

Jászay Antal

A SZABADSÁG KESERŐ ORVOSSÁGA*

Babarczy Eszter fordítása

A politikai filozófia romantikus kora óta eltelt idő sok felkavaró képet hagyott ránk. Némelyik az idegen vagy honi elnyomók szorításából kitörni igyekvő népeket festi elibénk, mások a magányos egyént mutatják, amint szellemi autonómiájáért és anyagi függetlenségéért harcba száll a totalitárius bilincsek ellen. De bármi lett legyen e képek jelentősége a múltban, a jelenben egyre inkább megfakulnak. A szabadság ügye civilizációnkban lassanként megváltozik. Nem despoták, diktátorok vagy totalitárius eszmék fenyegetik már, hanem elsősorban mi magunk fenyegetjük.

Egyáltalán nem magától értetődő, hogy a kormányzás demokratikus ellenőrzése általában a liberális gyakorlat és értékek megőrzéséhez vezet, hogy megerősítésükről ne is beszéljünk. Az antiliberális ideológiák szíves fogadtatásra lelnek, ha jól szolgálják hajlamainkat, igazolják érdekeinket, és aláátaszják politikánkat. Szeretjük a szabadság szólamait, minden mértéken és jó ízlésen túl hangoztatjuk őket, de az már egyáltalán nem bizonyos, hogy a szabadság tényleges tartalmáért is lelkesedünk. A következőkben amellet fogok érvelni, hogy a szabadság kemény dolog, leginkább a keserű orvossághoz hasonlítható, amelyet persze nem szívesen ízlelünk meg – habár kivételes egyének rákaphatnak az ízére –, s csak akkor vesszük be, ha már nagyon muszáj. Azt szeretném megmutatni, hogy a szabadság édesség-és-fény felfogásával szemben e komorabb kép ad a leginkább magyarázatot arra, hogyan lehetséges, hogy folytonosan dicsérjük, miközben politikánkban gondosan igyekszünk visszaszorítani.

Az olcsó és hiú szabadság

A szabadság fogalmához számtalan többé vagy kevésbé homályos értelmezés tapad, s különféle meghatározásait igencsak fárasztó volna egyenként sorra vennünk. Ugyanakkor az az igen korlátozott minta, amellyel a következőkben foglalkozom, mégis reprezentálni látszik korunk főbb politikai irányzatait. Egyikük sem robinsoni alapokon áll, azaz a személy szabadságát a társadalmi élet lehetőségeinek és kényszereinek tükrében veszi szemügyre. Más szóval tárgyunk nem a Teremtőjével szembenéző egyén, s nem is a magányos játékos, aki a Természet ellen játszik, hanem a hasonló személyekkel együtt vagy ezek ellenében cselekvő személy. A kérdéses szabadság másokkal szembeni viselkedésünket jellemzi, nem a szabad akaratot, a „belső” szabadságot vagy az emberi cselekedetek okaira vagy az emberi tudatállapotokra vonatkozó valamely más fogalmat.

A szabad személy liberális meghatározása alapján olyan emberre vonatkozik, aki nem kerül szembe ember alkotta akadályokkal, ha saját preferenciái szerint kíván választani, amennyiben ez nem sért más embert. A szabadság eszméje adottnak tekinti a preferenciát és a választást, nem törődik azzal sem, hogyan ismerjük fel a preferen-

* Kivonatok az angol eredetiből.

ciát, ha nem a választás tényéből következtetünk rá, s nem kíván állításokat tenni az én természetéről sem. Ez a szabadság gyakorlati politikai szabadság. Ez azonban valami lényegesen általánosabbat jelent, mint a hagyományos „politikai szabadság”, vagyis az a szabadságunk, hogy hatással legyünk a kollektív döntésekre, ha csak minimális mértékben is, egy szabályozott politikai folyamaton keresztül, amelynek elemei közé általában a szólásszabadságot, a gyülekezési szabadságot, a sajtószabadságot és a választójogot szokás sorolni. E szabadság tágabb értelemben politikai jellegű, mivel egy politikai folyamat során jön létre, s a választási lehetőségekre nehezedő kisebb-nagyobb kollektíve kialakított intézményes kényszerek függvénye. Mint Frank Knight mondta, tulajdonképpen nem is a szabadságot, hanem a kényszert kellene definiálnunk.

E nézet kiterjesztésével juthatunk Hayek állításához, hogy a szabadság szükségszerű együttjárója a kényszer „*lehető legnagyobb mértékű*” csökkentése, azaz a függetlenség valaki más „*önkényes akaratától*”. Ha etikai dimenziót akarunk adni a dolognak, azt mondhatjuk, hogy a szabadság olyan helyzet, amely megengedi, hogy az adott egyén bármilyen rendelkezésre álló lehetőséget válasszon, amennyiben ezzel nem árt senki másnak. A *kényszermentesség*, a *függetlenség* és a *nem káros jelleg* mellé állítható az „*egyenlő szabadság*” kanti alapelve is. Ez utóbbi olyan helyzetet jelöl, amelyben egy ember választása nem lehet olyan ember alkotta korlátok közé szorítva, amelyek ne lennének érvényesek éppúgy mindenki másra is. E megfogalmazás azonban hiányos. Mondanunk sem kell, hogy sem Kant, sem azok – például Herbert Spencer –, akik átvették tőle e szóhasználatot, nem gondolták, hogy a szabadság „mértéke” vagy „mennyisége” lényegtelen az adott helyzetben, csak az a lényeges, hogy milyen az „eloszlása” – azaz hogy mindenki egyenlő részt kapjon. Ha az eloszlás volna az egyetlen kritériumunk, nem sokat számítana, sok jut-e vagy kevés, feltéve, hogy mindenkinek ugyanannyi jut. Rawls a kanti elv átvételekor világosan megfogalmazza, hogy a szabadság „*maximalizálása*” éppúgy követelmény, mint „*egyenlő eloszlása*”.

A szabadság e megfogalmazásokban egységes fogalomnak tűnik, s vagy megengedi a fokozatosságot, vagy nem. Hayek többször is utal arra, hogy a szabadság oszthatatlan, vagy van, vagy nincs, vagy rendelkezünk vele, vagy nem, vagy szabadon választunk, vagy kényszernek vagyunk alávetve. A nyitva álló, kényszermentes lehetőségek „mérete” nem érinti a kérdést, ahogy a kényszer mértékének vagy intenzitásának sincsenek fokozatai.

Az ortodox hagyományhoz tartozó liberálisok, akik szemében a szabadság az egyéni preferencia és a választás viszonyának jellemzője – e viszonyban nem jelenhetnek meg politikai akadályok, hacsak nem arra szolgálnak, hogy mások szabadságát védelmezzék –, többnyire nem fogadják el a szabadság pluralitását. A többes számú „szabadságok” emlegetése viszont meglehetősen jellegzetes szokása a heterodox, „újraelosztó” liberálisoknak, akik sokféle szabadságról beszélnek, különféle kívánatos állapotok vagy tevékenységek elérésével kapcsolatban, amelyeket „pozitív” szabadságnak vagy az *éhségtől*, *szűkölködéstől*, *bizonytalanságtól* vagy más nemkívánatos állapotoktól való szabadságnak neveznek. A Dewey-féle szabadság, „*a megcselekvés képessége*” szintén e kategóriába tartozik, mivel a különféle „*szabadságok*” nála különféle cselekedetek lehetőségét jelölik. Nem nehéz észrevennünk, hogy e heterodox szabadságfelfogások lényegében retorikai trükkök, s különféle – anyagi vagy szellemi – javakat fednek, amelyeket máskülönben igen jól meg tudunk nevezni a maguk köznapj nevén is, s teljesen szükségtelen őket a „szabadság” mezébe öltöztetnünk. Az éhségtől való „szabadság” homályos kifejezése annak, hogy az élelem kívánatos dolog, valamint azon

állapotnak, amelyben ezt nem kell nélkülöznünk; olyan általános normaként is megfogalmazható, amely szerint senki sem szűkölködhet élelemben. A vallásszabadság megint csak azt a pozitív állítást rejti, hogy jó dolog, ha mindenki szabadon gyakorolhatja a maga vallását, azaz – normatív megfogalmazásban – hogy senkit sem szabad megfosztani ettől az értéktől. Ha a különféle javakkal kapcsolatban a szabadságok nyelvét beszéljük, azzal legjobb esetben is csak jelentőségüket hangsúlyozzuk; legrosszabb esetben viszont összekeverjük az autonómia és a kényszer kérdéseit a gazdagság és a jólét kérdéseivel. A szabadság szó – klasszikus értelemben – a preferencia akadálytalan cselekvéssé fordítását kívánja jelölni, azt a lehetőséget, hogy úgy cselekedjünk, ahogy jónak látjuk. A „valamire való szabadság” és a „valamitől való szabadság” viszont arra látszik utalni, hogy a cselekvési lehetőségek mennyiben képesek kielégíteni az egyéni vagy akár „társadalmi” preferenciákat.

Marx egy látványos logikai ugrással, amely egyébként jelentős intuitív képességről árulkodik, ha a világos megfogalmazás készségéről nem is, „leleplezi” a szabadság liberális alapját: „Az ember szabadsághoz való joga a gyakorlatban az ember magántulajdonhoz való jogát jelenti.” A marxista fogalomnak semmi – vagy semmi megragadható – köze nincs az egyéni választás és az egyéni preferencia viszonyához, ahhoz a viszonyhoz, amelynek a magántulajdon kiemelt eleme. A marxista szabadság szükségszerű velejárója nem az, hogy az egyént nem kényszerítik embertársai a politikai hatalom közvetítésével, hanem az, hogy az egyén kiszabadul az anyagi szükség birodalmából, felszabadul a dolgok zsarnoksága alól. Alanya nem az egyén, hanem az emberiség. Az utóbbi önmegvalósítása – „rehumanizációja” –, túl az „árutermelés” világának „eltárgyasított” társadalmi viszonyain, *maga* a szabadság.

Amennyiben egyáltalán érthető ez a gazdagon átmetaforizált nyelv, úgy tűnik, mintha azt akarná mondani, hogy az emberiség akkor szabad, amikor nincs már alávetve a dolgok öntudatlan és személytelen erejének – Marx így nevezi a piacgazdaság automatizmusát –, hanem tudatos, racionális tervezés révén kollektíve úrrá lesz saját sorsán. Az átmenet a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába egyszerre oka és okozata a szűkösség birodalmából a bőség birodalmába vezető átmenetnek.

Üresség és erkölcsi közhelyek

A szabadság e különféle fogalmai, meghatározásai és normatív elvei mögül egy közös vonás tűnik elő. Mindegyikük erkölcsi közhely, amelyet nem lehet sem vitatni, sem elutasítani, mivel ha egyáltalán jellemző rá valami, az a vitathatatlan magasabbrendűség. Ráadásul mindegyiket olyan feltételek keretében definiálják, amelyek teljesülése empirikusan nem verifikálható – mikor „a lehető legminimálisabb” a kényszer? mikor nincs alávetve az ember „a dolgok zsarnokságának”? Az az állítás, hogy ez vagy az a helyzet szabad, „cáfolhatatlanná” válik. Végezetül mindegyikük olyan állapotot jelöl, amelynek előnyeit anélkül élvezhetjük, hogy bármiféle árat kellene fizetnünk érte. Következésképpen a szükséges kompromisszumok kérdése nem jelenik meg, s örültség volna azt állitanunk, hogy mindent összevetve mégis inkább valami mást szeretnénk. Az ígígyen meghatározott szabadság elutasítása semmiféle előnnyel nem járna az egyén vagy mások számára, s nem is csökkentené semmiféle szükséges áldozat vagy hátrány mértékét. Ellentétben az olyan értékekkel, amelyeket azon az áron vásárolunk meg, hogy más, hozzájuk mérhető értékeket fel kell adnunk, az ilyen szabadságot mindig jobb megszerezni és megtartani, mint feladni.

Nem kell nagy elemzői erőfeszítés ahhoz, hogy belássuk, a szabadságfogalmak akkor lesznek ilyen „anyuka meggyes rétese”-szerűek, ha üresek, mivel feltételeiket sem

megsérteni, sem teljesíteni nem lehet. Semmiféle igényt nem támasztanak senkivel szemben, s nincs olyan tartalmuk, amellyel valaki esetleg nem ért egyet. Az az óhaj, hogy a kényszert „a lehető legnagyobb mértékben” csökkenteni kell, bármit mond is Hayek, üres előírás, ha nem a „szükséges kényszer” valamely szigorú és világos elméletének részét alkotja. Másképpen a kényszer bármely szintje éppolyan jól illik a szabadsághoz, mint bármely más szint, s a libertárius hiten lévőknek a legszégyentelenebb diktátorokról is el kellene ismerniük, hogy minden lehetőet megtesznek a *szükségtelen* kényszer elkerülése végett.

A másik ember „önkényes akaratától” való mentesség hasonlóképpen üres megfogalmazás, mivel a másik akaratát aszerint ítéljük önkényesnek vagy nem önkényesnek, hogy milyen indokokat tulajdonítunk neki. Ha a másik döntésének indoka érthető, lehetséges ugyan, hogy nem fogadom szívesen, lévén, hogy csökkenti cselekvőképességemet, de csak akkor tarthatok igényt arra, hogy mentes legyek tőle, ha megfelelő érvekkel cáfolni tudom ezeket az indokokat. Ha az indok rossz, akkor a döntés nem helyes, de csak akkor önkényes, ha semmiféle indoka sincs – az utóbbi alighanem elég ritkán fordul elő. A probléma magva azonban nyilvánvalóan az, hogy a másik indokainak megítélésétől függ, jogosan követelhetjük-e, hogy mentesüljünk a másik akaratának következményeitől, s ahhoz, hogy ez az ítélet ne legyen önkényes, törvényeken, szokásokon, erkölcsi elveken vagy bármi más olyan dolgon kell nyugodnia, ami hatással lehet a személyek egymás közti viszonyaikban élvezett szabadságára. A mentesülés a mások „önkényes” akaratának következményeitől minden jel szerint mindössze annyit jelent, hogy az ember szabadságjogait tiszteletben kell tartani; ha ezzel akarjuk definiálni a szabadságot, akkor tautológiához jutunk, hiszen a szabadság azonos lesz a szabadságjogok tiszteletben tartásával (bármi tartozzék is ide), holott egy értelmes definíció segítségünkre kell hogy legyen e szabadságjogok meghatározásában vagy legalább egyféle megközelítésében. Az a szabály, hogy a szabadság állapotában senki sem lehet alávetve senki más önkényes akaratának, senkit nem kötelez semmire azon túl, hogy a magánjog bizonyos jól meghatározott szabályait be kell tartania. Voltaképpen a szabadság ilyen „mentességi” felfogása és az ebből következő normatív szabály még ennél is közhelyszerűbb, hiszen azt is mondhatjuk, hogy az ilyen esetekben a szabadságjogok csak akkor vannak világosan meghatározva, ha törvényben kodifikálták őket, úgyhogy az egész felfogás végül is nem mond többet annál, hogy a szabadság állapotában senkinek sem szabad megsértenie a törvényt.

A kár-elvről alaposabb vizsgálat után szintén kiderül, hogy nincs specifikus tartalma, pontosan ugyanazon oknál fogva, mint a mentesség-elv esetében. A kár-elv értelmében a szabadság állapotában a politikai autoritás nem tilt olyan cselekedeteket – illetve nem növeli „mesterségesen” ezek költségét –, amelyek másokra nézve ártalmatlanok; nem engedi, hogy bárki beavatkozzék mások ártalmatlan cselekedeteibe, viszont megtilt, illetve szankcionál minden ártalmas cselekedetet. Csakhogy a cselekedetek nem oszthatók olyan egyszerűen károsakra és ártalmatlanokra. Egyes cselekedeteink talán mindenki más számára jótékonyak vagy a legrosszabb esetben közömbösek, noha erről igen nehéz megbizonyosodnunk. Az elég világos, miért szabad ezeket a cselekedeteket végrehajtanunk. Csakhogy ezzel még elég szűken határoztuk meg a szabadságot. Nyilvánvalóan számos olyan cselekedet van – a pusztá bosszantástól a súlyos sérelemig –, amely valamilyen mértékben árt valaki másnak, mivel hátrányosan érinti az érdekeit.

Ennek elég sok oka van; a legegyszerűbb az, hogy a szűkösség – a szűkös javak, a túlszűfolt *Lebensraum*, a korlátozott piacok, a versenyszerű vizsgák, a rivális pályák, a

másokat kirekesztő barátságok, a birtokló hajlamú szeretetek – világában az egyén által választott cselekedetek, néha pozitíve, de többnyire negatíve, befolyásolják mások választásait is. Az a hely vagy díj, amit mi szerzünk meg, nem hozzáférhető többé a második helyezettek számára, bármennyire szeretnék is, vagy bármilyen nagy „szükségük” van is rá. Hol kezdődik a nekik okozott „kár”? A józan ész azt súgja, hogy – a körülményektől függően – vannak olyan cselekedetek, amelyeket megengedetteknek kell tekintenünk még akkor is, ha sértik az érdekeinket, illetve az érzelmeinket, vagy kockázatnak tesznek ki bennünket. Hogy különböztethetjük meg ezeket a megtiltandó cselekedetektől? Ha ezeket sikerül meghatároznunk, azzal meghatároztuk a *gyakorolható* jogok – a „pozitív” szabadság – és a *sérthetetlen* jogok – a „negatív” szabadság körét, mivel a két dolog látszólag a „jogok” egyazon rendszerének kétféle aspektusát alkotja. A kár-elv a jogok és a szabadságok valamely rendszere nélkül üres, e rendszerrel együttvéve viszont nem mond többet, mint hogy a szabadságok és a jogok birtoklóit nem foszthatja meg ezektől sem az állam, sem más. Röviden, a kár-elv nem mond többet, mint hogy a szabadságok szabadságok, a jogok pedig jogok.

A kanti egyenlő szabadság elve, akár hozzácsapjuk a maximalizálás záradékát, akár nem, zavarbaejtően semmitmondó azt illetőleg, pontosan mi – illetve mi legyen – egyenlő, mit kell egyenlősíteniünk és maximalizálnunk. Első pillantásra mintha valami véges, kvantifikálható és megváltoztatható dolgot kellene egyenlően szétosztani az egyének között, amely leginkább egy akadályoktól mentes sima felületre, privát térre, védett szférára hasonlít. Ha elfogadhatnánk ezt az értelmezést, azaz a szabadság a különféle helyzetek kvantifikálható dimenziója – vagy dimenzióinak sokasága – volna, nyugodtan mondhatnánk, hogy ennek vagy annak az embernek több jutott belőle, mint valaki másnak – ez az egyenlőség próbaköve –, s hogyha több volna belőle, legalábbis egyeseknek – de az elosztás problémájának megoldásával már mindenkinek több jutna belőle, ami azt is jelenti, hogy ha többet adunk belőle, azzal maximalizálhatjuk – ez a próbaköve annak, hogy a gyakorlatban megvalósítható célkitűzés-e a maximalizálás. A probléma az, hogy az akadálytalan terület vagy tér és a szabadság közti analógia nem más és nem több, mint analógia. Nemigen adódik olyan módszer, amellyel a szabadságot kvantifikálni tudnánk. Az a kijelentés, amely szerint két személy „egyformán szabad”, olyasféle kognitív értékkel bír, mint az a kijelentés, hogy két személy „egyformán boldog” vagy „egyformán jóképű”; ezek empirikus ítéletek, de az alapjukul szolgáló evidencia valaki mást más ítélethez vezethet, s lehetetlen pusztán a rendelkezésre álló evidencia alapján eldönteni, hogy a két ellentmondó ítélet közül melyik a helyesebb. Az ilyen szubjektív összehasonlítások esetében nincs olyan általánosan elfogadott ítélőbíró vagy végső alap, amelynek alapján választani tudnánk az egymással ellentétes ítéletek közül. Ha úgy véljük, hogy az olyan tudatállapotok személyközi összehasonlítása, mint például a hasznosság, a boldogság vagy a megelégedettség, eleve kategóriahiba, s hogy az ember szabadsága, mivel szubjektív tapasztalásmódokhoz kötődik, éppilyen kevéssé hasonlítható össze valaki más szabadságával, akkor a szabadság szintjeinek vagy különbségeinek méricskélése amúgy is elég gyanús dolog. Az „*egyenlő szabadság*” normatív változata semmivel nem szigorúbb, mint a Dworkin-féle „*egyenlő tisztelet és figyelem*” – Dworkin demokratikus etikájának szíve –, amelyet Raz joggal intéz el azzal, hogy „*úgy tűnik, azt jelenti, hogy mindenkinek joga van a figyelemre és a tiszteletra*”. Az „*egyenlő tisztelet*”-hez hasonlóan az „*egyenlő szabadság*” normája sem ismer kivételt, ami nem kis részben homályos általánosságából ered: gyakorlatilag *bármilyen* helyzetről nyugodtan állíthatjuk, hogy eleget tesz az ilyen normáknak.

Ha a szabadság marxista felfogásának lényegét jogosan látjuk az „eltárgyasított viszonyok” rendszeréből való kiszabadulásban és életfeltételeink uralásában, s ha aztán az egész lefordítjuk kevésbé emelkedett nyelvre, mondván, hogy mindez az áru- és munkaerőpiacok eltörlését jelenti, e szabadságfelfogás extravagáns ugyan, de nem üres. „*A piac eltörlése*” és „*a források elosztása a politikai autoritás által*” jelszavak tényleges tartalma eléggé világos ahhoz, hogy empirikusan megállapíthassuk, illenek-e egy adott helyzetre vagy sem. Ellentétben az „*önkényes akarat*”-tal, „*a minimálisan szükséges kényszer*”-rel vagy az „*egyenlő szabadság*”-gal, elkülöníthető tulajdonságai egy adott társadalmi helyzetnek: vagy érvényesülnek, vagy nem. Nemigen lehet „dekonstruálni” a Tervhivatalt vagy az Elosztási Minisztériumot, s kimutatni, hogy „valójában” a piac húzódik meg mögötte. A marxista szabadság azonban mégiscsak üresnek és közhelyesnek bizonyul, mivel olyan fáradhatatlanul módosítja és minősíti a leíró jellegű megállapításokat, hogy végül semmi meghatározhatót nem irnak már le. A „szolgaság” nem a piaci feltételekkel szemben szolgaság, hanem a piac „vak szeszélyével”, „irracionalitásával” szemben; a központi forráselosztás hiánya „kaotikus, önromboló rendszer”; „a termék a termelő ura”; „az ember is áru”, ezért aztán „a véletlen játékszerévé” válik. A szocialista tervek szerint folytatott termelés nem a politikai autoritás parancsainak engedelmeskedik – ez ellenőrizhető állítás volna –, hanem „*a szükségleteknek*”, ami cáfolhatatlan semmitmondás. Minden helyzetet egyformán leírhatunk zavartalan harmóniaként vagy vad dzsungelharcként, teljesen függetlenül empirikus jellemzőitől; bármilyen forráselosztást nevezhetünk társadalmilag optimálisnak vagy elítélhetünk „bürokratikus” elosztásként, amely nem „a szükségleteknek megfelelően” termel. Óhatatlanul egyetértünk azzal a közhellyel, hogy a racionális, tudatos társadalmi döntés jobban segíti az emberiség szabadságát, mint az irracionális, öntudatlan vagdalkozás a sötétben; csak hogy mivel nem tudjuk, melyik melyik, ezen a szinten nem nehéz megegyezésre jutnunk, s hiába vesszük a szánkra a szabadság nevét, senkit sem kötelezünk semmire.

A fájdalmas szabadság

A szabadság érdes visszája az egyéni felelősség. Minél kevesebb intézményes akadály áll az egyén útjában, amikor preferenciái szerint választ, annál kevésbé hivatkozhat arra, hogy nem ő akarta így. Minél kevésbé kötik meg ember alkotta kényszerek, annál kevésbé számíthat rá, hogy a többiek rábírnák az ilyen kényszerek arra, hogy tiszteletben tartsák az érdekeit és segítségére siessenek, ha erre van szüksége. Ha az egyén tetszésére van bízva, hogy hozzájárul-e a közösség javához, vagy hűvösen figyelmen kívül hagyja, annak elkerülhetetlen következménye, hogy maga sem követelhet a közösségtől semmit. Lehet, hogy a mások „*önkényes akaratától*” való mentesség a szabadság, de ugyanez azt is jelenti, hogy saját képességeinkre, erőfeszítéseinkre és szerencsénkre kell hagyatkoznunk.

Jogaim kellemes velejárója mások azon kötelessége, hogy e jogokat tiszteletben tartásák; az *ő* jogaik viszont az *én* oldalamon szülnék kötelességeket, ami már kevésbé kellemes. Úgy tűnik, hogy ha van a szabadságnak határozott tartalma, akkor áldozatokkal is együtt jár, s ha léteznek fokozatai, akkor alighanem minél nagyobb a szabadság, annál nagyobbak a vele járó lehetőségköltések. A szabadság és más javak közti kényszerű kompromisszum nyilvánvaló ténye a társadalmi életnek, habár talán magunk sem szívesen valljuk be, milyen gyakran élünk vele. Egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy az emberek olyan nagyon vágyanak arra a szabadságra, amelytől a zsarnoki vagy a „bürokratikus” politikai rendszer megfosztja őket. [...]

A szabadság valamely maximalizáló elvének elfogadása első pillantásra a szerződés szabadságának sérthetetlenségét vonja maga után, hiszen ugyancsak különös volna, ha azt állítanánk, hogy e szabadság korlátozása – járjon ez bármilyen jótékony hatással mondjuk a hatékonyságra vagy a jövedelmek eloszlására – valamiképpen mégis sérthetetlenül megőrzi, sőt ad absurdum maximalizálja a szabadságot. Ha a szabadság lényege valóban az, hogy minden épelméjű felnőtt ember teljes mértékben képes megítélni a saját érdekeit, s úgy cselekedhet, ahogy jónak látja, „azt teheti, amit kíván”, akkor e szabadság abszolút középpontja a szerződés szabadsága. [...]

A szerződés szabadságának és következményeinek, a tulajdonjognak és a magánélet jogának védelme kemény álláspont, amely csak egy maroknyi doktrinert és a sosem volt régi szép idők nosztalgikus visszakívánóit vonzza. Az effajta támogatás óhatatlanul gyanút kelt. Sérti a tágabb közönség erkölcsi beidegződéseit, hiszen régi közhely, hogy a „méltányos” árak, „méltányos” bérek, „méltányos” fizetések és munkakörülmények vitathatatlanul sokkal vonzóbbak és elismerésre méltóbbak, mint azok az árak, bérek, fizetések stb., amelyek egy nem szükségképpen „méltányos” alku következményeképpen jöttek létre. Ha valaki ezt vitatni merészeli, az azt jelenti, hogy valamit az igazságosság fölébe helyez. [...]

A szabadság és az igazságosság összebékítésének kísérlete két nehézséggel kerül szembe, az első érdemi, a második inkább analitikus jellegű. Az érdemi nehézséget az alapszint létrehozása jelenti, anélkül hogy az erre irányuló erőfeszítésekkel még egyenlőtlenebbé tennénk. [...] A második nehézséget az okozza, hogy a procedurális igazságosság mellett szóló érv önellentmondásos okoskodáson alapszik. A javak és előnyök elosztása egyszerre végállapot és új elosztásokhoz vezető kiinduló helyzet. Egy adott E elosztást, amelyben fennáll az esélyegyenlőség, a szerződés szabadságának értelmében lehet tovább módosítani. Csakhogy az így keletkező E' elosztás különbözni fog az eredeti, esélyegyenlőséget biztosító E elosztástól; egyesek jobb helyzetbe kerülnek – vagyonukat, szakértelmüket, megbecsülésüket, a társadalmi hálóban elfoglalt helyüket tekintve –, mások pedig lemaradnak. Nem kell eldöntenünk, hogy empirikus törvényről vagy logikai szükségszerűségről van-e szó. Ez lesz tehát az első forduló eredménye. Csakhogy ez az igazságos végállapot a javak és előnyök új E' elosztását képviseli, s ez az új elosztás már, ellentétben az eredetivel, nem biztosít esélyegyenlőséget minden versenyző számára a második fordulóban. Az esélyegyenlőséget újraelosztás, pozitív diszkrimináció stb. segítségével kell helyreállítani. Az esélyegyenlőség és a szerződési szabadság eredményeképpen létrejött E' végállapotban a második fordulóban már nem egyenlő eséllyel indulnak a versenyzők, s ezért ezt az elosztást ki kell igazítani, biztosítandó a következő végállapot igazságosságát, s így tovább a harmadik és további fordulóban, egészen az idők végezetéig [...]

Az olvasó megjegyezheti, hogy ha az esélyegyenlőség nem önmagában értékes, hanem csak egy értékes végállapot eszközeként, de ezt a végállapotot folyamatosan felül kell bírálni, mivel nem fér össze az esélyegyenlőség fenntartásával, akkor az utóbbi eszközértéke is mulandó és önromboló. Ha az esélyegyenlőség érték, csakis önértéknek tekinthetjük, s nem a procedurális elosztási igazságosság eszközének, hiszen e célra alkalmatlan. Ha nem adódik más procedúra, akkor a procedurális elosztási igazságosság maga is megbukik, s egy elosztás igazságosságát valamilyen más alapon kell megítélnünk, például a közvélemény morális konszenzusátamely alapján, s vagy fel kell adnunk az igazságos elosztást, mint olyasmit, ami túl nagy árat követel, s igen nehéz elérni, vagy olyan közvetlen eszközökkel kell kikényszerítenünk, amelyek önmaguk-

ban sértek a szerződés szabadságát és a vele járó jogokat, a tulajdon és a magánélet jogát.

Akárhogy csavarjuk a dolgot, a dilemma nem tűnik el. Az a kemény szabadság, amely nem pusztán erkölcsi közhely és semmire sem kötelező, kényelmes szentbeszéd, nem engedi, hogy a társadalom döntse el, „ki mit kap”. [...]

Nehéz döntések nélkül

Az erkölcsi önkényesség vádja nem mond többet annál, hogy a jutalmakat nem vagy nem teljesen a társadalmi helyzetek erkölcsi sajátosságai határozzák meg: az erkölcsileg önkényes elosztás nem tesz eleget annak a leíró állításnak, hogy az emberek jövődelme stb. érdemeik függvénye, valamint annak a normatív állításnak, hogy annak is kell lennie. A morálisan önkényes elosztás nem tesz eleget egy erkölcsi elmélet követelményeinek, önkényesnek azonban nemcsak morális szempontból nevezhetünk egy elosztást, hanem gazdasági, jogi, társadalmi vagy történelmi szempontból is. Ha a tényleges elosztást részben a genetikai adottságok és ezek kifejesztése, a jellem, az oktatás, a vagyon és a véletlen határozza meg, ami elfogadható hipotézisnek tűnik, akkor ez az elosztás minden olyan elmélet szempontjából kiirathatatlannul esetlegesnek vagy – hogy ezt az értékterhes szinonimát használjuk – „önkéntesnek” tűnik, amely nem tud kellőképpen elszámolni ezekkel a tényezőkkel. Kijelenthetjük tehát, hogy a határhaszon elméletének értelmében a faktorális jutalmak elosztása a Szovjetunióban önkényes. Ez azonban önmagában még nem szégyenbélyeg. Az önkényesség a magyarázatot vagy az előrejelzést nehezíti meg, s azt is jelenti, hogy nem szólnak határozott érvek egy adott elosztás fenntartása vagy elítélése mellett, ez azonban még nem ok arra, hogy megváltoztassuk. További érvekre van szükség ahhoz, hogy azt állíthassuk, egy önkényes elosztást meg kell tisztítanunk esetleges vonásaitól, és olyan elosztássá kell alakítanunk, amely teljes mértékben engedelmeskedik valamilyen morális (vagy más) elméletből eredő szabálynak.

Túlságosan is egyszerű lenne a helyzet, ha az az ideológia, amelynek a teljességhez még szüksége van az elosztási igazságosság valamilyen elméletére is, igazolni tudná az utóbbit pusztán azon az alapon, hogy a tényleges elosztás önkényes. Az elméletnek független, nehezen cáfolható és adekvát axiómákra is szüksége van. Csakhogy miféle axiómák bírnák el egy olyan elmélet terhét, amelynek az a feladata, hogy igazolja a „ki mit kap” probléma alárendelését a politikai hatalomnak? Nem eléggé cáfolhatatlanok ehhez sem a morális érdem, sem az egalitarizmus különféle változatai.

A morális érdem nem független axióma, mivel az, hogy mit tekintünk erkölcsileg megérdemeltnek, nyilvánvalóan valamilyen (legalábbis implicit) erkölcsi elmélettől függ, amely az ilyen ítéletek alapjául szolgál.

A morális érdemmel ellentétben az egalitarizmus legalább nem cirkuláris érv, és adott esetben tartalmaz is lehet (habár ritkán az), vagyis olyan módon is meghatározhatók szükséges feltételei, hogy empirikusan megállapítható legyen, eleget tesz-e nekik egy adott helyzet. Ha eszközértéknek tekintjük, olyan konzekvencialista érvek támasztják alá, amelyeket ma már nemigen fogad el senki – azaz a haszon maximalizálása egy adott összjövedelem alapján, a „valóságos szükségletek” jobb kielégítése vagy az irigység csökkentése. Végső, nem instrumentális értéként vizont, amely mellett így nem is szükséges érvelnünk, ma is őrzi azt az érzelmi vonzerőt, amellyel mindig is rendelkezett, s amellyel alighanem mindig rendelkezni fog. Paradox módon azonban minél világosabb, hogy ez a vonzerő érzelmi jellegű, annál inkább elhalványul hatása.

Általánosságban – mint a csábító bányászati kilátások, amelyeket sajnos elront az első próbafúrás – a szorosabb elemzés során a disztributív igazságosság is elveszti ragyogását. „Az elosztás igazságos kell hogy legyen” – ez tökéletesen kézenfekvő kijelentés. „Az igazságos elosztásnak az erkölcsi érdemeket kell követnie”, vagy: „az igazságos elosztás egyenlő elosztás” kijelentések viszont már vitathatóbbak. Ráadásul az ilyen normák gyakorlati bevezetésére irányuló kísérletek sem túl meggyőzők, hol családást keltenek ugyanis – ha hatástalanok –, hol meg katasztrofális következményekkel járnak – ha mégis hatásosak. Sir Stafford Cripps, Olof Palme és Willy Brandt sokat tettek azért, hogy a redisztributív kompromisszumok elveszítsék vonzerejüket. Pol Pot és Nicolae Ceaușescu pedig legalább ennyit tettek a kompromisszummentes változatok hiteltelensége érdekében. [...]

A magánélet, a magántulajdon és a szerződési szabadság tiszteletben tartása jelentős önmehtagadást igényel. Nagymértékben fel kell adnunk azt a lehetőséget, hogy a politikai folyamatokat bizonyos érdekek előmozdítására használjuk fel. Ahelyett, hogy egyenesen utat törne magának, a többség kénytelen alkudozás és egyezmények révén megszerezni, amire vágyik. Ez azoknak a hihető és alaposan kidolgozott ideológiáknak az elutasításával is együtt jár, amelyek az elosztási hatékonyság vagy a társadalmi igazságosság nevében igazolják a politikai hatalom felhasználását saját önző vagy önzetlen céljaik érdekében. Nem csoda tehát, hogy a szabadság alapelveit folyamatosan megsértik vagy üres retorikává alakítják. Az ellenkezője volna meglepő egy olyan civilizációban, amely jó adag politikai szofisztikával és sokoldalú érvelési technikával van megáldva, hiányoznak viszont belőle a kényelmetlen tabuk – azaz a mi civilizációnkban.

A meg nem érdemelt szerencse

Nem az a kérdés, hogy lehetséges, hogy felvilágosult emberek nem kedvelik a pusztá retorikán túllépő szabadságot, amely önmehtagadást, felelősséget és kötelességeket kényszerít rájuk. Az a kérdés, hogy miért tartja magát ilyen erősen, száz-egynéhány év óta talán először, ez a szabadság, amelyet többségünk nem igazán szeret. Úgy tűnik, hogy a politikai Nyugat néhány országában még meg is erősödött, s a többiben is megállt a visszaszorulása. Nyilvánvaló, hogy szakadéknyi mélypont után növekedésnek indult a politikai „Kelet” országaiban, amelyek valóban nekiláttak a szocializmus építésének, s legnagyobb meglepetésükre azt találták, hogy sikerült ezzel óvatlanul felzárkózniuk a harmadik világ országaihoz. Hogyan lehetséges, hogy a társadalmi választás folyamatosan növekvő birodalma köré, amely pedig maga mögött tudhatja a politikai hatalom logikáját, sok helyütt határt húztak, sőt e növekedéssel ellentétes folyamatot indítottak el?

E társadalmak mindegyike sajátos eset; nem kétséges, hogy mindőjük története értékes tanulságokkal szolgál. Nem tekinthetjük itt át bizarr epizódjaikat vagy csúcspontjaikat és mélypontjaikat. De mint többnyire, az egyes történetekben itt is van valami közös. A legfontosabb közös vonás véleményem szerint az, hogy a „társadalmi választás” rákényszerítése a legkülönfélébb termelési és elosztási vagy a hatékonyságot és az igazságosságot érintő problémákra olyan perverz hatásokkal járt, amelyek együttesen végül rábírták a szorongatott társadalmat a szabadság keserű orvosságának elfogadására. [...]

A nemkívánatos következményeket tág értelemben nevezem „perverznek”, azaz nemcsak akkor, ha közvetlenül ellentétben állnak a politika legfontosabb céljával (pél-

dául amikor az egyenlőtlenség csökkentésére szolgáló redistributív intézkedések végső soron növelik az egyenlőtlenséget; amikor a behozatalt korlátozni kívánó politika következtében a kivitel még erősebben visszaesik; amikor az állam által támogatott kutatási programok ténylegesen akadályozzák a technikai haladást stb.), de akkor is, amikor egy nehezen körülhatárolható területen, közvetetten vagy váratlan irányban olyan költségeket kényszerítenek a társadalomra, illetve olyan előnyöket csökkentenek, amelyek következtében a társadalom végső soron rosszabb helyzetbe kerül, mint a redistributív intézkedések előtt. [...]

Emlékszünk még helyrehozhatatlan katasztrófákra, határozott kudarcokra vagy a befektetés és a hozadék szembeszökő aránytalanságaira, amelyek esetében annyira nyilvánvaló egy bizonyos politika felelőssége, hogy rosszhiszeműségre vagy intellektuális kényeskedésre vallana további bizonyítékokat követelnünk. A földek kollektivizálásáról és az ezt követő nagyüzemi rendszerről a mezőgazdaságban vagy akár az iparban csaknem mindenki elismeri, hogy helyrehozhatatlan károkat okozott a Szovjetunióban. Az „angol betegség” okát ma már – ha nem is ennyire egyhangúan – a szakszervezetek erejének növekedésében, fegyelmezetttségükben és jogi sérthetetlenységükben, valamint abban szokás keresni, hogy belevették őket a Macmillan-, Wilson- és Heath-éra korporatista szervezkedéseibe. Az a politika, amely Olaszország egyéb részei felől a Mezzogiornóba irányította a befektetéseket, nemcsak sokba került az országnak, közvetlen és közvetett úton, de talán még a Mezzogiorno számára sem járt valódi előnnyel.

De vannak ennél általánosabb példái is az olyan, egykor nagyra tartott politikáknak, amelyeket ma okkal gyanúsítunk perverz hatásokkal. Ezek egyike a progresszív adóztatás: még természetes szövetségesi is megtanulták, hogy nem szabad „túlágosan” progresszívnek lennie. A másik a szabad, egyetemes, nem szelektív állami oktatás, amely nem engedi meg az „elirányítást”, az elitizmust, mindenki számára diplomát kínál, minden egyetemet hozzáférhetővé tesz, s megkoronázása a „mindenkinek Ph. D.-t” szlogen. Lassan ráébredünk, hogy akadályozza azok oktatását, akik valóban profitálhatnak belőle, s csak az idejét vesztegeti a többiekkel, diáklázadásokat és csalódást szül, s ezeket a személyes és társadalmi áldásokat olyan áron vásárolja meg, amely csaknem tönkreteszi a közösség pénzügyeit. A jóléti politika és az állami garanciák politikája (beleértve a kötelező biztosításokat is) gyaníthatóan nemkívánatos magatartásformák kialakulásához vezet: lelassítja az ösztönzőkre és lehetőségekre adott válaszokat, csökkenti az emberek kedvezőtlen körülmények között tanúsított ellenálló képességét, rontja a „munkaetoszt”, bátorítja a potyautasokat, csökkenti a személyes felelősség érzését, nem ösztönzi a megtakarítást, túlfogyasztáshoz és a közjavak pazarlásához vezet, s hosszú távon árt a társadalom működőképességének, valamint tagjai jellemének és erényeinek. Ezek a költségek lassanként súlyosabbnak tűnnek, mint a jólét és a társadalmi igazságosság várt növekedése, amelynek, lassan kezdik már fel-fogni, hogy e hátrányok a melléktermékei.

Nem mintha a kiábrándulás, a gyanakvás és a költségek és hozadékok „fájdalmas átértékelése” ahhoz vezetne, hogy teljesen felhagynak az ilyen típusú politikákkal. Terjeszkedésüket azonban gátolják e tanulságok, s a kollektív választás néhány területén az önkorlátozás mintha megnyitná az utat a szabadság „kemény”, nem üres elvei előtt. Utolsó bajnokaik afféle végső menedékként arra a régi ígéretre hivatkoznak, hogy hiszen meg, a kettő egyszerre is. Habár már nemigen beszélnek jugoszláv útról, harmadik útról, irányszabó tervezésről vagy a „társadalmi igazságosság egy szabad

társadalomban” elvéről, s habár a kényszer olyan mágikus jelszavai, mint „*a fogoly dilemmája*” vagy „*a közösség preferencia-sorrendje*” talán hamarosan „*a pénz csökkenő marginális haszna*” és „*a teljes foglalkoztatottság szivattyúja*” sorsára kerülnek, a kollektív döntések felhasználása a világ jobbítására mindig megtalálja majd a maga szószólóit. Annyi jó ötletet nem próbáltunk még ki! Annyi biztos, hogy hallunk még az első számú agyrémről – a piaci szocializmusról.

Ha a társadalmak – és a döntéshozó érdekközlők bennük – nem kívánják a javak és a források újraelosztására használni az erejüket, s elfogadják a szabadság keserű orvosságát, azért hajlandók erre, mert világjobbító terveik, amelyek sértenék a szabadságot, túlságosan is sok perverz hatással járnak. Állítsuk ezt szembe azzal az egészen másfajta állásponttal, amely egyszerűen csak szereti a szabadságot, még ha ez anyagi áldozatokat követel is. Ahogy Roepke olyan megindítóan mondja: „*Akkor is egy szabad gazdasági rend mellett állnék ki, ha ez anyagi áldozatokkal járna, s ha a szocializmus bizonyosan az anyagi javak megsokasodását hozná magával. Csak meg nem érdemelt szerencse, hogy ennek éppen az ellenkezője az igaz.*”

Meg nem érdemelt szerencse, valóban. Hol tartanánk, ha a szocializmus működőképes lenne, s a szabadság megnyirbálásáért nem kellene ilyen súlyos árat fizetnünk?

VERSFORDÍTÁS-PÁLYÁZAT

Pierre de Ronsard

E MOSOLY...

E mosoly, édes, mint műve a méhnek,
 E fogak, ezüst sáncként fénylenek,
 E vérvörös korallba ültetett
 Gyémántok, ahogy kettős sorban égnek,
 E dal, mely gondjaim közt megigézett,
 E szó, mely éleszti a lelkeket,
 E kettős égbolt két csillag felett:
 Mind Istennőm csodájáról mesélnek.
 Szép kertjéből tavaszi harmatok
 Lehelnek mindig üde illatot
 És az eget lágyan bebalzsamozzák,
 S mikor bűbájos hangon énekel,
 Az erdő lenyűgözve táncra kel,
 Sík lesz a hegy, felgyűrődik a síkság.