

Paul F. Campos

Világi fundamentalizmus

Fordította: Ormándi Kristóf¹

„A kormányzat igazi vallás. Megvannak a dogmái, rejtélyei, papjai. Egyes egyének vitáiba keverni annyi, mint elpusztítani. Csak a nemzet értelmébe vetett politikai hit ad neki életet, aminek a szimbóluma.” - Joseph de Maistre²

Befolyásos könyve, az *After Virtue* kezdetén Alasdair MacIntyre megemlíti, hogy „a legszembetűnőbb vonása a kortárs morális diskurzusnak, hogy zömében nézeteltéréseket fejez ki, és a legjellemzőbb vonása azoknak a vitáknak, amelyekben ezeket a nézeteltéréseket kifejezik, a befejezhetetlen voltuk.”³ A modern erkölcsi viták befejezhetetlen jellege abból a tényből fakad, hogy „úgy tűnik, nincs racionális módja a morális egyetértés biztosításának a kultúránkban.” MacIntyre számos példát ad ezekre a vitákra, amelyek közül egy, az abortusz morális és jogi megítéléséről szóló, különösen releváns néhány állításhoz, amelyek John Rawls *Political Liberalism* című művében hangzanak el. MacIntyre arra kér minket, hogy vegyük figyelembe a következő „karakterisztikus és jól ismert versengő erkölcsi érveket”:

- (a) Mindenkinek vannak bizonyos jogai a személyéhez kapcsolódóan, így a testéhez kapcsolódóan is. Ezen jogok természetéből következik, hogy abban a stádiumban, amikor az embrió lényegében az anya testének részét képezi, az anyának joga van kényszerből mentesen dönteni, hogy akar-e abortuszt vagy sem. Tehát az abortusz morálisan megengedhető, és törvény által megengedettnek kellene lennie.
- (b) Nem lehet az a szándékom, hogy az anyámnak abortusza kellett volna legyen, amikor terhes volt velem, kivéve talán ha biztos lett volna, hogy az embrió halott vagy komolyan sérült. De ha nem akarhatom ezt magamnak, akkor hogyan tagadhatnám meg konzisztensen másoktól az élethez való jogot, amit magamnak szánok? Megszegném az ún. Aranyszabályt, ha tagadnám, hogy egy anyának van általános joga az abortuszhoz. Így hát természetesen nem követem azt az álláspontot, hogy az abortuszt törvény által tiltani kell.
- (c) A gyilkosság rossz. A gyilkosság egy ártatlan élet elvétele. Az embrió egy azonosítható egyed, aki az újszülött csecsemőtől csak annyiban különbözik, hogy korábbi szakaszában van a felnőtt kapacitásokhoz vezető hosszú útnak; és ha minden élet ártatlan, az embrióé is az. Ha a csecsemőölés gyilkosság, az abortusz is az. Tehát az abortusz nemcsak morálisan helytelen, de törvény által tiltani kéne.⁴

Milyen közös tulajdonságokkal rendelkeznek az ilyen érvek, amelyek hozzájárulnak ahhoz, hogy a mi kultúránk kortárs morális vitáit ilyen hevéssé és irányíthatatlanná teszik? MacIntyre különösképp kettőre koncentrál. Először is, az érvek azt jelenítik meg, amit a filozófusok „fogalmi összevethetlenségnek”^{*} hívnak. Vagyis hogy mindegyik érvelés logikailag érvényes akként, hogy a következtetései logikusan levezethetők a premisszáiból, bár bizonyos ponton az ellentmondó premisszákat is axiómaként kell kezelni. Ettől úgy látszik, lehetetlen összemérni az egyes álláspontok állításait a riválisokéval. MacIntyre hipotetikus diskurzusában a jogokra hivatkozó elvek összeütköznek a morális univerzalitásra hivatkozó elvekkkel; és az érvek belső konzisztenciáját tekintve olybá tűnik, nincs objektív szempontrendszer arra vonatkozólag, hogy melyiket válasszuk közülük. MacIntyre második

¹ A szerző a Szegedi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Karának doktorandusza.

² Joseph de Maistre, *Oeuvres Completes de J. de Maistre (1884-87)*, 376. o.; idézi Isaiah Berlin „Joseph de Maistre and the Origins of Fascism” in *The Crooked Timber of Humanity* (1990), 91,125-26. o.

³ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2d ed. (1984), 6. o.

⁴ Uo 6-7.o

* conceptual incommensurability (a ford.)

pontja segít elmagyarázni az első jelentőségét. Ezek az érvek mind "személytelen racionális érveknek tüntetik fel magukat, és mint ilyenek, a személytelenségnek megfelelő stílusban jelennek meg."⁵ Az értékítéletek valami másnak akarnak tűnni, mint az azokat tevő egyének preferenciái: az ilyen állítások valamely morális imperatívába való beleegyezésünktől függenek, amelyeknek érvényessége elméletileg független annak az embernek a nézeteitől, aki az állítást teszi. A modern morális vita befejezhetetlen természete tehát egyenes következménye egyfajta pragmatikus ellentétnek. A morális állítások legalább valamilyen fundamentális értelemben szubjektívnek tűnnek. Lévén hogy az ilyen állítások ismeretelméleti szinten homályosak, senki nem tudja demonstrálni, hogy a nő „joga” a szaporodásbeli autonómiához fontosabb, mint az embrió „joga”, hogy ne abortálják; végül az ilyen érvek önkényes kijelentések ízét idézik. A javaslattevő hite bármely morális pozícióban így végső soron annak a választásnak a kérdése, hogy az egyik állításban hisz, a másikban nem. De magukat a morális állításokat folyamatosan úgy fogalmazzák meg, hogy objektív ítéleti mércéknek feleljenek meg. Ebből következik, hogy az ellentétes akaratok csatájaként felfogható szituációk olyan szöveggörnyezetben játszódnak le, ami nemcsak megköveteli a racionális egyetértést, de olyan ügyekben jár el pontosan így, ahol nem található közös talaj az ilyen egyetértés számára.

Az *After Virtue* talán a legünnepeltebb azon mai próbálkozások közül, hogy megbirkózzunk azzal, amit egyes kortárs gondolkodók a felvilágosodott racionalizmus minden etikai diskurzusra mért katasztrofális következményeinek tekintenek. De a *Political Liberalism* nem pusztán figyelmen kívül hagyja MacIntyre művét; még csak nem is ismeri el a felvilágosodás-ellenes hagyomány létezését a nyugati politikai gondolkodásban. Valóban, ha egy olvasó tudása a morális és politikai filozófiáról Rawls professzor arra az irodalomra adott, négyszáz oldalas válaszára korlátozódna, ami *A Theory of Justice* köré nőtt, az az olvasó azt szűrné le, hogy a liberális politikaelmélet alappremisszái lényegében megdönthetetlenek. Úgy hiszem, meg kellene döbbernünk, mikor rájövünk, hogy egy, az angolul beszélő világban kiemelkedő filozófus által írt könyv – sőt mi több, olyan könyv, ami definíciószerűen leírni igyekszik az átfogó morális elméletek helyét a modern életben – nem hivatkozik Marx, Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, vagy bármely komolyabb szociális filozófus munkáira, akik Kant és Hegel után éltek. Még ha az ilyen kihagyások az angol-amerikai morális filozófia intézményes szűklátókörűségének tudhatók is be, mitévők legyünk a könyv azon kudarcával, hogy képtelen közvetlenül válaszolni a liberális ideológiát érintő erős kritikákra, amilyeneket MacIntyre, Michael Sander, Charles Taylor és mások tettek, vagy válaszolni Robert Nozick hiperliberális támadására a liberális jóléti állam ellen?⁶ Az ilyen nyilvánvaló önelégültség láttán néhány kritikus egy provokatív kérdést kezdett el boncolgatni: a kortárs liberalizmus mely jellemzői teszik néhány akadémikus bajnokát olyan illiberálissá, hogy nem hajlandó a nézeteivel alapvetően ellenkező nézeteket komolyan venni?⁷

⁵ Uo. 8. o

⁶ Uo.; lásd még Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Whose Rationality?* (1988); Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (1982); Charles Taylor, *Sources of the Self* (1989); és Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (1974). Rawls válaszol Sandel egyik alapkritikájára azzal, hogy hangsúlyozza, az eredeti álláspont, amit *A Theory of Justice*-ban kifejti, csak szemléltető eszköz, és nem szabad úgy érteni, hogy „egy bizonyos metafizikai személyfogalomra utal; például, hogy a személyek alapvető természete független a jellemző tulajdonságaiktól és előttük áll” (27). Sandel perspektívájáról Rawls elmélete fejlődésével kapcsolatban lásd Sandel szemlélését a *Political Liberalism*-ről, 107 Harv. L. Rev. 1765 (1994)

⁷ Lásd, például, Peter Berkowitz kitűnő szemlélését Stephen Holmes *The Anatomy of Antiliberalism*-járól: „A liberálisokra és barátaikra hárul azt mondani, hogy Holmes nem tesz a liberalizmusnak szívességet azzal, hogy a liberális hiúságot legyezi. Lévén, hogy minden amit emberkéz alkotott, részleges és tökéletlen, kétséges, hogy a liberalizmus elvei biztonságban vannak, ha a bajnokai képtelenek bármit felfedezni a gyöngye pontjairól és ésszerűtlen tendenciáiról [olyan kritikusok által, mint MacIntyre].” (Peter Berkowitz: *Liberal Zealotry*, 103 Yale L.J. 1363, 1382 [1994])

Ebben az esszében arra keresek érveket, hogy a *Political Liberalism* központi koncepciója a „közösségi értelemről”^{*} üres, és hogy Rawls elemzése politikai ügyekről nem több mint az *ésszerű* szó sámáni kántálása. Különösen, ahogy az abortuszról szóló értekezése is mutatja, Rawls egyszerűen kijelenti, hogy egy álláspont ésszerű, aztán elítéli az ellenkező nézeteket, hogy nemcsak helytelenek, hanem a józan ész diktátumainak ellentmondóak. Az *ésszerű* fogalom így ugyanazt a performatív funkciót szolgálja Rawls elméletében, amit az *Isten* fogalom a dogmatikus vallási vitákban. Aztán Rawls liberális hit-stílusát történelmi kontextusba helyezem, és arra utalok, hogy ez a fajta hitvallás alapvető szociológiai fogalmak segítségével válik könnyebben érthetővé.

II

Bár természetesen részleteiben elképesztően bonyolult, a *Political Liberalism* központi érve elég egyenes. Rawls szerint a liberális politikaelmélet egy talány előtt áll: „Hogyan lehetséges az, hogy idővel majd létezzen egy szabad és egyenlő polgárokból álló stabil és igazságos társadalom, ha ezeket a polgárokat alapvetően megosztják a józan észből fakadó vallási, filozófiai és erkölcsi doktrínák?”⁸ A talány abból fakad, hogy a rawls-i liberalizmus azt állítja, hogy a szociális élet legfelsőbb politikai értelme az, hogy az embereknek rendelkezniük kell a szabadsággal, hogy meghozzák a saját döntéseiket; bár pont ezek a döntések válnak elkerülhetetlenül inkompatibilissé más emberek döntéseivel, akik nem osztják ugyanazokat a vallási, erkölcsi és filozófiai nézeteket. Hogy döntse el az állam, hogy az ütköző választások közül melyiket fogja jutalmazni vagy tiltani anélkül, hogy ugyanakkor illegitim módon gátolja azt a mindent felülíró morális imperatívát, hogy minden embernek meg kell engedni, hogy „egyenlő joga legyen az egyenlő személyes szabadságok legkiterjedtebb totális rendszeréhez, amely kompatibilis a mindenki számára fenntartott szabadság hasonló rendszerével?” Vagyis hogyan adhat egy politikai rezsim állampolgárainak szabadságot, hogy autonóm erkölcsi döntéseket hozzanak a saját átfogó hitrendszereikre alapozva? Hogy az ilyen konfliktusokat megoldja, a politikai liberalizmusnak szüksége van a választás valamely kritériumára, ami maga nem a Rawls által ésszerű átfogó doktrínaként meghatározott dolog terméke, hiszen az ilyen kritérium azt tenné szükségessé, hogy az egyik ésszerű átfogó doktrínát előnyben részesítsük a másikkal szemben. Rawls megoldásában benn foglaltatik egy éles megkülönböztetés a szociális élet közösségi és nem közösségi szféráiban megfelelő diskurzus-típusok között. Amikor az állampolgárok nagyon fontos kérdésekről döntenek – amik az „alkotmányos alapelveket”^{*} foglalják magukban – nem vonhatnak be olyan elveket, amelyeket kizárólag az ésszerű átfogó doktrínáikból merítenek, csak abból amit Rawls „közösségi értelemnek” nevez: „Politikai hatalomgyakorlásunk csak akkor teljesen szabályos, ha olyan alkotmánnyal összhangban gyakoroljuk, amelynek alapelveit minden állampolgár ésszerűen elvárható, hogy támogassa szabadként és függetlenként, olyan ideák és eszmények fényében, amik a józan emberi eszükből származnak. Ez a legitimitás liberális elmélete.”⁹ Ez a gondolat, ahogy Rawls is elismeri, a demokratikus elméletekben levő hagyományból merítkezik, amely gyökerei Rousseau társadalmi szerződéséig nyúlnak vissza, különösen ennek a gondolkodónak a „közakaratról”^{*} alkotott fogalmához. Rawls számára a jól rendezett társadalomban sosincs megoldhatatlan politikai konfliktus ésszerű személyek között, legalábbis a társadalmi alapelvek tekintetében, mert minden értelmes ember elfogadja a közösségi ésszerűség elvárásait, és jóllehet „sok nem közösségi értelem van, de csak egy közösségi értelem

* public reason (a ford.)

⁸ John Rawls, *Political Liberalism* (1993), xxv.

* constitution essentials (a ford.)

⁹ Uo. 214, 137.o.

* general will (a ford.)

[létezik]¹⁰ Ebből következik, hogy az ilyen kultúrában található őrzítő pluralitása a morális nézőpontoknak elméletben egy kielégítően monista felhangú, értelmes konszenzust kell eredményezzen az összes valóban alapvető politikai kérdésben. A liberális talány feloldódik, amikor megértjük, hogy az állampolgárok „szavazataik által szabályosan gyakorolhatják kényszerítő politikai erejüket egymás felett”, csak hogy arra kényszerítsék az összes ésszerű állampolgárt, hogy fogadják el, amit az ésszerű átfogó hitrendszerük már be kellett volna nekik bizonyítson – vagyis amit belátnának, de a hitük nem engedi, hogy megerősítést nyerjen.¹¹ És ha az emberek ragaszkodnak hozzá, hogy ilyen ésszerűtlenek legyenek, akkor a neo-Rousseauista liberális jóhiszeműen rájuk erőltetheti, hogy legyenek másmilyenek.¹² Rawls továbbá azt mondja, hogy a „politikai liberalizmus azt is feltételezi, hogy egy ésszerű átfogó doktrína nem utasítja el a demokratikus rendszer alapjait. Természetesen egy társadalom tartalmazhat ésszerűtlen és irracionális, akár örült átfogó doktrínákat is. Ezekben az esetekben a probléma az, hogy hogyan szorítsák korlátok közé őket, hogy ezek ne ássák alá a társadalom egységét és igazságosságát.”¹³ Egyértelműen a legfontosabb kérdés így az lesz: hogy határozzuk meg a demokratikus rezsím alapelveinek tartalmát, amelyet a közösségi értelem megkövetel úgy, hogy minden ésszerű doktrína követője elfogadja? Itt Rawls közösségi értelemről szóló diskurzusához fordulhatunk útmutatásért, és annak alkalmazásáról a nagyon kevés, a *Political Liberalism*-ben elbeszélte politikai vitáról szóló diskurzus egyikében. Rawls következőképp számol be a közösségi értelem követelményeiről:

„Csak ezen a módon [a közösségi értelem alapelveit elfogadva], és elfogadva, hogy egy demokratikus társadalomban a politikát sosem az vezérli, amit teljes igazságként látunk, vehetjük észre a legitimitás elve által kifejezett ideált: hogy politikailag együtt éljünk másokkal olyan elvek fényében, amelyeket mindenki józan ésszel elvárható, hogy támogasson. Amit a közösségi értelem kér, hogy az állampolgárok meg tudják magyarázni egymásnak a szavazataikat a közösségi politikai érdekek ésszerű egyensúlyban tartásával, úgy érve, hogy természetesen a mindenki által fenntartott ésszerű átfogó elvek pluralitása az állampolgárok hite szerint további és gyakran transzcendens támogatást nyújtson ezeknek az értékeknek. Bármely esetben az, hogy melyik doktrínát erősítik meg, lelkiismereti kérdés minden állampolgárnak. Igaz az, hogy a politikai értékek egyensúlyának, amelyet egy állampolgár tart, ésszerűnek kell lennie, és ésszerűnek látszania más állampolgárok számára; de nem minden ésszerű egyensúly ugyanolyan. Az egyedüli átfogó doktrínák, amik beleütköznek a közösségi értelembe azok, amik nem képesek a politikai értékek ésszerű egyensúlyának fenntartására. De hogyha ezek az elvek képesek lennének az egyensúly megtartására, hogyan is panaszkodhatna bárki rájuk? Mi kifogás eshetne?”¹⁴

Ez a szakasz egy elképesztő állítást fogalmaz meg: azoknak, akik olyan átfogó hitrendszerek szerint élnek, amelyek a politikai értékek ésszerű egyensúlyát nem támogatják, nincs joguk panaszra, ha a közösség ellenük dönt, mert végül is más átfogó hitrendszereknek sikerül a politikai értékek ésszerű egyensúlyának fenntartása; és hogyha egy átfogó doktrína valóban ésszerű, fel fogja ismerni a szükségét, hogy utat engedjen a többinek ilyen körülmények között. Valóban figyelemre méltó az a feltevés, hogy a válasz arra a kérdésre, hogy egy átfogó doktrína a politikai értékek ésszerű egyensúlyát tartalmazza-e bizonyos kérdésben, önmagában elég átlátható ahhoz, hogy kielégítő választ nyújtson azok számára, akik átfogó doktrínái az értelmező véleménye szerint nem rendelkeznek ilyen egyensúllyal. Ennek az

¹⁰ Uo. 220.o.

¹¹ Uo. 217.o.

¹² Joseph de Maistre úgy érvel, hogy „a Rousseau elveibe vetett hit elkerülhetetlen következménye egy olyan helyzet, ahol a népnek azt mondják vezetői: 'Azt hisztitek, hogy nem akarjátok ezt a törvényt, de biztosíthatunk benneteket, hogy akarjátok. Hogyha visszaasítjátok, lelövetünk titeket büntetésül azért, mert nem akarjátok, amit akartok', és így is tesznek.” (Berlin, „Origins of Fascism”, lásd 1. jegyzet, 150. o.)

¹³ Rawls, lásd 7. jegyzet, xvi.

¹⁴ Uo. 243.o.

állításnak az elképesztő voltát felnagyítja Rawls homályos definíciója az ésszerűségről. Rawls úgy definiálja az ésszerűt, hogy „hajlandóság igazságos együttműködési feltételek javaslására és betartására”, valamint „hajlandóság arra, hogy észrevegyük az ítélet terheit, és elfogadjuk a következményeit” a közösségi ésszerűség használatáért.¹⁵ Az „ítélet terhei” alatt Rawls szimplán azt érti, hogy lévén egyes ismeretelméleti problémák jelen vannak a morális és politikai érvelésben, el kell fogadnunk az értelmes személyek közötti nézeteltérések érvényességét.¹⁶ A „hajlandóság korrekt együttműködési feltételek javaslására és betartására” problematikusabb. Az, hogy van-e jelentéstartalma azon kívül, hogy jelzi, az *ésszerű* nem korlátozódik racionális eszköz-cél analízisre, attól függ, mennyi kontextust adunk a *korrekt* szónak. De még ha a *korrektet* úgy is értelmezzük, ahogy Rawls definiálja az igazságosság mint korrektség kontextusán belül az *A Theory of Justice*-ban, ez a korábbi definíció, ahogy sok kritikus megjegyezte, olyan meghatározatlan, hogy az olvasónak majdhogynem semmilyen támpontot nem ad, hogy bármely egyes politikai kérdésben mit jelent a politikai értékek ésszerű egyensúlya.¹⁷ Hogy mennyire elképesztőek Rawls nézetei az alapvető politikai nézeteltérések értelmezésről és megoldásáról egy pluralista kultúrában, akkor válik tisztává, amikor egy ritka konkrét példát hoz fel:

„Illusztrációként vegyük szemügyre az abortusz problémás kérdését... Tegyük fel... hogy a kérdést három fontos politikai érték mentén értelmezzük: az emberi életnek kijáró tiszteletet, a politikai társadalom szabályozott szaporodását, amelyben benne foglaltatik valamilyen módon a család, és végül a nők állampolgári egyenjogúságát. (Ezekon kívül természetesen vannak más fontos politikai értékek.) Most úgy hiszem, hogy ezen értékeknek bármely ésszerű egyensúlya megérdemelt jogot adhat egy nőnek, hogy eldöntse, befejezi-e vagy sem a terhességét az első trimeszterben. Ennek oka, hogy a terhesség korai időszakában a nők egyenjogúságának politikai értéke felülírja a többi értéket, és ez a jog szükséges, hogy erőt és tartalmat adjon neki. Más politikai értékek, ha beszámítjuk őket, úgy gondolom, nem befolyásolnák ezt a konklúziót. Egy ésszerű egyensúly megengedné, hogy egy nőnek ezen túl is meglegyen erre a joga, legalábbis bizonyos körülmények közt. Mindazonáltal itt nem vizsgálom a kérdést általánosságban, egyszerűen illusztrálni akarom a szövegben található álláspont lényegét, hogy úgymond bármely átfogó doktrína, amely a politikai értékek olyan egyensúlyát tartalmazza, amely kizárja ezt a jogot az első trimeszterben, annak mértékéig ésszerűtlen.”¹⁸*

Úgy látszik, hogy Rawls számára az „értelem” és „ésszerű” tölti be azt a lexikális teret, amit más értekezésekben az „Isten”, vagy „a szentírás”, vagy „erkölcsi belátás” szavak töltenének be. Az ésszerű fogalma Rawls számára azzá válik, amit Kenneth Burke „Isten-fogalomnak” hív; és ennek az istennek a tulajdonságai – talán metafizikai státuszához illően – rejtélyesek maradnak.¹⁹ Vagyis az „értelem” olyan mesterfogalomként működik, amely átível bizonyos

¹⁵ Uo. 49.o.

¹⁶ Uo. 54-58.o

¹⁷ Lásd pl. Benjamin R. Barber, „Justifying Justice: Problems of Psychology, Measurement and Politics in Rawls”, 69 *Am. Pol. Sci. Rev.* 663 (1975): „Rawls elismeri, hogy a szabadság elsőbbsége csak akkor lép színre, 'ha egy bizonyos anyagi szintet elérték', és ez alatt a küszöb alatt a szabadságot nemcsak ellensúlyozzák, hanem elnyomják bizonyos olyan elsődleges javak, amelyek hiányában a szabadságnak nincs értelme. Attól függően, hogy hol húzzuk meg a küszöböt, még Marx is elégedett lehetne ilyen nézőponttal!” (667. o. 9. jegyz.; idézőjel kihagyva)

* Az abortuszhoz való joggal szimpatizáló olvasók figyelmébe ajánlom Rawls érvelése következő változatának intellektuális kógenciáját: Az ok, amiért az abortuszt be kellene tiltani, az hogy a terhesség minden szakaszában az emberi életnek kijáró tisztelet felülírja a többi politikai értéket, és a tiltás szükséges, hogy erőt és tartalmat adjon ennek az értéknek.

¹⁸ Rawls, lásd 7. jegyzet, 243.o. 32. jegyz. (kiemelve)

¹⁹ Lásd Kenneth Burke, *Language as Symbolic Action* (1966), 46: „Sok megfigyelés[ünk] csak utalás a használatos terminológiára, amelyekben fogalmi segítségével a megfigyelések születnek... Talán a legegyszerűbb illusztrációja ennek az igazságnak, hogyha a világi és teológiai

okok felsorolásán; az „értelemre” való *hivatkozás* egyenlővé válik az értelemek *adásával*. Ennek az érvelésnek a nyilvánvaló körkörössége illusztrálja, hogyan lesz egy értekezés, amely egy racionális magyarázati modellnek tünteti fel magát, racionális értelemben megkülönböztethetetlen a tautologikus vagy érzelmi jellegű nyelvi játszmáktól, amelyekre a koherencia-elméletekkel foglalkozó személy és az erkölcsi intuicionista nyíltabban támaszkodik.

Hogy számolhatunk el tehát Rawls fogalmi rendszerének plaszticitása és a bizonyosság, amellyel kinyilatkoztatja, hogy mit kíván a közösségi értelem egy ilyen megosztó kérdésben, mint az abortusz, meghökkenítő különállóságával? Ezen túlmenően, mi a forrása a szerző meglepő hitének abban, hogy titokzatos kinyilatkoztatását a politikai értékek ésszerű egyensúlyának szükségességéről ebben a „problémás kérdésben” elfogadják majd azok, akiknek átfogó doktrínáik az ő nézete szerint, egy „ésszerűtlen” egyensúlyt támogatnak? A választ, úgy vélem, megtaláljuk, ha történelmileg szemléljük azt a fajta politikai liberalizmust, amely az amerikai értelmiség jó részének körében a domináns ideológiává vált.

III

Rawls megjegyzi bevezetésében, hogy a politikai liberalizmus a reformációra való reakcióként és annak utóhatásaként fejlődött ki. A tizenhatodik és tizenhetedik század vad vallási háborúi után az európai civilizáció felfedezett „egy új társadalmi lehetőséget; egy ésszerűen harmonikus és stabil pluralista társadalom lehetőségét.”²⁰ Azelőtt úgy tűnt, természetes dolog abban hinni, hogy „a társadalmi egység és egyetértés megegyezést követel[t] egy általános és átfogó vallásos, filozófiai, vagy erkölcsi doktrínában.”²¹ Rawls azt a valószínű hipotézist állítja fel, hogy a vallási tolerancia azért alakult ki, mert „bonyolult, ha nem lehetetlen hinni azok elkárkozásában, akikkel hittél és bizalommal, hosszan és gyümölcsözően együttműködtünk egy igazságos társadalom fenntartásában.”²² Ez egy fontos feltevés: ha egy kultúra valóban abban hisz, hogy a mennyei megváltás és az örök kárhozat útja is ismert és elérhető emberi akarat és tettek által, akkor bármilyen eszköz ami arra hivatott, hogy az egyéneket és a nemzeteket az üdvözülés útján tartsa nem egyszerűen indokolt, hanem szent kötelesség. A liberalizmus, amely kezdetben tolerálja az igazság sok változatát, részben egy bizonyos igazságba vetett hit elkorhadására adott válaszként jön létre. Úgy is mondhatnánk, azok hitévé válik, akik elvesztették a hitüket.²³

A liberalizmus különböző vallási és szocio-politikai hitrendszernek bukásának tüneteiként és okaként jelent meg Európában. Ahogy a liberalizmus fokozatosan a felvilágosodás fő ideológiájává nőtte ki magát, számos liberális elmélet különféle magyarázatokat alkotott arra, miért veti el a dogmatikus hatalom régebbi forrásait. Például a liberalizmus legtöbb

motívumok terminológiáit összehasonlítjuk. Ha úgy akarsz működni, mint teológus, olyan terminológiával, amelyben az „Isten” fő fogalom, akkor az egyetlen biztos módja, hogy használod a fogalmat, és ennyi. A Biblia úgy oldja meg a kérdést, hogy az első mondatba belerakja „Isten” – és ebből a kezdeti lépésből sok következmény „szükségszerűen” jön... Én a metafizikát „félénk teológiának” neveztem el, mert a metafizikus gyakran nem élesen mondja ki az „Isten” fogalmát, mint a Biblia, hanem olyan kifejezéssel kezd, ami *kétértelműen* tartalmaz ilyen utalásokat.

²⁰ Rawls, lásd 7. jegyzet, xxv.

²¹ Uo.

²² Uo.

²³ Isaiah Berlin az egyet nem értés felé mutatott preliberális attitűdöt így írja le: „Melyik katolikus mondta volna, teszem azt, a tizenhatodik században: 'Megvetem a reformátusok eretnokségét, de mélyen meg hat az az őszinteség és integritás, amellyel élnek, és ahogy gyakorolják és feláldozzák magukat istenkáromló hitükért?' Ellenkezőleg, minél mélyebb az ilyen eretnekek őszintesége... annál veszélyesebbek, annál inkább kárhozatban tudják vezetni a lelkeket, és annál könyörtelenebbül irtandók, mert az eretnokség – téves nézetek az emberiség céljáról – bizonyosan veszélyesebb méreg a társadalomra nézve, mint a képmutatás vagy a színlelés, amelyek legalább nem nyíltan támadják az igaz hitet. Csak az igazság számít: hamis ügyért veszni gonosz vagy megvetendő dolog. (Isaiah Berlin, „The Apotheosis of Romantic Will”, in *The Crooked Timber of Humanity*, lásd 1. jegyzet, 207-208. o.)

változatában vannak bizonyos közös módszertani feltevések arra nézve, hogy az igazság leginkább vélemények cseréjeként vagy ütközéseként mutatható meg. De ezen a közös elköteleződésen túl a tolerancia mint egyfajta módszertani előfeltétel irányába, a modern liberalizmus különböző típusai elég eltérő magyarázatokra támaszkodnak arra, hogy miért engedik meg a hamisnak hitt vallási, politikai és filozófia eszmék terjesztését. Vállalván azt a kockázatot, hogy esetleg túl sematikusán beszélünk, három általános típusát különböztethetjük meg a liberalizmusnak a posztindusztriális társadalmakban. (Ezek persze átfedésben vannak, és sok hibridet és variánst képeznek.) A *Political Liberalism* megkülönbözteti magát kettejüktől, és a harmadikat testesíti meg.

A liberalizmus egyik változata az igazság teljes fogalma iránt érzett szkepticizmusban gyökerezik minden értékállításra vonatkozóan. A lételméleti szkeptikusok kétlik, hogy az értékállítások bármi mások lehetnének, mint az egyéni preferenciákról megfogalmazott állítások. Az ismeretelméleti szkeptikusok ezzel szemben úgy hiszik, hogy nincs semmilyen mód arra, hogy megfelelően meghatározzuk az objektív mivoltát (ha van) az ilyen értékállításoknak. Mindkét fajta szkeptikusnak jó oka van – már ha ez a szó jelent valamit egy erkölcsi szkeptikus számára – hogy ellenkezzenek egy bizonyos „igazság” társadalmi rákényszerítésével azokra, akik ezt ellenzik. Lévén hogy az erkölcsi szkepticizmus talán a legfeltűnőbb jelensége a modernségnek, természetes, hogy ez vált a liberalizmust támogató alappá a modern világban. A *Political Liberalism* nem kíván erre az öngigazolásra támaszkodni, ahogyan ez szükséges is, ha el akarja kerülni saját átfogó doktrínája ráerőltetését azokra, akik átfogó doktrínái ellenzik a szkepticizmust:

„A politikai liberalizmus nem kérdőjelezi meg, hogy sok, specifikus módon meghatározott politikai és erkölcsi igazság valós, és sokukat ésszerűnek tekint. A hit megerősítéseinek lehetséges igazságát sem vonja kétségbe. Mindenek fölött, nem azt javasolja, hogy legyünk hezitálók és bizonytalanok, még kevésbé szkeptikusak a saját nézeteink irányába. Ehelyett fel kell ismernünk a gyakorlati lehetetlenségét, hogy értelmes és működőképes politikai egyezsége jussunk az átfogó doktrínák igazságának megítélésében, pláne olyan egyezsége, amelynek az a politikai szerepe, hogy békét és egyetértést hozzon egy vallási és filozófiai különbségek által megosztott társadalomban.”²⁴

Ezt az állítást úgy is lehet érteni, hogy egy másik okra utal, amiért el kell tűrni, hogy az, amit a politikai hatalom birtokosai őszintén hisznek, alapvetően hibás és talán társadalmilag káros az alapvető kérdések szempontjából. Ha a pluralista társadalom szerkezete a bizonyos kérdésekben való megegyezést gyakorlatilag lehetetlenné teszi, akkor a bölcsesség azt diktálhatja, hogy meg se próbáljunk erőteljes konszenzusra jutni ezekben a kérdésekben. Ez a fajta bölcselkedő vagy pragmatista liberalizmus úgy vélekedik, hogy mivel a mai élet morálisan töredezett jellegű, az erkölcsi konszenzust sok esetben csak kényszerítő eszközökkel lehetne elérni, amelyek komoly sebeket ejtenének a kényszerített egyének és csoportok alapvető érdekein – olyan eredmény keletkezne, ami önmagában rossz, és végül aláásná azt a konszenzust, amelyet ezek az eszközök létrehozni rendeltettek. Ebből a nézőpontból nézve a liberalizmus egyfajta modus vivendiként üzemel azokban a kultúrákban, amelyek elvesztették a társadalmi vagy vallási koherenciát, ami megengedné az egyéni-és csoportérdekek alávetését egy egységes, átfogó politikai doktrína követelményeinek.

Annak ellenére, amit a fent idézett passzus sugall, Rawls nem támogatja a liberalizmus ilyen értelmezését, mint ahogy a morálisan szkeptikus világképben gyökerező liberalizmus felfogását sem. Számára a mindent lefedő konszenzus, ami lehetővé teszi a jól szabályozott társadalomnak, hogy megválaszolja a politikai szükségszerűség legalapvetőbb kérdéseit a közösségi értelem használatával – ahelyett, hogy bármely átfogó doktrínához fordulnánk menedékkért – nem egyszerűen bölcselkedő vagy pragmatikus kompromisszum terméke. Ez a

²⁴ Rawls, lásd 7. jegyzet, 63.o.

mindent lefedő konszenzus önmagában a liberalizmus társadalmi szemléltetése egyféle fundamentális erkölcsi nézetként:

„A 'modus vivendi' kifejezés tipikus használata egy olyan egyezményt jellemez két állam között, amelyek a nemzeti céljaik és érdekeik miatt szemben állnak. Ha egy egyezmény tárgyalnak meg, mindkét állam bölcsen és okosan tenné, hogy biztosítsa, az egyezmény amelyet javasol, egy egyensúlyi pontot jelent [az érdekeik között]... Hogy egy átfogó konszenzus sokban különbözik egy modus vivenditől, az világos.. [mert] a konszenzus tárgya, az igazság politikai koncepciója, önmagában egy erkölcsi koncepció. És... erkölcsi alapokon meg van erősítve, tehát magában foglalja a társadalomról, és az állampolgárokról mint személyekről alkotott fogalmakat, illetve az igazság alapelveit, és a politikai erények elbeszélését, amelyek által ezek az alapelvek emberi formát öltenek, és kifejeződnek a közösségi életben. Egy mindent lefedő konszenzus tehát nem pusztán egyetértés abban, hogy elfogadjanak bizonyos hatalmi ágakat, vagy betartanak bizonyos intézményes elveket, amelyek az egyéni vagy csoportérdekek egybeesésén alapszanak. Mindazok, akik megerősítik a politikai koncepciót, a saját átfogó szemléletükből indulnak ki, és a vallásos, filozófiai és erkölcsi alapból táplálkoznak, amelyet ez biztosít. Az a tény, hogy az emberek ugyanazt a politikai koncepciót erősítik meg más-más alapon, nem teszi a megerősítésüket kevésbé vallásossá, filozofikussá vagy erkölcsössé, hiszen az őszintén hitt elvek határozzák meg megerősítésük természetét.”²⁵

Rawls víziója a liberalizmusról így sem szkeptikus, sem pragmatikus; ehelyett egy példa arra, amit „világi fundamentalizmusnak” hívhatunk. A világi fundamentalista úgy tartja, hogy a legfelsőbb politikai érték az, ha létrehozunk egy olyan politikai rendszert, amely a liberális elveket fogadja el a legfelsőbb politikai érték manifesztációjának. Az ésszerű átfogó doktrínák kizárása a közösségi értelem ideájából azon az alapon igazolható, hogy azok az ésszerű átfogó doktrínák *csak addig* ésszerűek, ameddig elismerik, hogy egy igazságos politikai rendszer szerepe „hogy lehetővé tegye a társadalom minden tagja számára, hogy egymás számára kölcsönösen elfogadhatóvá tegyék az alap szerződéseiket és közös intézményeiket, a közösség által elégségesnek nyilvánított okokra hivatkozva.”²⁶ A liberalizmus e variációja fundamentalistának nevezhető olyan téren, hogy tagadja a mély politikai konfliktus lehetséges legitimitását egy igazságos társadalmi renden belül. Úgy tartja, az átfogó ésszerű doktrínák mindent lefedő konszenzusa olyan irányadó (és tekintélyelvű) hangot ad a közösségi értelemnek, ami *ex cathedra* beszél, így kiiktatja a fogalmi összemérhetetlenség valódi lehetőségét, és vitákat szülő sarját, a végtelen erkölcsi egyet nem értést. Az ironia persze az, hogy ebben a győzelemittas inkarnációjában a liberalizmus azokra az igen dogmatikus rendszerekre kezd hasonlítani, amelyek ellen egykor lázadt.²⁷ Annak ellenére, hogy komolyan

²⁵ Uo. 147-48.o.

²⁶ John Rawls, „Kantian Constructivism in Moral Theory” 77 *J. Phil.* 515,516 (1980). Komoly kétértelműség jellemzi Rawls értekezésében, hogy gyakorlati szinten kinek álljon hatalmában eldönteni, mi számít a „közösségi értelemmel való szembehelyezkedésnek”, és milyen következményekkel kell, hogy járjon (ha egyáltalán vannak) ez az elhatározás. Vagyis ha az előírásai csupán óhajt fejeznek ki, felmerül a kérdés, hogy mennyire relevánsak a „valóban létező liberalizmus” politikai valóságának tükrében. Más részről – ahogy a bírói felülvizsgálatról mint a közösségi ész megnyilvánulásáról adott kommentjei sugallják – ha ez az értekezés arról szól, hogy valamilyen antidemokratikus intézmény rendelkezzen a legfelsőbb hatalommal, hogy megállapítsa, mit kíván valójában a közösségi értelem, akkor van okunk aggódni, hogy a szerző eltökélt bizalmát a saját képességeiben, hogy meg tudja állapítani, mik a helyes válaszok ezekre a kérdésekre, tükrözni fogja azok hozzáállása, akiket kineveznek, hogy biztosítsák a „közösségi értelem” gyakorlását. (231-40. o.)

²⁷ Ha ez a hasonlóság nehezen hihetőnek tűnik, figyeljük meg, hogy áll hozzá az abortusz vitás kérdéséhez két, másik kiemelkedő kortárs liberális gondolkodó által írt új könyv. Rawls-hoz hasonlóan Lawrence Tribe és Ronald Dworkin is hangsúlyozzák a nagy és látszólag irányíthatatlan morális és politikai küzdelmeket, amelyeket a Legfelsőbb Bíróság döntései okoztak e téren. De mindhárom író egyetért abban, hogy egy erkölcsös döntés, amely tényszerűen figyelembe veszi az összes érintett fél jogos érdekeit, nem pusztán elérhető cél; az ő nézeteik szerint az ilyen végkifejletet megtestesíti a meglévő alkotmányos ortodoxia. Lásd Ronald Dworkin,

és elvont szinten támogatja a vallási és erkölcsi pluralizmust, a *Political Liberalism* végső soron dicshimnusa egy olyan világi vallásnak, amelyben megvan a potenciál, hogy ugyanolyan egységes, kényszerítő, és bármilyen társadalmi igazságtól való eltérés irányába intoleráns legyen, mint a hagyományos hitrendszerek, amelyeket nevetségessé tett és trónfosztott.

IV

Hegel *Jogfilozófiájában* úgy érvel, hogy „Platón *Köztársasága*, amit általában az üres ideál modelljének vesznek, semmi mást nem tett, csak fogalmi szintre emelte a korabeli görög erkölcsöket.”²⁸ Hegel álláspontja az, hogy Platón utópisztikus látomása az ideális politikai közösségről a filozófus azon küzdelmének volt a terméke, hogy megbékéljen a görög városállamok aktuális állapotával. A filozófus királyok által uralt polisz Platón képzeletgazdag kísérlete, hogy megoldást találjon az i.e. negyedik századi hellén társadalom alapvető problémájára: a konfliktusra az idealizált múlt hagyományos, organikus társadalma iránti vágy, és a Platónhoz hasonló társadalmi konzervatívok által kaotikusnak és hitehagyottnak vélt individualista jelen közt.

Talán a leggyakoribb kritika Rawls munkájával szemben, hogy az eredeti álláspont lecsupaszított alanyai maguk „az üres ideál modelljei” – vagyis ilyen aszociális felfogás, hogy a személyek radikálisan megkülönböztethetők a céljaiktól, egyszerre metafizikailag inkohérens és szociológiailag abszurd. Ezeknek a kritikáknak nagy erejük van. Ami felett elnéznek, az, hogy milyen mértékben *termelik* a liberális ideológia antiszeptikus és nonpragmatikus fajtái ezeket a lecsupaszított alanyokat, akik hihetőnek és vonzóknak találják a pluralista politikai társadalomról alkotott feltűnően szegényes nézeteket, mint amelyet a *Political Liberalism*-ben is láthatunk. Mit mondhatunk a kortárs liberális értelmiséginek, aki arról ír, hogy az abortuszt az első trimeszterben nem lehet betiltani, mert a politikai értékek bármely ésszerű egyensúlya szükségessé teszi ezen jog elismerését, és aztán „megindokolja” ezt a következtetést azzal, hogy „a terhesség korai időszakában a nők egyenjogúságának politikai értéke felülírja a többi értéket, és ez a jog szükséges, hogy erőt és tartalmat adjon neki”²⁹ Az ilyen személlyel nem lehet vitatkozni, mint ahogy azokkal sem, akik egyszerűen kijelentik, hogy egy adott eredmény szükséges, mert „Isten így akarja”. A vallási fundamentalista legalább egy gazdag kulturális és intellektuális hagyományra hivatkozik, ami adhat némi támpontot, hogy azt higgyük, a jogokról és értékekről szóló állításoknak van valamiféle metafizikai jelentőségük. A liberális ideológusok, akik a toleranciát és pluralizmust ünneplik, miközben elítélnék és nemcsak tévesnek hanem a józan ésszel ellentétesnek tartanak bármilyen értelmes eltérést a saját szűkre szabott jóról alkotott képüktől, még ehhez a sovány vigaszhoz sem fordulhatnak.

Jókora adag túlegyszerűsítést igényel, hogy kijelentsük, az üres jelzők, mint „az ésszerű” akadémiai használata oly módokon, amik kielégítik a felső osztálybeli liberális egyének erkölcsi előítéleteit, szociológiai fogalmak mentén értelmezendő. Ennek ellenére figyeljük meg a következő szakaszt a *Political Liberalism* bevezetőjéből: „*Különleges hálával tartozom... Ronald Dworkinnak és Thomas Nagelnek a sok beszélgetésért, amelyek a New York-i Egyetemen szemináriumokon való részvétel közben történtek 1987-1991 között; és az igazság mint korrektség különálló nézőpontjával kapcsolatban, egy ritka megvilágosító éjféli szóváltásért a nápolyi Santa Lucia Hotel kiürült bárjában, 1988-ban*”³⁰ Senki, aki érdeklődik a kortárs jogtudomány iránt, nem mulasztotta el megfigyelni, hogy Ronald Dworkin munkássága Rawls írásaiból táplálkozott, és azokat meg is ihlette. A hasonlóságok a *Law's*

Life's Dominion (1993), 168-72.o; és Lawrence Tribe, *Abortion: The Clash of Absolutes* (1990), 204-8.o. Egy szilárd alapon nyugvó hit erkölcsi gőge aligha mehetne ennél messzebbre.

²⁸ Lásd Hegel *Jogfilozófiája*, ford. T. M. Knox (1952), 10.o.

²⁹ Rawls, lásd 7. jegyzet, 243.o. 32. jegyz.

³⁰ Uo. xxxi.

Empire és a *Political Liberalism*-ben összegyűjtött esszék között figyelemre méltóak. Valóban, Dworkin központi állítása, hogy a „jog mint egységesség” abból áll, hogy a releváns anyagokat egybehangzóvá tesszük, a legjobb közösségi értékekkel visszhangot kap Rawls nézeteiben, hogy „egy alkotmányos rezsimben, ami rendelkezik bírói felülvizsgálattal, a közösségi értelem a legfelsőbb bíróság által adott értelmezés”, és „a legfelsőbb bíróság az a hatalmi ág, ami a közösségi értelem mintájául szolgál”.³¹ A jog mint egységesség gondolata párhuzamos azzal, hogy a közösségi értelem legitimálja a kényszerítő államhatalom gyakorlását „összhangban egy olyan alkotmánnyal, amely alapelveit minden állampolgár ésszerűen elvárható, hogy támogassa olyan ideák és eszmények fényében, amik a józan emberi eszükből származnak.”³² Formálisan ezek a fogalmak bármilyen végkifejletet előidézhetnek; gyakorlatilag mindkét ötletet úgy értelmezik a szerzőik, hogy ugyanazon politikailag vitatott eredmények szűk körét eredményezik. Ez a konvergencia nem egészen sokkoló, ha figyelembe vesszük azokat a társadalmi tényezőket, amelyek végül tartalmat adnak az olyan, egyébként végtelenül rugalmas fogalmaknak, mint az „egységesség”, „értelem”, és „elv.” Az akadémikus elemek, akik fényűző európai hotelek bárjaiban megvilágosító éjjeli beszélgetéseket élveznek, ugyanazokban az intézményekben dolgoznak, ugyanazokra a konferenciákra járnak, ugyanazon újságokat olvassák, ugyanazokban a kertvárosokban laknak, és ugyanoda küldik a gyermekeiket iskolába, ahová kiemelkedően értelmes beszélgetőtársaik. Olyannyira meglepő tehát, hogy a Jog Birodalmának szolgálai ugyanazokat az erkölcsi ítéleteket termelik újra, amelyek szájról szájra járnak a Jog Olvasócsoportja hermetikus falai közt?

³¹ Ronald Dworkin, *Law's Empire* (1986), 225-27, 254-58; Rawls, lásd 7. jegyzet, 231. o.

³² Rawls, lásd 7. jegyzet, 137.o.