

ROSSZ KÖZÉRZET A LIBERALIZMUSBAN

RAYMOND GEUSS

I

Furcsa helyzet jött létre a mai nyugati társadalmakban. Egyfelől úgy tűnik, mintha a liberalizmusnak nem volna valódi alternatívája; pontosabban, nem ismerjük az emberi társadalom és politika más olyan megközelítését, mely elméletét tekintve annyira gazdag és átfogó, erkölcsileg pedig akár csak közel olyan elfogadható volna a jelenlegi összetételű és állapotú nyugati társadalmak széles rétegei számára, mint a liberalizmus.¹ Liberális eszmék hatják át társadalmi világunkat és mindennapos várakozásainkat azzal kapcsolatban, hogy az emberek és az intézmények hogyan fognak cselekedni, és hogyan kellene cselekedniük; ezek az eszmék alkotják azt a végső, meghatározó keretet, amelyen belül politikai gondolkodásunk mozoghat. Természetesen továbbra is léteznek első ránézésre nem liberálisnak tűnő, szokásra épülő hitrendszerek – például amelyek bizonyos vallásokhoz, a nacionalizmus bizonyos formáihoz, megmaradt osztályellentétekhez és hasonlókhöz kötődnek –, de úgy tűnik, ezek a legkomolyabb esetben is csak elszigetelt és helyhez kötött idegen testek egy olyan univerzumban, amelynek az átfogó szerkezete lényegében liberális. Ráadásul a nyugati vagy „nyugatiaságra” törekvő társadalmakban néha még ezek a nem liberális ideológiai töredékek is liberális védőszíneket öltenek, kiválasztva az általuk felvehető álcák közül azt, amelyik a liberalizmussal a leginkább összeegyeztethető.

Ugyanakkor a liberalizmus bizonyos vonatkozásaival szemben jelentős elméleti, erkölcsi és politikai elégedetlenség jelei mutatkoznak. Hosszú ideje úgy tűnik, mintha a liberalizmusnak nem lenne elegendő inspiratív képessége; arra jó, hogy lebontsa a hagyományos életformákat a hozzájuk kapcsolódó értékekkel együtt, de az kevésbé nyilvánvaló, képes-e ezeket bármi különösen jellegzetességgel vagy csodálatra méltóval pótolni.² Túl kényelmesen illeszkedik a kereskedelmi társadalom egyes silányabb aspektusaihoz. Elképzelhető-e például olyasvalami, amivel kifejezetten a liberalizmus tudna hozzájárulni a bolygónk természeti környezetének általános lepusztulásáról való gondolkodásunkhoz? Az olyan liberális eszmék, mint az individualizmus, a tolerancia és az államhatalom korlátozása, vagy rövidlátóan zavarosnak, vagy a hegemoniára törekvő pusztá takargatásának tűnnek. A Harvard Egyetem politológusa, Samuel Huntington hírhedt megjegyzése szerint: „Ami univerzalizmus-

ként tűnik fel a Nyugatnak, az imperializmus a többiek szemében.”³ Semmit sem veszítettek korábbi erejükből és hihetőségükből a liberalizmus régebbi kritikái: hogy a liberalizmusnak nincs egyértelmű javaslat arra, miként lehetne orvosolni a szegénységet vagy a hatalom és az életfeltételek egyenlőtlen elosztásának elítélendő formáit és így tovább. Annak mértékében, ahogy a liberalizmus megőrzi elkötelezettségét a magántulajdon és az egyéni kezdeményezés elvei iránt, nehéz elkerülni a gyanút, hogy a liberalizmus maga is inkább a probléma része, semmint a megoldása. Az olyan politikai elméleteket azonban, amelyek a liberalizmushoz hasonlóan mély gyö-

■ *A Liberalism and Its Discontents* címmel (*Political Theory*, 30 (2002), 3. szám, 320–338. old.) megjelent írás. A szerző megjegyzése: Ez a szöveg eredetileg németül írt, *Das Unbehagen am Liberalismus* c. tanulmányom (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2001. december) javított változata. Az eredeti német cikk a 2000 decemberében a Saarbrückeni Egyetemen tartott három előadás alapján készült. Köszönet illeti a saarbrückeni Wilfried Hinsch professzort a szívélyes meghívásért és John Dunn, Zeev Emmerich, és Quentin Skinner cambridge-i kollégáimat is, akikkel a legtöbbet beszéltem erről a témáról. Szintén nagy hálával tartozom Hilary Gaskinnnek és a *Political Theory* két lektorának, akik a hibákat jelezve segítettek jelentősen javítani az eredeti német esszén.

1 ■ John Dunn: *Western Political Thought in the Face of the Future*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

2 ■ Alastair MacIntyre: *After Virtue*. Duckworth, London, 1981. Magyarul: *Az erény nyomában: erkölcselméleti tanulmány*. Osiris, Bp., Széchenyi, Győr, 1999. Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. In: *Kritische Studien-Ausgabe*. szerk. Giorgio Colli és Mazzino Montanari. De Gruyter, Berlin, 1980, 5. kötet, 260.§, és *Zur Genealogie der Moral* uo., II. esszé, 11–12.§.

3 ■ Samuel Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. Simon & Schuster, London, 1977, 184. old. Magyarul: *A civilizációk összeapása és a világrénd átalakulása*. Európa, Bp., 1998, 300. old. Gátsity Mila fordítása.

4 ■ Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*. In *Studienausgabe*. IX. kötet. Fischer, Frankfurt, 1974. Magyarul: *Rossz közérzet a kultúrában*. In: *Esszék*. Gondolat, Bp., 1982, 327–405. old. Linczényi Adorján ford.

5 ■ Lásd még Raymond Geuss: *History and Illusion in Politics*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001. 2. fejezet.

6 ■ *Uo.* 1–13. és 69–73. old.

7 ■ Különösen érdekel négy gondolkodó mint a klasszikus liberalizmus képviselői: Wilhelm von Humboldt (főként az *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen des Staates zu bestimmen*. Reclam, Stuttgart, 1967), Benjamin Constant (*De la liberté chez les modernes*. Ed. M. Gauchet, Hachette, Paris, 1980), Alexis de Tocqueville (*L'ancien régime et la révolution*, Gallimard, Paris, 1967. Magyarul: *A régi rend és a forradalom*, Atlantisz, Bp., 1994.) és J. S. Mill (*On Liberty*. In: *'On Liberty' and Other Writings*. Ed. S. Collini, Cambridge University Press, Cambridge, 1989).

8 ■ Lásd alább a 16. jegyzetet.

kereket vertek a társadalmi intézményekben éppúgy, mint a jómódú embercsoportok mentalitásában és életformájában, még a céltudatos cselekvés legerőteljesebb formái sem tudják egykönnyen kimozdítani a helyükből. Ez a tehetetlenség, amely még az erőteljes és egyértelmű kritikának is ellenáll, nem egyszerűen a múlt könnyörtelen súlyának szégyenletes következménye, hanem inkább azzal magyarázható, hogy egy bizonytalan, veszélyes és kiszámíthatatlan világban jó általános okaink vannak arra, hogy saját társadalmi formációnkban ne kezdjünk radikális változtatásokba, hacsak nem kényszerít erre minket egy nyilvánvalóan leküzdhetetlen szükségyszerűség.

Ezen esszé címéhez Freud egy kései írásának a címe szolgált modellként.⁴ Freud szerint mi, modernek, arra vagyunk ítélve, hogy olyan kulturális kényszerektől és szabályoktól szentesedjünk, amelyek nem engedik meg, hogy biológiailag normális, teljes életet éljünk, de amelyeket mégsem tudunk egyszerűen lerázni. A civilizációval járó „rossz közérzet” elkerülhetetlen sorsunk; biológiai természetünk összeegyeztethetetlen az emberi társadalom bármilyen formája által szükségyszerűen létrehozott kívánalmakkal. Freud szerint ettől a rossz közérzettől teljességgel lehetetlen egészen megszabadulni; a legtöbb, amit tehetünk, az, hogy legrosszabb hatásainak némelyikét megpróbáljuk enyhíteni. A liberalizmussal járó rossz közérzetünk azonban nem ilyen. Ha másért nem, legalább azért, mert abban biztosak lehetünk, hogy a környező világban, a politikánkban, a társadalmi berendezkedésünkben, a gazdasági körülményeinkben bekövetkező változások miatt, vagy talán egyszerűen az elméleti képzelőerőnk fejlődése nyomán a liberalizmus előbb-utóbb szertefoszlik, és egyszer éppen olyan irreleváns lesz számunkra, mint a feudalizmus, vagy a becsületre épülő erkölcsi elméletek. De addig is, amíg ez be nem következik, itt állunk megáldva egy olyan politikai és társadalmi rendszerrel és a hozzá tartozó doktrínák készletével, melynek hiányosságai kézzelfoghatók.

Történelmileg a liberalizmus a XIX. század találmánya.⁵ A „liberális” szó eredetileg egy politikai párt megnevezésére szolgált. Úgy tűnik, legelőször 1810–1818 körül használták Spanyolországban egy olyan csoportra, amelynek tagjai a király kiváltságainak korlátozását és a brit modellhez hasonló alkotmányos monarchia bevezetését sürgették. Utólag azután írtak a liberalizmushoz egy legitimáló előtörténetet is, melyben Spinoza, Locke, Montesquieu, Adam Smith és mások a liberalizmus elméleti előfutáraitként jutottak előkelő szerephez. A „liberalizmus” tehát legalább a XIX. század közepe óta egyszerre jelent egy viszonylag elvont elméleti struktúrát – jellegzetes érvelések, eszmék, értékek és fogalmak egy bizonyos gyűjteményét – és egy társadalmi valóságot, egy olyan politikai mozgalmat, amely legalább részben szervezett pártok formájában is intézményszerű. Az ilyen Janus-arcú történelmi jelenségek, amelyek egyszerre tartalmaznak fogalmi vagy elméleti

elemeket és valós társadalmi erőket, különös nehézséget okoznak a filozófia hagyományos formái számára. A filozófia kezdettől fogva elsősorban viszonylag jól meghatározott érvelések elemzése és értékelése alapján tájolja be magát, de az egymással versengő politikai csoportok csatározása nem termékeny vita. A meghatározások és a tiszta elméleti következetesség problémái viszont többnyire nem tartoznak a politika legsürgetőbb kérdései közé.⁶

II

A klasszikus liberalizmust negatív jelenségként lehet a legjobban megérteni, reakcióként azon eseményekre, elméletekre, társadalmi és politikai irányzatokra, amelyek a XVIII. század végén és a XIX. század elején jelentek meg, és amelyeket a korai liberálisok különösen veszélyesnek találtak.⁷ Ráadásul ez kétszeres reakció, afféle kétfrontos háború volt. Az egyik irányban, mintegy a múlttal szemben, a liberalizmus ellenzi az abszolutizmust és azt a kameralista gondolatot is, hogy az államnak kötelessége és joga, hogy polgárainak tág értelemben vett pozitív jólétéről gondoskodjék. A másik irányban, a jövővel szemben, a klasszikus liberalizmus határozottan elutasítja a politika túlzott moralizálását, amit szerinte a francia forradalmárok hirdettek. A liberalizmus ideológiai előfutárai a XVIII. században rendíthetetlenül ellettezték a politika visszarendelését a teológia alá; de ha bármilyen más abszolutista etika – anélkül, hogy a fennálló struktúrákon változtatna – megpróbálja egyszerűen elfoglalni azt a helyet, amelyet az azóta hitelét veszített teológia egykor a politikai és társadalmi szférában elfoglalt, akkor az ilyen erkölcsstan is a klasszikus liberális kritika célpontjává válik. Rousseau elmélete a köztársaságról mint az egységes általános akarat megtestesüléséről utat nyitott annak az igencsak ártalmas és sajátosan modern lehetőségnek, hogy a politikai döntéseket egy korlátlan világi erkölcsi tekintély köntösébe bújtassák. Kantnak azt a törekvését, hogy nem naturalista, kategorikus etikára alapozza a politikát, a liberálisok az előbbivel párhuzamos próbálkozásnak tekintik, és ennek megfelelően elítélik. Így a korai liberális Benjamin Constant szerint Robespierre „*république de la vertu et de la terreur*”-je természetes következménye annak, ha valaki szó szerint értelmezi Rousseau központi gondolatait, és a kanti típusú abszolutista etika is csupán egy másik, kissé tompított változata ugyanennek az alapvető álláspontnak.⁸

Constant, Mill és Tocqueville klasszikus liberalizmusának négy fő alkotóeleme van. Először is, a liberálisok nagy pozitív értéket tulajdonítanak a toleranciának mint az emberi társadalmak sarkalatos erényének. Ez a liberális szintézis legrégebbi rétege. Másodsorban, a liberálisok különleges normatív fontosságot tulajdonítanak az emberi szabadság egy bizonyos fajtájának. A társadalmat, amennyire csak lehetséges, az emberek közötti önkéntes kapcsolatoknak

kell alkotniuk; az pedig különösen fontos, hogy a politikai hatalom egyetlen elfogadható forrása csak a társadalom tagjainak szabad beleegyezése lehet. Harmadszor, a liberálisok elkötelezték magukat az individualizmus mellett: egy társadalom csak olyan mértékben mondható jónak, amennyire a benne élő egyének jól élnek. Negyedszer, a liberalizmust egy sajátos aggodalom jellemzi: a félelem a korlátlan, koncentrált vagy önkényes hatalomtól. Az ilyen hatalom korlátozása állandó célja a liberális politikának. Ez a négy elem alkotja a XIX. századi hagyományos liberalizmus politikai tartalmát.

Mivel a liberalizmusból mint történelmi jelenségből szeretnék kiindulni, fontos, hogy amennyire csak lehet, elkerüljem az anakronizmust, azaz a liberalizmus történetét ne egy olyan jelenkori végpontból meséljem el, amely feltétlenül pozitívnak értékelendő, és amelyet teleologikusan a történelmi folyamat természetes céljának tekintenek. Úgy vélem, pontosan ez a fajta anakronisztikus szemlélet vált egyre általánosabbá a XX. század végének liberalizmusában, különösen John Rawls hatására. Az 1950-es évektől kezdve Rawls munkája új lendületet adott a politikai filozófia feléledésének, pedig e tudományágról néhány évvel korábban legkiválóbb művelőinek némelyike már azt állította, hogy a végét járja. Ennek megfelelően Rawls korai munkáinak – kiváltképp az *Az igazságosság elmélete*⁹ – hatására kísérlet történt arra, hogy a liberalizmus történetét Rawls álláspontjának tükrében visszamenőleg újraértelmezzék. Ez azután több furcsaságot eredményezett, mivel *Az igazságosság elmélete* (és a hozzá kapcsolódó korai írások) számos fontos vonatkozásban jelentősen eltérnek attól, ami korábban a liberalizmus fő vonulata volt.

Először is, mint azt korai nagy művének címe is mutatja, Rawls az igazságosság fogalmát helyezte a figyelem középpontjába. Mivel számára az „igazságosság” az emberi társadalom legfőbb erénye, érthető, hogy politikai filozófiáját egy „igazságosság-elmélet” köré építette fel. Ez azonban igencsak meglepő fejlemény. Bár természetesen az ókori világ pogány gondolkodói közül – a „pogány” jelző itt azért fontos, mert a korai kereszténység Pál apostolhoz kapcsolódó ága újra lefokozta az igazságosságot (és a „törvényt”) a „kegyelemmel” szemben¹⁰ – sokaknak nagyon fontos volt az igazságosság, mégis úgy gondolom, helytálló az az állítás, hogy a modern korban nem tulajdonítottak kitüntetett jelentőséget az „igazságosság” fogalmának. A modern politikai filozófia két megteremtője, Machiavelli és Hobbes adta meg az alaphangot. Hobbes szerint a biztonság és az önfenntartás a két alapvető politikai erény és a politika legfőbb célja. Az „igazságosság” pusztán szó, tartalmát az uralkodó által lefektetett törvény szabja meg; tehát egy igencsak származékos és nem különösebben fontos jelenség. Machiavelli elismeri, hogy az emberek különféle célokért küzdenek, és ennek megfelelően a jónak és a helyes életvitelnek számos eltérő fogalma létezik – ilyen a vallásosság, a vagyon gyarapításá-

nak vagy a politikának szentelt élet. Machiavelli még a politika tartományán belül is „nagyságáért”, s nem igazságosságáért dicséri a politikai közösséget (a *Beszélgetésekben*), és az egyént akkor tartja virtuosnak, ha hírnevet, megbecsülést, dicsőséget, magasztalást és hasonlókat ér el, nem pedig akkor, ha „igazságos” a javak elosztásában vagy a fennálló törvények betartásában. A két gondolkodó munkájának elméleti hozadéka az, hogy az igazságosság a társadalom egészének legfőbb erénye helyett az alárendelt adminisztratív rendszerek másodlagos tulajdonságává válik, és az „igazságos” jelző az adminisztrátor, a funkcionárius vagy a bürokrata, nem pedig a politikus vagy a polgár jellemének meghatározására szolgál. Hobbestól pár évszázaddal előre ugorva, Marx szintén másodlagos jelenségnek tekinti az igazságosságot. Minden társadalmi-gazdasági formáció létrehozza az igazságnak azt a fogalmát, amelyre a lehető legzavartalanabb termeléshez „szüksége van”; az igazságosság fogalma tehát mindig az adott termelési módtól függ, attól elválasztva nincs önálló állapota. Az igazságosság fogalmával szemben tanúsított viszonylagos elméleti közöny azon túl, hogy a modern politikai filozófia legérdekesebb vonulatainak általános ismertetője, különösen jellemzőnek tűnik a klasszikus liberalizmusra. Elvégre Humboldt, Constant, Mill és Tocqueville számára a tolerancia, a szabadság és az individualizmus központi kérdés, az igazságosság pedig vagy teljesen láthatatlan (Constant), vagy a legjobb esetben is alárendelt részletkérdés (J. S. Mill); vagy, végül némi gyanakvás tárgya, mivel elképzelhető, hogy a társadalom olyan egységes, központosító szemléletet feltételezi, amely veszélyt jelent az individualizmusra (Humboldt). Első megközelítésben nagyon valószínűtlennek tűnik, hogy egy olyan fogalom elemzése, mint az „igazságosság”, amely ennyire függ a gazdasági tevékenység változó formáitól és a jó élet történelmileg igencsak változékony felfogásától, igazi kapaszkodót kínálhatna a politika központi jelenségének a megértéséhez. Márpedig ha ez valószínűtlen, akkor a rawlsi projekt az elejétől fogva rossz irányba halad; de még ha Rawls lépése, mellyel a politikai filozófiát az igazságosság fogalma körül építette fel, filozófiailag gyümölcsöző volna is (legalább a saját politikai filozófiája által támasztott feltételek alapján), rendkívül szerencsétlen kiindulópont lenne a liberalizmus történelmének újrainrására, mert e mozgalom tagjait merőben más foglalkoztatta.

9 ■ Harvard University Press, Cambridge, 1971. *Az igazságosság elmélete*, Osiris, Bp., 1997.

10 ■ Lásd például Alan Badiou: *La fondation de l'universalisme*. PUF, Paris, 1997, különösen a 7. fejezetet. Ez az elem még erőteljesebbé válik az „ultrapaulinusz” (Günter Bornkamm: *Paulus*. Köhlhammer, Stuttgart, 1969) Markión munkásságában. A róla készült legjobb munka továbbra is Adolf van Harnack: *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*. Lipcse, 1924, repr. Darmstadt, 1985.

11 ■ Lásd *Az igazságosság elmélete* 40 § az elsőhöz, és 54. old., 16. lábjegyzet és az egész művet a másodikhoz.

12 ■ Lásd Isaiiah Berlin: *Négy esszé a szabadságról*. Európa, Bp., 1990.

Rawls korai programjának másik fő eleme az volt, hogy ismét erkölcsi tartalmat adjon a politikai filozófiának. A legtöbb XIX. századi liberálissal ellentétben Rawls számára a politikai filozófia „alkalmazott etika”, ahol a szóban forgó „etika” egy összetett és eredeti konstrukcióra utal. Rawls a kantianizmus egyetlen érdemi jelentése alapján sem nevezhető kantianusnak, mert elméletében nincs hely az olyan központi kanti tanok számára, mint az „a priori” tana. Ennek ellenére Rawls sok energiát fordít arra, hogy egyfajta folytonosságot hangsúlyozzon a saját álláspontja és a kanti etika között, különösen két kérdésben: az egyik az egyéni „autonómia” központi fontossága, a másik a jóhoz való jog elsőbbsége.¹¹ Ezzel szemben a korábbi liberálisok nagy gyanakvással fogadták a kifejezetten erkölcsi kategóriák befurakodását a politikába, és ezen belül is elvi alapon elutasították a kanti etikát. Rawls munkásságának visszas hatása, hogy Kantot a liberalizmus egyfajta védőszentjévé avatta. Ez némiképp paradox, mivel a XIX. század legnagyobb részében és a XX. század elején a liberalizmus fő filozófiai védelmezői (Constant, J. S. Mill, Isaiah Berlin; és Bentham és Dewey is) Kantot tekintették a fő antiliberalis filozófusnak.

A Rawls előtti liberálisoknak két fő ellenvetésük volt Kanttal szemben. Először is, az a priori fogalma – amely a kantianizmus minden formájának szerkezetileg elengedhetetlen része – elfogadhatatlan a liberálisok számára. Az ész elvont fogalmával – ami bizonyos értelemben az a priori doktrínájának forrásaként is felfogható – Kant megkísérli, hogy az adott történelmi pillanatban társadalmilag fontos, de ettől még történelmileg esetleges gondolkodási formákat abszolutizálja, és így az adott szinten befagyassza az emberi fejlődést. Mivel egy bizonyos időben és helyen minden ember azt gondolja, hogy a gyilkosokat ki kell végezni, hogy a valótlan állítása minden formájában elfogadhatatlan, vagy hogy a tulajdonhoz való jog összeférhetetlen az adózással; sőt, hogy más, koherens alternatívák el sem képzelhetők, ezért meggyőződéseiket egyetemes elveknek kiáltják ki, és az a priori szerfelett túlzó dicsfényével övezik. A liberálisok számára minden a priori filozófia az emberi haladás kerékkötője. A változhatatlan a priori alapelvekre épülő kanti etika nem fér össze a liberális politika által megkövetelt nyitottsággal, rugalmassággal, illetve az arra való hajlandósággal, hogy az ember felülvizsgálja, és a helyzet valós körülményeihez igazítsa saját álláspontját. Másodszor, bár mind Kant, mind a klasszikus liberalizmus képviselői elkötelezettek a szabadság mint érték iránt, a szabadságról alkotott fogalmuk gyökeresen különbözik. A legtöbb liberális igen gyanúsak találja Kantnak az észre alapozott szabadság-fogalmát, és, ami azt illeti, erős a gyanújuk, hogy ez a „pozitív” szabadságfelfogás felhasználható a totalitarizmus bizonyos formáinak igazolására is.¹²

A félreértéseket elkerülendő: nem azt állítom, hogy minden elképzelhető kantianus stílusú filozófia

teljesen összeférhetetlen a liberalizmus bármely formájával. Egy ilyen kijelentéssel pontosan abba a hibába esnék, amelyet szerintem (egyes) modern liberálisok követnek el, amikor azt feltételezik, hogy a liberalizmusnak és a kantianizmusnak is van valamiféle essenciája, melyekről ráadásul felvethető, hogy összeegyeztethetők-e vagy sem. Ha a „liberalizmus” és a „kantianizmus” is nyitott elmélet, nem kizárt, hogy kellően hosszú idő után közelíthetők egymáshoz. Hasonlóképpen semmi sem gátolhat minket abban, hogy ha úgy tartja kedvünk, anakronisztikusan használjuk jelenlegi fogalmainkat, kiváltképp, ha valami elfogadható okot sikerül felmutatnunk arra, miért is akarunk így tenni. Azt viszont tényként állítom, hogy a XIX. századi liberális teoretikusok többsége és sokan a XX. század elején is úgy tekintettek Kantra, mint alapvető projektjük ellenségére, és ezt a tényt a kantianusra vágyó liberálisoknak is fel kell ismerniük, és ki kell alakítaniuk valamilyen álláspontot ahelyett, hogy figyelmen kívül hagynak. Ha Constant, J. S. Mill, Dewey és Isaiah Berlin tévedett a liberalizmus és a kantianizmus összeegyeztethetlenségét illetően, egész pontosan miben tévedtek? Bármilyen legyen is a legjobb előrevezető út a liberálisok számára a XXI. században, sem Kant, sem Rawls nem ad világos útmutatást a liberalizmus *történelmi* jelenségének elméleti megközelítéséhez.

III

Áttérve mármost a liberalizmus történelméről a jelenlegi állapotára és lehetséges jövőjére: néha azt lehet hallani, miszerint a liberalizmus abban különbözik más politikai filozófiáktól, hogy elismeri több lehetséges, értékes életmód egyidejű létezését. Ez az állítás rendkívül félrevezető. Először is a liberalizmusnak nincs monopóliuma a pluralizmus dicséretére. Végére is Marx ugyancsak meg volt győződve arról, hogy a kapitalista gazdasági formáció lehetővé tette az egyén számára, hogy fejlődjék és a legkülönbözőbb életformákban vegyen részt. Másodszor, a liberalizmus mindig feltételezi az általa elismert többféle életformáról, hogy azok egy alapvető, minden mást uraló konszenzusba ágyazódnak, amely látszólag erkölcsi jelentőséggel bír. A liberalizmust nem annyira a pluralizmus iránti nyitottság különbözteti meg, mint inkább az a nézet, hogy minden társadalmat olyannak kell felfogni, mint ami a társadalom tagjainak magatartásában, meggyőződéseiben és szokásaiban megmutatkozó egyöntetűség nélkül is képes konszenzusra. Van-e bármilyen ok arra, hogy így tekintsük a konszenzust? Igazából nem teljesen világos, mit értünk „konszenzuson”. A szó használata során a leíró és a normatív jelentés úgy váltakozik, hogy ez összezavarja az embert. Négy eset tudunk megkülönböztetni. Az első az egyszerű, tapasztalati „egyetértés”. Ketten állunk az esőben, és normális körülmények között feltételezem, hogy te is tudod, hogy esik. A második az alkalmazkodó vi-

selkedése, a konformizmusa, a beletörődése vagy a *modus vivendié*. Az élet bizonyos területein az emberek a többiek utánözva cselekednek, vagy anélkül, hogy ezen sokat gondolkodnának, vagy azért, mert úgy gondolják, hogy meg kell hajolniuk a *force majeure* előtt. Például az Egyesült Királyságban egyes muzulmán csoportok ma már nem metélik körül a fiatal nőket, mert nem akarnak összeütközésbe kerülni a brit rendőrséggel és bírósággal. Ennek ellenére egyáltalán nem értenek egyet azzal, hogy fel kellene hagyniuk ezzel a szokással, ami, a jelenleg divatos zsargonnal élve, az „identitásuk” egyik alkotóeleme. Egyszerűen úgy gondolják, hogy nincs más választásuk. Az esetek harmadik csoportjába a formális megállapodások tartoznak, mint például a szerződéskötések paradigmámatikus esete. Egy szerződésben mindegyik fél nyilvánosan kijelenti, hogy egy meghatározott módon fog eljárni, általában bizonyos erőforrásokat ad át, vagy szolgáltatásokat nyújt. Ennek ellenére nem kell, hogy minden szerződő félnek egyformán nyomós oka legyen a szerződéskötésre, az pedig végképp nem szükséges, hogy azonos okokból tegyék. Két ember egyetérthet az államilag kötelező vegetarizmusmal kapcsolatban, az egyikük vallásos, a másikuk orvosi vagy szociálpolitikai okok miatt. A konszenzus negyedik lehetséges esete az, amikor a résztvevőknek azonos okaik vannak a megállapodásra. Még ha ez is a helyzet, csak ebből a tényből még nem következik, hogy a megállapodásnak bármiféle önálló normatív értéke vagy kiemelt rangja lenne. Elképzelhető, hogy két tolvaj ugyanabból az okból kíván együttműködni egy betörésben. Ha elfogadjuk, hogy a résztvevő személyek számának növelése nem változtatja meg egy megállapodás értékét, akkor nem világos, hogy akár egy egyetemes konszenzust is többnek kell-e tekintenünk, mint bármely más tény.

Az egyik bevett liberális érvelés hajlamos arra, hogy a „konszenzusnak” ezekre az eltérő esetekre jellemző fogalmait összemossa. A cselekvések hatékony összehangolása felettébb kívánatos, ha az emberek életben akarnak maradni, és olyan életet szeretnének, amelyről bármelyikük is úgy érzi, hogy érdemes megélni. A tettek összehangolásához azonban arra van szükség, hogy az együttműködő felek között létezzen valamiféle, legalább minimális és hallgatólagos egyetértés az értékeket és normatív fogalmakat illetően. Ha a feleknek nincs sok ilyen közös értékük, akkor az együttműködés összeomlik. Az így érvelők szerint ez azt jelenti, hogy minden működőképes társadalomban létezik egy alapvető konszenzus, amely további megállapodások alapjául szolgálhat, ily módon bővítve ki azt a társadalmi szférát, amelyben a szabadság és a normakövetés békésen összefonódik. Ebből pedig azt a további következtetést vonják le, hogy az emberek számára mindig lehetséges és ésszerű, hogy megpróbáljanak konszenzust elérni embertársaikkal, vagy legalább azokkal, akikkel rendszeres kapcsolatban állnak.¹³

Az árnyaltabb és pontosabb megfogalmazás kedvéért tegyünk különbséget a liberális tézis három változata között. Először az empirikus változat: tény, hogy ilyen vagy olyan formában, de minden működő társadalomban létezik egy alapvető konszenzus. Másodsor, a politikai tézis: „elvben” mindig fennáll az a lehetőség, hogy az alapvető konszenzust, amelyre a társadalmi élet felépült, úgy alakítsuk ki, hogy a konfliktusok békés úton megoldhatók legyenek. A harmadik, moralizáló változatnak van egy erős és egy gyenge változata.

Az erősebb szerint valamilyen értelemben mindannyiunk kötelessége valamiféle konszenzust elérni, illetve mindig ésszerű a konszenzus elérésére törekednünk; a gyengébb az, hogy mindig jó ötlet konszenzusra törekedni.

Ezen liberális álláspontok ellen a marxisták és nietscheánusok össze tudnak fogni. Nietzsche az emberi társadalmat a lehetséges és aktuális konfliktusok mezejének tekinti, bár a szóban forgó „konfliktus” nem mindig ökölharc, lehet, hogy csak érvekre és szellemes megjegyzésekre kerül sor. A valóságos világban – érvel Nietzsche – semmilyen „konszenzus” nem lehet több, mint gyakorlati okokból megkötött, erkölcsi jelentőség nélküli, ideiglenes fegyverszünet; ennél többet remélni utópisztikus bizakodás.

A marxisták pedig mindig is úgy gondolták, hogy a kibékíthetetlen konfliktus, a folytonos ellentét és a társadalmi megosztottság minden eddigi társadalmi forma normális állapota. A látszólagos közéleti konszenzus csak hamis (és vékony) ideológiai álca, és a megosztottság olyan mély és áthidalhatatlan szaka-

13 ■ Természetesen lehet, hogy különbséget kellene tenni a pusztán látszólagos konszenzus, a pszeudokonszenzus és az igazán önkéntes megállapodások között, de ez az apró kiigazítás mit sem változtatna az érvelés fő szerkezetén.

14 ■ Lásd még Raymond Geuss: *Public goods, private goods*. Princeton University Press, Princeton, 2001. 96–104. old.

15 ■ A XVIII. század végén általános ellenvetés volt Kanttal szemben, hogy a hagyományos teológiával kapcsolatos kritikája igazán csak nevében radikális. A hagyományos teológia teljes tartalmát egyszerűen újra be lehet vezetni úgy, hogy átnevezzük „a tiszta gyakorlati ész posztulátumainak”. Ez nem volt teljesen méltányos Kanttal szemben, mivel a hagyományos teológiából nem minden élné túl Kant támadását. Lényegében ugyanennek a gondolatmenetnek egy későbbi változata jelenik meg Stirner Feuerbach-kritikájában (Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum*. Reclam, Stuttgart, 1967.) Stirner szerint Feuerbach, színtelt céljával ellentétben, nem deteologizálja a vallást radikálisan, hanem egyszerűen az „emberi lényeg” kifejezést használja az „Isten” szó helyett. Feuerbach elméletének szerkezete és az egyénekre kiszabott erkölcsi kötelességek tartalma változatlanul az marad, mint a hagyományos teológiában.

16 ■ John Dewey: *The Quest for Certainty*. In: John Dewey: *The Later Works, 1925–1953*. szerk. John Boydston. Southern Illinois Press, 1988, 4. kötet. Hasonló gondolatok találhatók Theodor W. Adorno és Max Horkheimer könyvében: *Die Dialektik der Aufklärung*. Fischer, Frankfurt, 1969. Magyarul: *A felvilágosodás dialektikája: filozófiai töredékek*. Atlantisz, Bp., 1990.

17 ■ Egy bonyolult ipari világban további ok arra, hogy rögzített és merev elvekhez tartuk magunkat, a hatékonyság és az igazgatás egyszerűsége.

18 ■ Kant mint „akasztófa-filozófus”: Jacques Lacan: *Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1986., valamint Adorno és Horkheimer: *i. m.*

dékát leplezi, milyen mély egy megosztottság csak lehet az emberi világban. Klasszikus formájában a marxizmus azt tanítja, hogy minden osztálytársadalom olyan csoportokra oszlik, amelyek nemcsak hogy nem rendelkeznek „közös jóval”, de alapvető érdekeik homlokegyenest ellenkeznek. Ami jó a kapitalistáknak, az rossz a proletariátusnak, és fordítva. Csak az osztály nélküli társadalomból hiányozhatnak a társadalmilag beágyazott, feloldhatatlan érdekelentétek. A kapitalista társadalmakban a normális napi politizálás értelmetlen elfoglaltság a proletariátus számára; hosszú távon az egyetlen ésszerű cselekvési mód az osztályharcban való aktív részvétel.

Manapság több okból úgy tűnik, hogy a fenti elemzés idejétmúlt. Többé nem hihető az a tézis, hogy a modern társadalom gazdaságilag és politikailag jelentős szerkezete teljes egészében leírható a kapitalisták és a proletariátus közötti ellentéttel. Ebből azonban nem szabad azt a következtetést levonni, hogy a társadalmi harmónia és a békés konszenzus végtelen lehetőségeiről alkotott liberális fogalmak bármivel is meggyőzőbbé váltak, hiszen a marxista elemzéssel éppen az a fő probléma, hogy túlságosan leegyszerűsíti a modern világban tapasztalható konfliktus és megosztottság forrásait. A munkások és a kapitalisták közötti fő ellentmondás helyett szinte felmérhetetlenül változatos csoportok léteznek, amelyek potenciális vagy aktuális konfliktusban állnak egymással, olyan csoportok, amelyeknek bizonyos esetekben élesen meghatározott és teljesen összeegyeztethetetlen érdekeik vannak, és jelentős hatalommal és erőforrásokkal rendelkeznek.

Adott esetben, valódi vagy hipotetikus eszmecsere keretében *néha* valóban megállapodásra lehet jutni egyes vitatott pontokkal kapcsolatban. Néha van olyan semleges, vagy közös meggyőződés által kialakított terep, ahová vissza lehet vonulni, hogy az ember megkeresse a kompromisszumkötés lehetőségeit – néha, de nem mindig. Minden társadalomban van helye a konszenzusnak és a konfliktusnak is. Mindkettőt természetesen kell venni, az egyéneknek, társadalmi csoportoknak és intézményeknek mindkettőt meg kell tanulniuk kezelni. Természetesen gyakran – de nem mindig – nagyon is jó okunk van arra, hogy a megbeszélést válasszuk, különösen, amikor az alternatíva a fizikai erőszak lenne olyan ellenfelekkel szemben, akik erősebbek nálunk; de hogy az adott esetben létező (vagy nem létező) okaink valóban jók, kevésbé jók vagy nevelésesen rosszak-e, az már empirikus kérdés.¹⁴

Számomra a konszenzusról alkotott három liberális tézis egyike sem tűnik elfogadhatónak. Először is az nyilvánvaló, hogy sok társadalom tökéletesen képes fenntartani magát, annak ellenére, hogy tagjai nem vesznek részt egy olyan konszenzusban, amely bármilyen formában normatívan kötelező lenne; sok ember egyszerűen beletörődik a fennálló helyzetbe, amennyire csak tud. Másodsor az az állítás, miszerint „elvbén” mindig el lehet érni konszenzust, nem

jelent és nem mond semmit, amíg az ember nem tud meg több részletet annál, mint amennyit a liberálisok valaha is megadtak arról, mit is jelent pontosan ez az „elvbén”. Mi több, még ha ezen állítás igaz volna is, mitől lenne egy kitalált vagy feltételezett körülmények között „elérhető” konszenzusról szóló állításnak bármifajta közvetlen jelentősége egy valószínű politikai helyzetben? Végül pedig az továbbra is nyitott kérdés, hogy mindig jó ötlet-e tárgyalásba bocsátkozni vagy konszenzusra törekedni. Ha felfegyverzett fanatikusok kis csoportjával van dolgom, közel sem világos, vitába kell-e szállnom velük ahelyett, hogy azonnal és egyoldalúan lefegyverezném őket. Valószínűleg persze több okom is lenne arra, hogy ezt a lehető legkevesebb erőszak alkalmazásával tegyem, de ha csak minimális erő használom is, akkor sem *beszélék meg* velük semmit, és a priori azt sem tudhatom, hogy az erőszak alkalmazásának valamely szintje elégséges lesz-e.

IV

Mégis, mindezek alapján a klasszikus liberalizmusnak mely részeit érdemes továbbfejleszteni és alkalmazni? Először is a teokratikus társadalomfelfogás – vagy ami ugyanez más formában – az abszolút igényű (tehát nyíltan vagy burkoltan teocentrikus) etikai formák kritikáját. A kanti filozófia a legjobb esetben is egy teokratikus erkölcsrend félig-meddig szekularizált változata, melyben az „Ész” foglalja el Isten helyét: ez alig több a nevek kicserélésénél.¹⁵ Az a tisztán normatív álláspont, melyet Kant etikája próbál elfoglalni (mely egy lehetséges világnak csak a normatívan jelentőségeltjes tulajdonságait veszi figyelembe, és szigorúan elvonatkoztat a valódi világtól és a konkrét helyzetek esetleges, tapasztalati vonásaitól), az egyik megjelenési formája annak, amit Dewey úgy nevezett, hogy a „bizonyosság keresése”.¹⁶ Egy bizonytalan világban a gyöngye emberiség görcsösen küzd valamiféle stabilitás elérésért; az a priori a megtapasztalt emberi gyöngyesség gondolati túlkompenzálása.¹⁷ Ez az egyik forrása Kant hírhedt merevségének, az „elvekhez” való tekintélyelvű ragaszkodásának, és ezért hajlik arra, hogy helyi gondolkodási szokásokat annak az abszolút keretnek az alkotóelemeivé avasson, amelyben (állítólag) egyedül lehetséges bármiféle koherens tapasztalat. Így derül ki, hogy az euklidészi geometria az emberi tapasztalat a priori feltétele, és így válnak a puritanizmus szadista maradványai a tiszta gyakorlati ész követelményeivé.¹⁸ A klasszikus liberalizmus elutasította Kant gyakorlati filozófiáját. Nem biztos, hogy ez elegendő. Talán a tisztán normatív álláspont gondolatát magát is el kellene utasítani.

Ez eléggé szélsőséges javaslatnak tűnhet. Mint mindenki másnak, a kantianusoknak is vannak emberi gyarlóságai; ezekről nem kell feltétlenül azt gondolnunk, hogy rossz fényt vetnek a tisztán normatív álláspontra. Van bármi alapos okunk azt gon-

dolni, hogy a tisztán normatív álláspontnak már a gondolata is szükségszerűen tartalmazza az adott, esetleges gondolati szokások abszolutizálására irányuló törekvést?

Ahelyett, hogy megpróbálnék közvetlenül válaszolni erre a kérdésre, két példa vizsgálatán keresztül szeretném megközelíteni. Mindkettő John Rawls munkásságából származik. Mint mondtam, Rawls sohasem volt szigorúan vett kantianus, és ahogy gondolkodása fejlődött, úgy került egyre távolabb a tiszta normativitás iránti elkötelezettség minden formájától. Ez további ok arra, hogy őt használjuk példának: ha a tisztán normatív állásponttal együtt járó hibák némelyike még egy olyan filozófus munkájában is látható marad, aki már olyan messzire került Kanttól, mint Rawls, akkor ez szerintem tovább erősíti a normatív álláspont egésze iránti gyanakvást.

A korábbi példával kezdve, Rawls *Az igazságosság elméletében* azt állítja, hogy olyan „reflektív egyensúlyt” ír le, amely teljesen racionális ágensek között alakul ki bizonyos idealizált körülmények között lefolytatott eszmecsere során. Ezt a reflektív egyensúlyt a legjobban úgy érthetjük meg, ha a tisztán normatív álláspont valamiféle utódjának tekintjük. Végére is, az egyik fő konstrukciónak, a „tudatlanság fátylának” pontosan az a célja, hogy a megfontolandó tényezők közül kizárja azokat a tapasztalati információkat, amelyek csorbíthatnák az eszmecsere végeredményének minden mást elsöpítő normatív erejét. Ezért a beavatatlan olvasó számára rendkívül meglepő, hogy azt ne mondjuk, elképesztő, hogy *Az igazságosság elméletének* bonyolult elméleti gépezete, ami 500, sűrű érveléssel teli oldalon át zakatol, végül egy pontosan olyan felépítésű struktúrát ad ki, ami (nagyon apró különbségektől eltekintve) gyakorlatilag a hasonmása az Egyesült Államokban létezőnek.¹⁹ A hihetőség határát feszegeti az, hogy „szabad és racionális ágensek” (minden további minősítés nélkül) pontosan *ennél* a struktúrájánál kötődnek ki, még ha a tudatlanság mesterséges fátyla mögött folytattak volna is eszmecserét, és feltéve, hogy az említett ideális körülmények között sikerülne bármiben is megállapodniuk. Néhány kritikus ebben Rawls okfejtésének alapvetően konzervatív elfogultságát fedezheti fel: az elméleti képzelőerőt a fennálló status quót felváltó *alternatívák* kigondolása helyett arra alkalmazza, hogy a status quo gondolati vázát sematikusán reprodukálja, és úgy mutassa be, mint alapos, szabad és racionális eszmecsere végeredményét.²⁰ Ez a kritika durván méltánytalannak tűnhet, hiszen Rawlsnak nyilvánvaló szándéka volt olyan művet alkotni, amely erőteljes újraelosztási következtetéseket tartalmaz. Még ha ésszerűnek találunk is, hogy egy politikai filozófiaként előadott érvelést aktuális politikai hatásai alapján értékeljünk, akkor is nehéz lenne belátnunk, hogy Rawls teljesen őszinte redisztributív reményeinek bármi esélyük lenne a megvalósulásra – és nem csak azért, mert

Rawlsnak nincs elmélete a politikai *cselekvésről* vagy ágensségről, bár ez is igaz. Rawls elméletének tényleges hatása az, hogy elméletileg kihúzza a talajt az egalitarizmus bármelyik formájának közvetlen alkalmazhatósága alól. Az egalitarizmusnak megvan az az előnye, hogy könnyű felismerni az alapelvei durva megsértését. Habár kétségtelen, hogy jól ismert és régóta megoldatlan problémák vannak az erőforrások összemérhetőségével és azzal kapcsolatban, hogy valóban az erőforrásokkal kell-e az egalitáriusoknak törődniük, az mégsem kétséges, hogy ha egy teljesen monetarizált társadalomban A személynek tízezerszer annyi monetáris erőforrása van, mint B személynek, akkor normális körülmények között a két személy a legtöbb politikailag jelentős szempontból nem nevezhető „egyenlőnek”.

Rawls elmélete valójában eltereli a vitát az erőforrások adott elosztásának következményeiről szóló utilitáriánus diskurzusról, továbbá az elosztásnak a szigorú egyenlőség szempontjából történő értékeléséről; ehelyett egy összetett, képzeletbeli helyzet megítélését helyezi előtérbe. Nem azt a kérdést teszi fel, hogy „A-nak kirívóan többje van-e, mint B-nek?” – erre a kérdésre bizonyos korlátok között akár még egyenes választ is lehetne adni –, hanem valami gyakorlatilag megválaszolhatatlant: „B-nek még kevesebbje lenne-e, ha A-nak is kevesebbje lenne?” Egy ilyen állítás értékelésén még csak el sem lehet kezdeni gondolkodni anélkül, hogy rengeteg feltevést ne tennénk a különféle erőforrások szükségéről, a szóban forgó gazdaság konkrét formájáról, az abban élő emberek preferenciáiról (különösen az ösztönzések szerkezetéről), valamint anélkül, hogy ne volna egy robusztus és részletesen kidolgozott gazdasági elméletünk, amellyel kevés ember hiszi, hogy ma bármelyik közgazdász rendelkezne. Ebben a bizonytalan helyzetben az aktuális politikai *onus probandi* hallgatólagosan a nincstelenekre hárul,²¹ a tulajdonnal bíróknak nincs semmi nyilvánvaló strukturális motivációjuk arra, hogy többletvagyonuk újraelosztása mellett érveljenek, vagy akár csak arra, hogy az ehhez a következtetéshez vezető érveléseket hihetőnek találják. Ugyanígy nem is szorulnak rá, hogy bármit is bizonyítsanak; a szóban forgó erőforrások ugyanis *ex hypothesi* az ő „tulajdonukban vannak”: „*Beati possedentes.*”

19 ■ Természetesen nem olyan nehéz belátni, miért találnák hihetőnek az amerikaiak, hogy ha racionális ágensek kedvező körülmények között politikáról vitatkoznak, akkor ebben a szerkezetben állapodnának meg.

20 ■ Lásd Theodor W. Adorno: Einleitung. In: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Luchterhand, Berlin, 1972. Magyarul: Theodor W. Adorno: Bevezetés. In: Papp Zsolt (szerk.): *Tény, érték, ideológia*. Gondolat, Bp., 1976. 164–253. old. Lásd még Raymond Geuss: *Morality, Culture, and History*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999. 69–76. old.

21 ■ Ez nem logikai állítás.

22 ■ Lásd Noam Chomsky: *Rogue States*. London, Pluto Press, 2000.

23 ■ Természetesen a politikusok érdeke néha épp ennek az ellenkezője: hogy a programjukat úgy tűntessék föl, mint ami a lehető leginkább hasonlít egy kedvelt modellhez.

Hogyan tudnának akkor a nincstelének – vagy a nekünkben beszélő értelmiségiek – olyan érvekkel előhozakodni, melyek sikere egyszerre függ attól, hogy másokat meggyőzzenek Rawls megközelítésének általános hihetőségéről és ráadásul egy olyan állítás hihetőségétől is, amely nem lehet több, mint egy összetett és tényellentétes állítás erősen spekulatív értelmezése? Hogy Rawls korai nézeteinek a gyakorlatban nem volt igazi redistributív hatásuk, az nem pusztán csak annak tudható be, hogy a politikai elméleteket szokás szerint nehéz alkalmazni a valóságos világban.

A második példa Rawls kései munkájából, az *On the Law of Peoples* című könyvből való. Ebben a művében, ahol a nemzetközi viszonyok bizonyos szempontjait tárgyalja, Rawls bevezeti a „törvényen kívüli állam” kategóriáját. Ez egy olyan „rezsim, amelyik nem hajlandó betartani az ésszerű Népek Törvényét” (90. old.); Rawls azt írja, hogy „Franciaország, Spanyolország, a Habsburg Birodalom – vagy a közelmúltban Németország” ilyen „törvényen kívüli állam” volt (105. sk. old.). A „törvényen kívüli állam” a „bandita állam” kifejezés valamivel kifinomultabb változata; az utóbbi abban a szövegösszefüggésben vált divatossá, amellyel a Bush-kormány kívánta igazolni rakétavédelmi programját.²² Rawlsnak a „törvényen kívüli államokról” szóló állításai pedig annak a jellemzésnek filozófiai megfelelői, amelyet Reagan, az USA korábbi elnöke adott a Szovjetunióról mint „a gonosz birodalmáról”. Pályafutásának e kései pontján Rawls már igen messze került a kantianizmustól, de ez még mindig az a fajta könnyed, noha szűk látókörű moralizálás, aminek a XIX. és a kora XX. század legizgalmasabb politikai teoretikusai közül többen – Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Dewey – véget akartak vetni, hogy a történelem és a politika kezelésének árnyaltabb és igényesebb módjaival helyettesítsék. Rawls túlzottan magától értetődőnek, ezért külön említésre sem méltónak tartja, hogy a Latin-Amerika feletti spanyol hegemonia a XVIII. században egészen más, és sokkal rosszabb volt, mint Észak-Amerika hegemoniája ugyanazon régió fölött a XX. század elején. A brit gyarmatbirodalom nem mindig bánt kesztyűs kézzel versenytársaival és alattvalóival, de Rawls számára, úgy tűnik, Nagy-Britannia soha nem volt „törvényen kívüli állam” – nem úgy, mint Franciaország. Az, hogy valaki az Egyesült Államokat tekintse „törvényen kívüli államnak”, láthatóan fel sem merül benne, még absztrakt lehetőségként sem, pedig Amerika több bennszülött népcsoportot kiirtott a történelem során, rabszolgákat tartott, és újra meg újra katonai beavatkozásokat hajtott végre Közép-Amerikában (és máshol). Még azoknak is, akik közülünk a kiváltságos, megkérdőjelezhetetlenül „törvényen belüli” angolszász világhoz tartoznak, nehéz ebből más következtetést levonniuk, mint hogy Rawls elméletének ezt a részét jelentősen befolyásolja az etnocentrizmus. Természetesen óriási különbségek vannak a

XVII. századi Spanyol Birodalom és a XIX. századi Brit Birodalom között – ki tagadná? Az is igaz, hogy a politikusoknak komoly érdekük a lehető legélesebben különbséget tenni a saját politikájuk (és annak aktuális hatásai), valamint a más államokban létező analóg esetek között – ami nálunk rendíthetetlen elszántság, az náluk elnyomás.²³ Manapság a legtöbb modern kormány szakemberek, ügyvédek és kutatók egész hadát azért fizeti, hogy megtalálják, miként lehet a legátütöbben és legmeggyőzőbben kimutatni ezeket a különbségeket. Az a tény, hogy időnként, bizonyos szélsőséges esetekben, nem sikerül meggyőző különbségeket találni, nem érv amellelt, hogy a szigorúan normatív álláspontnak bármilyen politikai jelentősége volna. Azokban a szélsőséges esetekben, melyekben ez az álláspont mégis kínál a gyakorlatban is alkalmazható megoldást, általában arra is elegendő okunk van, hogy többféle különböző döntést hozzunk. A mindennapokban a legtöbb ilyen esetben a normativitás tisztán és világosan megszabja, hogy ezek közül melyiket válasszuk, de a döntés csak azért tűnik elfogadhatónak, mert az elemzés, amelynek meg kell előznie a normativitásról szóló ítéletet, mesterségesen egyszerűvé és áttekinthetővé tesz egy összetett helyzetet. Maga az elemzés – amely olyasféle ítéletekhez vezet, mint hogy „ez gyilkosság”, „ez csalás” stb. – végzi el itt a munkát.

A teokrácia, az abszolutizmus és a dogmatizmus elleni történelmi harc a szkepszis olyan vastag rétegét hagyta hátra a liberalizmusban, amely nemcsak a mindent átfogó világnézetekkel, hanem mindenfajta egyetemes politikai elmélettel szemben is hatásos. Ebben Constant, Berlin, Popper és Rorty (és természetesen Burke) is egy véleményen van. A klasszikus liberalizmus nem akart mindent felölelő, egyetemes világnézet lenni, csak egy olyan politikai program, amely bizonyos konkrét társadalmi és politikai bajok megszüntetését célozza.

Eredetét tekintve nem tartozott a liberalizmus ambíciói közé, hogy egyetemes legyen, akár abban az értelemben, hogy azt állítsa magáról: mindenkire és minden társadalomra egyaránt érvényes, akár úgy, hogy az emberi lét minden fontos kérdésének megválaszolását tűzte volna ki célul. A klasszikus liberalizmusnak nincs ugyan egyetlen, világosan kifejtett ismeretelmélete, de úgy tűnik, egy liberálisnak hinnie kell abban, hogy a liberális nézeteket azok is könnyen megérthetik, akik nem szakértők és nem is egy ismeretelméletileg kitüntetett pozíció betöltői. A liberalizmus ideálja egy olyan, a gyakorlatban is aktív politikai filozófia, amely ismeretelméletileg és erkölcsileg egyaránt igen mértéktartó – ami a legjobb esetben is nagyon nehéz, talán teljesen reménytelen vállalkozás. Ezért aztán nem meglepő, hogy a liberálisok újra és újra engednek a kísértésnek, hogy áthágják az ideális esetben maguk elé állított korlátokat, és a liberalizmust teljes életfilozófiává próbálják változtatni. Bonyolult történelmi okok miatt a XX.

század közepén a kantianizmus úgy tüntette fel magát, mint a liberalizmus egyik válfajának a „filozófiai alapját”, és az akkori liberálisok elég gyengék és önámítók (vagy erősek és opportunisták) voltak ahhoz, hogy elfogadják a felkínált lehetőséget. De a liberalizmusnak még egy jelentős adag kanti filozófia átömlésztésével sem sikerült olyan álláspontot kialakítania, amelyet bármilyen jelentős értelemben „egyetemesnek” lehetne tekinteni. Azt sem mutatta meg, hogy képes hű maradni eredeti elméleti és erkölcsi mértékletességéhez anélkül, hogy elveszítené politikai hatékonyságát.

Rorty azt a rendkívül okos és fontos észrevételt tette, hogy az a priori, a teocentrizmus (még felhígított formájában is, mint az „ész filozófiája”), a tisztán normatív álláspont és a „nehézkesség szellemének”²⁴ egy bizonyos formája mind teljesen természetesen illik egymáshoz és tartható fenn egyszerre és egymásból következően. Egy következetes liberalizmusnak hátat kellene fordítania mindegyiknek.

Sajnos Rorty ennek az észrevételnek olyan értelmezését sugallja, melyben a lényege nem érvényesül eléggé, és úgy tűnik, hogy ebből az értelmezésből két téves következtetést is levon. Először is szemmel látható lelkesedéssel propagálja az iróniát mint a mai liberálisokhoz leginkább illő magatartást. Habár az igaz, hogy a világ teocentrikus felfogásának elutasítása jó eséllyel együtt jár a teocentrikus felfogáshoz szorosan kapcsolódó számos emberi magatartás (mint amilyen az automatikus hódolat a tekintélynek, a vonzódás az ünnepélyességhez, a kenetlenséghez és a maradiság bizonyos formáihoz) elvesztésével, de az irónia ettől még nem a vallásosság egyetlen alternatívája. A másik alternatíva a rendkívül gyakorlatias attitűd elfogadása, amely teljesen azonosul különféle e világi projektekkel stb. Tény és való, ha történelmi szemszögből vizsgáljuk a kérdést, nem tűnik úgy, mintha bármi különösebben természetes affinitás volna a liberalizmus és az irónia között. Ha sorra vesszük, kik a modern kor legfontosabb ironikus szerzői – Pascal (a *Vidéki levelekben*), Swift, Voltaire, Kierkegaard –, azt látjuk, hogy csak Voltaire tűnik bármilyen jelentős értelemben a liberalizmus előfutárának, és azt hiszem, hiába keressünk az irónia nyomait a liberalizmus fő alakjainak (Humboldt, Constant, J. S. Mill) írásaiban. Ami azt illeti, az egyetlen nyilvánvalóan „ironikus” szerző a XIX. század politikai filozófusai között de Maistre, aki minden volt, csak liberális nem. Amikor egy híres passzusban de Maistre azt írja, hogy munkájának elvégzése után a hóhér önelégült hangulatban tér haza,²⁵ és azt mondja magának: „Senki sem tud jobban kerébe törni egy embert, mint én”, pontosan annak az archetipikus esetével találkozunk, amit iróniának szokás nevezni. Itt de Maistre arra szólít fel minket, hogy egyszerre három, egymással ellentétes szemszögből vizsgáljuk meg a helyzetet. Az egyik magáé a hóhéré („az egyetlen ember, aki kesztyűt visel a templomban”), a másik a Beccaria utáni józan észé,

amelyből a hóhér (és családja) visszataszítónak, önelégültségük pedig gyomorforgatónak tűnik; végül Istené, aki a hóhért minden társadalom szükséges központi elemének látja, mert ő tartja össze és teszi lehetővé a civilizált életet. „Ironikusan” a hóhérnak igaza van (Isten szemszögből, ezért bizonyos pontig de Maistre szemszögből is), abban talán nem, hogy önelégült, de abban igen, hogy büszke tiszteletet parancsoló és kényelmes hivatala hatékony ellátására. De Maistre és Kierkegaard példája azt is megmutatja, hogy az irónia önmagában nem feltétlenül összeférhetetlen a teocentrikus világnézettel.

Rortyt mindez természetesen nem rendítené meg, mivel ő nem abban a bevett értelemben használja az „iróniát”, mint mi – mely értelmet egyébként kétségkívül nehéz megragadni –, hanem azon dolgozik, hogy „a régi szavakat új értelemben használja”,²⁶ és így lebontsa a létező szótárakat. Rorty ironikusnak ezért inkább azt tekinti, akinek kétségei vannak a társadalomban akkor és ott fennálló „végleges” szótárakkal kapcsolatban, és „nem gondolja, hogy szótára másokénál közelebb lenne a valósághoz, hogy kapcsolatban lenne egy rajta kívül álló hatalommal”.²⁷ Ha így használjuk a szót, sem Platón, sem de Maistre, sem Kierkegaard nem ironikus, és ez olyan következtetés, melyet szerintem Rorty örömmel fogadna. Sőt Hegel sem ironikus – bár ebben Rorty nem értene egyet velem.²⁸ A legfurcsább az, hogy ebben az olvasatban Heidegger viszont ironikusnak bizonyul, és ezt az állítást szerintem senki sem fogja azonnal elfogadni, aki egyrészt végigkövette a messkirchi bölcs agyagnehéz lépteit bármelyik művében, másrészt az „iróniát” az Európában az ókortól napjainkig előforduló bármelyik jelentésében értelmezi.²⁹ Ismétlem, Rortyt mindez cseppet sem zavarná – természetes, hogy a régi szótárak lebontása ilyen paradoxonokat hoz létre, és az, hogy én felhívom rá a figyelmet, Rorty szemében csak az én azon stratégiám része, hogy konvencionális és unalmas legyek,

24 ■ Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. Magyarul: *Igy szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Osiris-Gond, Bp., 2000.

25 ■ Joseph de Maistre: *Les soirées de Petersbourg*. Edition de vieux colombier, Paris, 1960. 40. old.

26 ■ Richard Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge U. P., Cambridge, 1989. 78. old. Magyarul: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Pécs, Jelenkor, 1994. 95. old. Ford. Boros János és Csordás Gábor.

27 ■ *Uo.* 73. old. A magyar fordításban: 89. old.

28 ■ Filozófiailag aktív élete során Hegel bizonyos dolgokban módosította nézeteit, de az egyetlen, amit soha nem adott fel, az az elkötelezettség az abszolút tudás valamilyen formája iránt (egy végleges szótárba öntve), és annak elutasítása, amit „iróniának” nevezett (s Friedrich Schlegel munkájában látott megtestesülni).

29 ■ Természetesen az is igaz, hogy Heidegger nem liberális. Olyan megközelítések paradigmaticus képviselője, mint a szándékos maradiság, a tekintélyelvűség és a kenetlenség, melyeket a liberalizmusnak kellene felszámolnia.

30 ■ Rorty: *i. m.*, 65. old.

31 ■ „Le libéralisme n'est évidemment pas une idéologie ni un idéal. C'est une forme de gouvernement et de «rationalité» gouvernementale fort complexe.” Michel Foucault: *Dits et écrits*. IV. Gallimard, Paris, 1994. 36. old.

vagy úgy manipuláljam az „irónia” jelentését, hogy az megfeleljen céljaimnak. Mindazonáltal ha az „irónia” (akár hagyományos, akár Rorty-féle értelmében) nem az egyetlen lehetséges attitűd, amit felvehetünk, amikor el akarjuk kerülni az ájtatosságot, és ha az „irónia” Rorty értelmezésében valóban ennyire más, mint amit a hagyomány „iróniának” nevez, akkor nehéz elkerülni a kérdést, miért is kellene elfogadnunk Rorty javaslatát. Ahhoz, hogy erre a kérdésre választ kapjunk, talán érdemes belegondolnunk, mi motiválja Rortyt, hogy ilyen javaslattal álljon elő, és milyen következményekkel járna, ha javaslatát elfogadnánk. Ezzel eljutottunk a másik olyan elágazáshoz, ahol szerintem Rorty rossz irányt mutat nekünk. Úgy gondolom, az a szándéka, hogy minél távolabbra kerüljünk a politika elméleti megközelítéstől, és nagyon kifinomult, ravasz módon be akarja feketíteni a politikai tevékenységet. Az irónia homlokegyenest különbözik a világban való aktív, gyakorlati részvétel bármelyik formájától. Olyan emberek fényűzése, akikre nem nehezedik nyomás, hogy cselekedjenek, azoké, akiket Rorty csodálattal úgy emleget, mint „könyveket bújó értelmiségieket”, és akiket arra szeretne biztatni, hogy az önmegvalósítást a magánéletükben, ne pedig a politikában keressék.³⁰ Ezért különösen tiszteletre méltó, hogy Szókratész és Kierkegaard, akik úgy gondolták, hogy valamilyen értelemben cselekedniük kell, megengedték maguknak, hogy időnként szabadjára eresszék az iróniájukat. Egy „ironikus” kivégzés vagy nem is kivégzés (hanem irodalmi vagy színpadi esemény), vagy további kísérlet az áldozat kigúnyolására, vagy mindkettő egyszerre: „Ez Jézus, a Zsidók Királya.” A keresztények úgy gondolják, hogy ez kétszeresen is ironikus, és a tréfa végül Pilátuson csattant.

Ahogy Rorty helyesen felismeri, az a liberális, aki feladja a tisztán normatív álláspont kenetteljességét, inkább bizonyos távolságot tart egyes meggyőződésekkel szemben; de nem úgy tűnik, mintha a tisztán normatív álláspont feladásával járó attitűdöt jól leírná, ha akár „iróniának”, akár (egy másik régi, versengő terminussal) „szkepszisnek” neveznénk el. Ezzel visszatértünk az írásom elején feltett kérdéshez: hogyan viseltessünk a liberalizmus iránt? A kérdést nem lehet teljesen elválasztani a liberalizmus szándékaival kapcsolatos kérdésektől, illetve attól sem, hogyan határozzuk meg azokat az attitűdöket, amelyek a liberalizmus létező formáihoz jelenleg társulnak vagy a múltban társultak, illetve könnyen társulhatnak vagy társulhattak volna. Az irónia nem teszi lehetővé a megfelelő, elméleti síkon reflektív, de a valóságban aktív politikai gyakorlatot.

Egyesek (helyesen) a szememre vethetik, hogy az anakronizmus elkerüléséről tett korábbi kijelentésem egy olyan ideális állapotra vonatkozott, amelyet lehetetlen teljes egészében megvalósítani. Természetesen az a kép, amelyet itt a liberalizmusról rajzoltam, szelektív (egy ideáltípus), egyes jellemzők hangsúlyozásából és más jellemzők mellőzéséből áll össze,

és az, hogy mit hangsúlyozok és mit nem, bizonyos fokig attól függ, mit tartok filozófiailag ígéretesnek és erkölcsileg-politikailag értékesnek. Egyikünknek sincs más választása, mint hogy a járhatónak gondolt jövő tükrében rekonstruáljuk a múltat; de ebből nem következik, hogy a múlt minden konstruált változata egyformán tiszta helyzetet teremt, vagy hogy a történelmi beszámolóok megítélésének szokásos, bevett empirikus és dokumentációs mércéi ne maradnának érvényben. Az antikantiánus és antirawlsiánus perspektívának véleményem szerint kettős előnye van. Jobb útmutató a liberalizmus mint történelmi jelenség megértéséhez, azaz lehetővé teszi, hogy történetének egy teljesebb, részletesebb és igazabb megértéséhez jussunk el; ugyanakkor ígéretebb tájékozódást kínál a jövőben a politikai gondolkodásnak és cselekvésnek.

Mindaddig, amíg életünk valóságos társadalmi, gazdasági és politikai intézményei és körülményei meg nem változnak,³¹ nem számíthatunk arra, hogy teljesen megszabadulunk a liberalizmussal kapcsolatos rossz közérzetünktől. Ezzel együtt ezt a rossz közérzetet úgy is fel lehet fogni, mint a liberális hagyomány ama vonulatának igazolását, amelyik cselekvésre orientált, de a cselekvésre vonatkozó gondolkodásában öntudatosan utópiáellenes, és fenntartja, hogy egyetlen cselekvési vagy gondolatrendszer sem lehet tökéletes. Ez pedig ugyanannyira érvényes kell hogy legyen a liberalizmusra, mint bármi másra. Liberális rossz közérzetünk tehát lehet, hogy nem is ellenérv, hanem e hagyomány folytatódó életképességének a jele. □

Fordította: Somos Márk