

Axel Honneth

A szabadság nem két, hanem három fogalmáról

Javaslat morális önértésünk kiterjesztéséhez*

Köztünk még azok számára is, akik Isaiah Berlin szabadságról szóló tanulmányát nem tartják túl meggyőzőnek (Berlin 1995 [1958], magyarul 1990 [1958]), időközben majdhogynem magától értetődővé vált, hogy az individuális szabadság modern megértéséhez olyan megkülönböztetésre van szükségünk, ami tökéletes fedésben van magának a szabadságnak a megértésével. Úgy gondoljuk, hogy egyrészt a modernitás normatív kultúrájához a szabadság pusztán „negatív” fogalma járul, amely abban áll, hogy az egyes embernek biztosítja a személyes érdekeltségeknek egy lehetőség szerint széles körű, a külső támadások elől védett szféráját, másrészt azonban éppily határozottan meg vagyunk győződve afelől, hogy az individuális szabadság tulajdonképpen abban áll, hogy a cselekvés során az általunk helyesnek tartott alapokra támaszkodunk, és ebben az értelemben mi magunk határozzuk meg saját magunkat. Adott esetben még arra is készek vagyunk, hogy a szabadság e második, „pozitív” modellje kapcsán az önmeghatározás „autonóm” és „autentikus” formája között is különbséget tegyünk. Ily módon még élesebb lesz a kontraszt aközött, hogy az individuális cselekvés során a morális normákhoz igazodunk, vagy pedig a saját természetünket akarjuk kiteljesíteni, és inkább ehhez, vagyis ennek a lehető legegységibb módon megtapasztalt igényeihez tartjuk magunkat.¹ Ám nagyjából és egészében arról van szó, hogy ha a szabadságot osztályozzuk, akkor mégis egy pozitív és egy negatív variánshoz jutunk. A továbbiakban azt a tézist szeretném képviselni, hogy a szabadságnak ez a Berlinre visszavezethető kettéosztása egy jelentős szempontból tökéletlen marad; méghozzá azért, mert mindkét modell esetében ki van zárva az a lehetőség, hogy valamely cselekvő szándékai csak több szubjektum kölcsönös együttműködése során formálódhatnak ki, és hogy csak a közösségi cselekvés során valósulhatnak meg kényszerektől mentesen. Itt már érvényét veszti az a számunkra időközben magától értetődővé vált elképzelés, mely szerint az individuális szabadság a már létező vagy reflexív módon kialakított saját szándék megvalósításában rejlik; ehelyett a szabadság aktusát magát kooperatív folyamatként kell elgondolnunk, mely csakis mások hozzájárulásával valósul meg, és közben mindenki másnak a céljai is megvalósulnak.

* Előadás a budapesti Goethe Intézetben, 2015. június 11-én.

1 Vö. ehhez a megkülönböztetéshez: Menke (1996: 4. fejezet); Taylor (1992: 28 sk.).

Úgy fogok eljárni, hogy először néhány, számunkra ismerős példa segítségével próbálom kifejtetni, hogyan kell elképzelnünk a szabadság kooperatív megvalósulásának az efféle formáját. Ennek a lépésnek egyszersmind olyan funkciója is van, hogy szemléltesse, hétköznapijaink során márpedig vannak olyan tapasztalataink, amelyek a „szabadság” harmadik kategóriájához tartoznak, csak éppen a nyelv hiányzik ahhoz, hogy „szabadságként” jelöljük őket (I). A második lépés során röviden azt a filozófiatörténeti hagyományt fogom felidézni, melyben a „szociális szabadság” – ahogyan mostantól nevezni szeretném – eszméje mindig is központi kérdés volt. Mindenekelőtt azt szeretném láthatóvá tenni, hogy az először megnevezett, a hétköznapi életünkből vett példák egykor a szabadságnak egy harmadik, külön kategóriájába tartoztak (II). Csak az utolsó lépésben fogom végül a szisztematikus kérdést érinteni, hogy a szabadságnak az eddig általam csak példákkal sejtetett modellje kapcsán valóban olyan fogalomról van szó, amely nem illeszkedik a hagyományos kettéosztáshoz. Itt az a tét, hogy ne csak azt dolgozzuk ki a lehető legpontosabban, hogy a szociális szabadság miben különbözik a másik két szabadságmodelltől, hanem azt is világossá kell tennünk, hogy önmegértésünk során miért nem mondhatunk le erről a harmadik fogalomról (III).

I.

Valószínűleg hasznos, ha egy olyan példával kezdünk, ami társadalmaink politikai mindennapjaiból valamennyiünk számára ismerős, és ezért nem szükséges sok fáradságot szentelnünk annak, hogy a szabadság benne reprezentálódó megvalósulásának formáját pontosabban megmagyarázzuk. A demokratikus akaratképzés folyamataiban való rendszeres vagy alkalmi részvételre gondolok, vagyis arra, hogyan működik ez, amikor politikai vitákban veszünk részt, protestálásra szólítunk fel, állásfoglalást írunk alá vagy demonstrációra felhívó szórólapot osztogatunk. Ami az efféle cselekvésekről először és közvetlenül eszünkbe jut, hogy milyen nehéz, sőt lehetetlen itt a negatív szabadság hagyományos kategóriájával leírni mindezt, holott ezeket is a szabadság individuális megvalósításaként észleljük. Persze, az efféle politikai állásfoglalások során azt használjuk ki, hogy rendelkezésünkre áll az állami be nem avatkozás jogilag biztosított tere, és ez lehetővé teszi számunkra, hogy meggyőződéseinknek a nyilvánosság előtt szabadon és kényszerektől mentesen hangot adjunk. De már az az elképzelés, hogy az efféle véleménynyilvánítás alanyaként egyedül az izolált, mindenki mástól leválasztott „én”-t ragadjuk meg, ahogyan a szabadság negatív fogalma javasolja, s pláne az ezzel összekapcsolódó gondolat, hogy a cselekvést ezzel a megnyilvánulással már lezártnak és a szabadságmegvalósítás végének tartjuk, némiképpen félrevezető. Valahogy hamis lenne, ha úgy írnánk le a nyilvános állásfoglalásokban kifejeződő politikai meggyőződést, hogy egy egyedül ágáló szubjektum privát akarati döntésére vezetnénk vissza. Az individuális akaratmeghatározás itt nem tisztán monologikus, de nem is arról van szó, hogy valahogyan a pusztá magáncélokát valósítaná meg. A szubjektum megnyilvánulása során inkább az őt már megelőző állásfoglalások láncolatához kapcsolódik, amelyeknek a korrigálására vagy jobbá tételére törekszik, és ennek megfelelően ő maga úgy fogható fel, mint egy már előzőleg konstituált és számára reflexíven mindig jelenlevő „mi” tagja. Mindez a „szabad” cselekvés folyamatának szempontjából azt jelenti, hogy nem tekinthetjük lezártnak azzal, hogy hangot adtunk saját meggyőződésünknek, hiszen individuális állásfoglalásunk arra irányul, és az lenne a beteljesedése vagy ideiglenes lezárása, ha a címzett, a „mi”

vagy a csoport egyes képviselője reagálna valahogyan, és állásfoglalásával ismét korrigálna vagy helyesbítene a többi résztvevő politikai meggyőződését. Ez a leírás egy olyan elképzelésre tesz javaslatot, mely szerint a demokratikus akaratképzésben részt vevők mindenkori véleménynyilvánításukat úgy kell értsék, hogy ezek mindig egybefonódnak, és nem tudják megúszeni, hogy egy olyan „mi”-t vegyenek alapul, melynek fenntartásához valamennyien hozzájárulnak.

Noha nyilvánvalóan hajlamosak vagyunk arra, hogy a demokratikus akaratképzésben való részvételt a szabadság individuális végrehajtásaként értelmezzük, mégis úgy tűnik, hogy ez nem írható le pusztán a negatív szabadság gyakorlásaként.² Azért nem, mert három, sajátosságait meghatározó összetevője közül egyiket sem alkalmazzuk: sem az aktort nem tudjuk különálló szubjektumként elképzelni, aki cselekvési szándékát csupán saját magával kapcsolatban fogalmazná meg; ahogyan arról sincs szó, hogy cselekvésének kivitelezése csak akkor lenne „szabad”, ha más aktorok nem keverednek bele „önkéntesen”; s végül cselekvése sem tekinthető befejezettnek véleménye kinyilvánításával, mert erről csak akkor lehetne beszélni, ha a többi résztvevő is racionálisan reagálna. Polgártársaim cselekedetei ennél fogva nem az én saját politikai tettem szabadságának az akadályai, de nem is pusztán lehetőségfeltételei, hanem olyan lényegi módon egybe vannak fonódva, hogy nehéz itt egyáltalán individuális aktusról beszélni. A demokratikus szabadságnak ezt a módját szemlélő mászt csak az együttműködés során tudjuk megvalósítani, amennyiben a saját, individuális véleménynyilvánításunkat az általános akarat közös projektjéhez való hozzájárulásként értjük (vö. Anderson 2006).³

Hogy miért tűnik el a szemünk előtt olyan könnyen a politikai szabadságnak ez az „interszubjektív” vagy „kooperatív” struktúrája, annak az az egyik oka, hogy a demokratikus részvétel alapesete számunkra az, amikor egyénileg a szavazóurnához járulunk. Ekkor ugyanis valóban úgy tűnhet, hogy a szabadság abban a lezárt aktusban rejlik, hogy véleményt formálunk saját preferenciánkról, méghozzá mások önkényes beavatkozásától mentesen és lehetőség szerint titkosan. Csakhogy a demokratikus cselekvés effajta képe (amivel már John Dewey is szembement, mert nem látta benne a részvétel szükséges alkotóelemeit) (vö. Dewey 1969) hamis módon a részt veszi egésznek; félreismeri, hogy a választási eljárást nyilvános viták, szabad tudósítás a médiában és ezzel a kölcsönös befolyásolás folyamatai előzik meg, melyek a demokrácia számára nem esetlegesek, hanem konstitutívak (vö. ismét Anderson 2006). Maga a választási processzus – melyet, ha elszigetelten nézünk, akkor talán még el is tudnánk gondolni a negatív szabadság modellje szerint – csupán egy szelete egy sokkal átfogóbb történéseknek, mely a tapasztalat- és véleménycsere megfelelő eszközei által arról gondoskodik, hogy az egyéni meggyőződések ne csupán egyesítse, hanem lehetőség szerint racionális „közös akarattá” forrassza össze. Csakhogy a helyesebb értelmezés kedvéért a keletkező konfliktust még ott is kooperatív folyamatként kell leírni, ahol a megdöbbentően különböző felfogások miatt nincs efféle összhang a közjó tekintetében. Aki az akaratképzés ilyen folyamataiban – legyenek ezek konszenzuálisak vagy konfliktusosak – részt vesz, az az ezzel összekapcsolódó szabadságot és kényszermentességet többé nem képzelheti el úgy, hogy itt pusztán az egyéni érdekeltségek lehetőség szerint zavartalan érvényesítéséről van

2 Ebbe az irányba mutat: Crick (1969).

3 Ugyanezzel a szándékkal dolgozott ki nagyszerű javaslatot a brit neohegelianus Bernard Bosanquet százhusz évvel ezelőtt: Bosanquet (1894).

szó. Egyáltalán ahhoz, hogy egyéni szándékokat akár csak meg is tudjunk fogalmazni, máris bele kell képzelnünk magunkat más emberek helyzetébe, megérteni az ő meggyőződéseiket, valamint ezeket el kell fogadnunk lehetséges konkurens instanciaként, és ezzel a demokratikus akaratképzést kooperatív vállalkozásként kell értsük, mely a közös keresését szolgálja.

Félrevezető lenne, ha olyan benyomásunk keletkezne, hogy csak a demokratikus akaratképzést nem lehet pusztán a negatív szabadság fogalmaival leírni, ezért egy másik, a hétköznapi életből jól ismert példához szeretnék folyamodni, mely minden különbözősége ellenére hasonló vonásokkal rendelkezik. A baráti és a szerelmi kapcsolatok, melyeket a legtöbb ember a kényszermentesség és az én ezt kísérő kitágítása miatt a szabadság folyamataként fog fel, aligha értelmezhetők úgy, hogy ezekben csupán a magáncélok zavartalan megvalósításáról lenne szó. Már a negatív szabadság koncepciójának első premisszáját sem lehet itt plauzibilisen alkalmazni: aki egy másik személlyel őszinte baráti vagy szerelmi viszonyt tart fent, az a kapcsolaton belül végrehajtott cselekvéseket ugyan „szabadnak” gondolja, szándékait ugyanakkor a másik igényeire és kívánságaira való tekintettel fogalmazza meg. Az ilyen esetekben szó sincs arról, hogy a szabad cselekvés kimenetele olyan érdekek és előfeltevések függvénye lenne, melyek csupán a magányos cselekvő kizárólagos akaratában rögzülnek. De még ha a negatív szabadság fogalmának az izolált én előfeltevése nem is olyan szilárd alkotóeleme, racionálisan mégsem alkalmazható a barátság vagy a szerelem esetében, ahol a szabadság sajátos formája jelenik meg. Itt ugyanis a másik személy beavatkozásait saját cselekvési szféránkba nem korlátozásként érzékeljük, amit még össze kellene egyeztetni azzal a feltétellel, hogy a negatív szabadság gyakorlatát csak *arbitrary*⁴ (önkényesen) vagy *uncontrolled interferences* (kontrollálatlan kölcsönhatások) által lehetne akadályozni (vö. pl. Petit 2003); hanem inkább arról van szó, hogy a részt vevő személyek akarata olyannyira összhangban van egymással vagy illeszkedik egymáshoz, hogy a külső beavatkozásról szóló beszéd értelmét veszti. A saját akarat korlátozása a mindenkori másokra való tekintettel a barátságban vagy szerelmi viszonyban gyakran olyan fokú, hogy lehetetlenné teszi azt, hogy a „saját” érdeket vagy szándékot tisztán és világosan megkülönböztessük a másiktól. A két személy törekvései nem csak bizonyos tekintetben fedik egymást, hanem folyamatosan egymásba nyúlnak, úgy, hogy eredményüket még egy partikuláris perspektívából is közös célnak észleljük.⁵ Ahol azonban a mindenkori individuális érdekek a másikéval ilyen mértékben össze vannak fonódva, ahol tehát az „enyém” és a „tied” között már nem lehet különbséget tenni, ott az a definíció sem érvényes többé, mely szerint egy egyén szabadsága azon mérhető le, hogy „saját” szándékait önkényes beavatkozások nélkül meg tudta-e valósítani. Már ezen a helyen világossá válik, hogy a demokratikus akaratképzés és a személyes kapcsolatok két példája több hasonlóságot mutat fel, mint első pillantásra látszott. A probléma, amelyen a negatív szabadság modelljének alkalmazása mindenkor zátonyra fut, összefügg, sőt közel azonos is azzal a nehézséggel, hogy sohasem világos, miben áll az a „saját” akarat, melynek korlátok nélküli megvalósítása miatt valamely individuum cselekvése „szabadnak” bizonyul. A demokratikus akaratképzés esetében a szubjektum a saját politikai cselekvéseit csak akkor gondolja helyesnek, ha ezeket egy „mi” mindenkor jelenlevő perspektívájából fogja fel, melynek folytonos megújulásához maga is törekszik

4 A szövegben található angol nyelvű terminusok és szövegek az eredetiben is angolul vannak, a könnyebb érthetőség kedvéért szögletes zárójelben megadom a magyar fordítást. (A ford.)

5 Vö. az *overlapping* és az *intertwining ends* megkülönböztetéséhez Daniel Brudney (2010) megfontolásait.

hozzájárulni azzal, hogy megosztja saját meggyőződéseit másokkal is. Csakhogy a „saját” ezekben a meggyőzésekben mindig csak valami ideiglenes és kísérleti lehet, hiszen a szubjektumnak mindig készen kell állnia arra, hogy átvegye mások perspektíváját, vagyis korántsem számolhatunk vele úgy, mint valamilyen stabil végkifejlettel, mely az individuális szabadság akadálytalan megvalósításának meg tudná adni a mértékét. Hasonló a helyzet a baráti és a szerelmi kapcsolatok esetében, ahol a mindenkori „saját” szándékok és a másíkai között még inkább eltűnnek a határok. Az állandóan jelen levő „mi”-perspektívának köszönhetően a másik tervei és céljai kezdettől fogva itt is a „saját” akarati szándékok belső alkotóelemeivé válnak, tehát a két résztvevő törekvései általában egymásba kapcsolódnak. Mindkét esetben ugyanaz az oka annak, hogy a negatív szabadság modellje nem bizonyul megfelelőnek ahhoz, hogy a szabadságnak a gyakorlatban mindenkor megvalósuló formáit meghatározza. Ezek ugyanis a kényszermentes együttműködésben rejlének, ami a cselekvési célok során a kollektív összhang magasabb fokát előfeltételezi, mint amire a másik modell képes.

Az eddig kifejtett érvek ellen lehetne vetni, hogy a felhozott példák talán nem is a negatív, hanem a pozitív szabadságot ábrázolják; és mivel mindennapjaink során olykor erre a második kategóriára is szükségünk van, ha normatív kultúránk természetével szeretnénk tisztában lenni – például amikor a morális autonómiáról beszélünk –, ezért egyszer mégis tanácsos lenne ezt a másik, Isaiah Berlin által megkülönböztetett szabadságmodellt is kipróbálni a két példán. Csakhogy e kísérlet során is gyorsan kiderül, hogy a fogalom nem alkalmas arra, hogy segítségével meg tudjuk határozni, a demokratikus akaratképzés során vagy a szerelmi és a baráti kapcsolatokban a szabadság milyen fajtáját valósítjuk meg. Ismeretes, hogy a pozitív szabadság koncepciója meggátolja, hogy egy individuális cselekvést csak azért „szabadnak” nevezzünk, mert megvalósítása során semmilyen külső, önkényesen állított akadály nem áll az útjában. Ennek a célnak az elérése érdekében megkíséreljük a cselekvések szabadságát ahhoz a járulékos feltételhez kötni, hogy általuk magasabb célok vagy értékek valósulhatnak meg, legyen ez – mint Kantnál – a morális normákkal való összhang vagy – mint a romantikus hagyományban – a saját szükséglettermészetünk megvalósítása.⁶ Ameddig az ily módon jellemzett szabadságon ismét csupán olyan tevékenységeket értünk, amelyek során az egyes szubjektum a gyakorlatban alkalmaz számára adott képességeket (pl. a normákhoz való igazodást vagy igényeinek az artikulációját), kézenfekvőnek tűnik, hogy a fentebbi példákban említett cselekvések ezek által nem tudnak szabadságkarakterükben feltárulni; mert ennek mégis az a sajátossága, hogy több szubjektumnak is cselekednie kell egymásért és azért, hogy megvalósítsák azt, amit a saját individuális perspektívájukból a szabadság általános és közös gyakorlataként megélnék. Az összhang a pozitív szabadság elképzelésével talán csak abban áll, hogy itt a polgároknak vagy a szeretőknek és a barátoknak bizonyos ideálokhoz kell igazodniuk – mondjuk a népszuverenitás egyenlő bánásmódot biztosító gyakorlatahoz vagy a bizalomteljes intimitáshoz –, hogy a vélt módon egymásért tudjanak cselekedni. És ez az az „egymásért”, amelynek a pozitív szabadság hagyományos eszméjétől való különbség is köszönhető, mert a demokratikus akaratképzésben vagy a szerelmi kapcsolatban a közös célt csak akkor lehet megvalósítani, ha több szubjektum – akik egymást kölcsönösen kiegészítik és ezzel szabad együttműködést tesznek lehetővé – kényszerektől mentesen cselekszik.

6 Vö. a pozitív szabadságfogalomnak ehhez a spektrumához: Geuss (1995).

Ez az utalás mindenesetre azt is jelenthetné, hogy a szabadság pozitív és keresett fogalma közötti különbség csupán a mindenkor megvalósítani kívánt javak kategóriájában áll, de nem magának a szabadságnak a módusában vagy abban, ahogyan végbemegy. Míg abban az esetben, amit szokásos módon pozitív szabadságként jelölünk, olyan javak vagy értékek megvalósítására törekszünk, melyek individuálisak abban az értelemben, hogy saját képességei révén az egyes személy egyedül is meg tudja valósítani őket, a szabadság azon formája esetében, amire itt gondolunk, olyan javak és értékek megvalósításáról van szó, amelyek már csak azért is „kollektív” karakterrel bírnak, mert csak több szubjektum egyesített erőfeszítése révén lehet őket megvalósítani. Feltéve, hogy ez a különbség plauzibilis, akkor a demokratikus akaratképzés vagy a szerelem és a barátság esetében a pozitív szabadság kollektív verziójával lenne dolgunk – ez olyan lehetőség, amit Isaiah Berlin híres esszéjében újra meg újra érint is, hogy aztán rögvest ismét el is vesse, látva, mekkora veszély rejlik benne a tekintetben, hogy a közös törekvéseket eredeti céljuktól zsarnoki módon elidegenítsék (1995 [1958]: 226–236, 1990 [1958]: 368–380). Elutasításának okai persze azt is világossá teszik, hogy a pozitív szabadság kollektív végrehajtását pontosan ugyanazon modell szerint képzei el, akárcsak individuális gyakorlatát: oly módon ugyanis, mintha a homogén csoport valamennyi tagjának ugyanazt a cselekvést kellene végrehajtania, hogy ebben a harmóniában meg tudja valósítani azokat a javakat vagy értékeket, amelyek számára a szabadság célját jelentik. E kép természetesen semmiképpen sem felel meg annak, amit tapasztalataink alapján eddig alkalmaztunk a szabadság művészetére, amit a demokratikus akaratképzésben vagy a szerelmi és baráti kapcsolatokban gyakorlunk; mert ezekben az esetekben a résztvevők egymás között nem úgy viselkednek, mint egy csoport egyforma tagjai, hiszen a cselekvés során mindig együttesen kell meghatározniuk, hogyan szeretnék felosztani a közösen osztott értékorientációból eredő cselekvési kötelezettségeket és az ehhez adódó egyéb járulékos teendőket. Az a „mi”, amit a polgárokkal vagy a szeretőkkel és barátokkal közösen előfeltételeznünk kell, ennél fogva valami teljesen más, mint amit Isaiah Berlin tartott szem előtt, amikor a pozitív szabadság kollektívumát részletezte. Nála mindenki ragaszkodik etikai célokhoz, amelyeket minden egyes embernek az előzetesen rögzített cselekvési rendben meg kell valósítania – a szabadság most keresett verziójában ezzel szemben az ember ugyan igazodik bizonyos értékekhez, de folyton újra ki kell találni, hogy a közös feladatokat az idők során újraértelmezett célok fényében hogyan kell felosztani. Az egyes személy ennél fogva akármennyire korlátozza is másokra tekintettel az akaratát, ebben a második esetben beleszólási joggal rendelkezik azt illetően, hogy a mindenkori cselekvéseket hogyan kell kölcsönösen kiegészíteni és egységre hozni. A demokratikus akaratképzés során ezt az világítja meg, hogy a közös akarat kooperatív létrehozása során a résztvevőknek mindig dönteniük kell, hogy a beszélők vagy a hallgatók, a demonstrátorok vagy a nézők szerepét veszik-e fel. A szerelemben vagy a barátságban pedig ezt onnan ismerjük fel, hogy a résztvevők számára mindig nyitott az a lehetőség, hogy partnerüket a közös kötelékből származó feladatok és kötelezettségek újolagos felosztására ösztönözzék. A résztvevők ezekben a példákban mindenesetre másképpen vonódnak be a közösen előfeltételezett „mi”-be, mintha annak a kollektívumnak lennének a tagjai, amit Isaiah Berlin a pozitív szabadság megvalósítása individuum feletti folyamatának hordozójaként képzelt el. Van beleszólási joguk abba, hogy a folyton újra és újra meghatározandó célokra irányuló szándékokat hogyan akarják összehangolni, hogy ily módon a másik szabadságában egyszersmind a saját szabadságuk feltételét pillanthassák meg. Ezért egyelőre ideiglenesen állapítsuk meg, hogy a pozitív szabadság fogalmának kollektív verziója sem

alkalmas arra, hogy a kooperatív szabadság formáját – ami a demokratikus akaratképzés szociális gyakorlatában vagy a szabadságban és a barátságban végbemegy – fel tudjuk mutatni. Úgy tűnik, az én szabadságom itt abban áll, hogy a tevékenységeink kényszerektől mentes együttműködése alapján a másokban nem korlátozást, hanem a saját törekvéseim megvalósításának feltételét lássam, anélkül, hogy ezzel elveszíteném azt a lehetőséget, hogy ennek az együttműködésnek a módjáról vagy az elérendő célról én is dönthessek. Mielőtt rátérek az itt megnyíló gondolatmenetre, először azt szeretném megvizsgálni, hogy a filozófiai hagyományban találhatunk-e utalásokat a szabadság e harmadik, szociális vagy interszubjektív modelljére.

II.

Hogy a demokratikus akaratképzés és a barátsághoz, valamint a szerelemhez fűződő személyes kapcsolatok példáján eddig megismert szociális gyakorlat formái együttvéve a szabadság önálló kategóriáját alkotják, ez olyan tétel, amely legkésőbb Hegel óta búvópatakként jelen van a politikai-filozófiai gondolkodásban. Hegelnek magának az volt a meggyőződése, hogy a szabadság két fajtája, amit aztán később Isaiah Berlin „negatívként”, illetve „pozitívként” fog jelölni, nem alkotják a szabadságnak azt a legmagasabb fokát, ami a modern társadalom tagjai között egyáltalán lehetséges. Ehelyett az efféle társadalmi formációk számára a szabadság harmadik fokát vezette be, amit megkülönböztető módon „objektívnek” jelölt, és amelynek a pontos értelmezéséről még ma is vitatkoznak a szakemberek. A Hegelt vezérlő alapgondolat ugyan folyamatosan beleszövődik filozófiai rendszerének terminológiájába, ám erősen leegyszerűsített formában ettől a kerettől függetlenül is meglehetősen jól visszaadható: ha egy személy cselekedetét csak „negatív” értelemben tartjuk szabadnak, úgy, hogy semmilyen akadály a külvilágban nem állhat az útjába, akkor azt mondhatjuk, hogy Hegel nem veszi tekintetbe azt, hogy az ennek alapjául szolgáló akarati szándékok ténylegesen csakis akkor szabadok, ha a kauzális kényszerektől függetlenek, és ezért az önmaguk által tételezett okokban gyökereznek. Kant végkövetkeztetése, mely szerint az akaratot csak akkor tekintjük szabadnak, ha racionális megfontolásokból származik, Hegelt éppúgy hibás következtetésekhez vezet, mert nincs semmi biztosíték arra, hogy ezek az önmagukat meghatározó szándékok az objektív valóságban realizálhatók. A két szabadságkoncepció hiányosságaiból Hegel arra a szintézisre következtet, hogy csak akkor nyerhetnénk tökéletes képzetet az individuális szabadságról, ha az akarat önmaga által tételezett szándékait a valóságban is követelni vagy akarni lehet. Ezt Hegel a modern társadalomnak azokban az etikai szféráiban tartja lehetségesnek, amelyekben a tagok választott céljai oly módon fonódnak össze, hogy kölcsönösen kiegészítik egymást, és ezzel a szociális valóságon belül „akaratlagosan” betöltődnek.⁷

Ezzel az inkább formális, nagyon tömör összefoglalással persze még nem kaptunk rálátást arra, hogy mit akart mondani Hegel a szabadság harmadik, „objektív” eszméjével. Itt lényegesen különböznek az értelmezések attól függően, hogy mennyire tekintik erősnek Kant befolyását erre a szabadságkonceptióra. Robert Brandom szerint Hegel csak a „pozitív” szabadság kanti elképzelését „szocializálja”, amennyiben a normákhoz való kapcsolódás indi-

7 A szabad akarat e rekonstrukciójához lásd Hegel (1970 [1820] 29–87 [§§ 1–32], magyarul 1983 [1820]: 25–61).

viduális képességét a társadalom tagjainak elismerésétől teszi függővé, mely társadalom a maga részéről ismét csak rászorul arra, hogy az elismert szubjektum elismerje az ő elismerő autoritását. Brandom értelmezése szerint a kölcsönös elismerés ebből következő gyakorlatai konstituálják azokat a mindenkori normatív horizontokat, amelyekben a szubjektumok által tudnak teljes körűen élni elfogadott, pozitív szabadságukkal, hogy saját, „expresszív” kezdeményezéseikkel folyton megújítják a tagokkal közös kulturális lehetőségeiket (Brandom 2009: 72–77). Ez az értelmezési javaslat annyiban érintkezik eddigi megfontolásainkkal, hogy a hegeli koncepció magvának azt az elképzelést tartja, mely szerint az individuális szabadság egy „mi”-perspektíva átvételének a feltevéséhez kötődik. De a szabadság maga, amit az egymást az autonómiájukban kölcsönösen elismerő szubjektumok a társadalmi részvétel által tesznek lehetővé, Brandom Hegel-értelmezésében ismét csak individuális teljesítményként ragadható meg, vagyis az egyes egyén expresszív aktusaként, mely által a közös kultúra új hangsúlyokkal gyarapodik. Ezzel szemben én úgy gondolom, hogy Hegel a maga részéről még a kölcsönös elismerés által lehetővé váló szabadságot is közös vagy kooperatív gyakorlatként akarta érteni, mert az egyes emberek cselekvési szándékai ebben mindenkor oly módon egészítik ki egymást, hogy csak ezáltal juthatnak el a kívánt eredményhez. Értelmezésem szerint a szabadság „objektív” jelentésében Hegel számára ennyiben valami olyasmit ábrázol, amit egy magáért való szubjektum egymaga sohasem, hanem csakis a másokkal való, szabályozott interakció során tud megvalósítani. Hasonló fenntartásaim vannak azzal az alapos értelmezéssel szemben is, amit Frederick Neuhofer nyújt az „objektív” szabadság hegeli eszméjéről, melynek a szubjektumra vonatkozó oldalát úgy kísérli meg rekonstruálni, hogy a „szociális szabadságra” korlátozza. Eszerint Hegelt jogfilozófiájában az az elképzelés vezeti, hogy az individuális szabadság tökéletes fogalmának járulékosan magába kell foglalnia mindazokat az intézményes feltételeket is, melyek a társadalom tagjainak megengedik, hogy kényszerektől mentesen kölcsönözzenek partikuláris identitásuk számára szociális szerepeikhez külső alakot, és ezen felül az önmegvalósítás intézményes lehetőségeivel szubjektív módon egyetértsenek (Neuhofer 2003: 5. fejezet). Az individuális szabadság itt is újra csak ahhoz az előfeltevéshez kötődik, hogy képesek vagyunk magunkat behelyezni egy „mi”-perspektívába, ami lehetővé teszi, hogy bizonyos, a szabadság garanciájaként szolgáló intézmények fenntartását közös érdeknek fogjuk fel. Csakhogy, ahogyan Brandom, úgy Neuhofer is, a „szociálisan” feltételezett szabadság gyakorlását ismételtelen csak olyan aktusként érti, amit minden tagnak saját magáért kell végrehajtania, anélkül, hogy ennek során valamely másik szubjektum reciprok cselekvésére igényt tartana. Meggyőződésem szerint azonban Hegel koncepciója a szabadság erősebb interszubjektív elképzelésére fut ki: az egyes ember a számára a bizonyos intézmények által biztosított szabadságot csak akkor tudja megvalósítani, ha másokkal együttműködve cselekszik, akiknek a szándékait a saját szándékával össze tudja hangolni. Hegel számára nem csak az szükséges, hogy a szabadság individuális aktusát megelőzze a „mi”-perspektíva átvétele, ami lehetővé teszi vagy az elismerésre épülő társadalom konstitúcióját vagy pedig a szabadságot garantáló intézmények számára a közös elkötelezettséget; hanem nála inkább a szabadság effajta végrehajtásának már a „mi” anticipációjában is előfeltételeződnie kell, és ily módon elvárható, hogy a másik végrehajtsa a szándékaimmal vagy szükségleteimmel összhangban levő cselekvéseket. Csak ez a dupla interszubjektivitás – ami egyszerre előfeltétele és célja is szabad cselekvéseimnek – teszi érthetővé, hogy Hegel miért a szeretetet tartja a szabadságról való saját elképzelése paradigmájának: a híres megfogalmazás szerint a szeretetben az egyik oly módon van „saját

magánál” a másikban, hogy annak a rá irányuló cselekedeteit voltaképpen a saját szándékai megvalósulásának a feltételeiként érti (Hegel 1970 [1820]: §7, 1983 [1820]: 41–42).

Ahogy különben a „másikban való önmagamnál-lét” híres megfogalmazása javasolja, Hegel az „objektív” szabadság eszméjével sokkal többre vállalkozott, mint hogy csupán terápiai szándékkal rámutasson a modern társadalomban a kényszermentes és ezért szabad együttműködés bizonyos lehetőségeire (vö. Honneth 2001, különösen: 4. fejezet). Végso-ron arra akart kilyukadni, hogy az egész világhoz való viszonyunkat úgy értelmezze, hogy az objektív realitásban levő másikban saját, önálló céltételezéseinket ismerjük fel, hogy ezzel szabadságunk lehetőségét idealista módon még a dologi világgal való foglalatosskodás során is nyomatékosítsa. Számunkra azonban elegendő, ha a szociális világról szóló fejtegetéseire szorítkozunk, hiszen elsősorban ezek voltak azok, amelyekhez később néhány szerző vissza-tért és új célokat adott nekik. Már a francia korai szocializmusban is, az akkoriban elterjedő, a piaci viszonyokra vonatkozó kritikákban is megjelenik a szabadság valamilyen elképzelése, ami csak akkor érthető meg, ha gyökereit a hegeli jogfilozófiáig követjük vissza. Másképpen, mint a polgári jog szabadságfelfogásában, melyet a kapitalista piacon való szabad érdekér-vényesítés legitimitációjával szoktak vádolni, Fourier vagy Proudhon írásaiban a szabadsá-gon szolidáris egymásért cselekvést érthetünk, ahogyan ez mindkettejük véleménye szerint példászerűen megmutatkozik a kézművesek kényszerektől mentes együttműködésében. Proudhon egészen hegeli értelemben beszél arról, hogy az egyes ember individuális sza-badságát innentől fogva nem csupán „korlátként”, hanem „segítségként” kell elgondolnunk mindenki más szabadságának a vonatkozásában (Proudhon 1969 [1849]: 150). A korai szo-cialistáknál is erősebben mutatkozik meg Marx korai írásaiban, hogy mennyire Hegeltől függ még nála is a szabadság fogalma. Ezekben egy olyan szociális társadalom képe körvo-nalazódik, melyben a tagoknak többé nem „egymás ellen”, hanem „egymásért” kellene cse-lekedniük. Itt találjuk azokat a szocializmus számára innentől fogva vezető szerepet betöltő gondolatokat, hogy a társadalom tagjai között valódi szabadságról csakis ott lehet szó, ahol az egyes emberek cselekvései egymást oly módon egészítik ki, hogy az egyes szabadsága a másik szabadságának az előfeltételét jelenti (vö. ehhez ismét: Brudney 2010). Ahogyan fran-cia elődei, úgy Marx számára is az volt a konkrét történelmi példa, ahogyan a tevékenysé-gek játékosan egymásba fonódtak a kézművesek együttműködése során. Felfogása szerint a szubjektumok „szabadok” az efféle interakciók során, mivel a mindenkori résztvevőkről tud-ják, hogy azok örömmel dolgoznak a saját részfeladatukon, amit a folyamatosan koordinált cselekvési tervekben jelölnek ki számukra, és amelyben mintegy a saját mindenkori szándé-kaik szükségszerű és általuk üdvözölt kiegészülését látják. Már a beszédmod – „egymást köl-csönösen kiegészíteni” – világossá teszi, hogy Marx együttműködési modellje mennyi ösz-tönzést köszönhet Hegel szabadságkoncepciójának. Mármint az a kísérlet, hogy egy jövőbeli társadalom szociális integrációját egy efféle önkéntes kooperáció modellje szerint gondoljuk el, vagyis az egymásért cselekvő szubjektumok közösségeként, felfogásom szerint voltakép-pen a szocializmus legbelső, etikai lényegét alkotja. Itt a szabadság szociális megvalósulása, amit Hegel a modern társadalomnak csak egyes szféráiban látott működni, alapjában véve differenciálatlanul áttérjed a társadalom egészére, amennyiben tagjait kooperációs partne-rekként képzeljük el, akik kölcsönösen fáradoznak a mindenkori mások szükségleteinek ki-elégítésén. Nem akarok itt most belemenni azokba a nehézségekbe, amik a szocializmus ere-deti víziójából következnek, például hogyan hagyták nagyvonalúan figyelmen kívül a mo-dern társadalom funkcionális differenciálásának a követelményét (Honneth 2015: 4. fejezet).

Nekünk most arra fontos emlékeztetnünk ebben a kontextusban, hogy a politikai-filozófiai gondolkodásnak már a 19. században is volt ilyen bűvópatakja, melyben az eredendő szociális szabadság eszméje érvényesült. A következő évszázadban aztán Hannah Arendt tért vissza egy hasonló gondolathoz, aki a demokratikus cselekvés fogalmát általában úgy gondolta el, hogy abban az emberi szabadság eredendő interszubjektivitásának kell kifejeződnie. Meggyőződése szerint csak a politikai szférában – ha ezen azt a teret értjük, ahol a közös javakról nyilvános vita folyik – vagyunk valóban „szabadok”, mert ekkor az egyes ember ki lép az őt kauzálisan kényszerítő magánérdekek kötelékéből, és az érvek eme interszubjektív eszmecseréjében ki kell tágítania korábbi egocentrikus perspektíváját (vö. pl. Arendt 1967: 2, 5, 7, 24. és 25. fejezet). Amíg Hannah Arendt esetében kétségtelenül nem arról van szó, hogy a szociális szabadság fogalmát hegeli ösztönzéseknek köszönhetné, addig az utolsó, ennek a rejtetten élő hagyománynak általam itt most említendő képviselőjéről ez annál több joggal elmondható: John Dewey egész életében azt a Hegelre visszavezethető felfogást képviselte, hogy rosszul értelmezzük az egyéni szabadságot, ha kizárólag a magányos szubjektum birtokának vagy képességének tekintjük. Véleménye szerint szabadságunk foka inkább növekszik minden szociális együttműködés során, melyben aktívan részt veszünk, mivel kívánságainkat és szándékainkat annál inkább meg tudjuk valósítani kényszerektől mentesen, minél sokoldalúbbak azok az interakciók, amelyekben számíthatunk mások egyetértésére és együttműködésére. Ahogyan már Hegel, úgy Dewey számára is az az egyéni szabadság tulajdonképpeni formája, ha valaki hozzájárul a közös cél munkamegosztáson alapuló megvalósításához, hiszen ennek során az én „akaratomat” a többiek akarata újfent megtámogatja. Rövid visszatekintésemet erről a már csaknem elfeledett hagyományról Dewey idézetével szeretném zárni, melyben a szociális szabadság eszméjének vezérmotívuma ugyancsak szépen kifejeződik:

A szabadság – írja az amerikai pragmatista filozófus – az, hogy biztonságban el tudjuk engedni magunkat és ki tudjuk teljesíteni képességeinket, ami csak akkor lehetséges, ha sokféle és tartalmas kapcsolat fűz másokhoz: az erő és hatalom, hogy egyéniségek legyünk, valamint hogy karakteres módon hozzá tudjunk járulni a közösség céljaihoz és élvezni tudjuk ennek a gyümölcsét (Dewey 1988: 329).

III.

A szabadság harmadik, szociális koncepciójának ügyében eddig előterjesztett védőbeszéddel Isaiah Berlin követői kétségtelenül azt szegezhetnék szembe, hogy ebben az a végzetes hajlamunk fejeződik ki, hogy a szabadság értékét egymás között felcseréljük másfajta értékekkel. Éppoly kevésbé akarjuk lopva becsempészni az egyéni szabadság fogalmába a szociális igazságosság célját, mint amennyire nem szabad kéz alatt a szolidáris egymás mellett élés céljait sem ráruházni, mert mindkettő egyaránt azt jelentené, hogy figyelmen kívül hagyjuk értékeink megkérdőjelezhetetlen pluralizmusát, és nem akarjuk elfogadni, hogy köztük konfliktusok lehetnek (Berlin 1995 [1958]: 250 skk., 1990 [1958]: 433 skk.). Előadásom utolsó részében ezt a lehetséges ellenvetést veszem elő, méghozzá úgy, hogy még egyszer kidolgozom a legelső interakciós példákban is megfigyelhető szabadságmozzanatot, ami által az első lépésben be tudjuk bizonyítani, hogy itt ténylegesen a szabadság külön formájáról van

szó. A második lépésben aztán megmutatom, hogy ennek a szabadságnak a megvalósulása a kooperatív cselekvés által nem azt jelenti, hogy mindenkinek mindig ugyanazt a célt kellene követnie, hanem ez egészen különböző értékekkel is összekapcsolódhat. Ennyiben az efféle gyakorlatok során az azonosan megmaradó momentum a szociális szabadság különös formája lenne, míg azok az értékek, amelyeket ez alapján követünk, variálhatók, és ennyiben nem cserélhetők fel magával az alapul szolgáló szabadsággal.

Ha még egyszer visszatekintünk a szociális szabadsággal kapcsolatban eddig felhozott példákra – a demokratikus akaratképzésre, a barátságra és a szerelemre, valamint a szocialisták példájára, a gazdasági termelésre is –, akkor azt láthatjuk, hogy ezekben az első szembetűnő mozzanat mindig az volt, hogy a részt vevő szubjektumok egy „mi” tagjaiként kellett értsék magukat, anélkül, hogy emiatt elveszítték volna individuális önállóságukat. Ugyan a szándékolt cselekvések sikeres kivitelezése a másik oldaláról a komplementer cselekvési folyamat előfeltételéhez van kötve, vagyis a „mi”-perspektíva reciprok, ez azonban semmiképpen nem jelenti azt, hogy közösen egy kollektívumot alkotnak, ami egyetértő, pusztán ki-terjesztett „én”-ként cselekszik. Azt a társadalomontológiai pozíciót, amelynek az alapján az efféle interszubjektív szabadságfolyamatok leírhatók, Philip Pettit-vel *holistic individualism*-nek nevezzük. Feltevésünk az, hogy az ember bizonyos képességeinek megvalósításához szociális közösségek és csak holisztikus módon leírható entitások szükségeltetnek, amelyek azonban nem zárják ki a független individuumok létezését. De miért kell egyáltalán az individuális cselekvéseket, amelyek kivitelezése együttműködésre kész szubjektumok közösségét előfeltételézi, a szabadság különös osztályának elemeiként megragadnunk? Mi olyan különleges az ilyen önkéntesen egymásba fonódó cselekvésekben, ami igazolná, hogy a szabadság új kategóriáját vezessük be miatta, melynek különböznie kell a pozitív és a negatív szabadság eddig kielégítőnek tekintett kategóriáitól? Meggyőződésem szerint Hegel és Dewey itt adják a legjobb útmutatást, mert utalnak ugyanezen jelenség különböző aspektusaira, ami jelzi a válasz irányát is; mindketten azt gondolják, hogy az ilyen önkéntes, egymásba fonódó cselekvések reciprok kivitelezésének különlegessége abban áll, hogy a saját hozzájárulásunkat a másik oldalról is meg tudjuk és akarjuk tapasztalni. Minden egyéb cselekvési folyamattal ellentétben – melyeket vagy „pozitívan” vagy „negatívan” szabadnak értünk –, a kooperatív cselekvések ezen osztálya azáltal tűnik ki a többi közül, hogy kölcsönösen előfeltételezzük a többiek egyetértését, és ezzel saját cselekvéseinket abban a tudatban hajthatjuk végre, hogy a többiek is támogatnak, vagyis nemcsak hogy önkényes támadásokat nem kell várnunk az interakcióban részt vevő partnerek részéről, hanem inkább abban bízhatunk, hogy amit az ember maga önszántából tesz, azt kívánják a többiek vagy az egyéb résztvevők is, ismét csak önszántukból. Technikai nyelven mondva, ezáltal a kommunikatív cselekvések kényszermentességének foka emelkedik, mert a két oldal nemcsak azt tudja a másikról, hogy szabadon választott cselekvést hajt végre, hanem azt is, hogy ennek a cselekvésnek a kivitelezése a mindenkor másikon autonóm vágyát teljesíti be. Hegel a szociális szabadság eme végrehajtása során ezért mindenekelőtt a kognitív oldalt hangsúlyozza, ami a közösen osztott tudás reflexív struktúrájában áll fenn, míg Dewey sokkal erősebben kiemeli az affektív oldalt, amit abban lát, hogy élvezzük azt a tapasztalatot, ahogy a többi közreműködő a mi cselekvéseinkre az ő saját, még lezáratlan cselekvései gazdagításaként vagy akár tökéletesítéseként tekint. A szabadság ilyen formája kétségtelenül megköveteli – ahogyan ezt a „mi”-tudatról szóló beszédből megismerhetjük –, hogy a résztvevők közös célokat vagy értékeket kövessenek, hiszen csakis ezáltal fenntartható az, hogy a saját szándékaik kialakítása során a másikat is

tekintetbe vegyük. Ennek során minden résztvevő csupán olyan cselekvések véghezvitelére korlátozza magát, amelyekről tudja, hogy hozzájárulnak az együttesen meghatározott célok gazdagításához. Ahogyan a pozitív szabadság az önmeghatározás vagy az önartikuláció reflexív aktusának előfeltevéséhez kötődik, hasonlóképpen kapcsolódik a szociális szabadság a közös akarat kialakításának előfeltevéséhez. Ahol ilyesmiről nem beszélhetünk, és ennek következtében a szubjektumok „mi”-perspektívája hiányzik, ott nem is tud kialakulni tudatosan az együttműködés és az összhang sémája, ami lehetővé tenné számukra, hogy egymás javára cselekedjenek. Ennyiben a szociális szabadság kategóriája – másként, mint a negatív, de hasonlóképpen, mint a pozitív szabadság fogalma – az emberi szabadság szelektív kategóriája. Nem a szubjektumok általános, feltétel nélküli képességét jelöli, hanem csak egyet, melynek gyakorlása bizonyos szociális előfeltételekhez kötött, még hozzá ahhoz, hogy valaki egy olyan közösséghez tartozzon, melynek tagjai etikai elveik tekintetében összhangban vannak egymással.

Ahogyan már láttuk, az etikai közösséghez tartozás előfeltételét mégsem szabad úgy érteni, mintha a résztvevők ezzel maradéktalanul elveszítenék az önállóság és a saját kezdeményezés képességét. Hogy ez miért nincs így, azt most már persze pontosabban meg tudjuk fogalmazni, mert közben már tudjuk, hogy a szociális szabadság esetében a saját cselekvésünk mindig a másik autonóm módon kivitelezett vágyainak vagy szándékainak a betöltődése is egyben. Vagyis ez az előfeltevés csak addig érvényes, amíg ennek a másiknak is lehetőségében áll, hogy amikor szükségletei vagy érdekei megváltoznak, akkor ezeket az egymás között egyeztetett kooperációs sémákat megkérdőjelezze. Mivel azt az igényt kölcsönösen el kell ismerni, hogy minden résztvevő a saját hozzájárulását a mindenkorai másik autonóm vágyának gazdagításaként fogja fel, ezért arról van szó, hogy a szociális szabadság működése a mindenkorai másik elismert igényének ahhoz az előfeltevéséhez kötött, hogy a közösen gyakorlott kooperációs sémát együtt határozzák meg.

Ezt a „beleszólási jogot”, vagy helyesebben mondván elismert igényt azonban nem a „negatív” vagy „pozitív” szabadság példája szerint kell felfognunk, mintha ezzel az individuális szabadság másik formája kívülről mintegy állandóan belenyúlna a szociális szabadság folyamatába. Ami a résztvevők között érvényesül, amikor az eddigi kooperációs sémát megkérdőjelezzük, az sem a tisztán magánérdekek mérlegelésének az eredménye, sem pedig a tisztán individuális önmeghatározásé, ahogyan ezt Kantnál láthatjuk. A közösen vállalt kötelezettségek olyan normatív paradigmát alkotnak, melyhez mérten meg lehet vizsgálni, hogy a saját akaratuk összhangban van-e még a közösen egyeztetett kooperációs sémával. A különbség abban áll, hogy a résztvevők ennek az önvizsgálatnak nem egy etikai nullpontból kiindulva látnak neki – ahogyan ezt a negatív vagy a pozitív szabadság modelljei sugallják –, hanem azon kötelezettségek elfogadásával, amelyek a közös célok miatt a másikkal szemben rájuk hárulnak. Ezért ezek a közös célok a kooperációs séma újraformálásához adnak javaslatokat, melynek alapján a megváltozott érdekekben vagy szükségletekben bekövetkezett változásokat szükségesnek tűnik mindig csak abban a mértékben kivitelezni, amennyire a közösen osztott célok még egységben vannak. A hozzászólás igénye, amivel a résztvevők a barátságban, a szerelemben vagy a demokratikus akaratképzésben jelen levő terhek és kötelezettségek megosztására való tekintettel rendelkeznek, nem kívülről jön, hanem a szociális szabadság belső alkotóeleme, melyet valamennyien közösen élveznek az efféle kapcsolatokban.

Ezen megfontolások előadásom utolsó pontjához vezetnek át, melyben vissza akarok térni ahhoz a kérdéshez, hogy a szabadság harmadik, szociális modelljének a javaslatával vajon nem estünk-e abba a hibába, hogy összekeverjük a szabadság értékét a szolidaritás értékével. Kézenfekvőnek tűnik egy effajta szemrehányás, hiszen a résztvevők az említett esetekben cselekvési szándékukat már csak azért is maradéktalanul össze tudják hangolni, mert valamennyien olyan célokra törekednek, amelyek a bizalmon alapuló összetartásban kovácslódtak ki, legyen ezek formája akár oly különböző, mint a szexuális intimitás a szerelemben, a kölcsönös támogatás a barátságban vagy az egyenjogú akaratnyilvánítás a demokratikus közösségben. Az ellenvetés úgy hangzik, hogy amiről mindezek közben szó van, az voltaképpen a szolidaritás közös megvalósítása, nem pedig a szabadság külön formája – ahogyan ezt én látni szeretném. Ez az ellenvetés kikényszeríti, hogy pontosabban megfogalmazzuk, miben áll tulajdonképpen a szolidáris összetartás értéke számunkra, és mindennek során az ember abba a sajátságos nehézségbe ütközik, hogy noha egy sor olyan pozitív tapasztalatra utalhatunk, mint a kölcsönös bizalom vagy a segítőkészség, ezzel azonban még mindig nem magyaráztuk meg, mi jelenti a szolidaritás különös minőségét számunkra. Hogyan nézne ez ki máshogyan, vagyis akkor, ha a szolidáris összetartás különböző formái csak azáltal nyernék el értéküket a résztvevők számára, hogy a szociális szabadság különböző játékmódjait alkotják? Akkor mindazt, ami számunkra a szerelmet, a barátságot vagy a demokratikus együttműködést oly kívánatosnak teszi, nem lehetne csupán a szolidaritással mint közös javunkkal megmagyarázni, hanem fordítva, egyáltalán csak az adná az értékét, hogy különböző módokon lehetővé teszi a szabadság működését, melyben a többiek létezését nem határokként éljük meg (mint általában), hanem saját szándékaink lehetőségfeltételének tekintjük. A szolidáris kapcsolatokra nem önmagukért törekszünk, hanem a szabadság különös formája miatt, ami számunkra értékessé teszi ezeket a kapcsolati formákat. Ha a szociális élet egyéb formáiból kizárt tapasztalat, saját szándékaink és vágyaink a másik komplementer szándékaiban és vágyaiban oly módon tükröződve látszanak, hogy ezeket csak az egymásért cselekvés során tudjuk közösen megvalósítani.

Ezeket a megfontolásokat azzal zárom, hogy a szolidáris kapcsolatok értékét egyáltalán nem tudjuk meghatározni anélkül, hogy ne kellene folyton a szociális szabadság pozitív tapasztalataira utalnunk. De nem csak erről van szó, arról is, hogy értékszempontról a szociális szabadság eszméje a szolidáris kapcsolatok különböző speciális esetei számára a fensőbb fogalmat jelenti, mert mindaz, ami számunkra ezeket értékessé teszi, mindig csak a „magunkat a másikban újra megtalálni” viszonylatában magyarázható, és maga az eszme voltaképpen ezt jelenti. A szociális szabadság a szolidaritáshoz úgy viszonyul, mint a „type” a „token”-hez – ezek különböző alakjai alkotják azt a tapasztalatot, ami az „egymásért cselekvést” emberi javaink egyikévé teszi. Ekkor azonban már nem érvényes az a szemrehányás, hogy a szociális szabadság eszméje hamis módon fel van cserélve a szolidaritás értékével; pontosan fordítva áll a dolog, méghozzá úgy, hogy a szociális együttlétezés bizonyos formáit egyáltalán nem tudnánk megfelelően szemügyre venni, ha a „negatív” és a „pozitív” szabadság mellett nem állna a szabadság harmadik fogalma is a rendelkezésünkre, ami világossá teszi számunkra, hogy a saját cselekvésünk során megtapasztalt tökéletes kényszermentesség kedvéért törekszünk az együttlétezés ilyen formáira. A szabadság e harmadik formájának különlegessége, hogy minden akadályt elhárít, amit mások szándékai általában jelenthetnek számunkra. Ezért csakis itt, a szociális világban találom azt az „otthont”, amiről már Hegel is tudta,

hogy csakis ott létezik, ahol a másiban önmagamnál tudok lenni. Engedjék meg, hogy azzal zárjam előadásomat, hogy a kultúránkban a jog és a gazdaság súlya növekedésének történelmi feltételei között, vagyis a szabadságnak csupán a „negatíván” értett gyarapodásával, éppen itt az ideje, hogy a „szociális” szabadság eszméjének eltemetett hagyományára emlékeztessünk.

Fordította Deczki Sarolta

Hivatkozott irodalom

- Anderson, Elizabeth (2006): The Epistemology of Democracy. *Episteme* 3(1–2): 8–22.
- Berlin, Isaiah (1995 [1958]): Zwei Freiheitsbegriffe. In uő *Freiheit. Vier Versuche*. Frankfurt am Main: Fischer, 197–256.
- Berlin, Isaiah (1990 [1958]): A szabadság két fogalma. In uő *Négy esszé a szabadságról*. Budapest: Európa, 334–443.
- Bosanquet, Bernard (1894): The Reality of the General Will. *International Journal of Ethics* 4: 308–321.
- Brandom, Robert (2009): *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. London – Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brudney, David (2010): Gemeinschaft als Ergänzung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58(2): 195–219.
- Crick, Bernard (1969): Freedom as Politics. In *Philosophy, Politics and Society*. III. kötet. Peter Laslett és W. G. Runciman (szerk.). Oxford: Blackwell, 194–214.
- Dewey, John (1969): The Ethics of Democracy. In uő *The Early Works*. I. kötet. Carbondale – Edwardsville: Southern Illinois University Press, 227–249.
- Dewey, John (1988): The Public and Its Problem. In uő *The Later Works, 1925–1953*. 2. kötet. Carbondale – Edwardsville: Southern Illinois University Press, 235–372.
- Geuss, Raymond (1995): Auffassungen der Freiheit. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49(1): 1–14.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970 [1820]): *Werke 7. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983 [1820]): *A jogfilozófia alapvonalai*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Honneth, Axel (2001): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, Axel (2015): *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Reaktualisierung*. Berlin: Suhrkamp.
- Neuhouser, Frederick (2005): *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Menke, Christoph (1996): *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Petit, Philipp (2003): Agency-Freedom and Option-Freedom. *Journal of Theoretical Politics* 15(4): 387–403. Interneten: http://www.princeton.edu/~ppetit/papers/Agency-Freedom_JournalofTheoretical%20Politics_2003.pdf.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1969 [1849]): *Bekenntnisse eines Revolutionärs*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Taylor, Charles (1992): *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.