

Antos Zsolt

Szabadság és individuális autonómia

Bevezető

Az autonómia etimológiailag az *autos* (self) és *nomos* (szabály, előírás vagy törvény) szóösszetételből származik, lényege az önkormányzás és belülről vezéreltség. Az egyéni autonómia fogalma a liberális tradíción belül központi helyet foglal el, és gyakran bukkan fel pl. az abortusszal, eutanáziával, orvos-beteg kapcsolattal és droggal kapcsolatos vitákban. Dolgozatom célja bemutatni a szabadság fogalmának néhány variánsát és történeti formaváltozatát, kitüntetett figyelmet szentelve a *szabadság mint autonómia* koncepció megjelenésének és kikristályosodásának. Ezután elsősorban a liberális tradícióra, különösen John Stuart Mill nézeteire fókuszálva bemutatom az autonómiaként értett szabadság legfontosabb jellemzőit, későbbi megközelítésmódjait, hierarchikus elméletét, valamint viszonyát más fontos értékekhez (mint pluralizmus, igazságosság, egyenlőség stb.). Majd rátérek a liberális tradíció kritikájára, John Gray munkásságát véve alapul. John Gray jelenleg a legfontosabb kortárs szerzők egyike, magyarul mégis csupán egy-két írása hozzáférhető. Érdeemes volna örökké változó nézeteit és gondolatait átfogó jelleggel bemutatni, amire itt most nincs mód, mindazonáltal a liberális hagyományra és az autonómiára vonatkozó meglátásainak vázlatos áttekintése nem minden tanulság nélküli; ez másodlagos célom. Közben olyan kérdéseket vizsgálok, mint hogy az autonómia-koncepciónak van-e létjogosultsága a nyugati liberális civilizáción kívül, mennyiben járul hozzá az emberi jól-lét növeléséhez vagy annak előmozdításához, illetve hogy milyen erkölcsi, politikai implikációi vannak a jövőre nézve.

Szükséges néhány előzetes megjegyzést tennem. Szabadságon elsősorban *politikai* értelemben vett szabadságot értek, a klasszikus akaratszabadság problémakörével vagy modern újrafogalmazásaival csak ott foglalkozom, ahol szükséges. Metafizika és politika ugyan történetileg szorosan összefonódott, és manapság sem árt tisztázni az emberre és univerzumra vonatkozó metafizikai előfeltevéseinket, ugyanakkor a szabadság mindenképp egy empirikus világban jelenik meg, gyakorlati tartalommal. A szabadságjogok kérdéskörével is csak érintőlegesen foglalkozom (noha a szabadság konkrét tartalma mindig szabadságjogok valamely rendszerében manifesztálódik). Az erkölcsi felelősség és morális autonómia kérdéseit is csupán annyiban érintem, amennyiben a fogalom előtörténetéhez, illetve politikai dimenziójának megértéséhez szükséges. Mivel jelen dolgozat a későbbi doktori disszertációm néhány témájának egyfajta előtanulmánya, ennyiben szerkezetét tekintve vázlatosabb és a téma kifejtésének teljességére nem törő írás.

A szabadság néhány lehetséges fogalma

A szabadság filozófiája feltehetően egyidős az emberiség öntudatra ébredésével, mégis, különböző korok, kultúrák és irányzatok más és más aspektusát tartották fontosnak. Szabadságon eltérő vagy akár teljesen ellentétes, mégis egybefonódó minőségeket és dimenziókat értettek. Dolgozatom első felében először fogalmi, majd történeti szempontból mutatok be néhány fő variánst. A válogatás önkényes, elsősorban illusztrációs célt szolgál. Inkább csak a szabadságról való gondolkodás sokszínűségének érzékeltetése a célom, semmint egy szisztematikus rendszerezés (melyet majdani doktori disszertációm egyik fő célkitűzésének tekintek). Céloom most az autonómia-koncepció mélyére hatolás, és a kontextus felvázolása, a Kantig majd Millig vezető út fontosabb állomásaiból egy-egy példa kiragadása.

A szabadság különféle formáit Joel Feinberg elemezte szisztematikusan. Szerinte ha a szabadság kérdését firtatjuk, három kérdéssel kerülünk minden esetben szembe: hogy *mitől* szabad valaki, hogy *mit* szabad tennie, és végül hogy *ki* szabad.¹ Elemzése szerint első megközelítésben a szabadság lehetne *a tehetetlenségéből eredő boldogtalanság hiánya*, vagyis mikor egy vágyunk teljesítése nem ütközik korlátokba. A korlátozás és a tehetetlenség érzése azonban logikailag nem jár együtt: például valaki nem bírálhatja ugyan szabadon a zsarnokot, de esze ágában sincs ezt tenni, mivel rajong érte. Ugyanakkor azt mégis jóleső érzés tudnunk, hogy adott esetben meggondolhatnánk magunkat: ily módon bevezethető a feltételezhető vagy *rendelkezésre álló mozgástér* értelmében vett szabadság fogalma is.

A sztoikusok úgy vélték, hogy hiánytalan szabadság az, ha mindig képesek vagyunk azt tenni, amit pillanatnyilag ténylegesen tenni akarunk (Epiktétosz megfogalmazásában *szabad az, aki kívánsága szerint él*). Ehhez azonban vagy igazi hatalmasságnak kellene lennünk, vagy oly embernek, aki rugalmas, és akaratát mindig az események alakulásához képes igazítani (vagyis akkor leszünk szabadok, ha kiküszöböljük összes akadályba ütköző vágyunkat). Feinberg fontos konklúziója itt az, hogy a szabadságot semmiképpen sem lehet a szükségletek pusztá kielégítésére vagy az elégedettség érzésére redukálni. A két szembenálló eszmény a „ténylegesen érzett” és a „rendelkezésre álló” szabadság. Feinberg példájával *t* időpontban Szabó János bármit tehet, kivéve amit leginkább akar, Kovács István pedig csak egy dolgot tehet, de épp azt, amit leginkább akar. A mozgástér szerinti szabadság szerint Szabó a szabadabb, sőt, Kovács egyáltalán nem szabad (mert csak egy dolgot tehet, hiába teszi azt önként), míg a tehetetlenség érzésének hiánya szerint Kovács a szabadabb.² A szabadság az értékes dolgok egyike, de nem azonos a

1 Feinberg 1999, 15. o.

2 Ugyanakkor ha Szabó azt is teheti, amit leginkább akar, akkor a tehetetlenség hiánya modell szerint nincs is köztük különbség, noha Kovácsot kényszerítik.

boldogsággal; a boldogság felé vezető út olykor a korlátozás. Viszont nem tekinthetjük korlátozásnak a képességek hiányát (például nem tudunk repülni, nem vagyunk zsenik) vagy olyan belső korlátokat, mint az akaratgyengeség. Ha azonban belső negatív korlátok (mint nyomor, tudatlanság stb.) társadalmi intézmények közvetett eredményei, akkor beszélhetünk ezekről úgy, mint a politikai szabadság korlátairól.³ A politikai szabadság Feinberg szabatos sémája alapján „x-nek szabadon ... [valamilyen kényszerítés, korlátozás] tól/től szabad ... [cselekvés, nem cselekvés, állapot, birtoklás]-t tenni (vagy nem tenni, ezzé vagy azzá válni, ezt vagy azt megszerezni)”.⁴

Isaiah Berlin a szabadság fogalmát elemezve két központi fogalomhoz jutott el, a *pozitív* illetve *negatív* szabadsághoz, melyből az utóbbit védelmezte.⁵ Az előbbi szabadságot jelent *valamire*, az utóbbi szabadság *valamitől*. Az előbbi annak a vágynak a kifejeződése, hogy az egyén a saját maga ura, ezáltal lesz *szubjektum* és nem objektum: ez volna az *aktív politikai részvétel* vagy *önkormányzás*. De erre hivatkoznak a totalitárius rendszerek is, az egyén „igazi énjét” azonosítva a nemzettel, egy vallással, a történelem menetével stb., közben szembeállítva azt alacsonyabb rendű „empirikus énjével”. A cél kivívni ezen fensőbbrendű én nevében a tagok „igazi” szabadságát. Az utóbbi ellenben megad egy szférát, melyen belül az egyén mások beleszólása nélkül saját akaratának tetszően tevékenykedhet. Sőt, a liberális tradíció szerint a személyes szabadság egy minimális terének mindenképpen léteznie *kell*. A különbség két kérdés formájában is megjeleníthető: „ki kormányoz engem?” illetve „milyen mértékig avatkozik be a kormányzat az én dolgaimba?”⁶ Feinberg megjegyzi, hogy miközben e nézet lényege az volna, hogy csak a negatív szabadság fogható fel a korlátozás hiányaként, valójában a két fogalom között szoros logikai kapcsolat van: *nem létezhet „pozitív” szabadságunk valamire, ami ne lenne ugyanakkor szabadság „valamitől”*. A „valamitől” és a „valamire” való szabadság nem a szabadság két alapvetően eltérő fajtája, hanem *az érem két oldala*. Ugyanakkor ez nem mond ellent Berlin elemzésének, aki maga is megjegyzi, hogy egy-egy gondolkodó szabadság-fogalma sokszor átfogalmazható mindkét aspektus szerint. Mindazonáltal – mint rámutat – noha szorosan összetartoznak, történetileg mégis más utat jártak be, a pozitív szabadság eszméjével inkább és könnyebben éltek vissza. Én sem gondolom, hogy ez a megkülönböztetés fölösleges volna: a két fogalom eltérő logikát követ, a distinkció pedig árnyalt elemzéseket tesz lehetővé. Ami viszont Feinberg egy igen fontos meglátása, az az, hogy a szabadságnak vannak teljességgel *összemérhetetlen dimenziói*; például ha Szabó

3 Uo., 22. o.

4 Uo., 24. o. Léteznek kétértelműségek; például ami a *ki szabad* kérdését illeti. Például az amerikai polgárháború idején mindkét fél a szabadságért harcolt, de míg az északiak a rabszolgák azon szabadságáért, hogy tetszőlegesen mehessenek bárhová tulajdonosaiktól szabadon, a déliek az állam azon szabadságáért, hogy a szövetségi kormányzattól szabadon hozhassák meg saját törvényeiket. (25. o.)

5 Berlin 1990a.

6 Berlin 1990a, 358. o.

bárhová mehet, de nem írhat kritikát, míg Kovács sehová sem mehet, de bármit mondhat, nem egykönnyen dönthető el: a fizikai vagy a véleménykifejezés szabadsága-e a fontosabb? A klasszikus elvvel kapcsolatban pedig, miszerint *a szabadság korlátja a másik ember szabadsága*, megjegyzi, hogy – bármennyire is helyes – önmagában üres, pusztán formális, hiszen számos szabály kielégítheti. Erre példaként Hobhouse-t idézi: *nekem jogom van éjjel szongorázással ébren tartani a szomszédomat, ő pedig joggal tart egy vonyító kutyát.*

Feinberg még egy fontos szabadság-dimenzióra hívja fel a figyelmet, ez pedig az *autonómia*: az egyén belülről vezérelt, elvei a sajátjai, nem külső erők kormányozzák vagy kényszerítik. Az autonómia Kant által bevezetett modern fogalma az addigi használatokhoz képest valami radikálisan új, bár sem eszmetörténetileg, sem saját korábbi filozófiájához képest nem épp előzmények nélküli (ld. később). Ennek tárgyalása előtt azonban tekintsünk át néhány, a szabadságra vonatkozó jellegzetes történeti felfogást, a teljesség igénye nélkül.

Antik szabadság

A szabadság eredetileg pusztán jogállást fejezett ki a szolgák státuszával szemben. Később jellembeli erények is társultak a fogalomhoz, szembeállítva a szabad ember kiválóságait a „szolgai”, szabad emberhez nem méltó vonásokkal.⁷

Az antik szabadságesszményről Constant máig méltán híres írása, *A régiek és a modernek szabadságának összevetése* a legjobb kiindulópont. Constant a francia forradalom tapasztalataiból okulva él e megkülönböztetéssel, megelőlegezve Berlin már említett distinkcióját a szabadság negatív és pozitív fogalmáról. Célja diszkreditálni Rousseau filozófiáját, melynek egyik lehetséges kifutása Robespierre terrorjában igen hamar manifesztálódott is. Rousseau példaképe az antik erény: az egyének részt vesznek a kollektív döntéshozatalban, és feláldozzák egyéni függetlenségüket a politikai jogokért (a „kevesebbet a többért”). Erényük a katonai erény. Számukra ez a szabadság: a *közvetlen politikai részvétel* joga. Ezt azonban bizonyos speciális körülmények tették lehetővé. Mint Constant fogalmaz, az ókori köztársaságok kicsik voltak, állandó harcban álltak másokkal (eredendően háborúra rendezkedtek be), és rabszolgák híján „húszezer athéni polgár sem tanácskozhatott volna mindennap a főtéren”. Athén esetében mindazonáltal kicsit más volt a helyzet; Constant a kereskedelem ottani virágzásával magyarázza a nagyobb egyéni szabadság meglétét.

Az antik szabadság Hannah Arendt értelmezésében eleve térhez kötött szabadság: a görög polisz piacteréhez kötött. Az *agóra* jelentette azt a nyilvános és politikai teret, ahol a polisz polgárai mint egyenrangú szabad felek egymással interakcióba léptek.

7 Feinberg 1999, 15. o.

„Szabadnak lenni és poliszban élni bizonyos értelemben ugyanazt jelentette”. Ugyanakkor ahhoz, hogy valaki szabad legyen, már más értelemben szabadnak kellett lennie: nem lehetett rabszolga (vagy nő, ill. metoikosz). A szabadság nem az embert mint embert illette meg, hanem a polisz polgárát; ehhez szükséges volt az „élet szükség-szerűségeinek kényszerétől” való felszabadulás is, amit a rabszolga-gazdaság segített. A szabad férfiú a háznép és család világából lépett ki e térbe. A szabadság képezte a politikum értelmét: azt, hogy az emberek „szabadságban, erőszak, kényszer és hatalom nélkül érintkezzenek egymással”. A véleménynyilvánítás szabadsága rendkívül fontos elem. „Háború idején parancsoltak és engedelmessé váltak, egyébként minden ügyet az egymással megbeszélés és a kölcsönös meggyőzés révén intéztek”. Arendt számára az ideál mindig is ez maradt: a kezdeményezés, a politikai cselekvés, a közügyekért való lét, akár az élet kockáztatásával. Platón és Arisztotelészt kárhoztatta azért, amiért kivonultak e térből. Szűk körben tanítottak, a politikai szabadsággal szemben a tudományos vitaközösség szabadságát és a teóriát értékelték fel, elindítva ezzel a polisztól való elfordulás attitűdjét és a politika, a politikai szabadság filozófia általi leértékelését.⁸

Az antikvitás témaköréből három mozzanatot emelnék még ki, melyek értelmezésem szerint a modern autonómia-fogalom korabeli megfelelőinek is tekinthetők.

Az első Prótagorász híres *homo-mensura* tétele: *Minden dolognak mértéke az ember, mind a létezőknek, hogy léteznek, mind a nemlétezőknek, hogy nem léteznek.* Platón ezt radikálisan individualista módon értelmezi a *Theaitétosz* című dialógusban.⁹ Az igazság viszony, mely az egyes ember (minden egyes ember) vonatkozásában áll fenn. Vagyis nem csak az érzékelésre vonatkozó, hanem az erkölcsi, politikai stb. ítéletalkotás forrása is mindenkor az individuum. Ugyanakkor nem egyértelmű, hogy a mindegyik mértékül szolgáló *ember* nem az egész emberiségre utal-e, vagy legalábbis adott közösségekre. Platón később megengedi, hogy a tétel városokra vonatkozzon: „Mert ami csak igazságosnak és szépnek látszik egy-egy város számára, az ugyanaz is marad mindaddig, amíg annak gondolja”.¹⁰ E módon értelmezve a tételt visszajutunk a klasszikus antik *phüszisz-nomosz* vitához (vagyis a konvenció, a szokás lesz a mérce). Ugyanakkor Platón kezelésmódja inkább erősíti a fenti értelmezést.

A *Kritón* című dialógusban Szókratész, mikor barátja felajánlja a szökés lehetőségét, különféle érveket hoz fel a mellett, hogy miért marad. Részben mert alávetette magát az athéni törvényeknek, részben mert a szökéssel saját eszméit árulná el. Felszínes közelítéssel joggal vetődhetne fel itt a konformizmus vádjá, pedig Szókratész a lehető legautonómabb módon jár el: a polisz öntudatos polgáraként az a döntése, hogy aláveti

8 Arendt 2002, 55-57., ill. 72-74. o.

9 Platón: *Theaitétosz*, 152a-tól kezdődő rész. A kontextus a tudás definíciójának keresése. Az első válaszkísérlet szerint a *tudás érzékelés*; Platón ehhez veszi hozzá Hérakleitosz ontológiáját és Prótagorász ismeretelméletét.

10 Platón: *Theaitétosz*, 167c.

magát a törvénnyel visszaélők ítéletének, belső morális tartás és egy erkölcsi életmű talaján születik. Nem kényszerből választja a halált (amitől legendásan nem rettegett), hanem a saját maga által helyesnek tartott elvek szabadon való követése által.

A sztoikus Dión Khrüszosztomosz nyolcvanadik beszédében, mely *A szabadságról* címet viseli, található meg az *'autonómia'* kifejezés feltehetően legkorábbi fennmaradt használata. E szerint a *filozófus*, avagy a *bölcs ember* autonóm, abban a nagyon is Kantéhoz közelítő értelemben, hogy *önirányítja magát, saját törvénye szerint él*. Külső autoritásoktól, aggodalmaktól, kísértésektől és félelmektől szabadon. Később hozzáteszi, hogy a „természeti törvényt”, avagy „Zeusz előírásait” követi (az egyetlen igaz és autoritással bíró törvényt), nem a tökéletlen földi törvényalkotókét (legyen az illető akár maga Szolón; ő ugyanis nem azokat a törvényeket alkotta meg, melyek szerint valóban élt volna, hanem amelyekről úgy gondolta, hogy a leginkább elfogadhatók polgártársai számára). Az ész törvényhozói funkciójának Hérakleitoszig visszavezethető antik tradíciója ez. A Zeusban manifesztálódó és az Univerzumot kormányzó intellektuálisan megragadható princípium [logosz] nem csupán irányítja és kontrollálja a dolgokat, táplálja a világot, hanem az emberi törvények ősforrása is. A vele, mint a dolgok rendjével való összhangban létezés az igazi autonóm szabadság.

Modern archetípusok

A következőkben a Kantot és Millt megelőző korszakból hozok néhány példát három fő szabadság-felfogásra. Ezek a *negatív individuális*, a *republikánus közösségi* és a *konzervatív ún. minőségi* szabadság. Nézzük az első típust.

Hobbes szerint a szabadság a mozgás külső akadályainak hiánya.¹¹ Mechanisztikus filozófiájából következően metafizikai értelemben vett szabad akarat nem létezik,¹² ellenben politikai tartalmú szabadságról nagyon is beszélhetünk. Módszertani kiindulópontja a természeti állapot, mely a tökéletes szabadság és egyenlőség állapota. Játékelméleti szempontból az az állapot, melyben az önző egyének zéró summájú játszmában küzdenek meg egymással a javakért és a nagyobb hatalomért (a híres „mindenki harca mindenki ellen”). Ennek vet véget a társadalmi szerződés, melynek eredményeképpen létrejön a *Leviatán*, a „nagy és halandó isten”, mely korlátlan kényszerítő hatalmánál fogva immáron képes az egyéneket és szenvedélyeiket kordában tartani. Logikailag addig áll fenn, amíg képes megőrizni a békét, garantálni a biztonságot és a prosperálást.

11 Hobbes 1970, 180. o. E nagy tradícióba, mely a szabadságot a beavatkozás hiányával azonosítja, illeszkedett később John Stuart Mill is. A fő ellenfelek a kényszer és az erőszak.

12 Ennek részletes elemzését ld. Tüch 1993, 67-68. o. Tüch rámutat e felfogás egy igen fontos politikai implikációjára, miszerint – lévén senki nem lehet szabad – „nincs értelme kinyilvánítani, hogy az ember csak egy bizonyosfajta alkotmányos rezsím alatt lehet szabad”.

Hobbesről a szakirodalomban mindent megtalálunk totalitárius értelmezésétől a liberalizmus előfutáraként való méltatásáig, egy dolog azonban bizonyos: leszögezi, hogy „az alattvalók minden, törvény által nem szabályozott dologban mindazt szabadon megtehetik, amit értelmük sugalmazása alapján önmaguk számára a legelőnyösebbnek tartanak”.¹³ A külső kultusszal szemben a hit szférája szabad, az önfenntartás pedig mindenkor megmarad elidegeníthetetlen jogként. E gondolatokat – más elemekkel egyetemben – Hobbes filozófiájában a liberális tradíció joggal fedezte fel és tette őt ennyiben saját előfutárává.¹⁴

Locke, a „liberalizmus atyja” megkülönbözteti a természetes szabadságot és a kormányzat alatt élő emberek szabadságát. Előbbi lényege, hogy egyetlen szabály létezik, a természeti törvény (Isten törvénye, az ész parancsa, mely védi a *szabadságot, életet és tulajdont*). Utóbbié pedig az, hogy az állampolgár nincs alávetve egy másik ember önkényes akaratának, hanem szabadon követheti sajátját, és mindent szabadon megtehet, amit nem tilt a társadalom törvényhozó hatalma által alkotott szabály: a törvény. Az ember elidegeníthetetlen jogokkal bír (melyeket Condorcet szerint Locke nem feltalált, hanem felfedezett), és melyeket a szerződés révén konstituált kormányzat hivatott védelmezni. Ismét tetten érhető az individuális negatív szabadság-fogalom.¹⁵ Lockenak van egy nagyon fontos megállapítása témánk szempontjából, amit a természetes szabadság kapcsán fogalmaz meg: leszögezi, hogy még ha „a *szabadság állapota* is ez, mindazáltal mégsem a *szabadosság állapota*”.¹⁶ Locke számára a szabadság valamifajta *rendhez kötött*, a világ rendjéhez, ami az *ész* saját rendje, és egyben a Teremtő által megalapozott rend. *Csak annyiban létezik és jelent valamit, amennyiben összefonódik egy észszerű és morális rend megvalósításának kötelességével*.¹⁷ „Ahol nincs törvény, ott nincs szabadság”.¹⁸ A korlátlan, mindenféle külső és belső korlátozástól mentes „anarchikus” szabadság a Durkheim által bevezetett *anómia* fogalomköréhez hasonlatos, ami kifejezetten destruktív állapot és jelenség mind az egyén, mind a közösség vonatkozásában; bizonyos értelemben az autonómia ellentéte.

Térjünk át most egy másfajta szabadság-konceptióra, de még a társadalmi szerződés tradícióján belül maradván. Rousseau, miután az egyenlőtlenség eredetéről írott *Második értekezésében* bemutatta a természeti állapot erkölcs előtti világának félrefejlődését, kidolgozta saját szerződés-elméletét. Az elv, hogy mindenki lemond természetes szabadságáról (ama korlátlan természetjogáról, hogy mindent a magá-

13 Hobbes 1970, 182. o.

14 Vö. például Manent 1994, 39-40. vagy 47. o.

15 Még akkor is, ha Locke filozófiájának vannak bizonyos kollektivistá felhangjai. Egy ilyen értelmezést képviselt Willmore Kendall, aki Locke-ot mint a „többségi uralmi demokráciák” nézeteihez igen közel kerülő szerzőt elemzett, Rousseau előfutárát látva benne (vö. Kendall 1941).

16 Locke 1986, 6. szakasz, 42. o.

17 Vö. Polin 1969.

18 Uo. 57. szakasz, 77. o.

évá tegyen) az egyezményes szabadságért (ami az *általános akarat* kijelölte korlátok elfogadása). Vagyis lemond önmagáról és minden jogáról az *egész közösség* javára.¹⁹ Mint Manent rámutat, Rousseau itt teljesen rokon eljárást folytat, mint Hobbes: észreveszi, hogy *ha szigorúan az egyénből indulunk ki, nem kerülhetjük el az abszolutizmust*. Ugyanakkor az akarat szerinte nem jöhet kívülről (ez volna a hobbesi korlátlan szuverén); a megoldás, hogy az ember képes maga hozta törvénynek engedelmeskedni. „Az értelem alapján autonómia, vagyis olyan törvénykezés, amelynek során az ember saját maga számára hoz törvényt”. Az ember lényének legmélyét tekintve „nem természet, hanem *szabadság*”; saját természetét le tudja vetkezni.²⁰ Az a személyes szabadság, amit Rousseau polgára a szerződés révén elnyer, *morális autonómia*: az önmagának való törvényadás képessége, a maga által belsőleg elfogadott egyetemes erkölcsi elveknek való engedelmeskedés, a partikuláris vágyak és szenvedélyek tökéletes visszaszorításának képessége.²¹

Érdemes itt visszatérni Constant-hoz. Korábbi gondolatmenetét folytatva, szerinte (Rousseau mellett) Mably abbé az antik szabadságésszmény modern képviselőinek paradigmaticus esete, aki „úgy véli, hogy a polgárokat a nemzet szuverenitásának érdekében teljességgel el kell nyomni, az egyénnek rabszolgának kell lennie avégett, hogy a nép szabad legyen”.²² Ezzel szemben a modern társadalmak nagyok, így csökken az egy személyre eső politikai jelentőség. A modern társadalmak békére törekszenek (hiszen egy háború többbe kerül, mint amennyi hasznot hajt). Rabszolgák híján szabadidő sincs. A modern államok polgára *kereskedő*: azt akarja, hogy hagyja békén a hatalom. Célja a *magánélvezetek* biztonsága. Ő ezt nevezi szabadságnak: hogy az intézmények biztosítják javainak zavartalan élvezetét. A modern társadalomban nincs egységes értékrendszer, de a modern ember nem is akar egy homogén közösség anonim tagja lenni. A modern szabadság *individuális szabadság*. Az ennek megfelelő politikai rendszer pedig a *képviselési demokrácia*, melynek lényege, hogy a néptömegek felhatalmaznak néhány embert, hogy védjék meg érdekeiket, miközben nekik megmarad a szabadidejük magánfoglalatosságaik számára.²³ Az államforma pedig garantálja a civil társadalom ellenőrző hatalmát a politikai állam döntései felett.

19 Rousseau 1997, 20. o.

20 Manent 1994, 43. és 99. o.

21 Ami ugyanakkor paradigmaticus esete annak, amit Berlin a pozitív szabadsággal való visszaélést tart. Rousseau magánpreferenciáit követő egyéne, mint az ember romlott, alacsonyabb rendű énjé feláldoztatik az erkölcsös *citoyen* által a *köz*, avagy az *általános akarat* oltárán.

22 Constant 1997, 248. o.

23 Rousseau szerint azonban a főhatalom nem képviselhető; „Mihelyt azt mondja valaki az államügyekre: *Mi közöm hozzá?* tudnunk kell, hogy az állam elveszett”. Az angolok csak addig szabadok, amíg megválasztják a parlament tagjait; utána mint nép nem léteznek többé, „a nép rabszolga, senki és semmi” (Rousseau 1997, 64-65. o.).

Az éthosz, melynek érzés- és gondolatvilágától Rousseau megittasult, igen régi hagyomány. Nem csupán az antikvitásban találkozhatunk vele, hanem Machiavellinél éppúgy, mint például a korabeli Britanniában Harringtonnál. A republikánus felfogás szerint a köztársaság kormányzása a szabad állampolgárok közügye. E szabadságnak részét képezik a hazafias erények, a közéleti szellem, a politikai részvétel, a bölcs alkotmányos elrendezés és a közjóban gondolkodás. A politikai közösség egésze és tagjai is akkor szabadok, ha nincsenek valaki más uralma alá vetve. A szabad közösség törvényei megvédik a polgárokat, ők pedig e törvényeket – legyen az ellenség akár külső hódító, akár belső ellenség.

Ez a republikánus szabadság-eszmény köszön vissza Tocqueville filozófiájában is (vö. *A demokrácia Amerikában*), aki noha az egyéni szabadságot igen sokra tartotta, nem képviselte a Constant-féle szélső-individualizmust (magánszféra szabadsága vagy közösségi lét). Az egyik legnagyobb veszélynek épp a magánjavak élvezetét és az ebbe való bezárkózást tekintette. Amerikában arisztokratikus függőségi viszonyok híján pejoratív értelemben vett individualizmus jött létre, mely struktúrában az egymás mellé állított, elszigetelt atomok egyfajta apró magánjellegű univerzumba zárkóznak, amely legfeljebb baráti körükig terjed. Mindent átható önzés és egoizmus uralkodik el, szűklátókörű anyagiasság, melynek eredményeképpen az emberek kivonják magukat a közügyek intézéséből, miközben családjuk anyagi jóléte, a kényelem és további javak utáni sóvárgás válik életük legfőbb mozgatórugójává. Az újfajta zsarnokság nem konkrét elnyomással operál, mert nincs szüksége rá: a kívánt javakat és tevékenységeket az egyéneknek juttató lágy despotizmusba átcsúszó központi hatalom teljes elfogadásnak örvend. A létrejött „erényes materializmus” talajáról egy gyámkodó, gondoskodó, „tolakodóan jóakarátú” paternalista hatalom teljesen felszámolhatja a szabadságot. A megoldás, ha a depolitizált emberek kénytelenek ismét közügyekkel foglalkozni. Ennek eszközei a decentralizálás, a városi és községi szintű helyi hatalmak megerősítése, a szabad társulások támogatása, egyesülési szabadság, önkormányzat. Ekkor az egyének szükségképpen kilépnek egyéni érdekkörükből. Az egyenlőség által előidézett bajok egyedüli ellenszere tehát Tocqueville szerint a *politikai szabadság*, a demokráciát a szabadsággal összeegyeztethetővé a republikánus elemek teszik.

A szabadság harmadik típusa az ún. minőségi szabadság, avagy *szabadság a kötődésben*. E konzervatív nézet összefügg a renddel, az erénnyel és az autoritással. Társadalmi szabadság, melyet bölcs törvények szabályoznak és jól konstruált intézmények biztosítanak. Az ideál tekintély és szabadság középkori-feudális szintézise. Egyensúlyi rendszer, középpontjában az autoritás háromszögével (az egyén, az állam és a közbülső testületek között). A középkori múlt a jó társadalom történelmi példája. Burke számára az alap a *lét nagy láncolatának* középkorból és reneszánszból örökölt víziója, mely szerint a fizikai és társadalmi világ hierarchikusan elrendezett, de egymásba fonódó és

egymást kiegészítő funkciójú láncszemekből áll (a hierarchia csúcsán Istennel). A teremtó saját akaratának megfelelően osztott bennünket rendekbe, kötelezővé téve ezáltal számunkra, hogy a kijelölt helyünkhöz tartozó szerepet játsszuk, ami nem választás kérdése. Önkéntes alapú kapcsolat pl. a házasság (lévén ember-ember közti viszony), de a kötelességek itt is kötelező erejűek. A tekintély láncolata pedig a lét nagy láncolatának mint teológiai elvnek alkalmazása, leképeződése a politikában. De Bonald szerint a szuverenitás egyedül Istené, ezt ruházza át kisebb-nagyobb mértékben a családra, az egyházra és a kormányzatra. Bármely szféra autoritása és autonómiája a maga területén szent és sérthetetlen, a zsarnokság e szférák határainak átlépése. Ezt a plurális egyensúlyi rendszert vette át később Hegel is. Burke és De Maistre egyaránt úgy vélték: minden társadalomnak a forradalom *ellentétére* kell épülnie. A jelenkor nagy problémája, hogy a társadalmi, testületi szemlélet helyére egyre inkább az egyének tömegeivel számoló szemlélet lépett.²⁴

A szabadság mint autonómia – Kant

Az autonómia a morálfilozófia és politikafilozófia egyik központi fogalma. Jerome B. Schneewind rámutat, hogy a terminus, eredetét tekintve a 17-18. század politikafilozófiájának ama értekezéseiből származik, melyekben az államok mint önirányító, önkormányzó entitások jelennek meg.²⁵ Ugyanakkor jelzi, hogy a modern önkormányzás gondolata egészen szent Pálig nyúlik vissza: a „pogányok a törvény a maguk számára” (*Rómaiakhoz írott levél* 2.14.). (Kollektív értelemben a görögök korábban is használták már az önmagának törvényt hozó *versus* hódítónak alárendelt városállam kontextusában).²⁶ Láttuk, hogy az autonómiát különböző jelentésekben és eltérő tartalmakkal felruházva éppúgy használta sztoikus filozófus, mint Rousseau, de megjelent pl. Descartes-nál is (az ész autonómiája) és Spinozánál. Lényege mindig a belülről vezéreltség, az önirányítás a külső tekintéllyel szemben. A morális önirányítás jellegzetesen modern gondolatának legkorábbi előhírnökei Montaigne és Lord Herbert of Cherbury voltak, őket számos más gondolkodó követte.²⁷ Természetesen a középkorban is meg-

24 Nisbet 1996, 51-63. o., illetve a *lét nagy láncolata* elvének alkalmazásáról ld. pl. Burke: *Fellebbezés a mai whigeiktől a régebbiekéhez*, 209. o., valamint Parkin 1956, 30-31. o.

25 Schneewind 1998, 483. o. A szerző hatalmas monográfiában tárgyalja a modern morálfilozófia történetét, fókuszában a történeti kontextusba helyezett Kanttal és a morálfilozófia két lehetséges megközelítésével. Jelen dolgozatban azonban csupán utalhatunk e monumentális munkára.

26 Dworkin 1988, 12-13. o.

27 Schneewind 1998, 513-514. o. Montaigne az erkölcs összes korábbi felfogását elvetette, mely azt mint pusztá engedelmeskedést írta le. Lord Herbert pedig úgy érvelt, hogy mivel Isten ítéli meg azt, hogy tetteink mennyiben felelnek meg az erkölcs követelményeinek, igazságos bíró lévén nyilván megadta nekünk mindama képességeket is, melyekkel eldönthetjük, mit kell (helyes) tennünk.

találhatjuk a későbbi autonómia-gondolat csíráit (pl. Abaelardusnál vagy Tamásnál),²⁸ de fókuszunkban most a modern fejlemények állnak.

Kant közvetlen előzményeként Hume és Rousseau filozófiája mutatható fel. Hume a *moral sense* filozófusa: valaminek az erkölcsi jellegét „inkább megérezzük, mintsem megítéljük”.²⁹ Morális lényként *semmilyen külső rendet nem követünk*; az erkölcs forrása teljességgel az egyénbe helyzetetett. Rousseau-nál pedig, ahogy volt is róla szó, a társadalmi szerződés eredményeképpen képessé válunk az e szerződés által konstituált morális közösség erkölcsös polgáraként cselekedni, természetes vágyaink rabságát megtörve általunk választott törvényeknek engedelmeskedvén szabaddá válni. Kant felől nézve azonban ezek egyike sem igazi autonómia; Hume rendszere determinisztikus, Rousseau esetében pedig csak egy speciális közösség tagjaként nyerjük el a szabadságunkat, csak e közösség tagjaként vagyunk autonómok. Természettől fogva, individuálisan nem (ahogy Hobbesnál, úgy Rousseau-nál sincs erkölcsi okunk elfogadni a szerződést).³⁰

Kant rendszerében a moralitás a *racionalis önirányítás* mint *univerzális emberi képesség* helyes használatán alapul. A természettel szembeállított autonómia lényege az *ésszerű önuralom*; hogy az egyén mentes minden külső kényszertől, és cselekedeteit saját döntései eredményeképpen hajtja végre. Ugyanakkor vágyak, szenvedélyek vagy előítéletek sem befolyásolják tetteit, hiszen döntéseit és akaratát az *ész* kormányozza. Az akarat önmaga számára törvény; ennyiben egyetemessé tehető elveknek való megfelelés. A szabadság Kantnál is összekapcsolódik bizonyos általános törvényekkel, melyek kötelező érvényűek rá nézve. Az erkölcs középpontjában egy olyan törvény áll, melyet az emberi lények – mint individuumok – szükségszerűen alkotnak meg és írnak elő a maguk számára, megteremtve ezzel az engedelmeskedés motivációját is. (Mivel az erkölcsi szabályok racionalisak, *minden eszes lény* számára *ugyanazok* kell legyenek; az univerzális princípium természetesen a híres *kategoriikus imperatívusz*). Azok a személyek, akik e módon morálisan önirányítják magukat, *autonómok*.

Érdekes, hogy miközben Kant a hagyományos liberális értelmezés szerint az autonóm egyén ünnepezt filozófusa, Berlin nem egészen így látja a dolgot.³¹ Szerinte a kanti tan a személy korábban említett kettéosztásán alapul, s így nem más, mint a pozitív szabadsággal való visszaélés, az „empirikus én” feláldozása az „igazi én” nevében, az „állatias én” eliminálása a „felsőbb rendű”, „transzcendentális én” által. Ennyiben a

28 Abaelardus akár az isteni parancsolatokkal szemben is az egyéni lelkiismeretbe helyezi a cselekedet jószágának kritériumát (vö. Abaelardus 1989, 64-68. o.). A 13. sz.-tól kezdve a hangsúly erősen az emberi észre helyeződik át (mint az Isten-képmás mivolt első számú hordozójára), tendencia az erkölcsi gondolkodás naturalizálódása és individualizálódása. E folyamatról részletesen lásd pl. Murray 1978.

29 Hume 1976, 642. o.

30 Vö. Schneewind 1998, 514-515. o.

31 Vö. Berlin 1990a.

paternalista és zsarnoki rendszerek logikáját alapozza meg, éppúgy, ahogy Rousseau általános akarata is, amelyet ha valaki nem hajlandó követni, akkor *az egész alakulat fogja kényszeríteni, hogy szabad legyen*.³² Ugyanakkor, mint Gray rámutat, az autonómia nem feltétlenül zárt, vagyis nem feltétlenül foglalja magában, hogy az egyéneknek ugyanazokat az erkölcsi igazságokat kell magukévá tenniük; jelentheti pusztán az *ész szabad használatát*. Ráadásul „a szabadságot fenyegető modern jelenségek – a propaganda, a média manipulatív hatalma és a divat zsarnoksága – kizárólag egy efféle autonómiakonceptió segítségével érthető meg. A szabadság nem csupán kényszerrel korlátozható, és az autonómiaként értelmezett szabadság eszméjének erénye, hogy (elentétben a szigorúan negatív koncepcióval) számot tud adni erről a tényről”.³³

Autonómia és életforma-pluralizmus – John Stuart Mill

A 20. századi liberális tradíció egyik nagy iskolája számára az autonómia azért központi és kitüntetett fogalom, mert ennek talajáról választhatunk és követhetünk a *jó élet* versengő koncepciói közül. A liberális etikát épp ezért szokták úgy is jellemezni, hogy az a *jogok el-sőbbségét* hirdeti a *jóval* szemben. A társadalmat irányító elvek nem előfeltételezik a jó egy meghatározott fogalmát: az igazságos társadalom nem bizonyos célok előmozdítására törekszik, hanem lehetővé teszi, hogy minden polgár a saját célját kövesse, amennyiben ez összefér mások hasonló szabadságával.³⁴ A gondolat egy korai, utilitárius alapvetésű kidolgozása Milltől származik, akié a mai napig az egyik legkövetkezetesebb liberális rendszer. Mivel nézeteit igen nehéz lenne röviden összefoglalni, úgy döntöttem, inkább kiemelek néhány témát: utilitarista etikáját, az emberi természetről vallott nézetét, híres Szabadság Princípiumát és végül vélemény szabadság-modelljének alapvetéseit. E fejezetben nagyrészt szakdolgozatom eredményeire támaszkodom és legkiváltképp John Gray kiváló monográfiájára.³⁵

Mill kiindulópontja Jeremy Bentham és atyja, James Mill utilitárius öröksége. A két alappremissza, hogy az élvezet az *egyedüli jó* és *önmagában kívánatos* dolog, valamint hogy a boldogság nem más, mint az *élvezet megléte* és a *fájdalom hiánya*. Mindig azt a cselekedetet kell választanunk, amely *a legnagyobb valószínűséggel a legnagyobb fokú boldogságot* fogja eredményezni.³⁶ Ugyanakkor Bentham leegyszerűsítő és rugalmatlan

32 Rousseau 1975, 22. o.

33 Gray 1996a, 85. o.

34 Sandel írása e liberális nézet komunitárius kritikája. (Sandel 1998, 162. o.)

35 Gray valaha a klasszikus liberalizmus képviselője volt, 1983-as könyvében igen meggyőző érveket hozott fel Mill védelmében. (Gray 1996b.)

36 Megjegyzendő, hogy ez nem pszichológiai hedonizmus vagy egoizmus: nem arról van szó, hogy az ember önnön vágyainak pusztán instrumentuma, hanem hogy az öröm és a fájdalom *kauszálisan* kapcsolódnak hozzá minden akaratlagos tettünkhöz, közvetve vagy közvetlenül (Gray 1996b, 42. o.). Ezen kívül a boldogság nem csak a cselekvő önnön boldogsága, hanem a *cselekedet által érintett személyeké*

nézetét továbbfejlesztve úgy érvel, hogy az élvezetek között nem csak mennyiségi, hanem *minőségi* különbségek is vannak. Az élvezetek e rangsorolása nem problémamentes (hiszen nem egyértelmű, hogy a magasabb és alacsonyabb élvezetek mely elrendezése számít többnek), a distinkció fontossága az intellektuális és morális képességek „magasabb képességekké” nyilvánításában rejlik. Az a társadalom, amely lehetővé teszi e magasabb rendű élvezeteket eredményező tevékenységek művelését, magasabb rendű; ennyiben ezek keresésének lehetővé tétele elősegíti a *haladást*. Ez pedig csak olyan társadalmakban lehetséges, amelyek szabadok: amelyek lehetővé teszik az *életformák szabad kipróbálását* és az *uralkodó felfogások bírálatát*. A gondolkodás nélküli szokáshoz alkalmazkodás ugyanis a szellemi és erkölcsi képességek elsorvadását vagy ki sem fejlődését vonja maga után. A zsenialitásból mindenkinek haszna van, de az gyakran önfejlőséggel és különköddéssel jár együtt; nem fog szárba szökkeni ott, ahol kikényszerítik a konformizmust. A szabad individualitás ellenben gazdasági prosperitást, effektívebb ösztársadalmi kihatást eredményez. Mindennek előfeltétele pedig az *állandó választás* (ami az ember megkülönböztető jegye).³⁷ Mill szerint tehát a legmagasabb rendű jó a *fejlődés és önmegvalósítás dinamikus folyamata*, mely bizonyos erők és képességek kifejlesztéséből áll.

Ehhez az alapot a második téma szolgáltatja: Mill meglehetősen *paradox esszencialista nézete* az emberi természetről. E szerint „az emberi lényeg ama felfedezésben azonosíttatik, miszerint az emberből hiányzik bármifajta fajilag meghatározó természet [...] Az emberiség a felfedezésre váró természet által jellemzett faj, mely természet Mill hite szerint minden emberben e fajon belül egyedi”.³⁸ Az emberi természet tehát nem egy statikus valami, egyénenként is különböző. Csak akkor tárható fel általánosságban, és fejleszthető ki individuálisan, ha *szabadon kialakuló sokféleség* van. Az egész politikai elmélet alapjául tehát az *individuális természetek pluralizmusa* szolgál. Mill számára az egyéniség szabad kibontakozása az emberi boldogság elengedhetetlen része; nem csupán a boldogság kívánatos önmagáért, hanem mindaz, ami a *boldogság instanciája*.³⁹

(Mill 1980, 260. o.). Az utilitarista etikáról és ezen belül Millről remek összefoglalót nyújt Anthony Quinton (1989), Bentham nézeteinek rövid, frappáns ismertetése és kritikája pedig megtalálható Jean Hamptonnál (1997). Az egyik legjobb és ráadásul korabeli Mill-kritika Stephen 1993.

37 A milli etika alapvetése megtalálható Haszonelvűség című írásában, míg többi, imént említett gondolata leginkább A szabadságról témája (mindkét művet ld. Mill 1980).

38 Gray 1996b, 86. o.

39 A természetes jogok nyelvezetét elvető Millt sok kritika érte amiatt, hogy liberális politikai filozófáját nem védheti meg sikeresen utilitárius alapokon. Részletekbe menően ezzel a kérdéssel itt most nem foglalkozhatunk, John Gray mindazonáltal úgy érvelt (Gray 1996b), hogy Mill haszonelvűsége valójában *indirekt utilitarizmus*. A Hasznosság Elve [a boldogság mint egyedül önmagában értékes létező] *axiológikus*, általános értékelő elv, amely egész társadalmi rendszerek egészére érvényes, nem konkrét cselekvésekre vagy szabályokra; nem ír elő minden egyes esetben közvetlen haszonmaximalizálást. A konkrét morális szabályok az emberek vitális érdekeit védeni hivatott instrumentumok (a másoknak való károkozás kivédése; a moralitás egyfajta történetileg kialakuló *kollektív önvédelem*). Ugyanakkor Berlin rámutat, hogy végső soron Mill nem sikeres a jogok utilitarista alapokon történő megalapozásának kísérletében, mert nem nagyon képes más módon megvédeni e jogokat, mint ha *természetes jogokat* védene.

Berlin rámutat, hogy az emberi géniusz fejlődésének a szabadság nem feltétlenül szükségszerű feltétele; Mill eszménye pedig összeegyeztethető akár egy autokrata rendszerrel is. Mill azonban nyíltan letette voksát a képviseleti kormányzás mellett. Úgy vélte, az államnak noha joga van beavatkozni néhány helyen, mint az oktatás, az egészségügy, vagy a társadalmi igazságosság előmozdítása érdekében, de elutasította a paternalizmus egyéb formáit. Számára is – mint Tocqueville számára – roppant fontos volt, hogy a „többség zsarnokságával” szemben megvédje a kisebbséget, illetve hogy mások vagy a kormányzat beavatkozásaival szemben az egyén magánszféráját.

Erre hivatott a Szabadság Princípium: *a szabadság soha semmilyen korlátozása nem szentesíthető, hacsak nem a másoknak, a mások érdekeinek, a mások szabadságának való károkozás megelőzése érdekében történik.* „Az egyén csak annyiért felelős a társadalomnak, amennyi viselkedéséből másokat érint. Mindabban, ami csak őt érinti, jogos függetlensége korlátlan. Önmagának – saját testének és lelkének – mindenki korlátlan ura”.⁴⁰ Mill szerint tehát az emberi tevékenységek két szegmense létezik: egyfelől a *belső szféra*, melybe a gondolatok, érzések, érzelmek, a lelkiismeret és azok a cselekvések tartoznak, amelyek csak az illetőre magára bírnak hatással, illetve a *külső szféra*, ami az egyén másokkal (a társadalommal) való interakcióit foglalja magában: azon tettei, amelyek befolyással bírnak mások életére.

Mill a kormányzat beavatkozását az egyének életébe még olyan esetekben is megengedhetetlennek tartja, amikor *irracionális* vagy *ostoba* motívumok alapján cselekszenek. Ama liberális elv kifejeződése érhető itt tetten, miszerint *az egyének tudják, mi a legjobb nekik* – hosszú távon mindenképp jobb hagyni őket akár tévedni és rossz döntéseket hozni, mint egy számukra idegen felfogást rájuk erőltető kormányzatnak teret engedni. Egy individuum öndestruálása jogos, amíg magánügy: amíg egy alkohista a saját máját roncsolja, addig ez az ő magánügye, ha azonban hazamegy és megveri a családját, akkor már közügy. „Senkit sem lehet pusztán azért megbüntetni, mert részeg, de egy rendőrt vagy egy katonát meg kell büntetni, ha szolgálat közben részeg”.⁴¹ Ugyanakkor ez a gondolatmenet nem problémamentes: mint Feinberg vagy Berlin rámutat, senki sem sziget, minden magánügy kihat másokra is. Azonban amíg valaki nem követ el igazi jogsérelmet másokkal szemben, az állam nem avatkozhat be erőszakkal az életébe. Maximum erkölcsi rosszállás ébredhet irányában, ennyiben lehet része társadalmi büntetésben, például elítélésben vagy akár kiközösítésben.

Gray rámutat arra a paradox mozzanatra, hogy miközben Mill több helyen elismeri, hogy szilárd erkölcsi tradíciók és társadalmi konvenciók nélkül egy társadalom sem maradhat fenn sokáig, más alkalmakkor szinte gyűlölettel ír a szokásokról, bennük kifejezetten a szabadság korlátait látva. Gray szerint azonban az igazi liberális autonómia

40 Mill 1980, 27. o.

41 Uo. 160. o.

nem a társadalmi környezetével egyáltalán nem törődő belülről vezérelt egyént jelenti (ahogy azt általában Mill konzervatív bírálói próbálják beállítani), hanem a „kritikusan és önkritikusan gondolkodó embert, aki szellemi képességeit gyakorolva követi társadalmának normáit”.⁴² Ugyanakkor mindenkinek joga van ahhoz, hogy életvitelét, véleményét és erkölcsét maga határozza meg. Akár a többség által elfogadott nézetekkel szemben is. Ez a gondolat pedig átvezet a szabad véleménynyilvánítás kérdéskörére, mely Mill filozófiájában központi helyet foglal el.

Fő tézise, hogy az igazság az ellentétes nézetek, a pro és kontra érvek ütköztetése, az értelmező vita során tárul fel. Bármely vita elhallgattatása *csalhatatlanságot* feltételez abban az értelemben, hogy valaki vállalja, hogy *mások helyett* dönt anélkül, hogy megengedné nekik az ellenérvek megismerését (ennyiben nem számít, hogy igaza van-e; mások autonómiáját sérti, ha helyettük döntenek vagy megtagadják tőlük a racionális mérlegelést). Mill nyilvánosság-modelljének legfőbb jellegzetessége, hogy minden vélemény, a „szélsőséges” vélemények is helyet kapnak benne (azok véleménye is, akik hatalmi pozícióhoz jutva elsőként hallgattatnák el Mill liberális érveit). Ugyanakkor Robert Paul Wolff megjegyzi, hogy a szabad vita inkább a nézetek megjelenítésének eszköze, mintsem az igazság kiderítéséé; „az igazságosság és nem az igazság az az ideál, melyet a szabad vita szolgál”.⁴³ Rádásul vannak, akik eleve kívül helyezkednek a racionális vitán. Ugyanakkor a kulcs itt az, hogy a véleményszabadság nem egyszerűen mint instrumentum fontos, hanem mert egy *szabad ember karakterisztikus sajátága*.⁴⁴ Ezt a szálát Mill bírálatakor szeretik szem elől téveszteni.

John Gray egy igen érdekes skálát vezet be a szabadság eltérő fokozatairól. E szerint a szabadság lehet

- (1) *sztóikus önrendelkezés*: az alternatívák racionális mérlegelése, racionális önirányítás (akár külső kényszer mellett is),
- (2) *negatív szabadság* az adott cselekedet vonatkozásában: vagyis erő, akarat és racionális életterv nélküli mindenféle kényszertől mentes cselekvés,
- (3) *autarkia*: negatív szabadság plusz mindazon erők birtoklása, melyek a racionális döntések meghozatalához szükségesek (ennek ellentéte az ún. „heterarkia” – ennek esetei például azok a nők, akiket szerződéssel házasságra kényszerítenek, ezért Mill erősen fel is lépett e jelenség ellen),
- (4) *autonómia*: autarkia valamint a konvencióktól, a mások befolyásától való bizonyos távolság, oly elvek alapján cselekvés, melyeket az illető maga alkotott *kritikai reflexió* révén – magába foglalja a másik hármát.⁴⁵

42 Gray 1996a, 86. o.

43 Wolff, R. P. 1968, 18. o.

44 Gray 1996b, 107. o.

45 Gray 1996b, 73-77. o. Megjegyzendő, hogy a gyermekek, szellemileg visszamaradottak és örültek nem lehetnek instanciái a Szabadság Princípiumának, mert nem érik el még az autarkia státuszt sem (ami pedig szükséges feltétel az autonómiához).

Mill rendszerében a negatív szabadság és az egyéni autonómia önérték, ahogy a természetét felfedező és kibontó emberi individuum a maga – jó vagy rossz – választásaival szintén. Mill életforma-pluralizmusát Berlin fejlesztette tovább, elhagyva a milli logikában inherens kulturális homogenizációt és megélve egy mélyebb és teljesebb értékpluralista alapállást (ld. később).

Variációk egy témára – Radikális autonómia, méltányosság és önbirtoklás, avagy Wolff, Rawls és Nozick kantianizmusa

Ugorjunk egy kicsit előre az időben. Robert Paul Wolff írt egy könyvecskét *Az anarchia védelmében* címmel (1970), melyben a személyes autonómia fogalma felől bírálta az államot. Rawls 1971-ben, a legenda szerint egy többek által a politikafilozófia halálaként diagnosztizált időszakot lezárva jelentette meg máig nagy hatású főművét, *Az igazságosság elméletét*, életre keltve ezáltal a halott diszciplínát. Annyi bizonyos, hogy ez a mű jó időre meghatározta a politikafilozófiai viták tárgyát és tartalmát, számtalan kritikát, Rawls részéről is nézeti továbbgondolását és alternatív utakat inspirálva. Ezek közül az egyik legeredetibb, legkreatívabb és legkövetkezetesebb Robert Nozick 1974-es libertárius alapvetése, *az Anarchia, állam és utópia*. Meg sem kíséreltem e dolgozat keretein belül bemutatni nézeteik komplexitását, de van egy közös vonásuk: mindhárman Kantra hivatkoznak, mindhármuk teóriájának középpontjában ott áll a kanti autonómia-gondolat. Mégis, a három mű igencsak különböző.

Wolff abból indul ki, hogy ha az ember felelős a tetteiért (ami a morálfilozófia alapvető feltevése), akkor metafizikai értelemben szabad (azaz képes eldönteni, hogyan és mit cselekedjen). A felelősségvállalás információgyűjtést, mérlegelést és reflexiót von maga után, illetve bizonyos erkölcsi kötelek elismerését, de *egyedül a cselekvő ítélhet* e kötelek felől. „Mivel a felelősségteljes ember erkölcsi döntései imperatívuszok formáját öltik, joggal mondhatjuk, hogy törvényeket ad magának, vagy öntörvényű. Röviden, *autonóm*. Mint Kant mondta, az erkölcsi autonómia a szabadság és felelősség kombinációja; olyan törvényeknek való engedelmeskedés, melyeket magunk hoztunk a magunk számára”. Az autonómiáról lemondhatunk (például amikor elfogadjuk egy orvos tanácsát egészségügyi kérdésben), de a tetteinkért ilyen esetben is felelősek maradunk; még a rabszolgák is erkölcsileg felelősek tetteikért. „Az autonóm ember – amennyiben autonóm – nem veti alá magát mások akaratának. Esetleg megteszi, amit valaki más mond neki, de nem *azért*, mert ezt mondták. Ezért a szó politikai értelmében szabad”. „Az autonóm ember számára valójában nem létezik olyan, hogy *parancs*”. Süllyedő hajón engedelmeskedünk a kapitány utasításainak, de nem *azért*, mert tényleges autoritással bír felettünk, hanem mert a zűrzavar elkerülése érdekében ez ésszerű. Egy

utast is követnének. Ezzel szemben az állam megkülönböztető jegye épp az autoritás, a kormányzáshoz való jog, a parancsolás joga az, hogy mások engedelmeskedjenek. Az embernek azonban „elsődleges kötelessége az autonómia, annak elutasítása, hogy mások kormányozzák”. Mivel „minden autoritás egyformán illegitim”, nem kötelességünk engedelmeskedni „az állam törvényeinek *pusztán azért, mert törvények*”. Saját hazánkhoz sem fűz erősebb vagy másabb erkölcsi kötelék, mint bármely más államhoz. Röviden: nincs legitim állam.⁴⁶

Rawls központi témája a *méltányosságként értett igazságosság*, a keret a klasszikus szerződéselméleti tradíció újjáélesztése. A kulcsmozzanat a természeti állapotot lecserélő „eredeti helyzet” és a „tudatlanság fátyla”; itt senki sem ismerheti a társadalomban betöltött későbbi rangját, pozícióját, anyagi helyzetét, képességeit, jóra vonatkozó sajátos felfogását stb. Ezen kívül e „kiinduló állapotban a szerződő felek ésszerűen gondolkodnak, és egymás érdekei iránt kölcsönösen elfogulatlanok”. A klasszikus tradícióhoz képest egy fontos különbség van: a szerződés itt nem legitimál, hanem kiértékel, egyfajta heurisztikus procedúra. Mint Jean Hampton rámutat, a szerződés e koncepcióját Rawls Kanttól kölcsönözte: a szerződés az *értelem ideája*, képes meghatározni az igazságos törvényhozás formáját és tartalmát (egyfajta teszt: ha az adott törvényhez a nép nem járulna hozzá, akkor igazságtalan).⁴⁷ Amiben végül megegyeznek, mint az igazságos társadalmat vezérlő két fő elv: (1) „az alapvető jogokkal és kötelességekkel mindenki egyenlően legyen felruházva”, illetve (2) bármely egyenlőtlen megoszlás (pl. vagyon, hatalom) „csak akkor igazságos, ha ez kárpótlásul előnyöket teremt mindenkinek, kiváltképp a társadalom kevésbé kedvező helyzetű tagjainak”.⁴⁸ Az e helyzetben mindenki által elfogadott elveket Rawls „kategorikus imperatívuszokként” értelmezi: ezek alapján minden személynek egyenlő joga van a másokéval összeegyeztethető legkiterjedtebb alapvető szabadságra, és szabadságot csak szabadság érdekében lehet korlátozni. Nem lehet bizonyos politikai jogokról lemondva azokat anyagi előnyre cserélni (például eladni magunkat rabszolgának). A második elv pedig kiköti, hogy az alapszerkezet megengedhető egyenlőtlenségei mindenkinek előnyök kell legyenek.⁴⁹ Fontos megjegyezni, hogy Rawls teljesen szakít azzal a hagyománnyal, amelyben a természetes jogok racionálisan egyetemes érvényűek, „és inkább azt a kérdést teszi fel, hogy milyen alkotmányos elveket fogadnának el az egyének, ha nem ismernék a jó életről alkotott elképzelésük speciális részleteit”.⁵⁰

Ami igazán érdekes témánk szempontjából, hogy Rawls nem csak a szerződés funkcióját vette Kanttól, de *személyiség-elméletének* is ő nyújtja alapjait (melyet a

46 Wolff, R. P. 1998, 14-19. o.

47 Kukathas-Pettit 1992, 27. o. és Hampton 1997, 134. o.

48 Rawls 1997, 34. o.

49 A két alapelv első konkrét megfogalmazását ld. uo. 87. o.

50 Gray 1996a, 81. o.

következő évtizedekben Rawls elmélyített és továbbfejlesztett): az egyén *erkölcsi egység*, aki képes mind az igazságosság elveinek követésére, mind *saját életterv* kialakítására és követésére. „Meggyőződésem, hogy Kant úgy vélte, az ember akkor cselekszik autonóm módon, amikor cselekvésének elveit természetének – mint szabad és egyenlő, ésszerűen gondolkodó lénynek – a lehető legmegfelelőbb kifejezéseként maga választotta. Az elveket, amelyek alapján cselekszik, nem társadalmi helyzete, természeti adottságai, az őt körülvevő meghatározott fajtájú társadalom vagy az általa történetesen kívánt sajátos dolgok következtében tette magáévá. [...] azt mondhatjuk: amikor az emberek ezeket az elveket követik cselekedeteikben [...] természetüket fejezik ki, az emberi élet általános feltételeinek alávetett, szabad és egyenlő, ésszerűen gondolkodó lényekként”.⁵¹

E ponton térjünk át Nozickra. Módszertani kiindulópontja egy teljesen újraértelmezett locke-i természeti állapot, melyből védügynökségek harcán keresztül vezet az út az államig. Két ellenfél között kell egyensúlyoznia: az (individuális) anarchisták, illetve a kiterjedt állam hívei között. Célja annak bemutatása, hogy miért van szükség államra, s ugyanakkor hogy az miért nem léphet túl legitím módon a minimális állam keretein.⁵² Ami miatt nézete *inspiráló*, az az, hogy lehetővé teszi a *metautópiát*; semleges keretelméletet szolgáltat ahhoz, hogy mindenki élhesse benne saját egyéni vagy kisközösségi utópiáját. Gray szerint érdeme, hogy visszaperelte a liberális hagyomány számára az utópikus vízió lehetőségét.

Nozick alapvetése is az, hogy a személyek kantiánus értelemben „öncélok és nem pusztá eszközök; hozzájárulásuk nélkül nem áldozhatóak fel vagy használhatóak más célok eléréséért”.⁵³ Nincs köztünk lehetőség erkölcsi súlyozásra; mind különálló egzisztenciák vagyunk, érző és öntudatos, racionális, szabad akarattal és lélekkel bíró erkölcsi lények, akik képesek élettervet kialakítani. Képesek vagyunk *értelmet* adni életünknek.⁵⁴ Ezen emberkép alapján jogaink *negatív jogok* (vagyis a *be nem avatkozás* terminusaiban értendők). A jogok morális korlátok, határfeltételek [*moral constraints, side constraints*]: e jogok állandóan körbeveszik a személyt mintegy falakként, biztonságos védőburokként, bármifajta külső beavatkozással szemben. Minden jogunk oly szilárd, mint a testünk felletti rendelkezés, és ezt semmiféle társadalmi szabály nem írhatja felül.

51 Rawls 1997, 305-306. o. Rawls megannyi kritikájával nem áll módunkban foglalkozni; a főbb irányokat megtalálhatjuk Jean Hamptonnál (1997, 141-144. o.). Kommunitárius szemszögből rövid és frappáns kritikát nyújt Michael Sandel (1998), valamint jó összefoglaló és további kiindulópont Rawls tanulmányozásához Chandran Kukathas & Philip Pettit: *Rawls: A Theory of Justice and its Critics* (Kukathas-Pettit 1992). Konzervatív szemszögből pedig pl. John Kekes meglátásai magyar nyelven is hozzáférhetők (Kekes 1999).

52 Nozick elgondolásainak ismertetését, elemzését és kritikáját részletesen is megismerhetjük Jonathan Wolff kiváló könyvéből (1991).

53 Nozick 1980, 31. o.

54 Uo., 50. o.

A testünk és testrészeink mint saját abszolút tulajdonjogunk Locke-tól eredő gondolat („mindenkinek *tulajdona* a saját személye”). Locke-nál a kormányzat „nagy és fő célja” a tulajdon védelme; *szabadság és tulajdon összefonódnak*. És noha Nozick bírálja Locke munkaelméletét, számos elemet átvész tőle, például hogy ily módon Locke a személyiség meghatározó elemévé teszi a tulajdonnal rendelkezést.⁵⁵ Nozick tulajdonelmélete, szemben a *mintázatkövető* és *végállapot*-koncepciókkal⁵⁶ *történeti jogosultságelmélet*: ennek alapján bárki jogszerűen birtokol egy adott javat, ha igazságos (vagy eredeti) szerzés, igazságos átruházás vagy az első két elv megsértéseiből származó állapotok kiigazítása révén jutott hozzá.⁵⁷ Nozick minimális államát az igazságosság egy *történeti*, Rawls államát pedig egy *strukturális* fogalma vezérli (ki kell elégítenie a különbségelvet is, vagyis olyannak kell lennie, hogy a leginkább rászorulóknak járjanak a legjobban). Rawls redistributív, korrigáló funkciókkal ruházza fel az államot. Nozick híres Wilt Chamberlain példája mutat rá arra, hogy a *mintázatkövető* vagy *végállapot-igazságfelfogások* folyamatosan ütköznek az emberek életével: „Minden olyan elosztási mintázatot, amelynek vannak egalitárius elemei, idővel felboríthatnak az emberek önkéntes cselekedetei”.⁵⁸ Ráadásul valakivel szemben mindig igazságtalanok és nem-hatékony gazdasággal járnak együtt. Ugyanakkor, mint Hampton rámutat, Nozick a libertárius szisztémában megengedett extrém gazdagság politikára gyakorolt befolyásával nem foglalkozik, ami pedig épp a szabadságjogokra nézve lehet veszélyes.⁵⁹

Nozick éppúgy Kant követőjének mondja magát, mint Rawls, de bírálata szerint Rawls végső értékelésben a *végállapot*-koncepciók követői közé sorolódik (kitűzött telosza a leghátrányosabbak lehetőségeinek maximalizálása). Igazságosságelmélete ezért nem védi meg az egyént az állami kényszerektől, és így *elveti öncélként kezelésűket*. Tudhatjuk, mi Rawls válasza: a tehetségek és a vagyon eloszlása teljességgel esetleges, amit egy igazságos szisztémának kompenzálnia kell. A vita kulcsa, hogy ki mit tart alapvetőnek: Nozick az önbirtoklást, ebből következően minimális állama csupán

55 Mindenképp jogosnak tűnik az a felvetés, hogy az autonómia üres fogalom, ha fizikailag nem tehetek semmit (nem vagyok tulajdonos, nem rendelkezem semmivel, nem operálhatok a külvilág tárgyain stb.). Ugyanakkor épp e gondolat alapján dolgozta ki MacPherson is a maga negatív Locke-képét, melyben a szerződéssel létrehozott polgári társadalom valójában kizárólag a *tulajdonosok társadalma*; a munkások egyáltalán nem részei annak (MacPherson 1962).

56 Előbbi általános formula alapján: „mindenkinek ... szerint, mindenkítő ... szerint”, ahol a mintázat lehet „hasznosság szerinti”, „erkölcsi érdem szerinti”, „az erkölcsi érdem, a társadalmi hasznosság és a szükségletek súlyozott összege szerinti” stb. elosztás, vö. Nozick 1980, 156. o., utóbbi pedig kitűz valamely elérendő végső célt az elosztás számára.

57 Csak érdekességként jegyzendő meg, hogy rendkívül szélsőséges, hosszú és speciális igazságtalanság orvoslására épp a bírált rawlsi különbségelvet, egy szigorúan egalitárius jövedelem-újraelosztási elvet javasol (vö. Nozick 1980, 231. o. illetve e gondolat kritikájához Gray 1996a, 117. o.).

58 Nozick 1980, 164. o. Wilt kedvelt baseball-játékos, szerződése egy évre szól, és minden eladott jegy után 25 cent jár neki. A példa szerinti egymillió néző után igen gazdag lesz, de az embereknek szabadságukban áll arra költeni a pénzüket, amire akarják (és saját szerződéses bérét a többi játékos is megkapja).

59 Hampton 1997, 151-153. o.

jogvédő funkciókat láthat el. Rawls ezzel szemben azt, hogy a társadalom összjavaiból mindenkinek, különösen a legrosszabb helyzetben levőknek részesülniük kell. (A felszínes értelmezésekkel ellentétben ugyanakkor ez nem feltétlenül a szó legszigorúbb értelmében egyenlősítő szisztéma; Rawls újraelosztás-alapú liberális rendszere a legalsó és legfelső réteg között igen nagy szakadék tátongását is lehetővé teszi).

Három variáció egy témára, megannyi konklúzió és elágazás; és mégis, az önmaga számára törvénykező, felelős, racionális és önértékkel bíró autonóm egyén közös mag.

Az autonómia hierarchikus elmélete

Új lendületet adott a klasszikus akaratszabadság-vitának és általában a személyiség-elméleteknek, mikor 1971-ben megjelent Frankfurt híres, a személyiség és szabad akarat hierarchikus elméletét megalapozó írása.⁶⁰ Ami fontos most a számunkra, hogy megkülönböztetett elsőszintű és másodszintű vágyakat, motívumokat, és a szabadságot azonosította azzal, hogy az illető másodszintű akarásai (akarja x -t akarni) meghatározzák az elsőszintű motivációkat (x -t akarni). *Szabad személy az, aki arra tud vágyani, amire vágyani akar.*⁶¹ A szabadság ily módon a *kontroll* egy bizonyos formája, és a *személy integritásának* fogalmához kötődik. Fontos fogalom az „effektív vágy”; sokféle, akár ütköző elsőszintű motívumaink közül ez az az egy, amelynek alapján ténylegesen cselekedni is fogunk. Az akarat szabadságának kérdése mindazonáltal nem az elsődleges vágyak cselekvésbe fordítására kérdez rá, hanem magukra a vágyakra. A sztoikusok szerint akkor is rendelkezhet valaki a szabadság minőségével, ha épp börtönben van; ez pedig valamiféle *mentális diszpozícióra* utal. A börtön korlátozza ugyanis cselekvési szabadságunkat, de azt nem, hogy szabad akaratunk legyen.

Ez az újfajta személyiség-felfogás a kiindulópontja Gerald Dworkinnak, aki az autonómia fogalmát ezen paradigmán belül értelmezi kiváló könyvében.⁶² Számos érdekes problémát és elméleti megfontolást vet fel, célja olyan autonómia-elmélet kidolgozása, amely konzisztens, ideológiailag semleges és képes felmutatni, miért kívánatos az autonómia. Feinberg megjegyezte, hogy a szabadság különböző fogalmai gyakran értéktételek, a szabadság csak egyik vonatkozásának tulajdonítanak jelentőséget. Ugyanakkor az autonómia kiemelése szerinte sem teljesen önkényes és szubjektív, mert előfeltétele más elismert értékeknek, mint *méltóság, önbecsülés és felelősség*.

Dworkin szerint az autonómia három szinten is ideálként funkcionál: először is mint *a) politikai ideál* a paternalista és perfekcionista nézetek elleni argumentá-

⁶⁰ Frankfurt 1971.

⁶¹ „Egy személy akarata akkor és csak akkor szabad, ha szabadon akarhatja azt, amit akar” (18. o.).

⁶² Dworkin 1988.

ció alapja, mint *b) morális ideál* saját morális kódra, kritikai önreflexióra és a lelkiismeret elsőbbségére utal a tekintéllyel és tradícióval szemben (vö. Robert Paul Wolff autonómiafelfogását az autoritásnak való engedelmesség illegitimitásáról), *c) társadalmi ideálként* pedig arra referál, hogy lehetőleg ne általunk nem választott faktorok (szokások, tömegmédia stb.) befolyásolják tudatunkat a szocializáció során (vö. marxi „hamis tudat”, „igaz és hamis szükségletek” stb.). A kulcs mindhárom esetben, hogy léteznek „a self egy fogalma, amely respektálandó, nem manipulálható, és amely bizonyos értelemben független és önmeghatározó”.⁶³

Az autonómia fogalma lehet formális és szubsztantív. Utóbbi nézetet neveztük korábban az autonómia radikális értelmezésének (vö. Wolff filozófiai anarchizmusának kiindulópontja). E szubsztantív függetlenséget megkövetelő felfogással az a baj, hogy az autonómia nem lesz konzisztens más fontosnak tartott értékekkel, mint a lojalitás, objektivitás, elköteleződés, jóindulat és szeretet. Dworkin számára ugyanis az olyan személy is autonóm, aki így határozza meg fő életvezetési szabályát: „Azt teszem, legyen az bármi, amit az anyám, a haverjaim, a vezérem vagy a papom mond, hogy tegyem”.⁶⁴ A paradoxon, hogy az ilyen ember annyiban nem autonóm, amennyiben nem formál független ítéleteket arról, hogy mit kellene tennie vagy legalábbis ezek nem befolyásolják tetteit, ugyanakkor eredeti intenciója révén, miszerint azt akarja tenni, amit az anyja stb. akar, mégiscsak autonóm. Hasonló módon a fennálló jogrend szankciói is korlátozzák a szabadságot, mégsem gondoljuk, hogy ez az autonómia ellen való. Ráadásul az is autonóm, aki szándékosan korlátozza a szabadságát: pl. önként beáll katonának, vagy belép egy szerzetesrendbe. Wolff nyers individualizmuson alapuló nézetével szemben egy polgár akkor is autonóm marad, ha hatalmat biztosít az államnak és aláveti magát neki, mert jónak tartja. Tény, hogy aki a mindennapokban kritikai reflexióval illeti önnön értékstruktúráját, feltehetően olyan személy, aki az autoritás, tradíció és szokás kritikátlan elfogadásával szemben bizalmatlan, és a Mill és Humboldt által oly sokra tartott szubsztantív függetlenséget nagyra értékeli. De ettől még Dworkin koncepciójának előnye, hogy e szerint autonóm lehet „zsarnok vagy szolga, szent vagy bűnös, nyers individualista vagy a testvériség bajnoka, vezető vagy követő”.⁶⁵

Mielőtt definiálnánk az autonómiát, érdemes elválasztani két rokon fogalomtól: a magánszférától és a szabadságtól. Az autonómia semmiképp nem azonos az elsővel: ha manipulálnak, az az autonómiát, ellenben ha lehallgatják a telefonbeszélgetéseimet, az a magánszférához való jogomat sérti. Ugyanígy szabadság és autonómia sem azonosak. Ha korlátozzuk a szabadságot, az lehet az autotónómia megsértése is (például Jehova tanúján vértömlesztést elkövetni közvetlenül sérti a szabadságát és egyben azt is, hogy

63 Uo. 10-12. o.

64 Uo. 21. o.

65 Uo. 29. o.

ő döntse el, milyen orvosi kezelés elfogadható a számára), ugyanakkor fordítva ez nincs így. Erre mutat rá Locke klasszikus példája, miszerint a megtévesztés nem korlátozza a szabadságot: ha valakit betesznek egy cellába, és elhítetik vele, hogy minden ajtó zárva van (miközben egy nincs), a szabadsága nem sérül (hiszen távozhatna), bár erről nem tud. Autonómiája viszont sérült, lévén manipulálták a nyitott alternatívákra vonatkozó tudását. A külső kényszerben és félrevezetésben az a közös, hogy az illető egyaránt mások akaratának instrumentumává válik. Ugyanakkor az sem igaz, hogy minden szabadságkorlátozás megnyirbálja az autonómiát: erre példa Odüsszeusz esete. Odüsszeusz, mikor lekötöztette magát azért, hogy túlélhessék a szirénekkal való találkozást, korlátozta szabadságát későbbi saját aktuális parancsaival szemben is. Ezért nem elég az autonómiát a szabadság, tudatlanság, akaratlagosság kategóriáival definiálni: mert egy aktuális cselekvésbe való beavatkozás nem feltétlenül korlátozza a személy ama képességét, hogy megválassza életmódját. Az autonómia gazdagabb fogalom, mint a szabadság: nem a beavatkozás pusztá hiánya vagy alternatívák megléte, hanem a szubjektum-mivolt kifejeződése, hogy az ember több, mint érzéseinek és vágyainak pusztá megfigyelője.

Ezért kulcs a két szint megkülönböztetése; mert nem csak a dohányzás pillanatnyi vágya létezik, hanem az a dilemma is, hogy egyáltalán akarunk-e dohányozni vagy sem. Két olyan személy között is különbséget tehetünk a hierarchikus elmélet alapján, akik pl. mindketten kényszerben szenvednek el, de más szinten: az egyik beteget megtéveszti az orvosa, a másik maga kéri, hogy hallgassa el előle, ha rákosnak bizonyul. Az autonómia „annak képessége, hogy reflektálunk saját motivációs struktúránkra és változásokat hozunk létre ebben a struktúrában. Ily módon az autonómia nem egyszerűen reflexív képesség, hanem magában foglalja preferenciáink megváltoztatásának bizonyos képességét és azt, hogy cselekvésünk során effektívvé tegyük őket. Hogy valóban effektívvé válnak, az részben annak köszönhető, hogy reflektáltunk rájuk és sajátunkként fogadtuk el őket”. Az autonómia tehát „másodszintű képesség arra vonatkozóan, hogy kritikai reflexióval illessük elsőszintű preferenciáinkat és vágyainkat, és annak képessége, hogy azonosuljunk ezekkel vagy megváltoztassuk őket magasabb szintű preferenciák és értékek fényében. *Gyakorolva e képességünket meghatározzuk természetünket, értelmet és koherenciát adunk életünknek, és felelősséget vállalunk azért a típusú személyiségért, akik vagyunk*”.⁶⁶

Ugyanakkor „igaz lehet, hogy ... bizonyos személyiség típusok, társadalmi osztályok vagy kultúrák inkább (vagy kevésbé) valószínű módon fogják gyakorolni az autonómiára való képességet”.⁶⁷ Az autonómia fontos érték (többek között általa válunk ágenssé, és lesz

66 Uo. 108. o., a kiemelés tőlem. Az említett példák és autonómia-definíciók megtalálhatók a 14-20., ill. 105-109. oldalakon. Dworkin korábbi nézetét, melyet itt továbbgondolt és átalakított, a 15-17. oldalakon ismerteti.

67 Uo. 17. o.

jellemünk), de nem a legfőbb érték; nem szerencsés egy elméletet úgy megalkotni, hogy mindent az emberi személyiség csupán egy aspektusára vagy egyetlen értékre alapozunk.

Ez a gondolat pedig át is vezet minket John Gray liberalizmus-bírálatára.

John Gray esete a liberalizmussal

Említettem, hogy John Gray az 1980-as évek elején a klasszikus liberalizmus híve volt és 1983-as könyvében ennek talajáról védte Millt a különféle kritikákkal szemben.⁶⁸ 1986-ban írt egy könyvet *Liberalizmus* címmel, melynek második kiadásához 1994-ben egy zárófejezetet csatolt *Posztliberalizmus* címmel,⁶⁹ melyben igencsak átértékeli számos korábbi nézetét. Megváltozott a világ, és megváltoztak Gray nézetei is: a liberális gyakorlat számára szerinte immáron nem találhatunk egyetemesen érvényes *raciónalis* igazolást. Gray szerint a modernitás szülte, a reformáció és a vallásháborúk eredményezte világnézeti sokszínűségben megszületett liberális doktrína nem igazán képes kezelni a posztmodern kor kihívásait, néhány gondolkodót kivéve senki nem néz szembe azzal, hogy a felvilágosodás terve kudarcot vallott (a liberalizmust Alasdair MacIntyre-től idézve – „az erkölcs független és racionális igazolásának terveként” jellemzi). Szerinte Mill volt az, aki világosan látta, hogy a liberális társadalom nem hivatkozhat pusztán az értelemre, ha a társadalmi gyakorlat nem szolgálja az egyének jólétét és ezen keresztül az emberi fejlődést. Ezért hitte, hogy azok számára, akik már megtapasztalták előnyeiket, *a szabadság feltételei nem fordíthatók vissza többé*. (E történeti optimizmus, haladáshit azt a gondolatot rejti magában, hogy az emberi történelem a morális és intellektuális tökéletesedés inherens és fokozatosan megmutatózó tendenciáját foglalja magában, vagyis ha valaki megtapasztalja a szabadságot, az autonómiát, többé már nem akar megválni tőle. Ugyanakkor Gray szerint ez a gondolat már csak azért is problematikus, mivel a barbarizmus állapota örökké permanens alternatíva marad).

A már említetteken kívül John Gray további három könyvét veszem alapul, kiemelve a legérdekesebb és kapcsolódó témákat. Berlinről írt monográfiáját, az *Enlightenment's Wake* című munkáját (mely a zárófejezet kivételével korábbi publikációiból tartalmaz válogatást), illetve a 2000-ben megjelent *Two Faces of Liberalism* című könyvét.⁷⁰

John Gray korábban úgy érvelt Mill védelmében, hogy Mill nem volt szigorúan perfekcionista (ami bizonyos fajta emberi kiválóság előmozdítását jelenti, modern ér-

68 Gray 1996b.

69 Gray 1996a, a magyar kiadás az új zárófejezetet is tartalmazza.

70 Gray 1996c, Gray 1997, Gray 2000. Írt még Hayekről, a New Right-ről, kommunizmusról, haladás-elvről, globalizációról, terrorizmusról, a vallási fundamentalizmusokról és az utópiáról, de ezek bevonása a vizsgálódásba teljesen szétfeszítené e dolgozat kereteit.

telemben egy ideális legjobb élet gondolatát). Azóta azonban úgy véli, ez mégis tetten érhető a magasabb képességek *viktoriánus* felfogásában (vagyis abban, hogy a magasabb képességek szükségszerűen *morálisak* és *intellektuálisak*). Mill a széttartó emberi vágyakat, preferenciákat valójában mégsem tartja egyenrangúnak; hibája, „hogy úgy vélte: a legjobb életnek központi és legfontosabb vonatkozásaiban ugyanannak az életnek kell lennie mindenki számára”.⁷¹ Noha „Mill pártfogolta az életformák sokféleségét, sosem vonta kétségbe, hogy a legjobb élet ... az autonóm individuum élete. Ezért ragaszkodott annyira ahhoz, hogy a magasabb élvezetek mindenki számára azonosak”.⁷² Berlin szerint azonban „nem valószínű, hogy magas fokon civilizált és öntudatos emberek kicsiny csoportján kívül bárki valaha is hangoztatta volna ezt a különlegesen nagyfokú szabadságigényt. Az emberiség nagy tömegei ezt a fajta szabadságot hajlandóak voltak feláldozni más célok érdekében: a biztonságért, a státuszért, a jólétért, a hatalomért, az erényért vagy a túlvilági boldogságért ... vagy legalábbis az egyéni szabadság nem előfeltétele e célok megvalósításának”.⁷³

Isaiah Berlin pontosan azt ismerte fel, hogy az egyes értékek, életformák nem egyszerűen különböznek egymástól és sokfélék, hanem hogy *inkompenzálhatóak*, vagyis összemérhetetlenek egymással. *Konfliktusban álló* vagy akár *egymást kizáró* elemeket tartalmaznak; nincs semmilyen – akár teoretikusan, akár praktikusán meghatározható – mércénk, univerzális standardunk, amellyel választhatnánk közöttük. A szabadság igazi jelentőségét és értékét épp ez adja.⁷⁴ Természetünk *rögzítetlen, befejezetlen* (vö. Mill), nem létezik számunkra *egy* legjobb élet vagy életformák *egy* legjobb családja, *egy* legmegfelelőbb értékhierarchia stb. A közöttük való *választás az, ami önteremtésünk* alapja, e választást pedig épp természetünknek e bizonyos meghatározatlan eleme kényszeríti ki.⁷⁵ Ezen alapul Berlin teljességgel egyedülálló „*agonisztikus liberalizmusa*” (a kifejezés John Gray-tól származik). Mindazonáltal ez nem azonos semmilyen szkepticizmussal vagy értékrelativizmussal. A kultúrák nem alkotnak egymáshoz képest teljesen zárt és elszigetelt rendszert; a pluralizmus Berlin számára „*kulturális empátián*” alapul, ami azt jelenti, hogy képesek lehetünk magunkat egy másik kultúra értékrendjébe *belehelyezni* és ezáltal *megérteni, megismerni* azt. A relativista csupán annyit képes mondani, hogy „én ebben hiszek, ők abban”. A Berlin pozíciójából szóló, őt követő értékpluralista viszont hisz a kultúrák közötti *kommunikáció* lehetőségében. Berlin „agonisztikus liberalizmusa” „*objektív pluralizmuson*” alapul. Berlin mindazonáltal nem zárja ki, hogy elvileg lehetségesek egyetemes erkölcsi szabályok, de ehhez *egyetemesen létező észre* is szükség van, aminek lé-

71 Gray 2000, 60. o.

72 Uo., 61. o.

73 Berlin 1990b, 422. o.

74 Berlin értékpluralizmusa három szintet is felölel: az alapvető értékek szintjét, ezek elemeinek szintjét és végül a kultúrák szintjét (Gray 1996c, 43-44. o.).

75 Gray 1996c, 142-143. o.

tezését már kétségbe vonja (az egyetemes ész által előfeltételezett természet-fogalom nem létezik szerinte, mert ott csak erőszakot lát; ily módon kizárja a modern jogok természetjogi megalapozását is).⁷⁶ Gray szerint nem létesíthető békés *agon* [*verseny, versengés*] különböző kultúrák között [a görög szó másik jelentése: *karakterek tragikus konfliktusa*]. A liberális életforma mellett nem azért köteleződünk el, mert a legjobb vagy legesszerűbb, hanem mert így alakult egy választást nagyra értékelő tradíción belül, melyhez emberi lények konstitutív, ugyanakkor mégis kontingens módon kapcsolódnak.⁷⁷

Joseph Raz nyíltan felvállalta, hogy a *liberális semlegesség* se nem koherens, se nem kívánatos politika egy liberális állam számára. Elmélete, melyet *Morality of Freedom* című munkájában fejtett ki, nyíltan *perfekcionista* elmélet. A liberalizmus e szerint elismerten csak *egy* a létező életformák közül. A többi hasonló liberális elmélettel közös elv, hogy a kormányzat nem nyújt „legjobb élet” mintát, de Raz „perfekcionista liberalizmusa” azon alapul, hogy a liberális állam *morális küldetése a polgárok élete morális minőségének növelése*. A pluralizmust nem védelmezheti egy politikai akciót tekintve szubsztanciálisan korlátozott állam: az emberi autonómia *értékpluralizmuson alapuló közösségi életet* feltételez, melynek kialakítása éppenséggel az állam feladata. Raz *kommunitárius liberalizmusának* alapja, hogy nem csak az egyén bír önértékkel; *éppenséggel a tradíciók, a szerepek, a kulturális és társadalmi formák azok, amelyek egyáltalán értelmessé teszik a különben igen szegényes autonóm választást*. Ezekon belül képes minden ember megadni saját jó élet vízióját. Életének erkölcsi minősége pedig személyéhez mint természeténél fogva autonóm létezőhöz van kötve. John Gray mindazonáltal jelzi, hogy mivel Raz nem teszi az autonómiát az emberi jó univerzális komponensévé, és későbbi munkáiban egyértelműen kinyilvánítja, hogy nem feltételezi, hogy az összes emberi jó élet autonóm módon jó élet, nem tudja hatékonyan magyarázni azt a problémát, hogy liberális társadalmakban vannak olyan, az autonómia eszméje mellett el nem kötelezett csoportok, például az ázsiai bevándorlók, akik a jólét bármilyen mércéjével mérve legalább olyan jól élnek, mint az európaiak. Ha az autonómia értékének magyarázata pusztán funkcionális vagy kontextuális (a jóléthez csak bizonyos meghatározott típusú társadalmakban elengedhetetlen), akkor „még egy liberális kultúrában sincs semmilyen indoka arra, hogy támogassa a liberális gyakorlatot és intézményeket, vagy pártolja az autonómia előmozdítását, ha ez nem eredményezi az emberi jólét növekedését”.⁷⁸

Az 1995-ös *Enlightenment's Wake*-ben Gray megfogalmazásai radikálisabbak. A politikai filozófia 1971-es állítólagos újjászületéséről úgy fogalmaz, hogy túl azon, hogy

76 Ráadásul a komunitáriusokkal közös kritikája a liberalizmus felé, hogy az egyén nem egy „uresen lebegő kantianus szubjektum”, hanem az emberi jólétnek *kiküszöbölhetetlen közösségi aspektusa* is van. Ugyanakkor azt sem gondolja, hogy az egyén olyannyira „beágyazott” volna, mint azt a komunitáriusok tételezik (Gray 1996c, 101-2. o.).

77 Gray 1997, *Agonisztikus liberalizmus* fejezet.

78 Raz álláspontjának összefoglalását ld. Gray 1996a, 128-130. o., illetve Hampton 1996, 177-178. o.

az '50-es és '60-as évekbeli halál csupán „akadémiai folklór” (Berlin, Hayek, Oakeshott ezen időszak alatt megjelenő művei az élő ellenpéldák), az, ami létrejött, nem sokkal több, mint az anglo-amerikai akadémikusok előítéleteinek artikulálása, akik korunk politikai életéből nem sokat értenek. *A politikai filozófia talán újjászületett, de a magzat holtan jött a világra.*⁷⁹ Itt is rámutat, hogy a felvilágosodás terve összeomlott, méghozzá világméretben; az a remény, hogy az emberi lények levetik tradicionális kötődéseiket, helyi identitásukat és egy általános emberiessegen és racionális erkölcsön nyugvó univerzális civilizációban egyesülnek, rendkívül naiv. A jelenkor lényege épp az újjászülető partikularizmus, a harcos vallások és újjáéledő etnicitások.

Megjegyzni, hogy az igazságosság vagy a helyes princípiumainak deriválása a személy természetéből kantianus projekt ugyan, de Rawlsban és követőiben az a különös, hogy mindenfajta metafizikai doktrína nélkül teszik ezt; pedig a kanti etika és politika mátrixa éppenséggel a *noumenális én*. A rawlsi személyiség nem más, mint „a liberális demokratikus rezsimek konvencionális párlata”, az „USA akadémiai nómenklatúrájának intuitív személyiségfelfogása”. Amit Rawls és követői tesznek, az a „politika kiküszöbölése” vagy „sterilizálása”. Az alap egy absztrakt individualizmus. Ugyanakkor a komunitáriusok közössége sem jobb, mert az is egy ideális közösség, melyben soha nem élt senki.

Egy későbbi fejezetben jelzi,⁸⁰ hogy az értékluralizmus erős tézisével szemben (mely *radikális választást* kíván, és nem pusztán a sokféleséget ismeri fel, hanem azt, hogy komplett és egymást teljesen kizáró életformák között áll fenn a diverzitás) Berlin és Raz elmélete is elbukik: mind az autonómia, mind a negatív szabadság csak egy a sok érték közül. Új, Berlin pluralizmusát még radikálisabban továbbgondoló nézetének alapegységei és a jogok hordozói immáron nem egyének, hanem *közösségek*, életformák. Ugyanakkor megjegyzi, hogy pl. az USA esetében, ahol rendkívül erős az individualista tradíció, a liberális civil társadalom az egyetlen *történetileg* lehetséges alternatíva, bármit is akarnak a komunitáriusok. A *pluralista politikai elmélet* központi állítása, hogy különböző kulturális és politikai miliókben más és más jogi és politikai intézmények szükségesek és legitimek (vagyis a liberális rezsimek is olykor legitimek). A pluralista politikai elmélet megengedő és nyitott, figyel az időbeli változásra is. *A liberális életforma immáron semmiféle speciális privilégiummal nem bír.* (Fontos megjegyezni, hogy noha Gray szerint nem lehetséges „post-Enlightment liberalism”, a felvilágosodás tradicionalista és reakciós verzióit éppúgy megvalósíthatatlannak és nem kívánatosnak tartja).⁸¹

A *hogyan tovább?* kérdésre kidolgozottabb formában a *Two Faces of Liberalism* ad választ. Gray felütése egy korábbi tézisének továbbgondolása: „a liberális állam a *modus*

79 Gray 1997, *Az új liberalizmus ellen*.

80 Gray 1997, *Poszt-liberalizmustól a pluralizmusig*.

81 Gray 1997, *Az új liberalizmus után*.

vivendi kereséséből született. A kortárs liberális rezsimek a tizenhatodik századi Európában megindult tolerancia tervének késői virágzásai. A feladat, melyet megörököltünk abban áll, hogy a liberális toleranciát átformáljuk oly módon, hogy a *modus vivendi* utáni kutatásnak egy jóval plurálisabb világban is vezérfonalául szolgálhasson”.⁸² A kiindulópont, hogy a liberalizmusnak mindig is két arca volt. A tolerancia egyfelől egy ideális életforma utáni törekvés (a tolerancia a hamisnak ítélt dolgok tolerálása, a liberalizmus itt egy *univerzális rezsime*t ír elő), másfelől a különféle életmódok közötti béke feltételeinek keresése (itt a *békés koegzisztencia* terve, amely megannyi rezsime számára kivitelezhető; a tolerancia egyfajta békestratégia). Az előbbire példák Locke, Kant, Rawls és Hayek, utóbbira Hobbes és Hume, Berlin és Oakeshott. A jog nem előzheti meg a jót, mert a jó fogalma nélkül a jog, igazságosság fogalmai üresek és semmitmondóak. És fordítva: más jó élet felfogást követve mást fogunk gondolni e fogalmakról is.⁸³ *Nincs olyan igazságosság-elmélet, amely képes az alapvető szabadságok konfliktusával megbirkózni.*

Ami ellen Gray fellép, az valamennyi olyan filozófia, amely az értékkonfliktusok végső kibékítését ígéri. „Neo-hobbesianizmusának” lényege, hogy egy kormányzat legitimitációját egyedül az adja, mennyire sikeresen képes *mediátor*-szerepet betölteni az értékkonfliktusok között, beleértve a rivális koncepciókat az igazságosságról. Könyvének végkövetkeztetése, hogy az új kihívásokkal és jelenségekkel terhelt posztmodernitás korában a liberalizmus már ténylegesen csak *egyike* a legitim politikai rendszereknek. A liberálisoknak, ha valóban békés koegzisztenciát szeretnének, „fel kéne adniuk azt a hitet, hogy egyfajta életforma, illetve egyfajta rezsime a legjobb mindenki számára”.⁸⁴

Érdeemes itt elidőzni egy kicsit. Ludassy Mária jelzi, hogy a felvilágosodás morális dilemmái közül az *egyetemes erkölcs versus etikai relativizmus* jelenleg a legaktuálisabb probléma.⁸⁵ Átfogalmazva ezt a jelenkorra, mint *emberjogi univerzalizmus versus multikulturalizmus* jelentkezik. Kant úgy vélte, ha bárhol jogsérelem ér valakit, az az *egész emberiség* ügye; Condorcet-val együtt az egyetemes emberi jogok *nemzetek felettségében* hitt. Ezzel szemben áll a Hobbes és Hume, valamint Rousseau és Herder nevével fémjelezhető felfogás, mely szerint nincs összemberi érvényességű norma, „minden közösségnek megvannak a maguk játékszabályai, melyeket nem illik – főleg nem tanácsos – kívülről kritizálni”.⁸⁶ Ahogy Gray-nél láttuk, a *modus vivendi*-t kell keresni a különböző kultúrák között, a békés koegzisztencia céljával. Ugyanakkor talán nem jogosulatlan egy felvetés. Szomorú gyakorlat, hogy vannak olyan helyek a világban, ahol például a nőket megfosztják klitorisuktól. Ha egy kicsit is komolyan veszünk bármely, az ember méltóságára vagy önértékére vonat-

82 Gray 2000, 1. o.

83 Uo., 19. o.

84 Uo., 139. o.

85 Ludassy 2007.

86 Uo., 154. o.

kozó nézetet, el kell ismernünk, hogy visszas *minden* életformát helyi szokások üdvözlendő manifesztációjaként, különösen önértékként kezelni. A kanti út veszélyes, hiszen – Huntington professzor kifejezésével – egész civilizációkkal szemben nem viselhetünk hadat, de – annak mintájára, ahogy a múlt században a három nagy eszmeáramlatból a másik kettő, a konzervativizmus és szocializmus magáévá tett egy ún. „liberális minimumot” –, egy bizonyos „posztliberális minimum” sem volna ártalmas világméreteken. Ez pedig mégiscsak legitimé tehet bizonyos univerzális standardokat. Körülnézve a világban jogosnak tűnik Berlin és Gray szkepticizmusa az „univerzális ész” létezését illetően. Ennek azonban nem kéne elvezetnie a keresés feladásához, egy torz „*anything goes*” típusú filozófiához vagy pedig beletorkollnia egy rezignált attitűdbe.

Gray időközben a zöldek gondolköréhez közeledett, merítve James Lovelock *Gaia-teóriájából*. E szerint a Föld egy hatalmas önszabályozó rendszer, sok tekintetben olyan, mint egy szuperorganizmus.⁸⁷ Gray már az *Enlightenment's Wake* zárófejezetében is felhívja a figyelmet arra, hogy *mind a többi kultúra, mind a föld feletti hatalommániáról le kell mondanunk, mert nem csak az emberi kultúrák és más élőlények kontingensek és halandók, de maga a Föld is*. Újabb könyvében pedig megjegyzi, hogy ha az ember tovább háborgatja a Föld egyensúlyát, úgy szalma-kutyaként lesz félredobva és eltaposva.⁸⁸

Befejezés

Sok mindenről lehetett volna még írni. Autonómia és paternalizmus viszonyáról, az autoritásnak való engedelmesség újabb elméleteiről, a droghasználat és -függés problémáiról; a téma majdhogynem kimeríthetetlen. A liberális eszmerendszer komunitárius átértelmezéséről, illetve általában a komunitárius szerzőkről sem volt lehetőség írnom, leszámítva pár rövid utalást. Disszertációmban szándékomban áll érinteni mindezen területeket.

Dolgozatomat azzal a gondolattal zárom, hogy a szabadság és autonómia igazi értékét nem funkcionális szerepük vagy valamely elvont jog eszméjének alkalmazása adja, hanem a személy *önértéke*. Ha Freudnak van igaza, akkor a személyiség pszichodinamikus rendszere nem több, mint veleszületett hajtóerőinek és a kisgyermekkor esetlegességeinek determináló kölcsönhatása (hogy valaki jó ember vagy autonóm személy, inkább szerencse dolga). Vagy a behavioristáknak, akik szerint a személyiség nem több valamiféle egyéni kondicionálástörténet egyedi termékénél. A szabadságból

87 Erről és ennek kapcsán más érdekes felvetésekről olvashatunk egy újabb könyvében (Gray 2002).

88 Uo., 33-34. o.

és méltóságból egyik esetben sem marad sok.⁸⁹ Az autonómia értelme és jelentősége erősen megkopik. Ellenben egyetérthetünk a haláltábornot megjárt híres pszichológussal is, Viktor Frankl-lel, aki szerint nem vagyunk teljesen függők és eleve elrendelten meghatározottak, vagyis mi magunk döntjük el, hogy megadjuk-e magunkat a körülményeknek vagy épp *szembeszállunk* velük. Egyedül a személyiség ezen önrendelkező legfelső magváért éri meg pszichológusként tevékenykedni (egyébként a lélek gyógyítása nem volna több, mint egy elromlott gép szerelő általi megjavítása). Ez már klasszikus metafizikai téma, de nem csekélyebb jelentőséggel bír, mint hogy lehet-e bárkit a szó mélyebb értelmében felelősnek tartani tetteiért. Ami bizonyos, hogy ha hiszünk az ember szabadságában és méltóságában, ha tényleg komolyan vesszük fogalmaikat, akkor igenis Kanttal szólva *mindenütt* tisztelet illeti az ember (mint ember) autonómiáját. Az individuumok joga, vagy legalábbis jogos elvárása lenne, hogy személyként kezeljék őket, mint saját testük tulajdonosát, mint döntéseikért felelős lényeket, mint döntések hozóit. A kultúra indoktrináló hatását és főleg a korai szocializáció általi formálódást, a társas befolyásolás mechanizmusait vagy a társas szükségletből eredő alapvető konformitás-igényt sosem vetkőzhetjük le teljesen; a radikális autonómia-fogalom épp ezért lehetetlen követelmény. Erkölcsi nézeteinket kezdetben éppúgy a társadalmi környezetből vesszük, mint ahogy nyelvünknek sem vagyunk szerzői. Ugyanakkor egy bizonyos érettség és tudatosság elérése után minden további nélkül alakíthatunk rajtuk; az erkölcs, az életmód és a hitrendszer nem zárt adottság, hanem nyitott lehetőség. Az elsősztintű vágyainkra vonatkozó kritikai reflexió és a tudatos önalakítás, a minél teljesebb informáltság illetve a mindenki másban is jelenlévő hasonló képesség tiszteletének követelménye (mely utóbbihoz elengedhetetlen némi empátia is) úgy gondolom tekinthető olyan ideálnak, melyet legjobban tudásunk szerint követhetünk.

89 A behaviorista személyiségfelfogáshoz ld. pl. Skinner 1971. Azért is érdekes ez a mű, mert egy *behaviorista utópia*; e szerint az egész világ egy hatalmas Skinner-box. Az alapelv, hogy mind környezetünk produktumai vagyunk; le kell számolni az „autonóm ember” mitologikus koncepciójával ahhoz, hogy a szociális intézményeket és az egész kultúrát behaviorista elvek által szervezhessük meg. A szabadság akarása valójában menekülés az averzív ingerek elől (ami hasonló a kontrollhoz; létezik azonban pozitív kontroll, a környezetet kell csak újrastrukturálni megfelelő módon). A méltóság pedig az érdem és csodálat fenntartását tűzi ki célul, ám a tudomány előrehaladásával az autonóm ember funkciói sorra elvesznek. Csak a kultúra megfelelő módon kondicionáló megszervezése bonthatja ki az ember további lehetőségeit.

Felhasznált irodalom:

- Abaelardus 1989. *Etiķa*. MTA Filozófiai Intézete, Budapest.
- Arendt, Hannah 2002. Mi a politika? In Üö. *A sivatag és az oázisok*. Gond-Palatinus, Budapest.
- Berlin, Isaiah 1990a. A szabadság két fogalma. In *Négy esszé a szabadságról*. Európa Könyvkiadó.
- Berlin, Isaiah 1990b. John Stuart Mill és az élet céljai. In *Négy esszé a szabadságról*, Európa Könyvkiadó.
- Burke, Edmund 2000. Fellebbezés a mai whigeektől a régebbiekhez. In Kontler László (szerk.) *Konzervativizmus 1593-1872*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Constant, Benjamin 1997a. A régiek és a modernek szabadságának összevetése. In *A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Constant, Benjamin 1997b. A népszuverenitásról. In Üö. *A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Dworkin, Gerald 1988. *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge University Press.
- Feinberg, Joel 1999. *Társadalomfilozófia*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Frankfurt, Harry G. 1971. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 1, 5-20. o.
- Gray, John 1996a. *Liberalizmus*. Tanulmány Kiadó, Pécs.
- Gray, John 1996b. *Mill on Liberty: A Defence*. Routledge, London.
- Gray, John 1996c. *Isaiah Berlin*. Princeton University Press, New Jersey.
- Gray, John 1997. *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Routledge.
- Gray, John 2000. *Two Faces of Liberalism*. The New Press, New York.
- Gray, John 2002. *Straw Dogs: Thoughts on Humans and other Animals*. Granta Books, London.
- Hampton, Jean 1997. *Political Philosophy*. Westview Press.
- Hobbes, Thomas 1970. *Leviatán*. Magyar Helikon.
- Hume, David 1976. *Értékezés az emberi természetről*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Kekes, John 1999. *A liberalizmus ellen*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Kendall, Willmoore 1941. *John Locke and the Doctrine of Majority-rule*. The University of Illinois Press, Urbana.
- Kukathas, Chandran – Pettit, Philip 1992. *Rawls: A Theory of justice and its Critics*. Polity Press.
- Locke, John 1986. *Értékezés a polgári kormányzatról*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Ludassy Mária 2007. Recta ratio vagy modus vivendi? In Ludassy Mária (szerk.) *A felvilágosodás álmai és árnnyai*. Áron Kiadó, Budapest.
- MacPherson, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford University Press.
- Manent, Pierre 1994. *A liberális gondolat története*. Tanulmány Kiadó, Pécs.

- Mill, John Stuart 1980. A szabadságról. Haszonelvűség. In *A szabadságról – Haszonelvűség*, Magyar Helikon.
- Murray, Alexander 1978. *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford University Press.
- Nisbet, Robert 1996. *Konzervativizmus: álom és valóság*. Tanulmány Kiadó, Pécs.
- Nozick, Robert 1980. *Anarchy, State and Utopia*. Basil Blackwell, Oxford.
- Parkin, Charles 1956. *The Moral Basis of Burke's Political Thought*. Cambridge University Press.
- Platón 1984. Theaitétosz. In *Platón összes művei II.*, Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Polin, Raymond 1969. John Locke's Conception of Freedom. In Yolton, John W. (szerk.) *John Locke: Problems and Perspectives*. Cambridge University Press.
- Quinton, Anthony 1989. *Utilitarian Ethics*. Duckworth & Co. Ltd., Trowbridge.
- Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Rousseau, Jean-Jacques 1975. Politikai töredékek. In Ludassy Mária (szerk.) *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978. Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről. In *Értekezések és filozófiai levelek*. Magyar Helikon.
- Rousseau, Jean-Jacques 1997. *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*. PannonKlett Kiadó.
- Sandel, Michael 1998. A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én. In Huoranszky Ferenc (szerk.) *Modern politikai filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Schneewind, Jerome B. 1998. *The Invention of Autonomy*. Cambridge University Press.
- Skinner, B. F. 1971. *Beyond Freedom and Dignity*. Alfred A. Knopf, New York.
- Stephen, James Fitzjames 1993. *Liberty, Equality, Fraternity*. Liberty Fund, Indianapolis.
- Tocqueville, Alexis de 1993. *Az amerikai demokrácia*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Tuck, Richard 1993. *Hobbes*. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Wolff, Jonathan 1991. *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*. Polity Press.
- Wolff, Robert Paul 1968. *The Poverty of Liberalism*. Beacon Press, Boston.
- Wolff, Robert Paul 1998. *In Defense of Anarchism*. University of California Press.