséges morális elvei, és hogy milyen feltételek mellett remélhetjük ezeknek az elveknek a követését.

Az első szerkezeti egységben a vitát elindító (és azt egyúttal be is rekesztő) álláspont rekonstrukciójára fókuszáltam. Ez az álláspont *A politika mint morális probléma* című műben kristályosodott ki. A műből és annak előzményeiből azt a két motívumot emeltem ki, amelyek újszerűek voltak, és éppen ezért nehezen értelmezhetők a magyar kontextusban. Az egyik ilyen motívum a demokratikus intézményrendszer működésének (liberális) újraértelmezése volt. A mű másik újdonságát abban fedeztem fel, hogy azokat a morális dilemmákat emelte a vizsgálódás fókuszába, amelyekkel a demokratikus politikai gyakorlat folytatói szembesülhetnek. A két motívum zavarba ejtő újdonsága arra vezethető vissza, hogy mind a demokratikus intézmények működésének újraértelmezése, mind a politikai gyakorlatban felmerülő morális dilemmák elemzése átmeteszette azokat a demarkációs vonalakat, amelyek mentén a hazai politikai közbeszéd alkotói meghatározták helyzetüket. A demokratikus intézmények működésének újraértelmezésében Kis János annak bizonyítására tett kísérletet, hogy a demokrácia intézményei által lehetővé tett instrumentális stratégiák akár morális elvek érvényesítésére is használhatóak. A demokratikus politikai gyakorlatban érvényesülő morális dilemmák elemzésekor pedig azt mutatta meg, hogy a jó politika nem redukálható a technokrata politikai elit hatékonyságelvű tevékenységére.

A Kis János könyvében megjelenő két fő motívum rekonstruálása során azokat a koncepcionális problémákat is bemutattam, amelyek nehezíthették a fő tételek befogadását. A demokratikus intézmények működésének újraértelmezésekor azzal a kihívással kellett

megküzdnie a szerzőnek, hogy miképpen lehet egyetlen elméletben egyesíteni a közvetett motiváció stratégiáját és a deliberáció elvét. Kis János megoldása az volt, hogy kulcsszerepet adott a „kritikai értelmiség”-nek. Ez a megoldás azonban újabb problémák forrása lett, és ezekkel Kis János *A politika mint erkölcsi probléma* című művében már nem foglalkozott. A legjelentősebb nehézség abból következett, hogy a kritikai értelmiség kulcsszerepe csak akkor érvényesíthető, ha a politikai közösség egységes, ha a politikai közösség tagjai között a lojalitás kötelékei olyan erősek, hogy azt a közösség tagjainak eltérő identitása sem érvénytelenítheti. Későbbi elemzéseiben Kis János már feladta azt a kiindulópontját, hogy ezek a feltételek a magyar politikai közösségben is érvényesek. Ez viszont felvetette azt a kérdést, hogy a demokratikus intézmények működéséről és a demokratikus politikai gyakorlatban felmerülő morális dilemmákról adott értelmezése is módosításra szorul-e. Ahogy azt a második részben bemutattam: ha a politikai közösség tagjai közötti lojalitás kötelékei nem elég erősek, akkor a közvetett motiváció stratégiáját mindenképpen fel kell adni. Ugyanott arra is utaltam, hogy a politikai közösség tagjai közötti lojalitás hiányában, vagyis az identitáspolitikai küzdelmek kontextusában, a politikai gyakorlatban felmerülő morális dilemmák leírását is újra kell gondolni. Mivel Kis János a következményetikai paradigmán belül fogalmazta meg a politikai gyakorlatban érvényesülő morális dilemmákat, ezért ki kellett tágítanom a vizsgálati horizontomat. A demokratikus intézmények működéséről adott leírás problémái (a közvetett motiváció és a deliberáció elvének konfliktusa) akkor kezelhetők, ha a demokratikus politikai gyakorlatban érvényesülő morális dilemmák kiterjesztett értelmezéséből indulunk ki.

A második szerkezeti egységében a „háttérdiskurzus” elemzésével kívántam felvázolni a demokratikus politikai gyakorlatban érvényesülő morális dilemmák és a politikai közösség alternatív értelmezését. Elsőként a morális dilemmák olyan értelmezését vázoltam fel, amely a következményetikai perspektívánál átfogóbb értelmezést tesz lehetővé. Ennek érdekében MacIntyre erényelméletét rekonstruáltam. A vizsgálat legfőbb eredménye az volt, hogy nem feltétlenül kell feloldani a különböző erények érvényesülésekor fellépő értékkonfliktusokat. Az értékkonfliktusok végleges megoldása helyett MacIntyre az eseti megoldások fontosságát és az azokból kibontakozó „hagyományérzék erényének” szerepét hangsúlyozta. A morális dilemmákat kezelő alternatív stratégia bemutatása után a politikai közösség újraértelmezésére törekedtem. Ebben John Rawls igazságosságelmélete segített. Rawls a társadalmi uniók uniójaként határozta meg azt a politikai közösséget, amelyben a szabadság és egyenlőség elve nem pusztán a politikai közösség értékvilágának kitüntetett elemei, hanem szerves része a politikai közösség gyakorlatának, és ebből következően a politikai közösség tagjai által

kialakított személyes identitásoknak is. Rawls az önbecsülés javaként határozta meg azt a sajátos személyes diszpozíciót, amelynek közösségi értéke is van, és amely a társadalmi uniók uniójában valósulhat meg.

A harmadik szerkezeti egységében arra törekedtem, hogy összegezzem a háttérdiskurzus vizsgálatából nyert tanulságokat, és ezeket a hazai kontextusban is alkalmazzam. Megmutattam, hogy az önbecsülés java az a morális elv, amelynek érvényesítése egy demokratikus közösségben nemcsak kívánatos, hanem lehetséges is. Annak feltétele pedig, hogy az önbecsülés java valóban érvényesülhessen a politikai közösségben az, hogy a politikai közösség a társadalmi uniók uniójaként értelmezze önmagát. Ebben az önértelmezésben segíthet a politikai gyakorlat morális dilemmáinak érényelvű értelmezése és a hagyományérzék érényének koncepciója. Végső megállapításom az volt, hogy a morális dilemmák olyan értelmezése, amely a hagyományérzék érényét is magába foglalja, illetve az önbecsülés javának érvényesülésére irányuló politikai közösség koncepciója cáfolja az értékesemlegesség elvét valló hatalomtechnikusok politikai gyakorlatát.

A hatodik részben újra visszatértem a magyarországi diskurzus elemzéséhez. Az elemzés egyik eredménye az volt, hogy azok az elméletek, amelyek alátámasztják a hatalomtechnikai eszközök alkalmazását, igencsak népszerűek a magyarországi politikai diskurzusban. Ennek oka, hogy a politikai közbeszédet az identitáspolitikai harcok határozzák meg. Az identitáspolitikai küzdelmek és a hatalomtechnikai eszközök ideologikus igazolásának népszerűsége volt az oka annak is, hogy a Kis János által elindított vita nem teljesezhetett ki. Ezek közül egy olyan koncepciót emeltem ki, amely közvetlenül ugyan nem opponálta Kis Jánosnak a politika és morál kapcsolatáról alkotott elméletét, közvetetten azonban minden olyan főbb tételt elvetett, amelyeknek Kis János jelentőséget tulajdonított. Ez a koncepció a politika autopoetikus természetét kidomborító értelmezés, melynek egyik fő forrása a foucault-i hatalomkoncepció volt. Ezért azt a kérdést is megvizsgáltam, hogy használható-e a rawlsi közösségkép és MacIntyre dilemmaértelmezése a politika autopoetikus természetét hangsúlyozó értelmezések cáfolatára, illetve a politika ilyen koncepciója mögött álló identitáspolitikai konfliktus terápiájára.

Kis János reflektált ugyan az identitáspolitikai küzdelmek jelenségére, viszont tévesen azonosította annak eredetét. Az áldozattudat kialakulásának az oka nem a feldolgozatlan történelmi traumákban keresendő, hanem abban, hogy az áldozati szerep hatalomtechnikai megfontolásokból előnyös. Az anakronisztikus identitás fenntartásának a szándéka mögött ezért nem csak a feldolgozatlan vagy rosszul feldolgozott traumák állhatnak, hanem azok a konkrét előnyök, amelyek a felelősség elhárításából erednek. Az „anakronisztikus” identitás-

hoz való „hisztérikus” ragaszkodást a felelősségvállalástól való görcsös félelem is motiválhatja. Ebből következően a politikai közbeszéd színvonala nem azzal javítható, hogy „terapizáljuk” a történelmi traumákból eredő elégtétel kereső attitűdöket, hanem azzal, hogy semlegesítjük a hatalomtechnikai ideológiákat.

Kérdés tehát, hogy miképpen lehet semlegesíteni azt a hatalomtechnikai eljárást, amelynek egyik legfontosabb eszköze az áldozatszerep imitációja. Hogyan lehet kikökkenteni hamis áldozattudatukból a hatalomtechnikusokat? Az egyik lehetséges válasz az önbecsülés javának kiemelése. Az áldozatszerep és a mögötte álló félelem (félelem a felelősségvállalástól) nem egyeztethető össze az önbecsülés javával. Az önbecsülés javának érvényesüléséhez viszont megfelelő közösségek szükségesek, olyanok, amelyekben kibontakozhatnak a különböző erények. Az egyik legfontosabb erény a hagyományérzék erénye lesz, amely nagymértékben korlátozza az identitáspolitikai konfliktusok hevességét, hiszen a politikai gyakorlatban tapasztalható morális dilemmák olyan értelmezéséhez vezet, amely összeegyeztethetetlen az identitáspolitikai küzdelmek által motivált értelmezésekkel.

Ahhoz, hogy a politika autopoetikus koncepciója függetlenítse a politikát a moráltól, arra volt szükség, hogy a jó politikát a sikeres politikával tegye azonossá. Erre csak akkor van lehetőség, ha a sikeres politika megvalósulása nem feltételezi a politikai tekintély megteremtését. Ez a megoldás viszont könnyen legitimitásdeficitet eredményezhet! A politika autopoetikus koncepciója így azzal a következménnyel is járhat, hogy az a politika minősül sikeres politikának, amely képes rendszerré szervezni a legitimitászavart. A legitimitászavar - vagyis a politikai tekintély sikeres megteremtésében tapasztalható kudarc - elfedésének és rendszerré szervezésének egyik eszköze az a történelemszemlélet, amely szerint a dilemmatikus politikai szituációkban mindig van egy *jó* és egy *rossz* választás, és az a jó választás, amely tudomásul veszi a kikerülhetetlen kényszereket és biztosítja a politikai sikert, a politikai közösség túlélését. Ez az értelmezés viszont csak akkor tartható fenn, ha bizonyítható, hogy a rossz választási alternatívák azok lesznek, amelyekben - figyelmen kívül hagyva a lehetőségeket és a kényszereket - a politikától idegen, morális szempontokat akarnak érvényesíteni, ahol a politikai cselekvőt nem a politikai közösségért érzett felelősség, hanem a saját erkölcsi pedigréjéért érzett aggodás, a morális hübrisz vezérli. A morális hübrisz által motivált vagy naiv cselekedetekről viszont könnyen bebizonyosodhat, hogy azokat a *valós politikai tekintély* megalapozásának a szándéka vezette. Ebben az esetben pedig a determinista és következményetikai szemléletről kiderülhet, hogy nem más, mint a legitimitászavart rendszerré szervező *hamis realizmus*.

Ha tehát vannak olyan közösségek, amelyekben érvényesülhet az önbecsülés java és a hagyományérzék erénye, akkor csökken az identitáspolitikai küzdelmek jelentősége is, ami nehezebbé teszi a sérelmi tudat imitálását is. Azzal, hogy a hagyományérzék erényéből kiindulva a politikai gyakorlat morális dilemmáiról is alternatív leírást adunk, a felelősségvállalástól való görcsös félelmet is oldhatjuk. A kérdés csak az, hogy mit lehet tenni akkor, ha nincsenek olyan közösségek, amelyekben az önbecsülés java és a hagyományérzék erénye érvényesülhet. Mit lehet tenni akkor, ha a hatalomtechnikai gyakorlat egyik fő célja éppen az, hogy lehetetlenné tegye az ilyen közösségek kialakulását és fennmaradását? A válasz a *valós politikai tekintély* fogalmában keresendő. Eszerint az a politikai cselekvő válhat valós politikai tekintéllyé, aki a cselekedetein keresztül ad mintát az önbecsülés javát és a hagyományérzék erényét biztosító közösségek kialakítására. A *valós politikai tekintély* tehát hatástalaníthatja a hatalomtechnikai koncepciók centrumában álló „jó politikus”, a „nagy ember” mítoszát. Az utóbbiról ugyanis könnyen kimutatható, hogy nem részesülhet az önbecsülés javában, és nem rendelkezhet a hagyományérzék erényével se, hiszen nem veszi körül olyan közösség, amely erre lehetőséget adna.

Az önbecsülés javának hangsúlyozása arra is lehetőséget ad, hogy újraértékeljük azoknak a politikai szereplőknek a választásait, akik a morális dilemmákban nem hajlandóak a kezük bepizskítására, és ezért akár a politikai kudarcot is felvállalják. A következményetikai értelmezés szerint ezek a politikusok a „morális hübrisz” áldozatai, míg a hatalomtechnikai felfogás szerint egyszerű „lúzerek”. Az önbecsülés java felől nézve az ilyen politikusok eljárása azonban minta is lehet. Választásuk a politikai közösség értékvilágának megőrzését vagy renovációját szolgálja. Azzal pedig, hogy a hatalomtechnikusok jó politikusának koncepciójával szemben egy alternatív mintát mutatnak, maguk is lehetőséget adnak arra, hogy személyük hatására olyan közösségek alakuljanak ki, amelyek a hagyományérzék erényének és az önbecsülés javának érvényesülését segítik.

Absztrakt

Rácz Sándor: *Lehetséges-e a politikai közösség igazságos újraalkotása? Erkölcsi érvelés a demokratikus politikában*

Disszertációmban három kérdést jártam körül. Miért kívánatos, hogy a demokratikus politikai gyakorlatban morális szempontok is érvényesüljenek? Melyek azok a morális elvek, amelyek érvényesülése nemcsak kívánatos, de lehetséges is? Milyen feltételek teljesülése esetén remélhetjük azt, hogy a demokratikus politikai gyakorlatban lehetséges morális elvek valóban érvényesülnek? A három témakört két – egy magyarországi és egy angolszász – kontextusban vizsgáltam. A két kontextus összevetését az tette szükségessé, hogy a három téma közül az elsőt Magyarországon is intenzíven megvitatták, a másodikat és a harmadikat viszont nem. Kis János kezdeményezte azt a vitát, amelynek résztvevői arra keresték a választ, hogy kívánatos-e ha a demokratikus politikai gyakorlatban morális szempontok is érvényesülnek. Hipotézisem szerint a második és harmadik tárgykör megvitatását a vita résztvevőinek önértelmezései akadályozták. Ebből következően vizsgálati módszerem diskurzusban megjelenő értelmezői horizontok és az azokat mozgató önképek feltárása volt. A vitában megfogalmazott álláspontok rekonstrukciója mellett azokat a tételeket is feltártam, amelyeket a vitázó felek megfogalmazhattak volna, de mégsem tették. A vita résztvevőinek értelmezési horizontját újraértelmezve azt fedeztem fel, hogy az el nem hangzott érvek csak akkor rekonstruálhatóak, ha már van valamilyen válaszuk a vitázó felek által megválaszolatlanul hagyott kérdésekre. Disszertációm második szerkezeti egységében (a harmadik és negyedik részben) ezért fordultam annak az angolszász politikai filozófiai diskurzusnak vizsgálatához, melyben a magyarországinál jóval részletesebben tárgyalták a demokratikus politikai gyakorlatban megvalósítható erkölcsi elveket és azok feltételeinek kérdését. Ez az angolszász politikai filozófiai diskurzus az úgynevezett liberális–kommunitárius vita volt. Disszertációm harmadik szerkezeti egységében (az ötödik és hatodik részben) visszatértem a magyarországi kontextus vizsgálatához. Az angolszász kontextus válaszainak rekonstruálása és összevetése azt is megmutata, hogy melyek a magyarországi demokratikus politikai gyakorlat kívánatos és lehetséges morális elvei, és hogy milyen feltételek mellett remélhetjük ezeknek az elveknek a követését.

Az első szerkezeti egységben a vitát elindító (és azt egyúttal be is rekesztő) álláspont rekonstrukciójára fókuszáltam. Ez az álláspont *A politika mint morális probléma* című műben kristályosodott ki. Az elemzett műben Kis János két fő témakört vizsgált: a közvetett motiváció tézisének és a demokratikus politikai gyakorlatban érvényesülő morális dilemmákat. A közvetett motiváció tézisének értelmezésekor arra a következtetésre jutott, hogy a demokrácia intézményei által lehetővé tett instrumentális stratégiák akár morális elvek érvényesítésére is használhatóak. A politikai cselekvés morális dilemmáinak boncolgatása pedig arra a megállapításra vezette, hogy a jó politika nem redukálható a technokrata politikai elit hatékonyságelvű tevékenységére.

Disszertációm második szerkezeti egységében a következő fő kritikai észrevételt fogalmaztam meg Kis János koncepciójával szemben. Azt, hogy ha a politikai közösség tagjai közötti lojalitás kötelei nem elég erősek, akkor a közvetett motiváció stratégiáját mindenképpen fel kell adni. Illetve azt, hogy a politikai közösség tagjai közötti lojalitás hiányában, vagyis az identitáspolitikai küzdelmek kontextusában, a politikai gyakorlatban felmerülő morális dilemmák leírását is újra kell gondolni. A politikai cselekvés morális dilemmáinak újraértelmezésekor a – Kis János által is használt – következményetikai megközelítés helyett Alasdair MacIntyre érényelvű koncepcióját használtam. A politikai közösség újraértelmezésében John Rawls igazságosságelméletét alkalmaztam.

A harmadik szerkezeti egységében megmutattam, hogy az önbecsülés java az a morális elv, amelynek érvényesítése egy demokratikus közösségben nemcsak kívánatos, hanem lehetséges

is. Annak feltétele, hogy az önbecsülés java valóban érvényesülhessen a politikai közösségben az, hogy a politikai közösség a társadalmi uniók uniójaként értelmezze önmagát. Ebben az önértelmezésben segíthet a politikai gyakorlat morális dilemmáinak érényelvű értelmezése és a hagyományérzék érényének koncepciója. A fentebbi eredményeket a magyarországi diskurzusok elemzésében is használtam. Bemutattam, hogy hogy a Kis János által elindított vita azért nem teljesehetett ki, mert a politikai közbeszédet az identitáspolitikai harcok határozták meg, ami a hatalomtechnikai eszközök ideologikus igazolását eredményezte. Végső megállapításom az volt, hogy az értéksemlegesség elvét valló hatalomtechnikai gyakorlatokat az önbecsülés javának érvényesülését biztosító politikai közösség semlegesítheti. Ezek a közösségek arról ismerhetők fel, hogy a politikai cselekvés morális dilemmáit a hagyományérzék érénye alapján értelmezik.

Abstract

Sándor Rác: *Is it Possible to Reconstitute the Political Community Justly? Moral Reasoning in Democratic Politics*

In my dissertation I examined three questions. Why is it desirable that moral views are prevalent in democratic political practice? Which moral views are not only desirable but also possible? Under what condition can we hope that in democratic political practice these possible moral views will indeed prevail? The three topics I have observed in two contexts. In a Hungarian and in an Anglo-Saxon context. The comparison was necessary because of these three topics. The first one was extensively discussed in Hungary but the second and third were not. János Kis started discussion and those who took part in it were in search of the answer to the question whether the prevalence of moral views are desirable in democratic political practice.

According to my hypothesis, the discussions of the second and third topics were prevented due to the self-understanding of the participants of the discussion. Therefore, my observational methods included the revealing of the interpretative horizons and the personal views affecting these. Besides the reconstruction of the expressed positions I explored the theses, the partakers could have expressed but did not. After reassessing the partakers' interpretative horizons I discovered that the unmentioned arguments could only be reconstructed if we had answers to the questions unanswered by the partakers. That is why in the second section of my dissertation (in the third and fourth parts) I turned to the observation of a discussion on the Anglo-Saxon political philosophy in which the question of the possibly viable moral views in democratic political practice is a lot more detailed than in Hungarian discussions. This Anglo-Saxon political-philosophical discourse is known as the liberal-communitarian discourse. In the third section of my dissertation (fifth and sixth parts) I turned back to the observation of the Hungarian context. The reconstruction and comparison of the answers of the Anglo-Saxon context has shown me which are the desirable and possible moral views of the Hungarian democratic political practice and under what conditions can we hope for the following of these views.

In the first section I focused on the reconstruction of the position starting (and same time terminating) the discussion. This position cleared in the book *Politics as moral problem*. In this construed book János Kis investigated two major topics: the thesis of indirect motivation and the moral dilemma valid in democratic political practice. At the interpretation of the thesis of indirect motivation, he concluded that the instrumental strategies facilitated by democratic institutions could be used for the prevalence of moral views. Upon dissecting the moral dilemmas of political action, he established that good politics could not be reduced to the efficiency-based actions of the technocratic political elite.

In the second section of my dissertation I composed the following critique on the concept of János Kis; if the bonds of loyalty between the members of political community are not strong enough, then the thesis of indirect motivation has to be entirely abandoned. Also, with the absence of loyalty between the members of the political community that is in the context of identity-political fights, the moral dilemmas of the practice of democratic politics have to be reconsidered. Instead of reassessing the moral dilemmas of political action with a consequentialist approach – which was also used by János Kis – I used Alasdair MacIntyre's virtue ethical approach. To reinterpret political community I used John Rawls' justice theory.

In the third section I indicated that the benefit of self-regard is the moral principle which is not only desirable but also possible in political communities. The condition for the success of the benefit of self-regard is that the political community regards itself as a union of social unions. Aiding this self-understanding are the virtue ethical understanding of the moral dilemmas of political practice and the concept of the virtue of a sense of tradition. I used the above results for the analysis of Hungarian discourses. I pointed out that the discussion started

by János Kis could not evolve because political public speaking was determined by identity-political fights, which lead to the ideological verification of leverage-increasing tools. My final conclusion is that the political community facilitating the benefit of self-regard can neutralize the value-neutrality based leverage-increasing activity. These communities are distinguishable because they construe the moral dilemmas of political practice based on the virtue of the sense of tradition.

Rövidítésjegyzék és irodalom

- Almási Miklós, 1984.* - Esszé a felelősségről. In *S. Nagy Katalin, szerk, 1984.* 40-65.
- Ambrus-Lakatos Loránd, 2003a.* - Folyamatos erkölcsi válság. *Élet és Irodalom*, XLVII/13, március 28.
- Ambrus-Lakatos Loránd, 2003b.* - Politikáról és morálról: türelmesen. *Élet és Irodalom*, XLVII/17, április 25.
- Arendt, Hannah, 1991.* - *A forradalom.* Ford. Pap Mária. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Arendt, Hannah, 2002.* - *A sivatag és az oázisok.* Ford. Mesés Péter, Pató Attila. Gond-Cura Alapítvány - Palatinus Kiadó, Budapest.
- Arisztotelész, 1997.* - *Nikomakhoszi etika.* Ford. Szabó Miklós. Európa Kiadó, Budapest.
- Austin, John Langshaw, 1990.* - *Tetten ért szavak.* Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Balázs Zoltán, 2007.* - A politikai kötelesség hat igazolási stratégiája. In *Kántor Zoltán - Majtényi Balázs - Szarka László - Vizi Balázs, szerk, 2007.* 26-39.
- Balázs Zoltán, 2013.* - A kisimult idő. HVG, május 21. http://hvg.hu/velemeney/20130521_kis_janos_kisimult_ido?utm_source=mandiner&utm_medium=link&utm_campaign=mandiner_201305
- Balog Iván, 2007.* - A magyar hisztéria. *Élet és Irodalom*, LI/1, január 5.
- Balog Iván, 2010.* - *Bibó István recepciója. Politikai átértelmezések.* Argumentum Kiadó-Bibó István Szellemi Műhely, Budapest. (Eszmetörténeti Könyvtár, 12.)
- Beiner, Ronald, 2000.* - Community versus Citizenship: MacIntyre Revolt Against the Modern State. *Critical Review*, 14/4.
- Bell, Daniel, A., 2005.* - *A Communitarian Critique of Liberalism.* http://www.analyse-und-kritik.net/2005-2/AK_Bell_2005.pdf
- Bender, John - Wellbery, David E., 2000.* - Retorikusság: a retorika modern kori visszatérése, In *Szabó Márton, Kiss Balázs, Boda Zsolt, szerk, 2000.* 289-320.
- Berkowitz, Peter, 1995.* - Communitarian Criticism and Liberal Lessons, *The Responsive Community*, Fall.
- Berlin, Isaiah, 1990. (1969).* - *Négy esszé a szabadságról.* Ford. Erős Ferenc, Berényi Gábor. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Besley, Timothy, 2012.* - *A jó kormányzat politikai gazdaságtana.* Ford. Barta Márton, Branyicki Dóra, Csiffáry Emilia, Grosz Gabriella, Mihályi Dávid, Papp Bertalan, Pogonyi Csaba Gábor, Polyák Pálma, Pölöskei Péter, Simonovits Gábor, Szűcs Ferenc,

- Tóth Bence, Vékony András Benjamin. Alinea Kiadó-Rajk László Szakkolégium, Budapest.
- BIM 7. - Bibó István Munkái. Centenárium sorozat. Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem. Utószó: Dénes Iván Zoltán. Argumentum Kiadó-Bibó István SzellemiMűhely, Budapest, 2012.
- Bojtár Endre, 2003. - Kis-minimum. *Élet és Irodalom*, XLVII/1, január 3.
- Bourdieu, Pierre, 1987. - A politikai mező. *Valóság*, 1. 110-115.
- Bourdieu, Pierre, 1988. - A képviselő és a politikai fetisizmus. *Valóság*, 4. 116-120.
- Bozóki András, 1997. - Köztársasági hazafiság. *Népszava*, 1997. március 3.
- Bozóki András, 1998. - Új politikai stílus. *Magyar Narancs*, 1998. október 29.
- Bozóki András, 2003. - A mérlegelő döntés. *Élet és Irodalom*, XLVII/3, január 17.
- Bujalos István, szerk, 1993. - *A posztmodern állapot. Jürgen, Habermas, Jean-Francois Lyotard, Richard Rorty tanulmányai.* Ford. Angyalosi Gergely, Bujalos István, Nyizsnyánszky Ferenc, Orosz László. Századvég-Gond Kiadó, Budapest.
- Bujalos István-Valastyán Tamás, szerk, 2011. - *Huszonöt fennsík - A művészetektől a tudományokig.* Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen.
- Burke, Kenneth, 2000 (1950). - Retorikai identifikáció és retorikai cselekvés. Ford. Kiss Balázs. In Szabó Márton, Kiss Balázs, Boda Zsolt, szerk, 2000. 357-384.
- Calhoun, Craig, 2004. - Nacionalizmus és etnicitás. In Kántor Zoltán, szerk, 2004. 346-375.
- Carver, Terrell, 2004. - Diskurzuselemzés és a nyelvi fordulat. Ford. Szegedi Gábor. *Politikatudományi Szemle*, XIII/4, 143-148.
- Constant, Benjamin, 1997. - *A régiek és a modernek szabadsága.* Ford. Csepeli Réka. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Cronin, Ciaran, De Greiff, Pablo, szerk, 1998. - *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory.* The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Csizmadia Ervin, 2012. - *A tusnádfürdői ív.* <http://www.meltanyosság.hu/node/2422>
- Csizmadia Ervin - Csery Péter - Jenei András - Lakatos Júlia - Nagy Attila Tibor - Novák Zoltán - Paár Adám, 2013. - *A magyar jobboldal természetrajza. Miért olyan a Fidesz, amilyen, és lehetne-e más?* *Élet és Irodalom*, LVII/20, május 17.
- Dénes Iván Zoltán, szerk, 2004. - *A szabadság értelme - az értelem szabadsága. Filozófiai és esztétörténeti tanulmányok.* Argumentum Kiadó-Bibó István Szellemi Műhely, Budapest.
- Dénes Iván Zoltán, 2006. - Politikai hisztériák örvényében. *Élet és Irodalom*, L/46, november 17.

- Dénes Iván Zoltán, 2007. - Válságértelmezések. *Élet és Irodalom*, LI/50, december 14.
- Dénes Iván Zoltán, szerk, 2007. - *A megosztó válság: 2006. ősz*. Gondolat kiadó, Budapest.
- Dénes Iván Zoltán, szerk, 2008. - *Liberalizmus és nemzettudat. Dialógus Szabó Miklós gondolataival*. Argumentum Kiadó-Bibó István Szellemi Műhely, Budapest. (Eszmetörténeti Könyvtár, 8.)
- Dénes Iván Zoltán, 2008. - *Szabadság - közösség. Programok és értelmezések*. Argumentum Kiadó-Bibó István Szellemi Műhely, Budapest. (Eszmetörténeti Könyvtár, 9.)
- Dénes Iván Zoltán, 2011. - *Az „illúzió” realitása. Kollektív identitásprogramok*. Argumentum Kiadó - Bibó István Szellemi Műhely, Budapest. (Eszmetörténeti Könyvtár, 16.)
- Dénes Iván Zoltán, szerk, 2012. - *Bibó 100. Recepciók, értelmezések, alkalmazási kísérletek*. Argumentum Kiadó-Bibó István Szellemi Műhely, Budapest. (Eszmetörténeti Könyvtár, 17.)
- Dénes Iván Zoltán, 2012. - A nemzeti alkat-diskurzus lebontása. In *Dénes Iván Zoltán, szerk, 2012*. 185-212.
- Dénes Iván Zoltán, 2012a. - A demokratikus politikai közösség megalkotása. In *Dénes Iván Zoltán, szerk, 2012*. 351-373.
- Dworkin, Ronald, 1993. - Szabadság, egyenlőség, közösség. *2000*, 3. 9-19.
- E. Fehér Pál, 1979. - A Bibó-probléma, *Kritika*, 9. 25-27.
- Edelman, Murray, 1964. - *Symbolic Uses of Politics*. University of Illinois Press, Urbana.
- Edelman, Murray, 1972. - *Politics as Symbolic Action*. Markham Publishing Company, Chichago.
- Edelman, Murray, 1997. - *Political Language: Words That Succeed and Politicies That Fail*. Academic Press. New York.
- Eörsi István, 2003. - Morál és politika. *Élet és Irodalom*, XLVII/3, január 17.
- Etzioni, Amitai, 2005. - Igen, közösség. De kié? *Századvég*, 35. 163-170.
- Fleck Zoltán, 2003. - A moralisták ellen. *Élet és Irodalom*, XLVII/15, április 11.
- Foucault, Michel, 1998. - *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák*. Latin Betűk Kiadó, Debrecen.
- Foucault, Michel, 1999. - *Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*. Szerk. Sutyák Tibor. Ford. Angyalosi Gergely, Erős Ferenc, Kicsák Lóránt, Sutyák Tibor. Latin Betűk Kiadó, Debrecen.
- Foucault, Michel, 1999a. - Szexualitás és hatalom. In *Michel Foucault, 1999*. 271-285.
- Foucault, Michel, 1999b. - „Kormány-fővel” gondolkodni. In *Michel Foucault, 1999*. 287-305.

- Foucault, Michel, 1999c.* - A hatalom mikrofizikája. In *Michel Foucault, 1999.* 307-330.
- Foucault, Michel, 1999d.* - Az önmagaság technikái. In *Michel Foucault, 1999.* 345-369.
- Frank, Manfred, 1999.* - *A megértés határai. Egy „rekonstruált” diskurzus Habermas és Lyotard között.* Ford. Balogh István, A. Gergely András. József Műhely Kiadó, Budapest.
- Frivaldszky János, 1996.* - Társadalmi diskurzus és szociális jog. *Politikatudományi Szemle*, 1. 93-104.
- G. Fodor Gábor, 2001.* - Lehet-e a politika tudomány? *Politikatudományi Szemle*, X/1-2. 241-251.
- G. Fodor Gábor, 2004.* - *Kérdéstilalom: Eric Voegelin politikai filozófiája.* L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- G. Fodor Gábor, 2006.* - A jó kormányzásról és a rosszról. *Kommentár*, 2. 18-27.
- G. Fodor Gábor, 2006a.* - *Kínai enciklopédia a kormányzáshoz.* MTA Politikai Tudományok Intézete. <http://www.mtapti.hu/pdf/mtgfodor.pdf>
- G. Fodor Gábor, 2006b.* - Kormányzás és demokrácia (Reflexiók a Körösi-könyvről). *Politikatudományi Szemle*, XV/2-3. 305-320.
- G. Fodor Gábor - Schlett István, 2006c.* - *Lú-e vagy szobor? Tanulmányok tudományról, politikáról, politikatudományról.* Századvég, Budapest.
- G. Fodor Gábor - Stumpf István, 2007.* - Ki kormányoz(zon)? Avagy a kormányzás visszavétele. *Heti Válasz*, 38. 70-72.
- G. Fodor Gábor, 2008.* - A „jó kormányzás” két értelme avagy a demokratikus kormányzás programja és feltételei. <http://www.szazadveg.hu/files/letoltesek/7.pdf>
- G. Fodor Gábor, 2008a.* - *A paradigmákba zárt miniszterelnök. A politikai vezetés három paradigmája a modern demokráciában: kreativitás, gondoskodás, reprezentáció.* <http://www.szazadveg.hu/files/kutatas/A-paradigmakba-zart-miniszterelnok.pdf>
- G. Fodor Gábor, 2008b.* - Jó és rossz kormányzás Magyarországon, avagy a demokratikus minőség mérésének problémája. *Politikatudományi Szemle*, XVII/1. 131-144.
- G. Fodor Gábor, 2008c.* - *Kormányzás/tudás.* Századvég Kiadó, Budapest.
- Gazsó Tibor - G. Fodor Gábor - Stumpf István, szerk, 2007.* - *Őszöd árnyékában. A 2. Gyurcsány-kormány első éve.* Századvég Kiadó, Budapest.
- Geertz, Clifford, 1994.* - *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások.* Ford. Andor Eszter. Századvég Kiadó, Budapest.
- Godin, Robert E. - Klingemann, Hans Dieter, szerk, 2012.* - *A politikatudomány új kézikönyve.* Ford. Dionisziev Nóra. Osiris Kiadó, Budapest.

- Grice, H. Paul, 1997. - A társalgás logikája. In *Pléh Csaba - Síklaki István - Terestyéni Tamás, szerk, 1997.* 213-227.
- Habermas, Jürgen, 1992. - Az állampolgárság három fogalma. *Kritika*, 8.
- Habermas, Jürgen, 1993. - Egy befejezetlen projektum - a modern kor. In *Bujalos István, szerk, 1993.* 151-178.
- Habermas, Jürgen, 1993a. - A metafizika utáni gondolkodás motívumai. In *Bujalos István, szerk, 1993.* 179-212.
- Habermas, Jürgen, 1994. - *Válogatott tanulmányok.* Ford. Adamik Lajos, Bendl Júlia, Felkai Gábor. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Habermas, Jürgen, 1994a. - Válságtendenciák a kései kapitalizmusban. In *Habermas, Jürgen, 1994,* 59-139.
- Habermas, Jürgen, 1994b. - Képesek-e a komplex társadalmak ésszerű identitás kialakítására? In *Habermas, Jürgen, 1994,* 141-182.
- Habermas, Jürgen, 1994c. - Legitimációs problémák a modern államban. In *Habermas, Jürgen, 1994,* 183-221.
- Habermas, Jürgen, 1994d. - Az ész egysége hangjai sokféleségében. In *Habermas, Jürgen, 1994,* 309-347.
- Habermas, Jürgen, 1998. - *Filozófiai diskurzus a modernségről.* Ford. Nyizsnyánszki Ferenc, Zoltai Dénes. Helikon Kiadó, Budapest.
- Habermas, Jürgen, 1998a. - On the Relation between the Nation, the Rule of Law, and Democracy. In *Ciaran Cronin, Pablo De Greiff, szerk, 1998.* 129-153.
- Habermas, Jürgen, 1998b. - Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. In *Ciaran Cronin, Pablo De Greiff, szerk, 1998.* 203-236.
- Habermas, Jürgen, 1998c. - Three normative models of Democracy. In *Ciaran Cronin, Pablo De Greiff, szerk, 1998.* 239-252.
- Habermas, Jürgen, 1998d. - On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy. In *Ciaran Cronin, Pablo De Greiff, szerk, 1998.* 253-264.
- Habermas, Jürgen, 2001. - *A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete.* Ford. Felkai Gábor. Új Mandátum Kiadó, Budapest.
- Habermas, Jürgen, 2001a. - A gyakorlati ész pragmatikai, etikai és morális használatáról. In *Habermas, Jürgen, 2001.* 218-229.
- Habermas, Jürgen, 2004. - Állampolgárság és nemzeti identitás. In *Szénási Eva, szerk, 2004.* 163-182.

- Hack Péter, 2003. - A politikai cselekedetek mércéjéről. *Élet és Irodalom*, XLVII/2, január 10.
- Haraszti Miklós, 2003. - A politikai minimum. *Élet és Irodalom*, XLVII/6, február 7.
- Hegedűs Dániel, 2006. - *Morál néne esete a hamis realistával*. Erkölc és politika viszonyának kérdése 2002 után a magyar politikai gondolkodásban. *Századvég*, 4. 37-70.
- Hirschmann, Albert O., 1998. - *Érdekek és szenvedélyek: politikai érvek a kapitalizmus mellett annak győzelme előtt*. József Műhely Kiadó, Budapest.
- Horkai Hörchner Ferenc, szerk, 2002. - *Közösségelvű politikai filozófiák*. Századvég Kiadó, Budapest.
- Hornnyák Péter István - Karap Zoltán, szerk, 2011. - *Nagyerdei Almanach*. Debrecen. <http://www.nagyalma.hu/archivum.php>
- Horton, John - Mendus, Susan, szerk, 1994. - *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Polity Press, Cambridge.
- Horváth Eszter, 2012. - Valahol utat tévesztett: az újra kormányzó miniszterelnök személyiségrajzához. In Szeredi Péter, Szigetvári Viktor, szerk, 2012.
- Huoranszki Ferenc, szerk, 1998. - *Modern politikai filozófia*. Osiris-Láthatatlan Kollégium, Budapest.
- Huoranszki Ferenc, 2004. - Mitől erkölcsös egy cselekedet. In Dénes Iván Zoltán, szerk, 2004. 221-235.
- Jakab András, Körösnéyi András, szerk, 2012. - *Alkotmányozás Magyarországon és máshol. Politikatudományi és alkotmányjogi megközelítések*. Új Mandátum Kiadó, Budapest.
- Kántor Zoltán, szerk, 2004. - *Nacionalizmuselméletek. Szöveggyűjtemény*. Rejtjel Kiadó, Budapest.
- Kántor Zoltán, Majtényi Balázs, Szarka László, Vizi Balázs, szerk, 2007. - *Nemzetfogalmak és etnopolitikai modellek Közép-Kelet Európában*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Kapitány Ágnes, Kapitány Gábor, szerk. 1995. - „Jelbeszéd az életünk” A szimbolizáció története és kutatásának módszerei. Osiris-Századvég Kiadó, Budapest.
- Karácsony Gergely, szerk, 2006. - *Parlament választás 2006*. Demokrácia Kutatások Magyar Központja Közhasznú Alapítvány - Budapesti Corvinus Egyetem Politikatudományi Intézet, Budapest.
- Kende Péter, 1996. - A liberalizmus republikánus kiigazítása. *Világosság*, 2. 40-46.
- Kerpel-Fronius Gábor, 2003. - Vég vagy kezdet. *Élet és Irodalom*, XLVII/5, január 31.
- Kis János, 1993. - *Az állam semlegessége*. Atlantisz Kiadó, Budapest.

- Kis János, 1998. - Közjó és honpolgári erény. A magyar republikánusok javaslata a liberalizmus kiigazítására. *Világosság*, 2. 36-53.
- Kis János, 1998a. - Az igazságosság elmélete. John Rawls magyarul. *Világosság*, 8-9. 3-66.
- Kis János, 2000. - *Alkotmányos demokrácia. Három tanulmány*. Indok, Budapest.
- Kis János, 2002. - Medgyessynek mennie kell. *Magyar Hírlap*, június 19.
- Kis János, 2002a. - Az erkölcsi minimum. *Élet és Irodalom*, XLVI/52, december 20.
- Kis János, 2003. - *Vannak-e emberi jogaink?* Stencil, Budapest (1987).
- Kis János, 2004. - *A politika mint erkölcsi probléma*. Irodalom Kft, Budapest.
- Kis János, 2006. - Pengeélen. *Élet és Irodalom*, L/40, október 6.
- Kis János, 2006a. - Pengeélen-2. *Élet és Irodalom*, L/44, november 3.
- Kis János, 2008. - Az összetorlódott idő. In Dénes Iván Zoltán, szerk, 2008. 449-469.
- Kis János, 2009. - A köztársaság válsága. *HVG*, 52.
- Kis János, 2010. - Fordulóponton. *Élet és Irodalom*, LIV/17, április 30.
- Kis János, 2011. - Alkotmányozás - mi végre? I. *Élet és Irodalom*, LV/12, március 25.
- Kis János, 2011a. - Alkotmányozás - mi végre? II. *Élet és Irodalom*, LV/13, április 1.
- Kis János, 2011b. - Alkotmányozás - mi végre? III. *Élet és Irodalom*, LV/14, április 8.
- Kis János, 2013. - Az összetorlódott idő - második nekirugaszkodás. *Beszélő Online*, 2013. május 5. <http://beszelo.c3.hu/onlinecikk/az-osszetorlodott-ido-%E2%80%93-masodik-nekirugaszkodas>
- Kis János, 2013a. - Gondolatok a demokráciáról. *Élet és Irodalom*, LVII/19, május 10.
- Kiss Balázs, 1995. - Michel Foucault és a szimbolizáció. In Kapitány Agnes, Kapitány Gábor, szerk. 1995. 289-300.
- Kiss Balázs, 1997. - Foucault, White és Batsch-Kehasie a diskurzusokról. In Szabó Márton, szerk, 1997. 49-84.
- Koselleck, Reinhart, 1997 (1975). - *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Ford. Szabó Márton. József Műhely Kiadó, Budapest.
- Koselleck, Reinhart, 1998 (1994). - Ellenségfogalmak. Ford. Szabó Márton. In Szabó Márton, szerk, 1998. 12-23.
- Körösényi András, 2000. - Értelmiség, politikai gondolkodás és kormányzat. Osiris Kiadó, Budapest.
- Körösényi András, 2006. - Elszámoltatható-e a kormány? Képviselet, demokrácia és a 2006.évi választások. In Karácsony Gergely, szerk, 2006. 253-293.
- Kymlicka, Will, 1991. - *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon Press, Oxford.

- Kymlicka, Will - Straehle, Christina, 2001. - Kozmopolitanizmus, nemzetállamok, kisebbségi nacionalizmus: a legújabb irodalom kritikai áttekintése. *Kellék*, 17. 27-55.
- Laclau, Ernesto, 2011. - *A populista ész*. Ford. Csordás Gábor. Noran Libro Kiadó, Budapest.
- Lánczi András, 2007. - *A XX. század politikai filozófiája*. Helikon Kiadó, Budapest.
- Lánczi András, 2011. - Már csak egy értelmiségi mítosz menthet meg bennünket? A száz éve született Bibó Istvánról. *Kommentár*, 4. http://kommentar.info.hu/iras/2011_4/marcsakegyertelmisegi_mitosz_menthet_meg_bennunket_
- Larmore, Charles, 1987. - *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Liotard, Jean-Francois, 1993. - A posztmodern állapot. In *Bujalos István, szerk*, 1993. 7-145.
- MacIntyre, Alasdair, 1988. - *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth, London.
- MacIntyre, Alasdair, 1990. - *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition*. University of Notre Dame Press. Notre Dame.
- MacIntyre, Alasdair, 1999. - *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Osiris Kiadó, Budapest.
- Mészáros László, Szócs Géza, szerk, 2009. - *Új államalapítás: hatvan nemzeti elkötelezettségű értelmiségi gondolatai egy nemzeti leltárhoz és az új nemzetstratégiához*. Kecskeméti Lapok, Kecskemét.
- Miklósi Zoltán, 2004. - Cselekvés, jellem, értelem. In *Dénes Iván Zoltán, szerk*, 2004. 236-248.
- Mottier, Veronique, 2004. - Diskurzuselemzés és az identitás különbözőség politikája. Ford. Szegedi Gábor. *Politikatudományi Szemle*, 4. 155-159.
- Nádas Péter, 2002. - Áldatlan és fölösleges vita. Mihancsik Zsófia interjúja Nádas Péterrel. *Magyar Narancs*, június 27.
- Nádas Péter, 2003. - Az értelem kockázata. *Élet és Irodalom*, XLVII/1, január 4.
- Németh György, 1996. - *A zsarnokok utópiája: antik tanulmányok*. Atlantisz, Budapest.
- Novák Zoltán, 2011. - *Az erőpolitika kormányzati karaktere*. HVG, március 9. http://hvg.hu/velemeney/20110309_novak_eropolitika
- Nozick, Robert, 1974. - *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, New York.
- Orbán Viktor, 2006. - Vízválasztó, I. II. III. *Magyar Nemzet*, 2006 július 29., augusztus 5., szeptember 9.
- Orbán Viktor, 2009. - *Kötcei beszéd*. Szeptember 5. <http://www.hirextra.hu/2010/02/18/megorizni-a-letezes-magyar-minoseget-orban-kotcsei-beszede-szorol-szora/>

- Pál Gábor, Szűcs Zoltán Gábor, 2006. - Egy metapolitikai diskurzus. In Szabó Márton, szerk, 2006. 211-234.
- Pesti Sándor, Szabó Máté, szerk. 2003. - „Jöjj el szabadság”. Rejtjel Kiadó, Budapest.
- Pléh Csaba, Síklaki István, Terestyéni Tamás, szerk, 1997. - *Nyelv, kommunikáció, cselekvés*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Pokol Béla, 2003. - *A bírói hatalom*. Századvég Kiadó, Budapest.
- Przeworski, Adam, 1991. - *Democracy and the Market; Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*. Cambridge University Press, New York.
- Rácz Sándor, 2007. - Törvényesség vagy morál? In Dénes Iván Zoltán, szerk, 2007. 72-98.
- Rácz Sándor, 2008. - Liberalizmus versus republikanizmus? In Dénes Iván Zoltán, szerk, 2008. 273-293.
- Rácz Sándor, szerk, 2011. - *A szabadság felelőssége. Írások a 65 éves Dénes Iván Zoltán tiszteletére*. Szerkesztőtársak: Péntes Ferenc, Tóth-Matolcsi László. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen.
- Rácz Sándor, 2011. - A polgári engedetlenség rawls-i értelmezése. In Bujalos István, szerk, 2011. 284-296.
- Rácz Sándor, 2011a. - Törvények és erények. In Rácz Sándor, szerk, 2011. 53-64.
- Rácz Sándor, 2011b. - Erkölcsi érvelés a demokratikus politikában. In Hornyák Péter István - Karap Zoltán, szerk. 2011.
- Rácz Sándor, 2012. - Az erkölcsi szerencse a politikában. In Dénes Iván Zoltán, szerk, 2012. 438-449.
- Rácz Sándor, 2013. - *Lehetséges-e a politikai közösség igazságos újraalkotása? Erkölcsi érvelés a demokratikus politikában*. Eszmetörténei Könyvtár 19. Argumentum Kiadó, Budapest.
- Radnóti Sándor, 2006. - Álszentek összeesküvése. *Népszabadság*, szeptember 24.
- Radnóti Sándor, 2006a. - Válasz Kis Jánosnak és Tamás Gáspár Miklósnak. *Élet és Irodalom*, L/41, október 13.
- Radnóti Sándor, 2011. - Nincs kultúrharc. *Vasárnapi Hírek*, április 10.
- Rawls, John, 1996.-*Political Liberalism*. Columbia University Press, New York. Rawls, John, 1997 (1971). - *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Osiris Kiadó, Budapest.
- Rawls, John, 1999. - *The Law of Peoples*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Ricoeur, Paul, 2000. - Politikai nyelv és retorika. In Szabó Márton, Kiss Balázs, Boda Zsolt, szerk, 2000. 53-62.

- Ringen, Stein, 2007. - *What Democracy Is For: On Freedom and Moral Government*. Princeton University Press, Princeton.
- Rorty, Richard, 1996. - *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Jelenkor, Pécs.
- Rorty, Richard, 2006. - A nyugati értelmiség vándorútja, avagy a megváltó igazság hanyatlása és egy irodalmi kultúra felívelése. *Jelenkor*, április.
- Rorty, Richard, 2007. - *Filozófia és társadalmi remény*. L'Harmattan Kiadó-Magyar Filozófiai Társaság, Budapest.
- S. Nagy Katalin, szerk, 1984. - *A viselkedéskultúráról, vélemények viták*. Kossuth Kiadó, Budapest.
- Salamon János, 2003. - A félelem liberalizmusa. *Élet és Irodalom*, XLVII/24, június 13.
- Sandel, Michael, 1982. - *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sandel, Michael, 1998. - A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én. Ford. Babarczy Eszter. In *Huoranszki Ferenc, szerk, 1998*. 161-173.
- Sandel, Michael, 2012. - *Mi igazságos... és mi nem? A helyes cselekvés elmélete és gyakorlata*. Corvina Kiadó, Budapest.
- Sartori, Giovanni, 1999. - *Demokrácia*. Ford. Soltész Erzsébet. Osiris Kiadó, Budapest.
- Schlett István, 2006. - A politika mint erkölcsi probléma. Reflexiók Kis János könyvére. In *G. Fodor Gábor - Schlett István, 2006d*. 395-422.
- Schmitt, Carl, 2002 (1926). - A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia ellentéte. In *Schmitt, Carl, 2002*. 191-203.
- Schmitt, Carl, 2002. - *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Ford. Cs. Kiss Lajos. Osiris Kiadó-Pallas Stúdió-Attraktor. Budapest.
- Scruton, Roger, 2005. - Kommunitárius álmok. *Századvég*, 35. 149-162.
- Scruton, Roger, 2005a. - Válasz. *Századvég*, 35. 171-178.
- Searle, John R., 2000. - *Elme, nyelv és társadalom*. Vince Kiadó, Budapest.
- Searle, John R., 2009. - *Beszédaktusok*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Skinner, Quentin, 1995. - A szabadság és a honpolgárság két rivális hagyománya. *Világosság*, 10. 21-33.
- Sólyom Péter, 2013. - Az „elkülönböződés” kényszerei. <http://szuveren.hu/jog/az-elkulonbozodes-kenyszerei>
- Szabó Márton, 1996. - Vázlat a politika diszkurzív értelmezéséről. *Politikatudományi Szemle*, 4. 101-132.

- Szabó Márton, 1997. - Lehetséges-e diszkurzív politológia? *Politikatudományi Szemle*, 4. 101-115.
- Szabó Márton, szerk, 1997a. - *Szövegvalóság. írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról.* Scientia Humana, Budapest.
- Szabó Márton, 1998. - *Politikai tudáselméletek. Szemantikai, szimbolikus, retorikai és kommunikatív-diszkurzív értelmezések a politikáról.* Universitas-Nemzeti Tankönyvkiadó Rt. Budapest.
- Szabó Márton, szerk, 1998a. - *Az ellenség neve.* József Attila Műhely Kiadó, Budapest.
- Szabó Márton, 2001. - A politikatudomány határai. *Politikatudományi Szemle*, 1-2. 251-267.
- Szabó Márton, 2003. - *A diszkurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések.* L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Szabó Márton, 2003a. - A politikai vita tudományos státusza. In *Pesti Sándor, Szabó Máté, szerk. 2003.* 547-562.
- Szabó Márton, szerk, 2006. - *Fideszvalóság. Diszkurzív politikatudományi értelmezések.* L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Szabó Márton, 2009. - A tudás és a hatalom viszonyának dilemmái. *Századvég. Új folyam*, 4. 49-79.
- Szabó Márton, Kiss Balázs, Boda Zsolt, szerk, 2000. - *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus.* Universitas-Nemzeti Tankönyvkiadó Rt., Budapest.
- Szénási Eva, szerk, 2004. - *Elméletek az európai egységről: válogatás az Európa-gondolat történetéből II.* L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Szeredi Péter, Szigetvári Viktor, szerk, 2012. - *Kisiklott forradalom - Tanulmánykötet a második Orbán-kormány második évéről.* József Attila Kulturális és Szociális Alapítvány, Budapest.
- Szücs László Gergely, 2011. - A diskurzuselv mint a jogállamiság garanciája - Vizsgálódások egy radikális Habermas-kritika kapcsán. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2. 75-96.
- Takáts József, 2007. - *Modern magyar politikai eszmetörténet.* Osiris Kiadó, Budapest. (Osiris Tankönyvek)
- Tallár Ferenc, 2006. - *...és...struktúra és communitas.* L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Tamás Gáspár Miklós, 2005. - Populizmus és elitizmus. *Élet és Irodalom*, XLIX/51, december 23.
- Tamás Gáspár Miklós, 2006. - Vallásháború vagy osztályharc. *Élet és Irodalom*, L/40, október 6.
- Tamás Gáspár Miklós, 2007. - Az állam teste. *Élet és Irodalom*, LI/12, március 23.

- Taylor, Charles, 1994. - Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition.* Princeton University Press. Princeton.
- Techet Péter, 2010. - Érvényesség, érvényesülés, akarat. Közjogi Szemle, 3. 51-56.*
- Techet Péter, 2012. - Az alkotmányozó akarat. Avagy a lét és a legyen kapcsolata. In Jakab András, Körösesy András, szerk, 2012. 58-74.*
- Téglás János Vencel, 2006. - A Fidesz reflexív politikai profizmus. A politika és a politikatudomány határdiskurzusa. In Szabó Márton, szerk, 2006. 235-255.*
- Thuküdidész, 2006. - A peloponnészoszi háború.* Ford. Muraközy Gyula. Osiris Kiadó, Budapest.
- Trencsényi Balázs, 2007. - A politika nyelvei. Eszmetörténeti tanulmányok.* Argumentum Kiadó - Bibó István Szellemi Műhely, Budapest. (Eszmetörténeti Könyvtár, 6.)
- Trencsényi Balázs, 2008. - Vesztes csapaton ne változtass! Gyurgyák János: Ezzé lett magyar hazátok. 2000, 4. 3-12.*
- Van Dyke, Vernon, 2005. - Az egyén, az állam és az etnikai közösségek a politikai elméletben. Kellék, 26. 9-32.*
- Walzer, Michael, 1993. - Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality.* Blackwel, Oxford.
- Wittgenstein, Ludvig, 1998. - Filozófiai vizsgálódások.* Ford. Neumer Katalin. Atlantisz Kiadó, Budapest.