Orthmayr Imre

Értékpluralizmus: Weber, Berlin, Rawls*

I.

Minden tapasztalatunkat értékeljük. Értékeljük az ételeket, italokat, az időjárást, közérzetünket, magunk és mások magatartását, öltözködését. Értékeljük a könyveket, műalkotásokat, színházi és tudományos előadásokat. Néző vagy résztvevői vagyunk versenyeknek, pályázatoknak, díjkiosztóknak. Családi, munkahelyi, szakmai, politikai, kulturális gondolkodásunk és kommunikációnk értékelés centrikus. Mindennap folyamatosan értékítéleteket hozunk. Értékeléseink eltérő tárgyai és eltérő mércéi révén az értékítéletek végtelen sokfélesége szövi át életünket.

Az értékek e sokfélesége nem szükségképp vezet feloldhatatlan ellentétekhez saját értékítéleteink vagy magunk és mások értékelései között. Ilyen konfliktusok gyakoriak, de nem egyetemesek. Ha az értékpluralizmus szükségszerűen értékkonfliktust vonna magával, akkor nem lehetnénk koherens személyek, és nem tudnánk másokkal együtt élni. Hobbes írt arról, milyen lenne ez:

> A *jó* és a *rossz* olyan nevek, amelyek vonzalmainkat és ellenszenveinket jelölik meg, ezek pedig az emberek különböző vérmérsékletének, szokásainak és elveinek megfelelően különböznek egymástól. És a különböző emberek nemcsak érzékszerveik ítélete szerint mást és mást tartanak kellemesnek vagy kellemetlennek megízlelni, szagolni, hallani, megérinteni és látni, hanem a mindennapi élet cselekedeteiben is mást és mást vélnek az értelemmel egyezőnek vagy ellenkezőnek. Mi több: ugyanaz az ember különböző időkben más-más nézeteket vall, az egyik alkalommal dicséri, vagyis jónak nevezi azt, amit egy más alkalommal ócsárol, és rossznak nevez. Ebből pedig vita, nézeteltérés és végül háborúság származik (Hobbes 1970. 136).

* Nagyon köszönöm anonim bírálóim pozitív értékelését. A rövidebb bírálat észrevételeiben foglaltakhoz hasonló gondolatok bennem is felmerültek. A hosszú bírálat szerzőjének 11 pontba foglalt elemzései eredményeképp sokkal világosabban látom több általam tárgyalt probléma természetét és a róluk nyújtott beszámolóm fogyatékosságait. Sajnos ezen belátásaim közül keveset sikerült érvényesítenem e végső szövegváltozatban; azokat, amelyek rövid átfogalmazással megoldhatók voltak. Remélem, hogy legalább részben sikerült megfelelnem bírálóm várakozásainak.

Az utolsó mondat szerint az értékkonfliktus vezet a természeti állapot hadiállapottá válásához. Valójában a hadiállapotnak ez csak másodlagos magyarázata, hiszen Hobbes alapvető értelmezése szerint a háborúskodás forrása épp ellenkezőleg az, hogy mindenki ugyanazt tartja értékesnek – vagyont, dicsőséget, hatalmat –, de nem tudja mindenki együtt elérni.

Bár az értékpluralizmus problémája a szofisták óta több markáns megfogalmazást kapott az európai filozófiai gondolkodásban, emblematikus képviselőiként Max Webert és Isaiah Berlint tartják számon.

II.

Weber az értékpluralizmust maga is háborús állapotként értelmezi, de Hobbestól eltérően kozmikus értelemben: „a világ különböző értékrendjei örök harcban állnak egymással" (Weber 1998. 147). „Itt ugyanis istenek állnak egymással harcban, éspedig mindörökre." (Uo.) Az alapvető értékek egymással elvileg összeegyeztethetetlenek, egymást teljes mértékben kizáróak. És egyikük mellett sem lehet érveket felhozni, önkényesen kell választani köztük vagy sorsszerűen elfogadni valamelyiket.

Tétele melletti érv gyanánt Weber a következő példát hozza fel:

> lehet valami szent, nemcsak annak ellenére, hogy nem szép, hanem *azért* és *amennyiben* nem szép […]; és lehet valami szép, nemcsak annak ellenére, hogy nem jó, hanem éppenséggel abban, amiben nem jó […]; és közhely, hogy lehet valami igaz, annak ellenére és azért, mert nem szép, nem szent és nem jó (uo.).

Ezek nem kozmikus harcok, és nem következik belőlük semmi. Előfordulnak ilyen esetek, de előfordulnak másfélék is. Szűz Mária egyszerre szép, jó, igaz és szent. Platón szerint az igazságos ember okos, bátor, mértékletes – és csak emiatt igazságos. A sor folytatható.

Weber az értékek harcát a politeizmushoz hasonlítja, konkrétan a hellének istenhitéhez. De a példa sántít. A görög politeizmusban a Zeusz által uralt vallási univerzum alapvetően rendezett felépítésű. A különféle értékeket képviselő istenek egymást kiegészítve látták el feladatukat, viszályaik nem funkcionális rivalizációból fakadtak, hanem személyes torzsalkodásokból és családi viszályokból. Összehangolt munkamegosztás és jól meghatározott hierarchia érvényesült közöttük, nem pedig a mindenki harca mindenki ellen anarchiája.

Weber értékpluralizmusának két plauzibilis értelmezése közül az egyik a következő: a modern korban a különböző tartalmak és tevékenységek körül kikristályosodó életrendek, nevezetesen a gazdaság, a politika, a jog, a vallás, a tudomány, az erkölcs, a művészet, az erotika stb., mindjobban elhatárolódva egymástól, kialakították a maguk értékrendjét és működési logikáját. Ezzel

önmagukban konzisztens, de egymással összeegyeztethetetlen világokra szakad szét a hagyományos társadalmak differenciálatlanul összefonódó szövete (Wessely 2011. 15). A másik: „A modern társadalmak nem kényszerítenek előírt értékeket tagjaikra, hanem azt javasolják nekik, hogy válasszanak sok értékkészlet közül. Az individualizmus pozitív megítélése a modern társadalmakban lehetővé és elfogadottá teszi ezt a választást" (Boudon 2013. 95).

Egyik értelmezésből sem következik az értékek egymás megsemmisítésére irányuló harca. Vagyis az „istenek harca" tézisben foglalt hivatalos nézete ellenére az értékpluralizmus Webernél sem vezet minden esetben szélsőséges értékkonfliktusokhoz. Az értékek kozmikus harcának metaforája helyett nézzük inkább mindennapi értékválasztásaink jellemzőit. Az emberi cselekvéseknek részét képezik a döntések, a döntéseknek pedig a konfliktusok: több, egyaránt értékes és kívánatos alternatíva közül kell választanunk, melyek együtt nem érhetők el. De az egyik értékesnek tartott lehetőség kiválasztása nem vonja szükségképpen magával a másik értéktelenné válását. Amikor egy étteremben több kitűnő fogás közül választhatunk, nem fogjuk leértékelni azokat, amelyeket akkor nem fogyaszthatunk el, mert a másik mellett döntöttünk. Amikor nyaralásunk megtervezésekor arról döntünk, hogy egzotikus tájak bebarangolásával, izgalmas sporttevékenységekkel, nevezetes múzeumok vagy kultúreseményekmeglátogatásával fogjuk eltölteni szabadidőnket, vagy inkább valamilyen nyaralóhelyen napozunk és fürdőzünk, akkor a kihagyott lehetőségek nem válnak értéktelenné számunkra. S az egyes programokon belül szintén további választásokra kényszerülünk, például a kulturális programon belül az egyik vagy a másik nagy múzeum meglátogatása mellett kell döntenünk, de ettől nem fogjuk lebecsülni azt, amelyiket emiatt ki kell hagynunk. A döntés meghozatalával általában nem úgy oldjuk meg az értékkonfliktust, hogy a választásból kimaradt lehetőségeket ezután értéktelennek vagy csökkent értékűnek tekintjük. Nincs szó az értékek egymást felszámolni próbáló harcáról.

Bizonyos esetekben mégis ez történik. A nagy jelentőségű, tartós kihatású döntések esetében problémát jelent, hogy a választás során kirekesztett értékes dolgok később sem veszítik el vonzerejüket. Mint például egy autó vagy egy ház megvásárlásakor. Az ebből fakadó feszültség elhárítására szolgáló pszichés mechanizmus a kognitív disszonancia redukciója, nevezetesen az elutasított választási lehetőség leértékelése és a kiválasztott lehetőség felértékelése, vagyis a választható lehetőségek értékei közti eltérés és ellentét felfokozása a döntéshozó részéről a visszafordíthatatlan döntés meghozatala után és miatt. A még súlyosabb, „egész életre szóló" döntések, mint a pályaválasztás, a házasság, a családalapítás vagy éppen egy vallás felvétele esetén a kiválasztott alternatíva melletti elköteleződés szilárdságát az előbbinél hatékonyabb intézményes mechanizmusok és szertartások erősítik. Csakhogy ilyen döntéseket nem hozunk nap mint nap. Ezek a nem mindennapi döntések.

A tudomány mint hivatás egy ilyen döntés követelményeit és következményeit mutatja be. Azt, hogy mivel jár, ha valaki a tudomány művelésének szenteli életét. De miért kéne a pályaválasztás, akár a tudomány mint hivatás melletti elköteleződés kérdésébe bevonni az alapvető értékek egész univerzumát? A téma ekképp történő exponálásában szerepet játszhatott, hogy Weber a tanulmány alapjául szolgáló előadást az első világháború idején, 1917. november 7-én tartotta, a háború végén bekövetkező nagy kijózanodást megelőzően (Erdélyi 2019. 259).

Weber tudományos pályafutása kezdetétől német nacionalista volt, az első világháborút pedig a kultúrák harcának tekintette, amelyben Németországnak kitüntetett feladata és felelőssége van. Kultúrmissziónárius hevülete még a kortársai közül kivételesen nem nacionalista és nem militarista Karl Jasperst is magával ragadta:

> Amit 1914, a háború kitörése óta a politikáról gondoltam, az Max Weber hatására alakult ki bennem. Egészen addig idegen volt tőlem a nemzeti gondolat. Max Weber révén ismertem meg és helyeztem szívembe a nemzeti gondolkodást. A világtörténelmi helyzet, mondta Weber, felelősséget ró arra a népre, amelyik az állama révén nagyhatalommá vált, és e felelősség alól nem vonhatja ki magát. Itt nem Svájcról, erről a kicsi államról van szó, melynek létezése egy egészen másfajta, fölöttébb kívánatos értelmet képvisel (az egyes ember legnagyobb szabadságát egy kis államban), amely nem viseli a felelősséget (a hatalom felelősségét), hanem arról van szó, hogy a későbbi korok emberei minket tesznek majd felelőssé azért, ha a világot felosztják az orosz kancsuka és az angolszász konvenció között. A mi feladatunk és esélyünk az, hogy e kettő között megmentsük a harmadikat, a liberalizmus, a szabadság szellemét és az egyéni élet sokféleségét, megóvjuk az európai hagyomány nagyságának szellemét. Ez volt Max Weber meggyőződése, mely ezután az én meggyőződésemmé is vált. (Jaspers 1988. 71).

Weber ezt a meggyőződését leírta a *Die Frau* című folyóirat hasábjain 1915 és 1916 során folyó publicisztikai vitához kapcsolódva *(Zwischen zwei Gesetzen)*. Gertrud Bäumer: *Zwischen zwei Gesetzen?* című vitaindító szövege így exponálta a témát:

> Emberiség, ész, tisztesség és haladás, béke, kulturális csere, „a lehető legtöbb ember lehető legnagyobb jóléte", ez és még sok más az egyik világ istenei. Nemzet, haza, hősiesség, szeretet, áldozat, becsület, erő és szabadság világlanak a többi [isten] felől az utunkra. Létezik egyáltalán egység, melyben e kettő egymás mellett állhat? Léteznek-e utak, melyeken anélkül követhetjük az egyiket, hogy a másikat megtagadjuk? Nem válnak az egyik oldal [istenei] szükségképp a másik tagadóivá?

Bäumer kérdésfeltevése tálcán kínálta Weber számára az értékek viszonyát istenek harcaként értelmező nyelvezetet, bár itt az értékek még csoportosítva vannak, míg Weber megfogalmazásai azt sugallják, hogy mindegyik külön-külön konfliktusban áll mindegyik másikkal. Takó Ferenc szerint – akitől a jelen bekezdésben szereplő összes adat és idézet származik – itt nem pusztán Weber reakciójának közvetlen kontextusáról van szó, hanem a háború Németországának és Európájának mentalitásáról, amelyben egyes értékek mint istenségek feszültek egymásnak (Takó 2019. 265–266).

III.

Isaiah Berlin az értékmonizmussal szemben veszi védelmébe az értékpluralizmust. A monizmus szerint „az emberi célok egységesek, összhangban vannak egymással", „minden valóban jó dolog egyetlen, tökéletes egészben kapcsolódik össze; vagy legalábbis nem lehet összeegyeztethetetlen egymással. Ennek folyománya, hogy az általuk megvalósított minta minden – köz- és magánjellegű – észszerű tevékenység egyetlen igazi célja" (Berlin 1990. 9–10). Valamint,

> elvileg feltárható olyan harmonikus minta, amelyben valamennyi érték összebékíthető, s hogy ez az egyedüli cél, amely felé haladnunk kell; hogy rábukkanhatunk valamilyen egyedüli elvre, amely ezt a képet alakítja, egy elvre, amely, ha már egyszer ráleltünk, a továbbiakban életünket kormányozza (Berlin 1990. 92–93).

Berlin monizmuskritikáját fejezi ki frappánsan Jon Elster megállapítása Marx kommunizmusfelfogásáról: „Marx hajlamos volt feltételezni, hogy minden jó dolog együtt jár, és hogy együtt élvezhető az egyéni önmegvalósítás *és* a maximális termelékenység *és* a maximális együttműködés" (Elster 1985. 455–456).

Berlin több felsorolását nyújtja azoknak az értékeknek, avagy politikai és társadalmi céloknak, amelyeket általában alapvetőnek vagy fontosnak tartunk. Ezek összegzett listája nagyjából a következő: szabadság, egység, összhang, béke, racionális életstratégia, igazságosság, rend, együttműködés, igazság, boldogság, erény, egyenlőség, politikai egyenlőség, hatékony szervezés, társadalmi igazságosság, egyéni szabadság, nagylelkűség, nyilvános és magánjellegű lojalitás, a zseni igényei és a társadalom követelményei, az egyének, nemzetek, egyházak, osztályok öntökéletesedése, önkormányzás, önállóság, biztonság, közrend (Berlin 1990. 9, 433–444). Ezeknek az értékeknek a kívánatos jellegét kevesen vitatnák, de Berlin szerint együtt nem érvényesülhetnek: a világegyetem nem harmonikus, az értékkonfliktusok belső és kiküszöbölhetetlen alkotórészei az ember életének. Egyes eszményeink megvalósítása megakadályozza más eszményeink megvalósítását:

> [H]acsak nem rendelkezünk a priori biztosítékokkal annak kijelentéséhez, hogy valahol fellelhető az igazi értékek teljes harmóniája […], akkor vissza kell, hogy lépjünk az emberi megfigyelés és a köznapi emberi tudás forrásaihoz. Ezek a források pedig semmiképpen sem jogosítanak fel arra, hogy feltételezzük (vagy akárcsak megértsük, mit is jelentene feltételezni) azt, hogy valamennyi jó dolog – vagy éppenséggel valamennyi rossz dolog – összeegyeztethető. A világ, mindennapi tapasztalataink szerint, olyan, hogy választanunk kell egyformán abszolút követelmények között, és ha ezek közül némelyiknek eleget teszünk, óhatatlanul föláldozunk másokat (Berlin 1990. 435–436).

Berlin más megfogalmazásai szerint a monizmus nem az alapvető értékek együttes megvalósíthatóságát jelenti, hanem azt, hogy van egyetlen közös mérce, melynek alapján összemérhetők és rangsorolhatók: a monizmus „az egyetlen kritériumban való hit" (Berlin 1990. 440), „[az] a feltételezés, hogy minden értéket meg lehet mérni egyetlen skálán" (Berlin 1990. 441). Az értékmonizmus mindkét formája felszámolja a célok és értékek közötti szabad választás és az erkölcsi döntés lehetőségét, és ezért válhat az autoriter törekvések és berendezkedések támaszává. A pluralizmus „igazabb és emberibb eszmény", minthogy „elismeri azt a tényt, hogy az emberi célok sokfélék, hogy nem mindegyikük mérhető össze, s hogy e célok örökös versengésben vannak egymással" (uo.).

Berlin pluralizmusfelfogása nem tartalmazza az összes alapvető érték eredendő összeférhetetlenségét. Azt állítja, hogy mindegyik nem valósítható meg együtt, legalábbis nem teljesen, de azt nem, hogy mindig mindegyik feloldhatatlan ellentétben állna egymással. Változó, hogy mikor melyik kerül konfliktusba melyik másikkal. Vannak együtt eleve nem megvalósítható alapvető értékek, de többnyire az adott helyzet eredménye, hogy mely értékek kerülnek szembe egymással (Berlin 1990. 76–77). Berlin végig feltételes módban beszél az értékek konfliktusáról, arról, hogy az öncélok között kibékíthetetlen összeütközés támadhat:

> *Ekkor* kikerülhetetlenül felvetődik a választás és az előnyben részesítés kérdése. Vajon *adott helyzetben* a demokráciát kell-e előmozdítani az egyéni szabadság rovására? Vagy az egyenlőséget a művészi teljesítmény rovására? Vagy a spontaneitást a hatékonyság kárára? Esetleg a boldogságot, a hűséget és az ártatlanságot a tudás és igazság kárára? Egyszerűen azt szeretném leszögezni, hogy a végső értékek összebékíthetetlensége *esetén* elvileg nem találhatók világos és egyértelmű megoldások. […] *Ha* két- (vagy több-) fajta szabadságigény *adott esetben* összeegyeztethetlennek *bizonyul*, s *ha ilyenkor* abszolút, egyszersmind összemérhetetlen értékek ütköznek össze, *akkor* jobb szembenézni ezzel az intellektuálisan kényelmetlen ténnyel, mint nem tudomást venni róla […]; vagy, ami még rosszabb, az egymással vetélkedő értékek valamelyikét teljesen elnyomni, azt hangoztatva, hogy azonos riválisával – s így végül mindkettőt eltorzítani. Márpedig nézetem szerint pontosan ezt tették és teszik még mindig azok

> a filozófiai monisták, akik – mindenáron rendet és összhangot kívánván teremteni – végső megoldásokat követelnek. (Berlin 1990. 79–82. Saját kiemeléseim – O. I.)

Tehát nem mindig és nem minden érték áll szükségképpen szemben egymással. Gyakran jól megférnek, összhang is lehet közöttük, sőt akár egymást erősíthetik, máskor kompromisszum köthető közöttük. Minden fontos érték együtt sohasem valósítható meg teljesen, de bizonyos részegyüttesük bizonyos esetekben, bizonyos mértékig igen. Erről kell dönteni. Arról, hogy mikor melyiket és milyen mértékben áldozzuk fel egy másikért vagy a többiért. Az alapvető értékek nemcsak összeütköző, hanem együttműködő, egymást előfeltételező viszonyban is állhatnak egymással. De ez a viszony nagyon szövevényes lehet:

> a szabadság, kielégítő anyagi biztonság, egészség és tudás nélkül, gyakorlatilag használhatatlan lehet egy olyan társadalomban, amelyből hiányzik az egyenlőség, az igazságosság, a kölcsönös bizalom. Ám ennek fordítottja szintén végzetes következményekkel járhat. Gondoskodni az anyagi szükségletek kielégítéséről, az oktatásról, az olyanfajta egyenlőségről és biztonságról, amilyent, mondjuk az iskolában a gyermekek vagy egy teokráciában a laikusok élveznek – nem a szabadság kibővülését jelenti. […] [A] paternalizmus megteremtheti a szabadság feltételeit, miközben megszünteti magát a szabadságot (Berlin 1990. 91).

Az alapvető értékek örökérvényűségéről ezt írja Berlin: „Hogy valójában melyek azok az értékek, amelyeket egyetemesnek és »alapvetőnek« tekintünk? Úgy vélem, ez félig-meddig empirikus kérdés" (Berlin 1990. 87). Az egyéni szabadság fogalma (a negatív szabadság értelmében) „talán csak a kapitalista civilizáció kései folyományaként vált központi értékké" (Berlin 1990. 64–67). A normatív kérdésekre nem adhatók végső, objektív válaszok (Berlin 1990. 92–93).

Webertől eltérően tehát Berlin szerint az értékek konfliktusa nem olyan, mint az istenek kozmikus harca. Sőt, bár tőle sem idegen az eszmék közötti harcról szóló metaforikus beszéd, egy helyütt világosan megmondja, hogy nem az értékek állnak harcban egymással, hanem az értékeket képviselő emberek (Berlin 1990. 67). Másrészt nem állítja, hogy az értékek eleve összeférhetetlenek, hogy mindig mindegyik harcban áll egymással, hanem csak azt, hogy mindegyik nem valósítható meg együtt. Nemcsak a két koncepció eltérő, de a belőlük levont következtetés is az: Weber számára az értékpluralizmusból az egyén számára egy irracionális, önkényes döntés kényszere következik, Berlin számára viszont a szabad, megfontolt választás lehetősége.

IV.

Berlin tagoltabban és plauzibilisebben mutatja be az értékek pluralizmusát és konfliktusát, mint Weber, de ő sem eléggé. Az általa megnevezett alapvető értékek nagyon elvont fogalmakkal vannak kifejezve, melyek leíró tartalma szegényes, a velük megfogalmazott állítások homályosak. További probléma, hogy ezen értékek főnévi formában szerepelnek: szabadság, igazságosság, egyenlőség. Ez a filozófia szókratészi-platóni öröksége: a predikátumok logikai szubjektummá alakítása. Valamiről csak akkor állíthatjuk konzisztensen, hogy szép, ha birtokunkban van a szépség fogalmának meghatározása. De e fogalmak predikatív használata sem problémamentes, mivel ezek „rosszul viselkedő melléknevek". Mint Herbert Hart írja:

> az igazságosság olyan, mint az 'eredeti', a 'magas' vagy a 'meleg' fogalma, melyek hallgatólagosan egy mércére utalnak, ami aszerint változik, hogy a dolgoknak éppen mely körére alkalmazzák. Egy nyúlánk gyermek és egy alacsony felnőtt ugyanolyan magas lehet, egy meleg tél ugyanolyan hőmérsékletű lehet, mint egy hűvös nyár, egy hamis gyémánt pedig lehet valódi antik darab. Az igazságosság fogalma azonban ezeknél sokkal bonyolultabb, mert a körébe tartozó különböző esetek közötti releváns hasonlóság változó mércéje nem csupán annak a dolognak a jellegével együtt módosul, amire alkalmazzák, de gyakran még az ugyanolyan jellegű dolgokkal kapcsolatban is vitatható (Hart 1995. 186–187).

A legalapvetőbb értékek tehát nem elvontan, hanem mindig valamilyen körülhatárolt formában érvényesülnek. A „szabadság" egészen mást jelent attól függően, hogy kinek a mire való szabadságáról van szó (Berlin 1990. 94–95). A rabszolgák és a jobbágyok felszabadítása a rabszolgatartók és a feudális földesurak cselekvési szabadságának korlátozását jelenti, a szabad vallásgyakorlás és a sajtószabadság pedig az inkvizítorok és a cenzorok szabadságát csorbítja. Egy diktatúra megdöntése sok embert megszabadít korábbi korlátozásoktól, kényszerektől és erőszakos beavatkozásoktól, de a diktátor és emberei cselekvési lehetőségét korlátozza, olykor igen szélsőségesen. A pozitív és negatív szabadság elvont megkülönböztetése nem elég. Az utóbbi, vagyis az egyéni szabadság maga is csak egy értékhálózat eleme vagy inkább összefoglalása, „amelybe olyan fogalmak tartoznak, mint a személyi jogok, az állampolgári szabadságjogok, a személyiség sérthetetlensége, a magánélet, a személyes kapcsolatok fontossága stb." (Berlin 1990. 66). Korábbi és későbbi liberális szerzők is meghatározott realizációival azonosították a szabadság általuk képviselt fogalmát. A Berlin számára mérvadó Benjamin Constant szerint a szabadság fogalma a modern kori nyugat-európai polgárok számára ezt jelenti:

> joga van hozzá, hogy csak a törvényeknek engedelmeskedjék, ne tartóztathassák le, ne börtönözhessék be, ne ölhessék meg, semmilyen módon se bántalmazhassák egy vagy több személy önkényes akaratából. Hogy kinek-kinek jogában álljon elmondani a véleményét, megválasztania és gyakorolnia mesterségét; élni, sőt visszaélni tulajdonával; engedély nélkül ide-oda utazni, anélkül, hogy számot adna indítékairól vagy cselekedeteiről. Kinek-kinek […] joga van hozzá, hogy összegyűljön másokkal megvitatandó érdekeit, avagy avégett, hogy gyakorolja azt a vallást, melyet ő és társai követnek, netán mindössze azért, hogy hajlamainak és szeszélyeinek megfelelően múlassa idejét. Végül […] jogukban áll befolyást gyakorolni a kormányra, akár oly módon, hogy kinevezik valamennyi tisztviselőt vagy egy részüket, akár képviseletek, beadványok, kérvények által, melyeket a hatalom többé-kevésbé köteles figyelembe venni (Constant 1997. 239).

Rawls hasonló listát nyújt az igazságosság első elveként a polgárok alapszabadságairól (vagyis a minden személy számára egyenlően járó és másokéval összeegyeztethetően legkiterjedtebb, valamint semmi más által nem felülírható jogokról):

> a politikai szabadság (a választójog és a hivatalviselés joga), együtt a gyülekezési szabadsággal és a szólásszabadsággal, a lelkiismereti szabadság és a gondolatszabadság, a személyi szabadság és a (személyi) tulajdon szabadsága, valamint a jog uralmának fogalmával meghatározott szabadság az önkényes letartóztatással és fogva tartással szemben (Rawls 1997. 87).

Más okból is kockázatos elvont fogalmaikra leszűkítve beszélni az alapvető értékekről. A szabadságot és egyenlőséget a francia forradalom idején még egymástól elválaszthatatlan értékeknek tekintették. Tocqueville óta a két érték összeegyeztethetetlensége vált hangsúlyossá. Valójában e két érték viszonyáról elvontan nem lehet érvényes általánosítást megfogalmazni. Bizonyos esetekben bizonyos fajta szabadságok növekedése bizonyos típusú egyenlőtlenségek növekedésével jár együtt, vagy épp ellenkezőleg, az egyenlőség növekedése jár a szabadság csökkenésével. Más esetekben viszont mindkettő növekedése vagy csökkenése együtt jár. A rendi kiváltságok felszámolása Európában óriási előrelépést jelentett az emberek közötti egyenlőtlenségek felszámolásában, ami egybeesett a korábban korlátozott jogúak cselekvési szabadságának növekedésével. A rabszolgák felszabadítása az észak-amerikai polgárháború után szintén együtt jelentette egyenlőségük és szabadságuk növekedését. Természetesen mindkét esetben korlátozott mértékben, még a hosszú ideig tartó további kibontakozásuk után is – ezeknek az értékeknek az érvényesülése csak fokozatokban létezik.

A két érték átjárja egymást Rawlsnál is. Az igazságosság általa megállapított két elve közül az elsődleges érték a szabadság, a második az esélyegyenlőség és a behatárolt vagyoni és jövedelmi egyenlőtlenség kombinációja. Az első elvet

úgy hívja, hogy az egyenlő szabadságjogok elve, a másodikban pedig az elsődleges javak között szerepel a szabadság. A mindkét elvet átfogó általánosabb felfogás pedig így hangzik: „Minden társadalmi értéknek – szabadságnak és lehetőségnek, jövedelemnek és vagyonnak, valamint az önbecsülés alapjainak – egyenlően kell megoszlania, hacsak valamelyikük vagy mindegyikük egyenlőtlensége nem előnyös mindenki számára" (Rawls 1997. 88).

V.

Rawls az értékek viszonyának szakszerűbb és módszeresebb tárgyalását nyújtja, mint Weber vagy Berlin. Utóbbi nagy hatást gyakorolt rá az 1960-as években (Krokovay 1997. 680, 5. lj.), de *Az igazságosság elméleté*ben (a továbbiakban *IE*) játszott szerepe nem jelentős. A könyv 32. §-a szerint a „szabadság" jelentésével nem túl termékeny foglalkozni, még ha figyelembe vesszük is a szabadság pozitív és negatív fogalma között Berlin által tett megkülönböztetést. A szabadság problémájának érdemi tárgyalása nem az elvont fogalmi definíciók, hanem a politikai filozófia tartalmi kérdései közé tartozik. Rawls szerint a szabadság mindig három elemmel magyarázható: 1) a cselekvők, akik szabadok, 2) az akadályok és korlátok, amelyektől szabadok, 3) azok a dolgok, amelyeket szabad vagy nem szabad megtenniük. Továbbá:

> az alapvető szabadságokat összességükben, rendszerként kell értékelnünk. Vagyis egy szabadság értéke rendszerint nem független a többi szabadság pontos meghatározásától, s ezt figyelembe kell vennünk az alkotmány és általában a törvényhozás kialakításánál. Amíg többé-kevésbé igaz, hogy a nagyobb szabadság előnyben részesítendő, ez elsősorban a szabadság egészének rendszerére, nem pedig minden egyes meghatározott szabadságra vonatkozik. Nyilvánvaló, hogy a korlátlanul hagyott szabadságok összeütköznek egymással. […] Így egy alkotmányozó gyűlés küldötteinek vagy egy törvényhozás tagjainak el kell döntenie, miként kell alakítaniuk a különböző szabadságokat ahhoz, hogy az eredmény összességében az egyenlő szabadság legjobb rendszere legyen. Mérlegelniük kell, mennyit ér az egyik szabadság a másikhoz képest. A különböző szabadságokból kialakított legjobb rendszer az azokra vonatkozó összes korlátozástól és az azokat meghatározó rendszeren belüli összehangoltságuktól függ (Rawls 1997. 248–249).

Az *IE* másutt Berlinre mint annak a liberális nézetnek a képviselőjére hivatkozik, mely szerint „a politikai szabadságok kevésbé jelentősek, mint a lelkiismereti és személyi szabadság", és „a részvétel elvének fő érdeme annak biztosítása, hogy a kormányzat tiszteletben tartsa a kormányzottak jogait és jólétét" (Rawls 1997. 278–279). Rawls szerint azonban

> nem kell gyakran mérlegelnünk a különböző szabadságok végső, egymáshoz viszonyított fontosságát. […] Nem kényszerülünk választásra a részvétel elvének teljes feladása és korlátlan elfogadása között. […] Ez nem „mindent vagy semmit" döntés. A feladat az, hogy mérlegre tegyük a különböző szabadságok egymáshoz viszonyított területének és meghatározásának apró módosításait. A szabadság elsőbbsége nem zárja ki, hogy a szabadság rendszerén belül a legjobb cserékre törekedjünk. Sőt azt is megengedi, habár nem követeli meg, hogy bizonyos szabadságok, például a részvétel elvéből következők, kevésbé lényegesek legyenek, s hogy legfontosabb szerepük a többi szabadság védelméből álljon. A szabadságok értékére vonatkozó különböző vélemények természetesen befolyásolják majd, hogy különböző személyek szerint miként kell a szabadság teljes rendszerét kialakítanunk. Akik nagyobb értéket tulajdonítanak a részvétel elvének, azok inkább kockáztatják – mondjuk – személyi szabadságukat, hogy nagyobb teret adjanak a politikai szabadságnak. Ideális esetben nem fordulnak elő ilyen ellentétek, s fenn kell állnia annak a lehetőségnek, hogy kedvező feltételek mellett valahogyan megtalálható egy olyan alkotmányos eljárás, amely – anélkül, hogy más szabadságokat veszélyeztetne – elegendő teret hagy a részvétel értékének (Rawls 1997. 279).

Rawls a *Political Liberalism* (a továbbiakban *PL*) VIII. előadásának 2. §-ában tér vissza a szabadság koherens sémájának tárgyalásához, ami itt is a Berlin nevével fémjelzett koncepció tárgyalásával zárul (Rawls 1996. 298–299). E könyvben azonban Berlin sokkal jelentősebb szerephez jut, mivel itt központi témává válik a liberalizmus általa megfogalmazott azon feltevése, hogy az egymással egyenlő polgárok egymástól eltérő, sőt egymással összeegyeztethetetlen és összebékíthetetlen felfogást vallanak arról, hogy mi a jó (Rawls 1996. 303). Berlin értékpluralizmusa immár igen fontos Rawls számára, mivel e könyvben maga is e probléma liberális megoldásával foglalkozik. Berlinre hivatkozva vallja, hogy minden társadalomban elkerülhetetlenül ki kell választani bizonyos értékeket az összes megvalósítható érték közül, és a kiválasztottakat korlátozni kell a többi alapján. Az elsőbbségi szabályok felállítása és az összehangolás során előálló súlyos nehézségeknek nincs egyértelmű megoldása (Rawls 1996. 57). Az elv részletesebb tárgyalása az V. előadás 6. §-ában történik: „Mint Berlin régóta vallotta (ez az egyik alapvető témája), nincs társadalmi világ veszteség nélkül: vagyis nincs olyan társadalmi világ, amely ne zárna ki néhány olyan életmódot, amelyek sajátos módon valósítanak meg bizonyos alapvető értékeket" (Rawls 1996. 197).

VI.

Az értékpluralizmus problémájával Rawls az 1980-as években megtartott előadásaiban kezdett behatóan foglalkozni, majd az ezek nyomán megjelenő *PL* központi témája lett. Az 1993-as, kemény kötésű kiadás bevezetésében így fogalmazza meg a könyv alapvető témáját:

> A modern demokratikus társadalmat nem egyszerűen az átfogó vallási, filozófiai és erkölcsi tanítások pluralizmusa, hanem az egymással összeegyeztethetetlen, ám észszerű átfogó tanítások [*reasonable comprehensive doctrines*] pluralizmusa jellemzi. E tanok egyikét sem fogadják el az állampolgárok általánosan. És az sem várható, hogy a belátható jövőben ezek egyikét vagy valamilyen más észszerű tanítást minden, vagy majdnem minden polgár elfogadjon. A politikai liberalizmus feltételezi, hogy politikai célokból az észszerű, ám összeegyeztethetetlen átfogó tanok sokfélesége az emberi értelem gyakorlásának természetes következménye az alkotmányos demokratikus rendszer szabad intézményeinek keretei között. A politikai liberalizmus azt is feltételezi, hogy az észszerű átfogó tanítások nem utasítják el a demokratikus rendszer lényeges elemeit. A társadalom természetesen tartalmazhat észszerűtlen és irracionális [*unreasonable and irrational*], vagy éppen őrült átfogó tanításokat is. Esetükben az a probléma, hogy miként lehet együtt élni velük anélkül, hogy aláásnák a társadalom egységét és igazságosságát (Rawls 1996. xviii–xix).

Néhány oldallal később: „Tehát, mint korábban megjegyeztem, a politikai liberalizmus problémája a következő: Hogyan lehetséges, hogy tartósan fennálljon a szabad és egyenlő állampolgárok olyan szilárd társadalma, akiket mélyen megosztanak észszerű vallási, filozófiai és erkölcsi doktrínák?" (Rawls 1996. xxvii) Rawls számára az értékpluralizmus problémája tehát ezen a szinten – de csak ezen a szinten, mert elmélete több más szempontból is behatóan foglalkozik az értékek sokféleségének összehangolási és rendezési problémáival – nem az alapvető értékek, hanem átfogó és összetett világnézetek összeférhetetlenségéből ered, amelyek maguk is értékek sokaságának különféleképpen kidolgozott rendszerét tartalmazzák. Rawls nem az elvi egyetértés vagy összhang lehetséges módjait keresi – erre nem lát lehetőséget –, hanem társadalmi-politikai közegben vizsgálja az eltérő nézetek képviselői között kialakítható együttműködés lehetőségeit. Mivel az eltérő értékrendek közötti összhang lehetőségét kifejezetten az alkotmányos demokrácia keretei között keresi, szóba sem jöhet számára olyan „nézetegyeztetés", amikor az egyik tan képviselői rákényszerítik álláspontjukat mindenki másra, vagy pedig egy központi hatalom kényszerít rá egy nézetrendszert mindenkire. De nem felel meg az általa helyeselt megoldásnak az erőviszonyok és érdekek teremtette *modus vivendi* egyensúly sem. A *PL* szerint az egymással kibékíthetetlen, de észszerű nézetrendszerek közötti összhang úgy teremthető meg a társadalomban, ha képviselőik mind elfogadják a kölcsönösség bizonyos, nem doktrinális, hanem liberális politikai elveit – amelyek immár nem feltétlenül a méltányosságként felfogott igazságosság elvei.

Az észszerű átfogó tanítások meghatározását a *PL* II. előadásának 3. §-a nyújtja:

> Tegyük fel először is, hogy az észszerű személyek [*reasonable persons*] csak észszerű átfogó tanokat [*reasonable comprehensive doctrines*] fogadnak el. Szükségünk van az ilyen tanítások definíciójára. Három fő ismérvük van. Az egyik az, hogy egy észszerű tanítás

> az elméleti ész [*theoretical reason*] teljesítménye: többé vagy kevésbé konzisztens és koherens módon átfogja az emberi élet jelentősebb vallási, filozófiai és erkölcsi vonatkozásait. Oly módon szervezi és jellemzi az elismert értékeket, hogy egymással összeegyeztethetők legyenek és a világ érthető képét fejezzék ki. Mindegyik tanítás úgy teszi ezt, hogy ebben különbözzék a többitől, például azáltal, hogy bizonyos értékeket különös elsőbbséggel és súllyal ruház fel. Annak kijelölésével, hogy mely értékek számítanak különösen jelentősnek és hogyan lehet kiegyensúlyozni őket, amikor összeütköznek, az észszerű átfogó tanítás egyben a gyakorlati ész [*practical reason*] alkalmazása is. Az elméleti és a gyakorlati ész együtt szerepel ebben a megfogalmazásban (ha ideillik, magában foglalva a racionalitást [*the rational*] is). Végül harmadik vonása az, hogy noha egy észszerű átfogó nézet nem szükségképpen rögzített és változatlan, általában valamilyen gondolati és elméleti hagyományhoz tartozik vagy arra épít. Noha időben tartós és nincs kitéve hirtelen és megmagyarázatlan változásoknak, lassan átalakul a nézőpontjából jónak és kielégítőnek tekintett indokok alapján (Rawls 1996. 59).

Észszerű tanítás az, amely észszerűen megerősíthető. De az észszerű egyének nem mind ugyanazt az átfogó tanítást fogadják el. És az észszerű átfogó tanítások nem mindegyike igaz, sőt lehet, hogy egyik sem az. Az alapvető kérdés, hogy észszerűen gondolkodó személyek miért nem jutnak eleve közös álláspontra az értelem módszeres és lelkiismeretes használatának eredményeképp? Vagyis egyáltalán hogyan alakulhat ki észszerű személyek között észszerű nézeteltérés? Ennek forrásai az ítéletalkotás nehézségei [*the burdens of judgment*], melyeket a II. előadás 2. §-a tárgyal. Ezek egy része az emberközi, erkölcsi, politikai, társadalmi viszonyokra vezethető vissza. De vannak tisztán az ész használatára vonatkozó megfontolások is.

Rawls listája az ítéletalkotás nehézségeiről nem lép fel a teljesség igényével. A legnyilvánvalóbb forrásai szerinte a következők: a) Egy adott esetre vonatkozó bizonyítékok egymásnak ellentmondanak és összetettek, így nehéz értékelni őket. b) Még ha teljesen egyetértünk is abban, hogy mely megfontolások relevánsak, másként súlyozhatjuk őket, s ezáltal eltérő ítéleteket hozunk. c) Bizonyos fokig minden fogalmunk meghatározatlan, ami azt jelenti, hogy az ítéletek és értelmezések szigorúan nem érvényesíthető sorára kell hagyatkoznunk, melyek közül az észszerű személyek másképp választhatnak. d) Bizonyos mértékig összes tapasztalatunk, életünk mostanáig tartó egész menete alakítja, hogy miként értékeljük az adatokat és hogyan súlyozzuk az erkölcsi és politikai értékeket, de tapasztalataink teljessége mindig eltérő. e) Egy vitatott témának gyakran mindkét oldalán eltérő erejű normatív megfontolások vannak, melyeket nehéz átfogóan kiértékelni. f) Minden társadalom csak korlátozottan választhat a megvalósítható erkölcsi és politikai értékek közül. Sok nehéz döntésre nincs világos válasz.

Az elméletalkotás inherens nehézségeiből és a személyes élettapasztalatok eltérő jellegéből következően tehát az alkotmányos demokrácia szabad és

egyenlő állampolgárai egymástól radikálisan eltérő átfogó felfogást vallhatnak a világról és az alapvető értékekről. Mivel tartalmi összeegyeztetésük nem lehetséges, a demokratikus együttélés olyan megoldást tesz szükségessé, amely az észszerű átfogó nézetek tartalmi különállásának biztosításával képes szavatolni a különböző felfogású emberek társadalmi együttműködését és a demokratikus társadalom stabilitását.

Az értékpluralizmus problémájának megoldására *Az átfedő konszenzus* című IV. előadás kínál javaslatot. Rawls szerint a megoldás a politikai és a doktrinális elvek szigorú szétválasztása és együttműködésük lehetőségének megteremtése. A politikai liberalizmus elvei önállósulnak és teljesen függetlenné válnak az átfogó vallási, filozófiai és erkölcsi nézetektől, amelyek számára egy világnézetileg elfogulatlan terepet kínálnak, ahol az elvi ellentétek ellenére is lehetséges a gyakorlati együttműködés. Az *IE* azért nem tudta még érdemben kezelni ezt a problémát, noha sok fontos vonására már rámutatott, mert Rawls akkor még az igazságosság elméletét átfogó tanításnak tekintette, s úgy gondolta, hogy a jól berendezett társadalom stabilitását az biztosítja, hogy azt mindenki elfogadja. Ezzel a felfogással szakítva a *PL* a liberális társadalom szilárd alapjai megteremtésének lehetőségét az átfedő konszenzusban látja.

Melynek alaposabb megmutatására már nincs módom. Nemcsak részleteinek szövevényes gazdagsága, hanem az összetett elméleti építményben elfoglalt helyére vonatkozó pontos megfogalmazások nehézségei miatt is. Az *IE* architektonikus felépítésű, írja Kis János a magyar nyelvű kiadásáról nyújtott mérvadó elemzésében, de „nem lépésről lépésre haladó, minden homálytól és többértelműségtől mentes értekezés" (Kis 1998. 4). Az architektonikus jelleg a *PL*-ben még erőteljesebb, hiszen magába építi az eleve architektonikus *IE*-t is, módosítva annak elméleti helyi értékét, miközben alapvető tételeit némi változtatással hol megőrzi, hol alaposan megváltoztatja. Minden mondata végtelenül szabatos, de összességében nehéz lenne egyszerű szavakkal jól áttekinthetően bemutatni a gondolatmenetét. Túlságosan összetett, túlságosan architektonikus. Végtelenül precíz és emiatt gyakran önismétlő. Érthető, de artikuláltan nem összefoglalható. Vagy legalábbis nehezen.

A kiigazításnak, pontosításnak, csiszolásnak Rawlsnál soha sincs vége. A *PL* puha fedelű kiadásához írt, olvasói útmutatónak szánt újabb előszóban már sok helyütt felülbírálja és módosítja a könyv három évvel korábban megjelent fő szövegét. Igen nehéz lenne, ha egyáltalán lehetséges, pontosan nyomon követni ennek a bonyolult elméleti építménynek minden korrekcióját, az összes módszeres szerkezeti átalakítással és a részletek módosításaival együtt. De a könnyű rekonstrukciós lehetőségek hiányában is egyértelmű, hogy az értékpluralizmus problémájának tárgyalását Rawls sokkal magasabb elméleti szintre emelte, mint ami Weber vagy Berlin számára egyáltalán felmerülhetett. És az általam említettek csak töredékét villantják fel annak, milyen gazdag mondandója van Rawlsnak az értékekről.

IRODALOM

Berlin, Isaiah 1990. *Négy esszé a szabadságról*. Ford. Erős Ferenc és Berényi Gábor. Budapest, Európa.

Boudon, Raymond 2013. *The Origin of Values. Sociology and Philosophy of Beliefs*. New Brunswick–London, Transaction Publishers.

Constant, Benjamin 1997. A régiek és a modernek szabadságának összevetése. Ford. Réz Pál. In uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz. 237–260.

Elster, Jon 1985. *Making Sense of Marx*. Cambridge, Cambridge University Press.

Erdélyi Ágnes 2019. A tudomány mint hivatás – akkor és ma. *BUKSZ*. 31/3–4. 259–262.

Hart, H. L. A. 1995. *A jog fogalma*. Ford. Takács Péter. Budapest, Osiris.

Hobbes, Thomas 1970. *Leviatán*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.

Iggers, Georg G. 1988. *A német historizmus. A német történetfelfogás Herdertől napjainkig.* Ford. Telegdy Bernát és Gunst Péter. Budapest, Gondolat.

Jaspers, Karl 1998. *Filozófiai önéletrajz*. Ford. Bendl Júlia. Budapest, Osiris.

Kis János 1998. Az igazságosság elmélete. John Rawls magyarul. *Világosság*. 39/8–9. 3–66.

Kis János 2017. A pozitív szabadság két fogalma. Ford. Bárány Tibor. In uő: *A politika mint erkölcsi probléma*. Budapest, Kalligram. 447–473.

Krokovay Zsolt 1997. Utószó. In Rawls 1997. 679–700.

Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.

Rawls, John 1996. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.

Takó Ferenc 2019. „Istenek", „démonok", „szellemek". Értékmentesség és értékpluralizmus Max Webernél. *BUKSZ*. 31/3–4. 263–269.

Weber, Max 1998. A tudomány mint hivatás. Ford. Wessely Anna. In uő: *Tanulmányok*. Budapest, Osiris. 127–155.

Wessely Anna 2011. Weber démona. *Szociológiai Szemle*. 21/2. 8–17.