

JOHN RAWLS ÉS A LOVAK*

Balázs Zoltán

(Budapesti Corvinus Egyetem, Társadalomtudományi Kutatóközpont
Politikatudományi Intézet)

*A tanulmány beérkezett: 2023. február 24., opponálás: 2023. március 22. – 2023. április 12.,
véglegesítés: 2023. május 11.*

ÖSSZEFOGLALÓ

Esszémben John Rawls mára kanonikus státusba került politikaelméleti főművét abból a szempontból faggatom, hogy a radikális, illetve metafizikai rossz miként tudja kezelni. Az első részben bemutatom, hogy a Könyv miért releváns a politikai teológia számára, s hogy a rossz lényegét miért és hogyan kapcsolja össze az önbecsülés megsértésével. A második részben Jonathan Swift nevezetes Gulliveriádájának negyedik utazását használom a rawlsi elképzelés mélyebb vizsgálatához. A lovak társadalmának működése ugyanis meglepően pontosan tükrözi az igazságosságelmélet föltevéseit. Swift segítségével azonban pontos különbséget tudunk tenni a rossz három síkja – a természetes, a kívülre helyezett és a belső, kitéphetetlen rossz – között, sőt, azt is beláthatjuk, hogy a rawlsi politikai teológiai megoldások a rossz kezelésére súlyos implicit veszélyeket hordoznak, végső soron pedig kudarcot vallanak.

Kulcsszavak: John Rawls ■ Jonathan Swift ■ Gulliver ■ radikális rossz

RAWLS ÉS A POLITIKAI TEOLÓGIA

A Könyv

Az igazságosság elméleté-nek van bizonyos szakrális-kanonikus jellege. Ezzel nincs egyedül a szekuláris politikaelméletben. Thomas Hobbes a *Leviatán*ban teljes természetességgel értekezik teológiai kérdésekről, ahogy John Locke első értekezése is bibliamagyarázat. S Rousseau *Társadalmi szerződése* hasonlóképpen tart igényt egyfajta kanonikus, 'szent szöveg'-státusra, amelynek 'istene' az általános akarat (oszthatatlan, felülbírállhatatlan, tévedhetetlen), s amelynek teológiáját a szöveg végén helyet foglaló civil vallásról szóló fejezet összegzi.

* A tanulmány az FK-138367 számú Politikai normativitás című projekt keretében, az Innovációs és Technológiai Minisztérium Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból nyújtott támogatásával, az NKFIH-1280–2/2021 pályázati program finanszírozásában valósult meg.

Matthew Scherer ebbe a sorba illeszti John Rawls nevezetes igazságosságelméletét, helyesebben a Könyvet is, de még ennél is továbbmegy, leszögezve, hogy „John Rawls szent” (2006: 341.). A hagiográfiában a szent kitűnőségét igazolni kell. Rawls kitűnőségének (amely személyes erényességgel is párosult, amit halála után méltatói nem mulasztottak el kiemelni) Scherer szerint az egyik alapja éppen az a személyes tekintély, az a sajátos hang vagy hangvétel, amelynek a Könyv a maga különös vonzóerejét köszönheti. Jóllehet a szöveget rendszerint száraznak, legföljebb tárgyilagosnak, de mindenképpen lírátlanak találják, Scherer szerint valójában „nem elvont érvek gyűjteménye, hanem retorikai szempontból kifinomult és érzéseket is megszólaltató teljesítmény” (uo., 352). Áthatja egy nagyon is személyes hitelű jóindulat, megértés, empátia, józan ész. A filozófus még az eredetiség hangoztatásáról is lemond. Másként: csak semmi költőiség, mert az egyeseknek taszító, másoknak vonzó. Ezen a hangon kell, ahogy Rousseau írja a törvényhozóéről, „amely erőszak nélkül magával ragad és rábeszélés nélkül is meggyőz” (1978: 507.), meghirdetni a ’jóhírt’. Mert „[n]em vettük észre, hogy a [Rousseau] paradoxonja ma is fennáll, s ma is teológiai természetű: Rawls persze nem istenek szájába adja a ’bölcsséget’ [...], hanem a ’szent és bölcs’ animátor egyfajta pozícióját veszi föl, aki úgy képes a szükséges meggyőzőerőt biztosítani, hogy nem kell kimonodtan isteni tekintélyre hivatkoznia” (2006: 351.).

Rawls ’jóhíre’ az, hogy a békés és igazságos (méltányos, erkölcsös) társadalomhoz nincs szükség tökéletes egyénekre (angyalokra), de nem azért, mert valahogy anélkül is menni fog, hanem azért, mert valahol mindannyian úgy vagyunk tökéletesek (megváltottak), ahogy vagyunk. Ezt nehéz elfogadni: a filozófus – vagy politikai bölcs – azonban szakadatlanul, szelíden unszol bennünket, hogy higgyük el.

Ha elfogadjuk egyrészt *Az igazságosság elméletének* efféle kanonikus-szentírási státusát – Scherer további, itt nem tárgyalandó érveket is felsorakoztat a tézise mellett –, másrészt a szerző, John Rawls személyes hitelét, akkor joggal várhatjuk el tőle, hogy a *politikai teológia* további problémáival kapcsolatban is legyenek megoldási javaslatai. Minden teológia egyik alapproblémája a rossz létezésének magyarázata. Az alábbiakban arra keresem tehát a választ, hogy Rawls milyen módon foglalkozik az inherens és ember okozta rossz valóságával. Ehhez két módszert használok: természetesen a ’szent könyv’ releváns gondolatait elemzem elsőként, utána pedig egy talán szokatlan megoldással nem Rawls-t, hanem Jonathan Swiftet idézem fel, mégpedig a Gulliver negyedik utazását. Ennek az az oka, hogy Swift meglepően rawlsiánus képet fest a tökéletesen racionális és jóindulatú lények közösségéről, ugyanakkor Rawlsnál jóval mélyebben elemzi a rossz megjelenésének problémáját.

Rawls életében a radikális rossz¹ két nagy formája, a természetes és az ember által okozott rossz egyaránt kulcsszerepet játszott. Két öccsét veszítette el ő és családja úgy, hogy tőle kapták el a fertőzést. Talán ez is motiválta arra, hogy

az egyetemen a lelkészi hivatás iránt érdeklődjön. De a világháború két, ember által előidézett, de metafizikai szintű gonoszsága, az atombomba és Auschwitz, Rawls számára hitvesztést okozott. Hozzátehetjük: nem valamiféle totális és harcos ateizmust. Egyik utolsó interjújának vázlatos átiratához saját maga fűzött néhány „föl nem tett kérdést,” („questions they did not ask me”), megadva a választ is, s ezek egyike úgy szól, hogy ‘Megváltásra szorul-e az élet?’ S a válasz: ‘Igen, az élet megváltásra [redeem] szorul’ (Lefebvre, 2021: 2.). A megváltást úgy magyarázza, mint a mélyebb – vagy éppen magasabb – értelem megadásának szükségességét. John Rawls tehát nem fut el az ember életének magasabb vagy mélyebb, de mindenképpen valamilyen metafizikai, vallási szempontú értékelése elől, s ezt személyes élettörténete nem is engedné. Ebben pedig a szenvedés és a rossz megkerülhetetlen. Legalábbis az ember által okozott rossz – definíció szerint – társas, társadalmi, végső soron politikai probléma, így teljes joggal várhatjuk, hogy *Az igazságosság elmélete* mint totális politikaelmélet, azaz profán szentírás, ebben az ügyben is eligazít bennünket.

Az önbecsülés mint legfőbb jó

A könyv (Rawls, 1997) fókusza, mint a címe is jelzi, az igazságosság – ámbár Rawls rövidesen méltányossággá alakítja –, így a ‘rossz’ is először ehhez kapcsolva jelenik meg (180–183.). „A sajátos megszorítás az, hogy az észszerűen gondolkodó embert nem gyötri az irigység.”² Hozzáteszi, hogy valószínűleg további hasonlóan romboló érzések sem gyötrik, például a szégyen vagy a megalázottság. Ám ez még kevés, ennél többre van szükség. Ez a több az önbecsülés, ami „saját értékességü[n]k tudata” (219.), ami abban is segít, hogy az igazságosságelvek számunkra adott esetben kedvezőtlen hatását méltósággal tudjuk elviselni, abban a tudatban, hogy ezzel elismertségünk növekedni fog. A megbecsültség az önbecsülés alapja, így mindenképpen jobban járunk, ha ezeket az elveket elfogadjuk.

A 66. paragrafusban kerül terítékre a ‘jó élet’ témája. Rawls itt kifejezetten tradicionális veretű, arisztotelészi fejtegetéseket közöl, egészen odáig, hogy tudatja: a „jó vagy erkölcsileg értékes ember tehát olyasvalaki, aki az átlagosnál magasabb szinten áll azokat a sok helyen fontos erkölcsi vonásokat illetően, amelyeket az eredeti helyzetben a felek észszerűen kívánnának meg egymástól” (511.). Aláhúzza, hogy itt a ‘jó’ kiterjesztett fogalmával van dolgunk, mivel az eredeti helyzetben és az igazságosság alapelveit illetően csak egy szűkebb, az erkölcsi érdemekre tekintettel (még) nem levő elosztási logika (nevezzük politikainak) működhet. Hogy igaza van-e, vagyis hogy a ‘jó’ szűkebb és tágabb értelmezéséről van-e szó, nem pedig lényegi ellentmondásról, azt itt nem tárgyalom, de megemlíteni mindenképpen szükséges (nem világos, hogy az eredeti helyzetben miért ne dönthetnének a ‘jó’ és az ‘érdem’ szükségképpen összekap-

csolása mellett). Itt az a lényeg, hogy a rawlsi elmélet a maga arisztotelészi tónusában elég világossá teszi, hogy nem csak a politikai túlélés, hanem az értelmes (i. e. boldog, jó) emberi élet társadalmi konstrukciójaként is tekint magára.

Olyannyira, hogy ad fortissimum, Rawls szerint a „jó teljes elmélete végül azt is lehetővé teszi, hogy megkülönböztessük az erkölcsi értékesség fajtáit, illetve hiányának eseteit. Így megkülönböztethetjük az igazságtalan [unjust], a jellemtelen [bad], és a gonosz [evil] embert” (513., az angolban 385.). Az igazságtalan ember olyan javakra törekszik, amelyek önmagukban jók, de ezeket túlzó mértékben akarja. A jellemtelen (rossz) már hatalmat akar, mert úgy gondolja, hogy akkor ismerik el: az elismerés iránti vágya még rendjén való, de eszköze súlyos félreértést tükröz. A gonosz ember azonban kifejezetten kedveli az igazságtalanságot, „gyönyörűséggel tölti el az uralma alatt állók tehetetlensége és megalázottsága, és élvezi, hogy benne ismerik fel lealacsonyításuk értelmi szerzőjét” (uo.). Ezek elég prófétai hevületű szavak és bizonyosan a szerző mély meggyőződését fejezik ki, és még igazak is lehetnek. Mi több, mintha az egész elméletet átlöknék az ellentétes irányba, vagyis abba, hogy előbb a zsarnokságot kell gyökeresen kiirtani (a gonoszság itt a zsarnokságot jelenti) ahhoz, hogy az önmagukat egymáson keresztül megbecsülni akaró individuumok hozzáláthassanak a deliberációhoz. Ez *mindig* sürgetőbb teendő, mint a javak elosztása; ám ebben az esetben mégsem az igazságosság, hanem a szabadság egyfajta republikánus közösségének megteremtése a politikai alapfeladat.

Gyanúnkat tovább növelheti, hogy a következő gondolatmenetben Rawls arról igyekszik meggyőzni az olvasót, hogy a 'jól elrendezett,' azaz igazságos társadalmi berendezkedés lélektani alapja az önbecsülés iránti mély vágyunk. A korábban írtakat és idézetteket megismételve itt még egyértelműbbé teszi, hogy „az eredeti helyzetben a felek szinte minden áron el akarják kerülni az önbecsülést leromboló társadalmi körülményeket” (514.). Az igazságosság elvei tehát kifejezetten instrumentális szerepbe kerülnek, azaz az önbecsülés (self-respect) intrinzikus értékét hivatottak szolgálni. Szinte himnikus hangnemben írja, hogy „önmagunk és egymás tiszteletének feltételei követelik meg, hogy közös terveink észszerűek legyenek és kiegészítsék egymást; hogy e tervek jól kifejlesztett természeti adottságainkra épüljenek, és mindenkiben kiváltságos érzését, s hogy a tevékenységek olyan összehangolt rendjét alakítsák ki, amit mindenki méltányol és élvez” (515.).

A büntudat és a szégyenérzet is úgy függenek össze, hogy a társadalmi szabályok (igazságosságelvek és a belőlük következő normák) megsértése büntudatot vált ki, amit *mások* ítélete hitelesít. Ez azért okoz szégyenérzetet, mert saját értékességünk tudatát sérti, hiszen az ítélet (rosszallás, helytelenítés, éles kritika, rendreutasítás, visszautasítás) mások felől érkező, ránk vonatkozó negatív visszajelzés. A szégyenen keresztül megvan tehát az a visszacsatolás, amely lélektanilag is hitelesíti az elméletet, megadva annak realizmusát (leg-

alábbis a morális síkon). Azért 'érdemes' követni az erkölcsi szabályokat, hogy ne kelljen szégyenkezniük, ami önbecsülésünket rombolná. Az erkölcsi szabályok pedig egy tágabb szabályrendszer, az igazságosságelmélet keretei között nyerik el értelmüket. De végső soron a társadalmi megállapodás csak az önnön értékességüket megvédeni képes és akaró individuumok megegyezése lehet.

Nem könnyű John Rawls-t elhelyezni a társadalmi szerződéselméletek hagyományában. Intenciói szerint nem az emberi természet megértéséből indul ki, mint Hobbes és Locke, hanem a jól ismert eredeti helyzet-konstrukcióból, aminek realizmusát igen sokan kétségbe vonták. Többször leírja, hogy számára az „erkölcsi lélektan törvényei” (218.) nem mellékesek ugyan, de csak fordítva relevánsak. Eleinte úgy tűnik, hogy valóban oda fogunk kilyukadni, hogy a kérdés nem az, hogy az igazságosságelvek levezethetők-e az emberi pszichéből és társas viselkedésből, hanem az, hogy azok *összeegyeztethetők-e* az önbecsüléssel vagy sem. A könyv második felében azonban, mint láttuk, az igazságosságelvek kimondottan instrumentális szerepbe kerülnek, és már eleve azért választjuk őket, hogy önbecsülésünkön lehetőleg ne essen csorba. Rawls szavai szerint (amelyek a könyvnek ezt a fordulópontját látszanak képviselni) „az igazságosság elvei az embereknek azt a *vágyát foglalják a társadalom alapszerkezetébe*, hogy mindig önmagában vett célként bánjanak egymással” (220., kiemelés hozzáadva, az angol eredetiben: „the principles of justice manifest in the basic structure of society men’s desire to treat one another not as means only but as ends in themselves [Rawls, 1990: 156.]). Rawls itt még Kantra utal, de már megkezdte az arisztotelészi fordulatot, ami egyúttal Hobbes és Locke felé való visszatekintés, sőt, nyitás is. Az önbecsülés nyomatékosítása, különösen centrális problémává emelése ugyanis Hobbes okfejtésére emlékeztet. Közismert, hogy Hobbes szerint részben abból ered a háború állapota, hogy a hírnév, az elismertség szűkös jószág, amiért küzdelem zajlik. Locke-ot nem érdeklik különösebben ezek a javak, de gondolatmenete lényege, hogy a közösen elfogadott szabályrendszer nem semmisíti meg az egyének autonómiáját. Rawls tulajdonképpen úgy kombinálja a két klasszikust, hogy az igazságosságelméletnek (a szabályrendszer keretének) kimondottan próbájává teszi, hogy az önbecsülést (ami a kölcsönös tiszteletből fakad) biztosítja-e. Realisztikus (hobbesiánus vagy arisztotelészi) erkölcsi lélektani konzekvenciák híján az igazságosságelmélet haszontalan, sőt, káros is lehet.

Van tehát egy kellően metafizikai (az ember boldogságigényére reflektálni szándékozó) kiindulópontunk. Természetesen lehet ragaszkodni ahhoz, hogy Rawls elsősorban az emberi jogok filozófusa, de úgy gondolom, hogy elég szövegszerű bizonyítékunk van arra, hogy legalább annyira a személy filozófusa is (Lefebvre, 2021). Mindenesetre ehhez illeszkedik a politikai teológiai kontextus, s benne maga Rawls, aki a könyv révén a lelki(gyakorlat)vezető, a bölcs és iránymutató szerepében mutatkozik meg. Az ember önértékűségének té-

mája nem csak folyton visszatér, hanem valamiféle szelíd rábeszélésként, meghívásként is hat, és Rawls hangja gyakran egyértelműen személyessé válik. A jogok idiómája, mint ahogy a tudományé is, egy kicsit mindig elidegenítő, a filozófia azonban egy kicsit mindig teológia.

A radikális rossz

Rawls meggyőződése, hogy az igazságos társadalom elég vonzó. De láttuk, hogy a gonoszság, a rossz szerinte is veszély. A gonosz egyik vélelmezhető ismérve, hogy nincs büntudata és szégyent sem érez; nem a kölcsönös megbecsülés és tisztelet légkörében érzi magát boldognak, hanem mások eltiprásából szerez örömet. Csakhogy ezzel a lehetőséggel Rawls közvetlenül *nem néz szembe*. Amivel szembenéz, az az *irigység* problémája. Az eredeti helyzetben a felek, írja, ettől mint adottságtól eltekintenek, és csak úgy veszik figyelembe, mint ami az igazságos (de nem egyenlőség alapú) társadalomban az elosztási rendszer következtében kialakulhat. A kérdés tehát úgy szól, hogy az igazságos társadalom nem okoz-e mértéktelen irigységet.

Rawls szerint nem; mi több, az igazságosan berendezett társadalom végső soron csillapítja ezt a hajlamot, és pedig pontosan azért, amiért azt valójában választották. Ugyanis az irigység, írja, akkor romboló igazán, ha gyűlölettel párosul, ami pedig valamilyen tehetetlenségből ered. Innen pedig már nem nehéz ráfordulni az önbecsülés témájára, hiszen a tehetetlenség lényege, hogy nem tudok változtatni a helyzetemen, vagyis mások hozzám való viszonyulásán. Rawls szerint az irigység végső oka tehát nem más, mint önértékelésünk defektusa, amit pedig csak egy megfelelően elrendezett társadalmi struktúra tud orvosolni.

Ám így visszajutunk oda, hogy az irigység (és hasonló romboló érzések) csak következményei egy mélyebb megváltatlanságnak. A megváltás természetesen az ember dolga, konkrétan pedig a filozófusé, aki meghirdeti az örömhírt: képesek vagyunk olyan társadalmat alkotni, saját erőnkéből, amely legmélyebb vágyunkat úgy elégíti ki, hogy még az óhatatlanul felmerülő rossz – mint az irigység – is kezelhető marad: „A jól berendezett rendszer e vonásai együttesen érik el, hogy ritkább az olyan helyzet, amelyben a kevésbé szerencsések valószínűleg szegénynek és megalázottnak érzik magukat. Még ha hajlanak is némi irigységre, annak *sohasem lehet komoly szerepe*” (612–622., kiemelés hozzáadva).

A gyökeres vagy radikális rossz problémája és lehetősége azonban nyitva marad. Persze erre azt is mondhatjuk, hogy megváltani csak az embert lehet, a gonoszt nem. Az megmarad önmagában és önmagáért. A társadalmi rosszról szóló gondolatait Rawls ezzel zárja: „[a]mit egy társadalmi rendszernek nyilvánvalóan nem szabad megtennie, az az, hogy olyan hajlandóságokat és

törekvéseket bátorít, amelyeket el kellene nyomnia és meg kellene hiúsítania. Ameddig a társadalom által napvilágra hozott lélektani sajátosságok alakulása támogatja intézményeit vagy legalábbis elfogadhatóan alkalmazkodni tud azokhoz, addig nincs szükség arra, hogy újra átgondoljuk, hogy az igazságosság melyik felfogását válasszuk. Meggyőződésem, noha ezt nem mutattam meg, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság kiállja ezt a próbát” (626).³ Az elnyomandó „hajlandóságok és törekvések” mögött – a fentiekből adódóan – mindig az önbecsülés sérelme áll. Az igazságosság (helyesebben, ismételjük, a méltányosság) elmélete ennek reparálására szolgál. Ha a panacea rossz, akkor előállhatunk mással. (Megjegyezhető, hogy Rawls könyve és gondolkodása nyomán kibontakozó liberális válasz az 1980-as években új karrierbe fogó erényetikára – a liberális erényetika – pontosan ezt a rawlsi programot valósítja meg, a legkülönbözőbb erények gyökékként azonosítva az önbecsülést-önértékelést, illetve annak sérelmét az erkölcsi hibákban.) Ez volna a filozófus utolsó szava? Nos, talán nem.

A könyv utolsó fejezetei között ugyanis találunk még egy érdekes eszmefuttatást. Rawls a boldogságról is külön értekezik, ezzel is aláhúzva a metafizikai tételt, sőt, első látásra talán meghökkentő módon Aquinói Szent Tamás és még Loyolai Szent Ignác is előkerül, így a szöveg az elméleti és gyakorlati teológiai síkot is érinti. A filozófus elsősorban azt igyekszik bizonyítani, hogy a boldogság mint cél elérése nem lehet azonos egyetlen konkrét, meghatározott, „főcélal” (638., „dominant end”). Valójában a boldogság „összefoglaló jellegű cél” (639., „inclusive end”). Rawls ezután egy meglehetősen homályos és sommás eszmefuttatásban rosszallja a teológiai boldogságfogalmat, mivel az szerinte a „főcél” kitűzésének hibájában marasztalható el. Szerinte ugyanis a boldogság mindig pluralisztikus, és pedig az egyén szintjén is. Következtetése szerint „[h]a minden célunkat egy célnak rendeljük alá, az szigorú értelemben nem sérti ugyan az észszerű választás elvét [...], mégis észszerűtlennek, vagy ami még valószínűbb, esztelenségnek tűnik számunkra. Az én eltorzult, és a rendszer kedvéért alárendelődött az egyik célnak” (641.). Nos, ha ez így volna, akkor mondjuk egy Pasteur, egy Martin Luther King, vagy akár maga John Rawls élete is észszerűtlennek tűnne. Valójában ugyanis inkább azt tekintjük boldog embernek, akinek *van* életcélja, aminek következtében az illető valamilyen rendezett, egy adott hivatáshoz kötődő, harmonikus egészként áll előttünk. Ezt az „én egységéről” szóló 85. paragrafus voltaképpen elismeri, de igyekszik úgy tenni, mintha másról volna szó, mint amit korábban bírált.

A jelek szerint Rawls a társadalmi pluralizmust egyéni szinten is értelmezní akarja. De miért? Valószínűleg azért – s itt térünk rá utoljára a rossz problémájára –, mert az a bizonyos gonosz ember mégis megjelenik a lehetőségek horizontján: „amikor a főcél egyértelműen olyan objektív célként körvonalazzák, mint amilyen a politikai hatalom vagy az anyagi jólét, akkor az emögött rejlő *elvakultság* és *embertelenség* egészen biztosan nyilvánvaló” (641., kiemelés

hozzáadva). Ami még nyilvánvalóbb, az az, hogy Rawls tisztában van azzal, hogy a rossz bennünk rejlik, s így semmiféle elméleti konstrukcióval nem oldható meg vagy küszöbölhető ki. Ebben igaza van. Megoldási – megváltási – javaslata azonban, hogy ti. az egyént vagy az ént pluralisztikussá kell tenni, mintegy folyton arra ösztökélve, hogy lássa be: céljai kaotikusak, esetlegesek, tervei borulékonyak és sérülékenyek, ám ennek ellenére vagy éppen ezért kellene magát boldognak éreznie, mégpedig saját észszerűnek mondott válaszáival kisegítve, nem hangzik meggyőzően.

A metafizikai-teológiai kontextus

Helyezzük még egyszer teológiai-metafizikai kontextusba *Az igazságosság elméletét!* Ahogy jeleztem, Rawls személyes és szellemi indulása egyaránt bőségesen tartalmaz ilyen elemeket. Nevezetes későbbi tanulmánya (Rawls, 1985) elméletét kimondottan politikai és nem metafizikai hangszerelésben mutatja be ugyan, tehát explicit módon elhatárolja a metafizikai vitától; ám egy dolog a szándék, ami teljesen őszinte vágyat is kifejez, hogy egy adott politikai helyzetben és kérdésben (például egyes végletesen kiélezett morális vitákban) Rawls éppen nem kíván állást foglalni; és más dolog a szöveg különböző jelentéshorizontjainak vizsgálata, vagy 'faggatása', esetünkben éppen a rossz problémájára adható lehetséges válaszokkal kapcsolatban. Metafizika ide vagy oda, a Rawls elmélete mégis a Könyv, amelyben sokan reményt keresnek.

Arianne Conty például arra mutat rá, hogy a könyv tagadhatatlanul egy szekularizált, de protestáns-kantiánus társadalmi miliőt tételez föl, amelynek sarokköve, hogy az „egyéneknek már megváltottnak kell lenniük” (2015: 15.), azaz képesnek kell lenniük a kategorikus imperatívusz alkalmazására. A megváltás pedig az eredeti helyzet okozta megtérés, vagy hogy még merészebb utalással éljünk (amit Conty már nem tesz meg), hozzátehetjük, hogy abban érzékelhető az alapszentség, vagyis a keresztség motívuma is. Az eredeti helyzetben úgy merítkezik meg az egyén, ahogyan a keresztvízben; s az alámerülés után más emberként, a kegyelem és a hit embereként tér vissza, helyesebben lép át egy új közösségbe. Ez az aktus pedig mindenekelőtt megfosztás, pontosabban megszabadulás. Az eredeti helyzetben senki sem ismeri osztályhelyzetét, társadalmi rangját, természetből adott képességeit, hajlamait; de arról sincs tudomása, hogy társadalmi „a civilizáció és a kultúra mely fokára volt képes eljutni” (173.). Az igazságosság elméletének jó- vagy örömhíre térben és időben is egyetemes. S ebben a jellemzésben nem nehéz észrevenni a nevezetes páli analógiát: „Mert mindannyian, akik megkeresztelkedtek Krisztusban, Krisztust öltöttétek magatokra. Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert mindannyian eggyé lettetek Krisztus Jézusban” (Gal 3: 27–28). Conty-t az „ígéret földjére” (15) emlékezteti ez a gondolat; természetesen ez is lehetséges. Min-

denesetre – némi paradoxont megengedve magunknak – ha ezt a teológiai nézőpontot elfogadjuk, akkor egészen új fénytörést kapnak azok a Rawls-ra vonatkozó kritikák, mindenekelőtt a komunitáriusoktól (a locus classicus Michael Sandel bírálata, 1982), amelyek a társadalomtól mesterségesen ‘elszakított’ egyénekből építkező gondolatmenet miatt Rawls-t eleve irreálisnak nyilvánítják. Ahogy Kant, úgy Rawls moralizmusa (egyúttal hiperracionalizmusa) is mélyen beágyazott egy valódi, fennálló politikai teológiai hagyományba, amelyet éppen fennállása és valóságosága miatt nem lehet minden további nélkül a fantázia és az utópia világába utalni.

Az eredeti helyzet teológiai értelmezési lehetőségei másokat is megihlettek. Lefebvre (2021) ebben egy klasszikus – ti. nyugati klasszikus – önvizsgálati hagyomány modern kiadását pillantja meg, sőt, a Rawls által elítélőleg idézett Loyolai Szent Ignác lelkigyakorlatainak profán verzióját látja benne. „Úgy gondolom, hogy a társadalom egyetlen viszonylag előnyös helyzetben lévő tagja sem döntene úgy, hogy belépjen az eredeti helyzetbe, *amennyiben az eredeti helyzetben lévő személyként gondolkodna*. Ez nem az eredeti helyzet ellen szóló érv, hanem annak tisztázása, hogy az voltaképpen mire is való. Rawls nem arra tesz kísérletet, hogy rávegyen minket arra, hogy az eredeti helyzetben lévő személyekként gondolkodjunk. Legtöbbünk nagyon is készségesen gondolkodik racionális önérdékkövető és maximin stratégiát választó egyénként. Rawls célja, hogy az eredeti helyzet perspektíváját *elfogadni akaró* személyekké változtasson minket.” (15., eredeti kiemelések). Az eredeti helyzet tehát lelkigyakorlat, aszkétikus próbatétel, s mint ilyen, voltaképpen a már hívők – a politikai, lélekben megtértek, mondhatni: a politikai liberalizmus hívei – számára vonzó és meggyőző konstrukció.

Egyébként Ignác lelkigyakorlatainak stratégiája a ‘közömbösség’ attitűdjének kimunkálása, természetesen nem a sztoikus értelemben, hanem a lélek végső célja szempontjából nézve. Minden jó, ami használ ennek, és minden rossz, ami árt: a közömbösség tehát egyfajta metaszinten értelmezendő. S hiába rosszallja a filozófus az ignáci ‘főcél’ (dominant goal) gondolatát, nem veszi észre, hogy ugyanazt a metaszintű perspektívát képviseli és ajánlja az eredeti helyzetben lévők számára, mint Szent Ignác. A könyv záróakkordjai között fel is bukkan az örökkévalóság motívuma: „Ha ennek az eredeti helyzetnek a nézőpontjából látjuk a helyünket a társadalomban, akkor *sub specie aeternitatis* látunk: nem csupán az összes társadalmi nézőpontból, de minden idők valamennyi nézőpontjából látjuk az ember helyzetét.” (678., eredeti kiemelés). Rawls siet hozzátenni, hogy ne transzcendens örökkévalóságra gondoljunk, hanem „a gondolkodás és érzés olyan formájára, amit észszerűen gondolkodó személyek tehetnek a magukévá” (uo.). A politikai teológiának azonban nincs szüksége transzcendens megalapozásra, legalábbis nem erősebb értelemben, mint amit az analógia megkövetel. A „minden idők valamennyi nézőpontja” mindenképpen isteni.

JONATHAN SWIFT RAWLS-KRITIKÁJA

A lovak parlamentje és az eredeti helyzet

Swift – talán a legnagyobb, de mindenképpen a legkönyörtelenebb szatirikus – nem tartozik éppen a politikaelmélet konstruktív vonulatához, de kritikusként megkerülhetetlen. A *Gulliver utazásai* műfajteremtő alkotásként van jelen az irodalmi köztudatban és számtalan utánczója akadt; a politikai eszmetörténet azonban kevésbé figyel rá, noha mindegyik utazás komplett társadalmi-politikai rendszert mutat be s állandóan visszatér Anglia, néha egész Európa viszonyainak tömör bemutatására. Talán a lilliputi utazás mesekönyvvé válása okozza, talán a swifti szatíra irgalmatlan hangvétele, hogy a könyv nem lett akkora sláger, mint mondjuk Mandeville *A méhek meséje* című, amúgy szintén fölöttébb szórakoztató írása. Mindenesetre Swift semmilyen politikai elméletet nem kímél. Az angol parlamentarizmust a 17. század politikai csúcsteljesítményeként ünnepli a hivatalos politikaelmélet – egyébként jó okkal –, de Swift könyörtelen bírálata annyira ünneprontó, hogy legszívesebben az előszobában felejtjük.

Ha a swifti bírálat még kritikaként sem túl konstruktív, akkor hogyan érdemes használni? Nos, E. R. Hammond konklúziója elég jó kiindulópont: „a fikcióalkotás”, „az 'igazságosság' szó hiteles jelentéseit” segít tisztábban látni (1982: 468.). A nagy szatirikus a *Negyedik utazásban* kivételes analitikus érzékét mutatja meg. Nem pusztán szétszed, hanem ok-okozati összefüggéseket is feltár, ahogy ezt Samuel Kliger jó pár évtizede észrevette (Kliger, 1945). A társadalmi valóság éppen ezek egymásra hatásából áll. De ha valaki, akkor maga a szerző tiltakozna az ellen, hogy ezekre elméletet lehetne építeni, vagy filozófiai látásmódot, például sztoicizmust, mint Hammond gondolja; esetleg valamilyen nosztalgikus regényként volna olvasható (például Spárta parafrázisaként, mint Higgins [1983] véli). Ellenkezőleg: elmélet vagy koherens koncepció helyett folyton változó optikát kapunk: a nyihahák világát hol tökéletes, hol disztópikus társadalomnak látjuk (Houston, 2007), s még azt sem tudjuk eldönteni, hogy a jehuk 'társadalmá' jobb vagy rosszabb-e, mint a Gulliver által bemutatott európai és angol társadalom.⁴ A címszereplő helyét vagy funkcióját sem könnyű azonosítani: a megszokott figura helyett teljesen más Gulliverrel találkozunk, személyisége szinte kicserélődik, soha nem látott érzelmi viharok dúlják. A lovak iránti csodálata és a jehuk iránti gyűlölete miatt a korábbi utazásokban fölvelt teljesen kívülálló vagy résztvevő, ám döntően megfigyelő-leíró pozícióját föladja, s ezzel a szöveg még talányosabbá válik (Sullivan, 1984). A valamelyest is intelligens olvasónak hamar föl kell ismernie, hogy a főszereplő teljesen elfogult. Így Swift nem egyszerűen váltogatja az optikát, hanem a megtévesztően könnyen olvasható szöveg végére teljesen lehetetlen helyzetbe hozza az olvasóját. Nem lehet már tudni, hogy Swift rajtunk is gú-

nyolódik-e, amikor azonosulunk Gulliver nézőpontjával, vagy minket is elítél, mert nem azonosulunk vele (Smith, 1984).

Mivel tehát a negyedik utazásról közölt beszámolóinak egyszerűen nincsen olyan arkhimédészi pontja, ahonnan koherens értelmezést tudnánk neki adni és elméletté alakítani, ezért legjobb, ha a szöveget egyszerűen *használjuk*. Használni természetesen azt jelenti, hogy tudjuk, mire és hogyan. De most nem az igazságosság „hiteles jelentéseit” keressük. Javaslatom az, hogy vessük össze a Rawls által megkonstruált társadalmi alapszerkezetet azzal, ahogyan a nyihahák tekintenek saját magukra; és vizsgáljuk meg, hogy a rossz problémáját miképpen kezelik.

A rawlsi eredeti helyzet – s minden ebből inspirálódó deliberatív politikai konstrukció – swifti leírása a következőképpen néz ki: „Minden negyedik évben [...] összeül az egész nemzet reprezentatív nagytanácsa [...]; a gyűlés öt vagy hat napig szokott tartani. A résztvevők érdeklődnek a különböző országrészek helyzete és állapota iránt [...]. Ha valahol valamiben hiány volna [...], azonnal pótolják közös beleegyezéssel, közös adakozásból. A gyermekügyek intézése is a nagytanács programjához tartozik” (1999: 385.) [A cél az, hogy minden családban egy hím és egy nőstény utód legyen, se több, se kevesebb.] „Az országgyűlési határozat neve ebben az országban *hnhloayn*, ami hozzátétőleges formában körülbelül annyi, mint ‘buzdítás’: ugyanis semmi fogalmuk nem lévén arra vonatkozólag, hogy egy értelemmel felruházott lényt ‘kényszeríteni’ lehessen – csakis a tanácsot és a buzdítást ismerik, mivel ha egy élőlény ellenkezésbe kerülne a rációval, azonnal fel kellene adnia igényét, hogy az értelmes teremtmények közé számíttassék.” (400.)

Az eredeti helyzetről tudjuk, hogy eleve gondolati konstrukció (ahogy a legtöbb társadalmi szerződéselmélet is), egyfajta igazolási módszer, így azon nem kell fennakadnunk, hogy a valóságban lezajlik-e hasonló tanácskozás a mi világunkban; mint ahogy a nyihahák parlamentjét is elképzelhetjük nagyrészt absztrakt eszköznek. A lényeg természetesen a lehetséges analógiákban van, ezek pedig elég szembeötlőek. Egyrészt a nyihahák fő gondja a *javak elosztása*, amelynek első elve az alapvető dolgok egyenlő biztosítása, beleértve az utódokat is. (Ez utóbbi ismérv az egyik érve azoknak, akik szerint a swifti lőtársadalom a spártai-platóni elitista-arisztokratikus koncepció mintája [Nichols, 1983], vagy éppen paródiája). Másrészt és ezzel összefüggésben feltűnhet az egyéni szempontok kiiktatása, a *tudatlanság fátylának* nem is annyira virtuális valósága. A szöveg másutt is kidomborítja, hogy a nyihahák világában az egyének tökéletesen transzparenssek, senkinek nincs és senkiről sem tételezhető föl, hogy bármilyen titkolnivalója volna; s természetesen egyetlen nyihahának sincs *neve* (id. mű); ez különösen is feltűnő a négy utazást együtt olvasva, hiszen Gulliver amúgy előszeretettel közöl fura neveket. Van természetesen magánélet, család, háztartás, udvariassági látogatások, sőt, kimondottan fontos, hogy a nyihahák élénk társaséletet élnek, amely mindig a köl-

csönös tisztelet és megbecsülés jegyében zajlik; de ez a magánélet tökéletesen nyilvános. Harmadrészt a *ráció* gyakorlatilag önmagát érvényesítő törvényként működik, és a konszenzus önmagától előáll. A véleménykülönbségeket illetően Swift megkülönböztetni látszik (egyértelműen ugyanis nem reflektál rá) az igazságra vonatkozó meggyőződéseket, amelyekről képviselőjét nem lehet eltántorítani, valamint azokat, amelyek tárgyszerű tévedésekből adódnak, s amelyeket ezért minden további nélkül föl lehet számolni. Az előbbi fajtával kizárólag az emberi társadalomban találkozunk, a lőtársadalom csak az utóbbi ismeri. A rawlsi és a swifti eredeti helyzet között tehát az analógia meggyőzőnek mondható.

Ha az analógia megáll, akkor megtehetjük, hogy Rawls helyett Swift-et kérdezzük meg a rossz státusával kapcsolatban. Az általam ismert Swift-értelmezések nem teszik központi témává a rossz problémáját, de persze gyakran érintik. Érdeemes tehát szisztematikusan haladni.

A rossz első síkja: a természeti rossz

A nyihaháknak se vallásuk, se túlvilág-hitük nincs. Számukra az egyetlen és evidens metafizikai horizont a *természet*. A természet nem föltétlenül 'jóindulatú,' amennyiben balesetek és egyéb váratlan helyzetek (időjárási viszonyok, aszály, terméketlenség) előfordulhatnak benne, s ezek méltánytalan egyenlőtlenséget okoznak. A mutatkozó hiányokat „azonnal pótolni” kell. Ennyiben van a 'rossznak' is egy 'természetes' értelme, ti. annak felszámolására *kell* törekedni. A nyihahák a természetes vagy természet okozta rosszból nem csinálnak maguknak problémát, vagy megoldják azzal, hogy önmagukat a „természet koronájának” (335.) nevezik, amiből következik, hogy valamiféle axiológiai fokozatosságot föltételeznek a természetben is, azaz önnön tökéletességük felől nézve a természetben tapasztalható rossz tökéletlenségnek is felfogható, amelyet minden további nélkül képesek kezelni.

Rawls-nál a természetes rossz másutt, a velünk született képességekben mutatkozó különbségekben jelentkezik elsősorban, de a normatív logika ugyanez: „az elosztásbeli részesedés azonban nem az erkölcsi értékességet tükrözi, hiszen *erkölcsi szempontból önkényes*, hogy ki milyen természeti adottságok birtokában indul neki az életnek, s hogy gyermekkorban miként fejlesztik és gondozzák ezeket” (371., kiemelés hozzáadva). Bár nem sokkal később úgy fogalmaz, hogy az erkölcsi szempontok csak az igazságosság elveinek megállapítása *után* értelmezhetők, az 'erkölcsi szempontból önkényes' kifejezés mégsem ugyanaz, mintha az önkényesség helyett közömbösséget mondana. Magyarán Rawls is becsempész egy negatív erkölcsi szempontot a természet erkölcsi értékelésébe. A természet önkényességének korrekciója persze nem az egyének, hanem a társadalom közös erkölcsi felelőssége, de ez ettől még súlyos felelősség,

olyannyira, hogy az emberi társadalom voltaképpen alapcéljának akár azt is tekinthetjük, hogy a természet okozta rosszat legalábbis megpróbáljuk kiküszöbölni (egy szociáldarwinista elmélet ennek gyökeresen az ellentétét hirdetné).

Amire azonban Swift figyelmeztet, az a Rawls által explicitté nem tett *privatio boni*-föltevés, ti. hogy a természet hibái kiküszöbölhető fogyatékoságok. Ez a föltevés implicit módon az embert mint kollektív lényt – vagyis az emberiséget – kötelezi a kijavításra. Ahhoz azonban, hogy erre képesek legyünk, szintén eleve föl kell tételeznünk, hogy a természethez képest magasabb jót képviselünk. Lehet, hogy a föltevés helyes, de mindenképpen veszélyes, amennyiben olyan tökéletességtudatnak ágyaz meg, amely viszont már erkölcsi és intellektuális hiba. Az ember gondolkodása (ahogy a nyihaháké is) feltérhetetlenül bezárul. Végső soron az is elképzelhető, hogy a jehuk ugyanúgy a természet csúcsának tartják magukat, mint a lovak.

A rossz második síkja: a külső gonosz

A jehuk létezése a nyihahák egyetlen megoldhatatlan problémája. A probléma genezise meglehetősen különös: valamikor régen egy jehupár felbukkant, talán „iszapból és rothadó mocsárlépből” (387. – a ‘porból és földből’ teremtettség paródiája), ám elszaporodva a nyihahák „kisebbségbe kerültek, s az új állatok olyanok lettek a nemzet testén, mint a pestis” (uo.). A nyihahák sikeres hadjáratba kezdtek, a maradék jehukat pedig domesztikálták. Már amennyire lehetett, mert a jehuk undorító, alávaló, megvetésre méltó állatok maradtak.

A történet alapján azt kell föltételezni, hogy a természet képes létrehozni valami mélyebben gonoszt, mint amit a véletlen hibák és fogyatékoságok ki tudnának meríteni. De ezt miért tenné? Fölvethető, hogy a jehuk hasznossága valamilyen instrumentális értéket képvisel. Egyes kommentátorok ilyesmire gondolnak, amikor a nyihahák–jehuk viszonyát az angol–ír viszonytal hozták analógiába, emlékeztetve a hírhedt *A Modest Proposal*-ra is (Nichols, 1983). Viszont rövidesen megtudjuk, hogy a szamarak még alkalmasabbak volnának a jehuk igavonó barom szerepének betöltésére, tehát ez a megoldás nem meggyőző.

Vajon a lovak önnön tökéletességének belátására szolgál inkább a gonosz? Gulliver nevezetes fejtegetése szerint a nyihahák a jehu szót használják a rossz fogalma helyett vagy gyanánt. Még a természetes rosszat is így jelölik: a bal esetet okozó kő jehu-kő, a rosszul megépített ház jehu-ház, és – vélhetőleg – a kedvezőtlen időjárás jehu-idő. Úgy látszik, hogy a jehuk metafizikai értéke a rossz megnevezhetősége. A bibliai áthallások – a jó és rossz tudásának problémája – itt is erősek, bár a különbség is szembeötlő. A lovak ellenállnak a korrupciónak, számukra a rossz külső-idegen marad, hogy hegeli terminológiával is éljünk. S mégis, vagy talán éppen ezért, tartózkodásuk a végső megoldástól csak ideiglenes. Swift így írja le: az egyik gyűlésen „ismét kirobbant

régi vitájuk, hogy pontosabbak legyünk, egyetlen vitájuk egész történelmük folyamán”, nevezetesen, hogy „kipusztítandók-e a jehuk a föld színéről vagy sem?” (387). A drasztikus megoldás híveinek fő érve egyszerűen a jehuk inhere ns gonoszsága.

De figyeljünk arra is, hogy az ideiglenesség adja meg a lovak egyetlen politikai dimenzióját, történelmének gerincét, sőt, magát az időt, ami egyszerre múlt és örök jelen, vagyis állandósult, idegesítő ideiglenesség, valami olyasmi, amit Pál apostol nyomán Carl Schmitt katekhónnak nevez. Az ideiglenesség ugyanis fájdalmas, nyugtalanító, aggasztó: a rossz egyik fő formája.

A nyihahák parlamentjében a jehukra vonatkozó közpolitikai javaslatokról kibontakozó, egyetlen érdemi vitának a nyihahák társadalmában történelemformáló ereje van, s csak ennek van. A lovak számára saját történelmük a megmagyarázhatatlan rosszról szóló vitának a története. S ezért ez a történelem nem zajlik, hanem *van*. A politika a múltat jelenné teszi, amennyiben a dilemmákat egyszer és mindenkorra megőrzi. Szókratész, Antigoné, Kreón és a többiek a politikai jelen állandó szereplői. A politika – legalábbis a nyugati tradícióban – nem a Carl Schmitt-féle felületes és bornírt ’barát és ellenség’ értelmében konfliktusos zóna, hanem azért, mert az ember metafizikai lény, akiben (nem pedig akik *között*) a jó és a rossz összecsap, akiben ezek a szereplők újra és újra föllépnek, s akiket mindenáron igyekszik kivetni – kivetíteni – önmagából, végül pedig radikálisan véglegesen megszabadulni tőle: magyarán kirtani. Ha nincs többé rossz, akkor véget ér a történelem, az idő, megszűnik az ideiglenesség és vele a politika.

Az igazságosság elmélete szelíd, rábeszélő szöveg, nem is állhatna messzebb a szatíra műfajától. Viszont az emberi önértékről szóló sorai mintha a lovak parlamentjének öndicsérő szónoklatait idéznék. Persze nem számol jehukkal, viszont számolnia kell a gonosszal, ami bennünk van. Valamit kezdeni kell vele. Például *jehuizálhatjuk*. Hogyan?

Szerb Antal szellemes megjegyzése szerint a Gulliver „[o]vasása közben az ember mélyen szégyelli, hogy ember” (1980: 362.). A szégyen, ahogy láttuk, az önkép súlyos sérülése, amelynek meggyógyítása sürgető igény. Egyfajta homeopátiás logika szerint azonban a szégyenérzet maga is orvosság. De nem a gúny, hanem a szelídség útján gyógyít. Szégyent számtalan dolog okozhat, például a jó életről alkotott elképzeléseink megghiúsulása: ez a természetes rossz. De Rawls számára az igazán fontos a társadalmi normák megszegéséből adódó *bűntudat miatti* szégyen. Míg az előbbi fajta szégyentől pszichoterápiás kezeléssel meg lehet szabadulni, addig az erkölcsi rossz okozta szégyentől *így* nem lehet, de nem is szabad. Ez ellen Rawls egész protestáns habitusa mélyen tiltakozik. Az erkölcsi normákból nem szabad kigyógyulni, mert azok szelíd fájdalommal gyógyítanak. Megszegésük következtében ugyanis bűntudatunk lesz, ami azt mutatja, hogy képtelenek voltunk uralkodni magunkon, tehát kudarcot vallottunk, s így szégyenben maradunk, ami rombolja az önbecsülésünket.

Bizonyára nem mindenki találja meggyőzőnek ezt az okfejtést, talán azért, mert kissé naivnak hat. (Egyébként alaposan meggondolva nem annyira naiv: többségünk jellemzően *betartja* a legalapvetőbb erkölcsi normákat, és alighanem *valóban* fél a normaszegés esetén várható szégyentől.) A mélyebb probléma mindenesetre itt is az önbecsülés értelmezésében rejlik. Emlékezzünk vissza, miként elemzi Rawls az irigységet! Szerinte az irigység okai leginkább az önbecsülés sérelmében rejlenek; s még olyan esetekben is, amelyek irracionális reakciónak, irigykedésnek tűnnek, érdemes 'mélyebbre' fúrni, s valószínűleg meg lehet találni az önbecsülésen esett sérelmet. Ennek oka azonban *külső*: „az irigységet kiváltó körülmények néha annyira kényszerítő erejűek, hogy – lévén az emberi lények olyanok, amilyenek – senkitől sem várhatjuk el, hogy mindig felülkerekedjen gyűlölködő érzésein” (618.). Ezek az érzések persze normaszegésbe torkollhatnak (lopás, sikkasztás vagy merő rombolás), ami miatt fölléphet ugyan szégyenérzet, de a normaszegők igen gyakran éppen arra hivatkoznak, hogy ők voltaképpen valamilyen igazságtalanság áldozatai, így nem nekik, hanem *valaki másnak* van igazán oka szégyenkezni amiatt, hogy őket szégyenbe akarják sodorni. Ez már alighanem ismerős gondolatmenet, s bizonyára sokan empirikusan érvényes tudományos leírásnak is tekintik. Az érvényességgel itt nem kell foglalkoznunk, csak azt a rawlsi következtetést kell még idetennünk, hogy az ilyen kényszerítő erejű, definíció szerint *külső* körülmények leépítéséhez éppen a méltányosságként értett igazságosságelmélet konstrukciója a legjobb, hiszen az erkölcsi normák ebben szolgálják a lehető legjobban az önbecsülésünket, s védenek meg a leghatékonyabban a szelíd szégyen révén a maró, gonosz szégyentől.

A *jehuizálás* lényege tehát a rossz külsővé-idegenné tétele olyan módon, hogy minden rosszat az önbecsülés sérelmeként azonosítunk, annak forrását pedig a külső körülményekben keressük. Nem a természet létezik csak kívül, hanem a rejtélyes rossz is. Ha pedig a rossz már kívül van, akkor a megoldás is a külső körülmények megváltoztatásában rejlik. Ez az erkölcsi normák révén történik. Az eredeti helyzetben tehát a felek azért fogadják el őket, hogy önmaguk számára biztosítsák saját értékességük tudatát. Végző soron minden normaszegés – bűntudat, majd szégyen – emlékeztetés arra, hogy a konstrukció még nem tökéletes, hiszen vannak, akik szenvednek. Egy tökéletes konstrukció a normaszegés minden indítékát végleg kiküszöbölné.

Gondoljunk még egyszer az eredeti helyzetre! Ahogy a lovak tökéletessége a kölcsönös, általános, és személytelen tiszteletben és elismerésben rejlik, úgy a rawlsi eredeti helyzetet is csak ilyen ismérvekkel lehet hitelesen elképzelni. Ahogy a lovak örökké tartó eredeti helyzetében mindenki egyenlő értékű, a természettől adott különbségek (pl. ügyességben, kitartásban) a faj további tökélesedését szolgálják, így közös javaknak tekinthetők; úgy az eredeti helyzet is örökké tart és semmiféle lényegi változást nem tűr meg. Ám a lovaknak is van fogalmuk a rosszról. Úgy tűnik, ennek az az értelme, hogy önbecsülésük hi-

ánytalan legyen. A rawlsi eredeti helyzet tulajdonképpen *felkészülés a rosszra*, vagyis az önbecsülés sérelmére, amelynek szintén *nincs magyarázata*, ha mégoly egyszerű is; csupán valami homályos, rejtélyes tudás arról, hogy van vagy lesz valami, ami mélyen sérti a saját magunkról alkotott tökéletes képet. A lovak a jehuk kiirtásáról vitáznak, politikájuk a rosszról és annak radikális megoldásáról szól, de valamiért nem tudnak dűlőre jutni. Az eredeti helyzetben az igazságosság elveiről vitáznak, szintén abban a reményben, hogy a felek megtalálják a megoldást a még nem is létező problémára. A szelíd hangvétel megnyugtató lehet, mégis *Az igazságosság elmélete* mindvégig a láthatatlan démonnal birkózik.

Ez a démon nem azonosítható úgy, ahogyan a lovak számára 'nyilvánvaló,' hogy a jehuk gonoszok. Még nem tudjuk, hol és milyen alakban fog fölbukkanni. Mivel azonban más horizontunk nincs, mint a politikai-társadalmi, hiszen elméletünk eleve kizárja a metafizikát, ezért – üzeni Swift – kénytelenek leszünk a gonosz birodalmát is társadalmi-politikai eszközökkel azonosítani. A politikai szemüvegen keresztül megpillantjuk az inherensen rosszak vagy gonoszok emberi társadalmát is. A rossz forrása *a másik*; csak hogy mivel mindenki beletartozik a 'másik' fogalmába, ezért valamiféle *másik* másokra van szükségünk.

Természetesen föl sem tétélezhető, hogy Rawls bármilyen embercsoportot (rasszt, osztályt, vallási közösséget) szándékozott volna megtenni a gonoszság forrásának. Éppen azért van szükség Swift könyörtelen éleslátására és állandó perspektíva-váltásokból álló zseniális technikájára, hogy a kivetített rossz rettenetes politikai veszélyeire figyelmeztessen. Érdemes fölfigyelni arra, hogy Gulliver hogyan válik szinte a könyv legelején a lovak abszolút engedelmes szolgájává (Sullivan, 1984; Donoghue, 1996). Egyik korábbi utazásában sem fordul elő, hogy vendéglátóját „gazdájának” nevezze és fanatikus csodálatba essen a tapasztaltak láttán. Lótársadalom iránti csodálatát csak fokozza, paradox módon, „gazdája” vele szembeni állandó lenézése, a jehukhoz való besorolásának hangoztatása. Ebből következően Gulliver a jehufajtól görcsösen igyekszik önmagát elhatárolni, mintegy kihányva magából a rosszat. Ez eleinte komikus hatást kelt, de a végén már komorulnak a baljós következmények. Gulliver pontosan tudja, hogy a jehuk elvadult emberek, mégis alacsonyabbrendű fajként használja őket: távozáshoz készített kenuját „szoroson összevarrt jehubőrrel” húzza át, vitorlája szintúgy „e jeles állatok bőréből” készül, „persze lehetőleg a legfiatalabbakat nyúztam le, mivel az öreg irhák már vastagok és merevek voltak” (402.). Lehet, hogy Gulliver 'agymosása' drasztikus, de Swift művészetének egyik titka éppen az, hogy stílusának abszolút könnyedsége tökéletesen visszaadja azt a könnyedséget, amivel Gulliver a nyihahák fanatikus – tulajdonképpen visszataszító – csodálójává válik, annak a megtérőnek a példájává – hogy ne mondjuk: példányává –, aki elhiszi önmagáról, hogy végleg kivetette magából a gonoszt.

A rossz harmadik síkja: a belső gonosz

Fentebb azt írtam, hogy a lovak számára a jehuk valamiféle inherens rosszat testesítenek meg. Különböző hibáik a rossz külső megjelenési formái. Bár a jehuk gonoszságának legalább az a haszna megvan, hogy a lovak jó tulajdonságai jobban látszanak saját szemükben, azért gonoszságukban mégis van valami megokolhatatlan, valami, ami miatt a lótársadalom a jehuk gyakorlati és a metafizikai *hasznosságán* túl *kénytelen* is foglalkozni velük. Ezt a kapcsolatot első látásra akár a jóindulat is vezérelheti (tolerancia, gondoskodás, fegyelmezés – ami a domesztikáláshoz szükséges), de a kiirtásuk mint állandó lehetőség nem engedi meg, hogy ezzel megelégedjünk. A jehuk *kint* vannak, de nem úgy, mint a többi faj, amelyekkel a lovak elismerik a természetes egységet. A jehuk az eltávolított, mégis és éppen ezért folyton jelenlévő rosszat képviselik.

Ezt a kényes és ideiglenes egyensúlyt Gulliver megjelenése borítja föl. A lovak kénytelenek ráébredni, hogy Gulliver értelmessége és ájult hódolata a jehuk potenciális tulajdonsága is. Mert megtörténhet, hogy Gulliver vezetésével föllázadva megsemmisítik őket, miután fölismerik, hogy bennük is megvan az értelem és a csodálat képessége. Ezt a lovak tulajdonképpen régóta tudják, de a fenti logikával háritva abban 'csupán' saját tökéletességük ellentétét látják. A nyugtalanító gondolat az, hogy *az ellentét egyúttal analógia* is. A rossz valamiként mégis hozzátartozik az értelemhez és a tisztelethez, akármennyire is azok kiforgatása.

Ez elviselhetetlen igazság. A lótársadalom gyakorlatilag a jehuk kiirtása mellett dönt (ha szelídebb eszközökkel is: az ivartalanítás majd meghozza a faj pusztulását); Gullivert pedig száműzik. Swift az emberi értelem és csodálat 'jóságának' gondolatát mély szkepszissel illeti, de ebből a szkepszisből sem adódik megoldás. Ha nincs többé jehu, s Gulliver mint alázatos kísértő távozott, a lovakban akkor is megmarad a tudat, hogy önnön értelmességükben és egymás tökéletessége iránti kölcsönös tiszteletükben is veszély rejlik. A rossz bennük is megvan. Ahogy a bűnbeesés története végén is azt olvassuk, hogy 'megnyílt a szemük' – de nem valami metafizikai igazságra, hanem önnön mezeitelenségükre, ami, noha létezett, mégsem létezett, úgy a nyihahákról sem tudjuk elképzelni, hogy a Gulliver utáni világban ugyanolyan ártatlanok maradnak, mint voltak. Gulliver ugyanis azt testesítette meg, egy olyan világról beszélt, aminek egyáltalán nem volna szabad léteznie, mert eleve hazugságból áll (Philmus, 1971), de az nem csupán létezik, hanem terjed és prosperál, s fölveti a gyanút, hogy a lovak és a jehuk között is van valami közös.

Rawls legmélyebb szembenézése a gonosszal néhány rövid mondat, amelyet már idéztem. A gonosz embert „gyönyörűséggel tölti el az uralma alatt állók tehetetlensége és megalázottsága, és élvezi, hogy benne ismerik fel lealacsonyításuk értelmi szerzőjét.” Az eredetiben az „értelmi” „wilfull” [386.], amit talán jobb „tudatos”-nak fordítani, mert az a hasonló magyar szövegész-

szefüggésben jobban sűríti a szándékosság, a megfontoltság és a rosszindulat mozzanatait. A gonosz legmélyebb titka ugyanis nem az ilyen vagy olyan kisiklás, érzelmi labilitás, előítélet, hajlam vagy hasonlóság, hanem ezek olyan együttése, amelyre talán legjobb kifejezésünk a megátalkodottság.

De ez a titok nem úgy van elrejtve, hogy csak le kell leplezni. Mivel bennünk van, s mindannyiunkban, ezért tulajdonképpen eleve nyilvános. Kit nem tölt el gyönyörűséggel a hatalom? Az engedelmeskedés? Az élvezett hódolat? S még tovább is mehetünk, mint Rawls, mert Swift mélyebbre lát. A lovak között uralkodó tisztelet kétségkívül vonzó, olyannyira, hogy az Gullivert ömlengő és önkéntes hízelgésre indítja. Ez viszont az önbecsülés hiányára vall, csak hogy nem azért, mert azt kívülről veszik el, hanem azért, mert belülről mondunk le róla – ahogy Gulliver. A rossznak tehát mindkét fél oka lehet, az elnyomó és az elnyomott is, és ezt mindketten tudják a másiktól.

Rawls jó nyomon jár, de inkább csak elindul. Hiszen az önbecsülés számára annyira hozzátartozik az emberléthez, hogy az alapvető javak között kell szerepelnie. Valóban ezek között is megemlíti (123., majd részletesebben 507.); de hogyan lehetne *egyenlően* elosztani az önbecsülést, egyáltalán *elosztani*? Nyilván sehogy; ez az alapvető jó megelőzi az elosztási problémákat. Ha azonban definíció szerint mindenki rendelkezik vele, akkor elvenni sem lehet tőle. Ez is ellentétes a legalapvetőbb tapasztalatainkkal. Az önbecsülés olyan elemi szükségletünk, amit elveszíthetünk, de amit nem tudunk másoktól megszerezni. Anélkül, hogy minden cselekvésünk végső motivációját akarnánk ebből levezetni, vagy Rawls egyetlen mondatát – bármennyire is kulcsgondolat – mindent megalapozó axiómának tekinteni, a belső gonoszságnak alighanem lényegi köze van ahhoz, hogy valamit súlyosan félreértünk önmagunkkal, pontosabban saját emberségünkkel kapcsolatban.

MacManmon (1966) hívja föl a figyelmet Gulliver búcsúszavainak jelentőségére: „Már rég nem izgat, ha ügyvédet, zsebtolvajt, tábornokot... vagy hasonlót látok: az mind a természet rendjéhez tartozik. De ha egy fekélyes nyomorék akad az utamba, kinek testét-lelkét [...] szétrágta a nyavalya, és még hozzá gőgös is: akkor abban a pillanatban elvesztem minden türelmemet” (422.). Ezek valószínűleg Swift saját érzelmei is, miközben maga sem volt mentes, finoman szólva, az önteltség hibájától (a türelmetlenség ugyanis annak egyik tünete). A továbbiakban még biztosít arról, bár a juhok között felfedezte a gőg csíráit, de a nyihahák teljességgel mentesek tőle. Ez nem túl meggyőző, ahogy igyekeztem megmutatni. Az önmagunkkal való elteltség ugyanis az önteltség gyökere, s ez – Gulliver révén – a lovakban is megjelenik. S mihelyt megjelenik, az önbecsülés átadja helyét a gőgnek. A gőg pedig az én kiterjesztése minden mértéken túl, ami szükségképpen mások bekebelezéséhez vezet.

Ezen nem segít semmilyen elosztási séma. Ezért lehet igaza Lefebvre-nek (2021), akitől már idéztem, s aki szerint Rawls célja, hogy „az eredeti helyzet perspektíváját *elfogadni akaró* személyekké változtasson minket” (15.). Az ere-

deti helyzet, ahogy szintén írtam, egyfajta rítus, megmerítkezés. Ám ez nem a keresztvíz, hanem Léthe, a feledés folyója, hogy a túlpartra átérve a gögtől megtisztult lelkeként alapítsuk meg az igazságos társadalmat. Csakhogy az ilyen módon remélt megtisztulás után már csak árnyakként létezhetünk.

KONKLÚZIÓ

Bármennyire szokatlanul hangzik, *Az igazságosság elméletét* politikai teológia-ként is olvashatjuk. Ezt szerzője személyes hitelessége és filozófiai elkötelezettsége is indokolja: Rawls az önbecsülés filozófusa, és politikaelmélete ebből az arkhimédészi pontból válik teljesen érthetővé. Ezért joggal várható, hogy a radikális vagy gyökeres rosszról is álláspontja legyen. Igyekeztem megmutatni, hogy ez így is van: az irigység, majd a szégyen és a büntudat elemzése fontos részei a könyvnek, s mindegyik ugyanabba az irányba mutat, vagyis – ellentétben a deklarált céllal, amely szerint az elmélet a helyesről, s nem a jóról szól – Rawlsnak határozottan arisztoteliánus elképzelése van a jó végső soron való elsőbbségéről. Ebből adódik a rosszról alkotott felfogása, ami azt az önbecsülés sérelmével azonosítja, amit mások okoznak, anélkül, hogy azt vissza tudnánk vezetni a társadalmi körülményekre. Ez azonban nagyon halványan van jelen a könyvben, mivel annak teljes mondanivalóját megkérdőjelezné. A radikális rossz problémájának teljes átgondolásához ezért nem a rawlsi elmélet, hanem Jonathan Swift *Gulliverjének* negyedik utazását használtam, mert erős analógiát lehet megfigyelni az abban fölvázolt lótársadalom és a rawlsi eredeti helyzetben egymáshoz kapcsolódó egyének világa között. A radikális rossz három dimenzióját különböztettem meg, a természeti, a külsővé tett és a belső rosszat. Azt mutattam meg, hogy Swift keserű elemzésében a rossz legyőzése mindegyik dimenzióban meghaladja az emberi képességeket. Ha ezt a politikaelmélet nem veszi tudomásul, veszélyes illúziókban ringatja magát, még akkor is, ha önmagáról a legszebbeket gondolja.

JEGYZETEK

- ¹ A radikális rossz fogalmát nem szigorú filozófiai (kanti) értelemben használom, de arra utalok: vagyis arra a rosszra, amely nem tekinthető tévedésnek, merő véletlennek, félreértésnek stb. A természet radikális rossz volta pedig arra az élményre utal, hogy az ember alapvetően nem számíthat arra, hogy a természet valamilyen támogató, átvitt értelemben jóindulatú módon viszonyul hozzá.
- ² Az idézetek helyesírása változott (ésszerű – észszerű). Az új szabályok szerint idézek.
- ³ Krokovay Zsolt kitűnő fordítása ezen a döntő helyen sajnos nem pontos. Rawls azt írja, hogy „I believe, though I have not shown” (474.) – ami a magyar kiadásban úgy szól, hogy „nem tudom megmutatni.”

⁴ Sullivan (1984) és Ann C. Cline (2007) egyaránt két 'iskolát' különböztetnek meg: a 'hard school' szerint Swift *tényleg* úgy gondolja, mint Gulliver, vagyis hogy a nyihahák irigylésre méltó társadalomban élnek; a 'soft school' óvatosabb és szerinte Gulliver mizantrópiája nem nevezhető normálisnak.

IRODALOM

- Cline, Ann C. (2007): Gulliver as Pet aind Pet Owner: Conversations with Animals in Book 4. *English Literary History*, 2: 323-349. <https://doi.org/10.1353/elh.2007.0014>
- Conty, Arianne (2015): Profane Illuminations: Democracy and Messianic Faith. *Politics, Religion and Ideology*. 1: 39-64. <https://doi.org/10.1080/21567689.2015.1010522>
- Donoghue, Denis (1996): The Brainwashing of Lemuel Gulliver. *Southern Review*, 1: 128-140.
- Hammond, Eugene R. (1982): Nature-Reason-Justice in Utopia and Gulliver's Travels. *Studies in English Literature*, 3: 445-468. <https://doi.org/10.2307/450241>
- Higgins, Ian (1983): Swift and Sparta: The Nostalgia of Gulliver's Travels. *Modern Language Review*, July: 513-531. <https://doi.org/10.2307/3730227>
- Houston, Chlöe (2007): Utopia or Anti-utopia? Gulliver's Travels and the Utopian Mode of Discourse. *Utopian Studies*, 18 (3): 425-442. <https://doi.org/10.5325/utopianstudies.18.3.0425>
- Kliger, Samuel (1945): The Unity of Gulliver's Travels. *Modern Language Quarterly*, VI: 401-415. <https://doi.org/10.1215/00267929-6-4-401>
- Lefebvre, Alexandre (2021): The Spiritual Exercises of John Rawls. *Political Theory*, 1: 1-23. <https://doi.org/10.1177/00905917211041768>
- MacManmon, John J. (1966): The Problem of a Religious Interpretation of Gulliver's Fourth Voyage. *Journal of the History of Ideas*, 27 (1): 59-72. <https://doi.org/10.2307/2708308>
- Nichols, Mary P. (1983): Rationality and Community: Swift's Criticism of the Houyhnhnms. *The Journal of Politics*, 4: 1153-1169. <https://doi.org/10.2307/2130193>
- Philmus, Robert M. (1971): Swift, Gulliver, and „The Thing Which Was Not”. *English Literary History*, 38 (1): 62-79. <https://doi.org/10.2307/2872363>
- Rawls, John (1985): Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs*, 3: 223-251. https://doi.org/10.1007/978-1-349-21763-2_10
- Rawls, John (1997): *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris. Az itt használt angol kiadás: *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, Belknap Press of Harvard UP, 1990.
- Rousseau, Jean-Jacques (1978): A társadalmi szerződésről. In: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon.
- Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Scherer, Matthew (2006): Saint John. The Miracle of Secular Reason. In: H. de Vries and L. E. Sullivan (eds): *Political Theologies*. New York, Fordham UP, 341-362.
- Smith, Frederik N. (1984): The Danger of Reading Swift: The Double Binds of Gulliver's Travels. *Studies in Literary Imagination*, Spring: 35-47.
- Sullivan, E. E. (1984): Hoynhnhnms and Yahoos: From Technique to Meaning. *Studies in English Literature*, 24: 497-511. <https://doi.org/10.2307/450541>
- Swift, Jonathan (1999): *Gulliver utazásai*. Budapest, Európa.
- Szerb Antal (1980): *A világirodalom története*. Budapest, Magvető.