

JÓ KORMÁNYZÁS A NEOKONZERVATÍV/NEOLIBERÁLIS KORSZAK UTÁN: A KÖZJÓRA IRÁNYULÓ SZUBSZIDIÁRIUS- RELACIONÁLIS KORMÁNYZÁS FELÉ

FRIVALDSZKY János
egyetemi docens (PPKE JÁK)

1. A jó kormányzás több kell legyen mint üres elv-gyűjtemény: a közjó helyes filozófiáján kell nyugodnia

Ebben a tanulmányban azon kérdéshez keressük az alapvető kiindulópontokat, hogy mely kormányzati modell valósítja meg a leginkább a valóban ‘jó kormányzás’ *reálpolitikai ideáját*.¹ Ez utóbbi azonban szükségképpen tágabb gyakorlati filozófiai keretet igényel, egyfajta reálpolitikai történelmi ideált, amely, mint ilyen, helyes *társadalom- és morálfilozófiai* alapokat, s benne jól megfogalmazott filozófiai antropológiát feltételez.² Ezek szerint nem létezhet jó kormányzás sem az elméletben megalapozottan, de a gyakorlatban sem kielégítően működve – éppen ezt mutatta meg, meglátásunk szerint, a *good governance* fogalmának élettörténete, annak eddigi po-

¹ A ‘jó kormányzás reálpolitikai ideája’ alatt a kormányzati mód és forma helyes gyakorlati filozófia jegyében fogant aktuális történelmi és társadalmi körülmények közötti megvalósítható realizálандóságot értjük. Ennek meghatározása Jacques Maritain bölcséleti rendszerében a *morálfilozófia* ‘teoretikusan gyakorlati’ (spekulatíván praktikus) tudását, aminek bázisán pedig a *gyakorlati erkölcsstudományok* ‘gyakorlatiasan praktikus’ tudását igényli a jó kormányzás konkrét formájának meghatározására. FRIVALDSZKY János: *Természetjog és emberi jogok*. Budapest, PPKE JÁK, 2010. 157. II. táblázat [a továbbiakban: FRIVALDSZKY (2010a)]. Vö. Jacques MARITAIN: *Scienza e saggezza*. Torino, Borla Editore, 1964. 39., 3. táblázat. A jó kormányzás gyakorlati formájának meghatározása azonban a politikatudomány és az – általunk most társadalomtudományi szempontból tekintett – közigazgatás-tudomány, valamint a közpolitika társadalomtudományi, azaz empirikusabb nézőpontjainak bevonását is igényli.

² Termékeny gondolati kiindulópontnak ígérkezik a véleményünk szerint Maritain ‘lényegileg keresztény állam’, vagyis a ‘pluralista és perszonalista állam’-konceptiója, ami ‘minimális egység’-et valósítana meg, s nem maximális egységet, mint az a keresztény középkorban volt. Vö. Jacques MARITAIN: *Az igazi humanizmus*. Budapest, Szent István Társulat, 160–172. Meg kell jegyeznünk, hogy a pluralista állam nem jelenthet etikai relativizmust.

litikai tapasztalata. Ezen alapok feltárását, megfogalmazását tehát elengedhetetlennek tekintjük, mert ezek következetes érvényesítése nélkül a legjobb esetben is csak jószerivel komolyabb következmények nélküli, *üres* és naiv *deklarációk* maradnak a jó kormányzást érintő dokumentumok, mint amilyenek bizonyult végeredményben például az Európai Bizottság fehér könyve is az európai kormányzásról, amelyet a jó kormányzás elvei jegyében fogalmazott meg.³

Manapság a politikai közbeszédben jobbra néhány alapelv felsorolásában merül ki a jó kormányzás tartalmi meghatározása, miközben nyilvánvalóan minden esetben mélyebb társadalomfilozófiai és filozófiai antropológiai implikációkat is tartalmaznak az ezt érintő politikai megnyilvánulások. A kérdés az, hogy milyeneket? Így mi is ezen elmélyültebb elemzési irányokba nyitnánk ki a perspektívánkat, mivel nézetünk szerint ez nem csak elengedhetetlen egy igényesebb elméleti megfogalmazáshoz, hanem egyszersmind megkerülhetetlen is a gyakorlatot tekintve, hiszen ezen mélyen fekvő *filozófiai antropológiai* és társadalombölcseleti eredők adják a jó kormányzás praktikumának cselekvési és intézményi alapját, legitimitációját és irányát, amiként elveit, mércéjét és kritériumait is.

2. A kiindulópont: a legalapvetőbb emberi normatív valóságok természetjogilag rögzített tartalmúak, így nem tehetők manipulatív identitáspolitika tárgyává

Manapság a tolerancia – immáron radikálisan relativista módon gyakorolt – elve jegyében nem egy liberális társadalom felépítése történik, ez már régen megtörtént, hanem a még meglévő tradicionális intézmények, nevezetesen a házasság és a család jogpolitikai eszközökkel való újraértelmezése zajlik, szöges ellentétben azok eredeti – természetjogi – tartalmával. Ezen túl az emberi élet létrehozására, megőlésére és biogenetikai manipulálhatóságára bejelentett igény-jogok úgy, mint az asszisztált (mesterséges) ember-reprodukciós eljárásokhoz,⁴ az abortuszhoz, az eutanáziához, illetve az öngyilkosságban való segítségnyújtáshoz stb. való – vélelmezett – alapvető jogok valójában az emberi személy igazságát (az emberi élet objektív értékességét, mint védendő jogtárgyat) és legalapvetőbb jogait (a jogalanyisághoz, az élethez és a méltósághoz való jogot az embrió korú személy esetében) támadják nagyon súlyosan, illetve tagadják ezen valóságokat. Mindezen követelt „jogok” a tartalmában végletekig szubjektivizált és relativizált emberi méltósághoz való jog, valamint a többi alapvető joggal és az ember objektív természetjogi valóságával szembe fordított önrendelkezési jog örve alatt kerülnek megfogalmazásra – helytelenül. Mivel az érvényesíteni kívánt érdek fogalmát manapság – talán Jhering tanainak kortól és hely-

³ Commission of the European Communities: *European Governance. A White Paper*. Brussels, 25.7.2001. COM(2001) 428 final http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/site/en/com/2001/com2001_0428en01.pdf Elemzéséhez ld.: HORVÁTH Zoltán – SINKA László: Az Európai Bizottság Fehér Könyve az európai kormányzás reformjáról. *Európai Tükör*, VI., 2001/5. 172–185.

⁴ Vö. NAVRATYIL Zoltán: *A varázsló eltöri pálcáját?* A jogi szabályozás vonulata az asszisztált humán reprodukciótól a reprodukatív klónozásig. Budapest, Gondolat Kiadó, 2012. 60.

től független népszerűsége okán is⁵ – egyre gyakrabban összetévesztik az (alanyi) jog fogalmával,⁶ ezért az említett feltételezett jogokért folytatott érdekérvényesítési törekvések észlelhetők az utóbbi évtizedekben, amelyek érvényességének megítélése azonban nézetünk szerint korántsem politikai, hanem szigorúan jogfilozófiai kérdés kell legyen. Az érdekek terepén a mutatott *erő mennyiségi* – politikai – kritériumai uralkodóak, s nem a jogi érvelésre jellemző észérveké, amely utóbbi pedig *kvalitatív* természetű, minthogy az igazra irányul. Az érdekek csatájában valószínűleg az fog „győzni”, azaz érvényesülni, aki az erősebb, s nem az, akinek igaza van. A helyes kormányzás illetékeseinek azonban e kérdésekben a jogfilozófiai módon megalapozott jogi érveket kell elfogadniuk, s nem a nagyobb erővel érvényesített érdekeket. A helyes jogfilozófiai érvek a jogalkotási folyamatban való érvényesítésük, vagyis jogi normákban való kifejezésük esetén is nem azért lesznek igazak és helyesek, mert a kormány jogszabályba foglalta az azok által megjelenített alapvető értékeket, hanem éppen fordítva áll a helyzet: mivel *önmagukban* már jogintézmények (házasság, család), illetve alapvető jogokat megalapozó jogi értékek, ezért már *önmagukban jogiak*, s ezért a tételes jog eszközeivel *védendők*. Így az ember alanyisága a jogalanyiságoz való jogot, az emberi élet és méltóság normatív tartalmaikban az ezekhez való alapvető jogokat alapozzák meg, s egyben mint jogtalant tiltják – például – az emberi élet mesterséges reprodukcióját és annak önkényes elvételét.

A legrosszabb esetben némely kutató, illetve a doktrínájukat követő politikusok a „jó” kormányzás körébe vonnak politikáinak, s így kormányzási tárgykörökként értelmezett olyan alapvető emberi valóságokat, amelyeknek – mint láthattuk – szigorúan rögzített jogi, jogfilozófiai tartalma van, mint az emberi személy jogi valósága, s annak legalapvetőbb intézményi dimenziói (házasság és a család), olyan formában, hogy gyökeresen megváltoztatják jogalkotási és politikai eszközökkel azok valódi tartalmát. Ezen valóságok a legbelső lényegüket tekintve nem politikaiak, hanem jogiak – ismételjük –, s amiket így jogfilozófiai módon kell megragadni és a jogvédelem eszközeivel kell védeni, de ezen kérdésekről másutt már írtunk.⁷ A tág értelemben vett valóban jó kormányzásnak és a helyes közpolitika-alkotásnak ezen jogi valóságokat kell a jogvédelmen túl is mindenekelőtt kiteljesíteniük az emberi személy, valamint a család különböző dimenzióit erősítő közpolitikával. Az emberi személy jogalanyiségének (ideértve a magzatot is) és legalapvetőbb jogainak, valamint a házasság és a család intézményi jogi valóságának védelme legfőképpen és mindenekelőtt jogvédelmi kérdés tárgyát képezik, minthogy abszolút – nem relatív

⁵ Vö. FRIVALDSZKY János – KARÁCSONY András: Jog, jogosultság, erőszak. Jogfilozófiai kérdésfeltevések Jhering tanai nyomán. In: FRIVALDSZKY János – POKOL Béla (szerk.): *Rudolf von Jhering és jogelméletének hatása*. [Tanulmányok 2.] Budapest, PPKE JÁK, 2011. 263. 81–114.

⁶ „Az amerikaiak szinte minden más ország polgárainál hajlamosabbak összekeverni a jogokat és az érdekeket.” Francis FUKUYAMA: *Poszthumán jövődönk*. Budapest, Európa, 2003. 148.

⁷ FRIVALDSZKY (2010a); FRIVALDSZKY János: Szempontok a családvédelmi törvény értékeléséhez. *Iustum Aequum Salutare*, VIII., 2012/2. 57–69. [a továbbiakban: FRIVALDSZKY (2012a)], FRIVALDSZKY János: *Jog a személyközi viszonyokban – az olasz jogfilozófia nyomdokain*. [Tanulmányok 12.] Budapest, Pázmány Press, 2012. 133–160. [a továbbiakban: FRIVALDSZKY (2012b)]

és részleges – jogi védelemben kell részesüljenek. Ezeken túl a helyes közpolitika, így a családpolitika van hivatva arra, hogy kiteljesíteni segítse az ember ezen létszférráit, minthogy ezek egyben alapvető társadalmi értékeket, s így esszenciális célokat is képeznek.

A manapság pragmatikusságában⁸ oly divatos *filozófiai antropológia nélküli* jó kormányzás teória azonban – paradox módon, vagy talán politikailag tekintve nem is annyira – teret nyit az emberi jogok helytelen, vagyis libertáriánus értelmezésű, s így álláspontunk szerint jogtalan tartalmú politikai használatára, például a radikális nemi identitás-politika jegyében. A genderfeminizmus így aktívan alakítandó *politikai* tárgykört lát az emberi jogok és alapvető emberi jogintézmények (házasság, család) tartalmi megragadásakor. Ekképpen azokat egy számukra kívánatos tartalmú, politikai értelemben ‘korrekt’-nek tekintett kormányzati politika jegyében kívánják dekonstruálni hagyományos tartalmaikban, s egyszersmind újraalkotni a számukra kívánatos értelmezés jegyében. Megjelent tehát a metafizikailag megragadható emberi természettől elszakított, lesgzabadabb identitásalkotásként értelmezett igényjogok politikája, amelynek érvényesítését – a politikai korrektség jegyében – minden szintű kormányzati jog-politikától el is várják ezen teoretikusok. Ők a jogot, s a jogéleletet magát radikálisan értelmezett emancipatorikus politikának, forradalmi jellegű aktivizmust igénylő, voltaképpen politikumnak tekintik.⁹ Az alapvető jogi jelenségeket (magzat jogalanyisága, a házasság és a család jogintézményi jellege, az emberi élet genetikai manipulálhatatlansága) így érdekküzdelmeknek kiszolgáltatott politikává alakították át, mind a *politics*, mind a *public policy* (közpolitika)¹⁰ tekintetében. Márpedig, mint mondtuk, ezek szigorúan jogi tárgyuak, rögzített jogi valósággal, amelyek – normatív értelemben – a politika eszközeivel nem megváltoztathatóak és nem is manipulálhatóak, mert természetjogilag tilos, egyébként jogi lényegüket vesztenék el. Nem lehet tehát például a magzati korú ember jogalanyiságát, vagy a kizárólagosan a különböző nemű személyek között köthető, életre szóló szövetséget, azaz a házasságot, illetve a család ezen alapuló jogintézményét politikai megfontolásokból megkérdőjelezni, s azokat lényegükből kiforgatva „forradalmasítani” a relativista módon értett jó kormányzás jegyében. Ezek nem politikai kérdések, hanem a legalapvetőbb jogi valóságok – ismételjük –, amelyek még az alkotmányozót és a legmagasabb szintű bíróságokat is kötik. A jó kormányzás imáron *multikulturális* közegeben zajlik, de az nem jelenthet sem természetjog-ellenes

⁸ A gyakorlati filozófia, valamint a pragmatikus politika- és jogszemlélet kortárs értelmeihez és annak kritikai elemzéséhez ld.: FRIVALDSZKY János: Gyakorlati filozófiák és a jogfilozófia: gondolatok a jogfilozófia hazai megújításáért. *Iustum Aequum Salutare*, VII., 2011/3. 31–51. [a továbbiakban: FRIVALDSZKY (2011a)]

⁹ Vö.: FRIVALDSZKY János: A posztmodern kor természetjog-ellenességének előzményei és annak kritikája. In: FRENÓ Zoltán (szerk.): *Molnár Tamás eszmévilága*. Budapest, Gondolat, 2010. 79–129. [a továbbiakban: FRIVALDSZKY (2010b)]. Ld. FRIVALDSZKY (2012b) i. m. 9–24.

¹⁰ A fogalmakhoz lásd: GAJDUSCHEK György – HAJNAL György: *Közpolitika*. A gyakorlat elmélete és az elmélet gyakorlata. Budapest, HVG-ORAC, 2010. 17–19.

erkölcsi relativizmust,¹¹ amely minden emberi együttélést aláás, minthogy minden értéket támad, míg jó eséllyel végül magát az emberi létet is megsemmisíti, sem a büszkén, olykor fitogtatva hangoztatott posztmodern *nihilizmust*¹², amely eleve nem számol már semmiféle kormányzással, kormányozandósággal, minthogy a kormányzás szükségességét és egyben lehetőségét is lehetővé tevő rendező értelem (logosz) teljes mértékű kiiktatását végzi el.

A jó kormányzás legalapvetőbb feltétele és alapja tehát az ember fundamentális erkölcsi és jogi igazságának, ha tetszik, lényegi természetjogi valójának érvényesítése, s ez az alapvető jogok és intézmények jogvédelmének eszközrendszerén keresztül valósul meg. Ezen emberi valóság tágabb, társadalompolitikai módon kiteljesítendő morálfilozófiai tartalomként pedig minden közjóra irányuló politikaalkotás és jó kormányzás folyamatosan szem előtt tartandó irányítúje is egyben: a családpolitika, a szociálpolitika különböző területein stb.

Helyes emberkép híján az említett legalapvetőbb emberi valóságok kerülhetnek veszélybe, azok torz tartalommal való átpolitizálása révén. A politika, a kormányzás és a közpolitika ezen alapvető jogi valóságokat nem érinthetően fogalmazódhatnak csak meg, éppen ezek jogi tartalmak tiszteletben tartása révén, ezen morális valóságok kiteljesítése érdekében, és sohasem ellenükben. A jó kormányzás feltételezi tehát – ismételjük – minden ember *személyként* való elismerését, ideértve a méhmagzat korú embert is, valamint a házasság és a család jogi valóságainak tiszteletben tartását és intézményvédelmét. Ezen alapvető *jogi* valóságok *jogi* elismerése és így feltétlen *jogvédelme* minden helyes, azaz az igazságosságra és a közjóra irányuló politikai közösség *minimális fogalmi* előfeltétele. Ezek politikailag nem manipulálható, rögzített tartalmú, a kormányzás, és így a jogalkotó alanyait is kötő, kögens módon érvényesítendő szigorúan (természet)jogi tárgykörök tehát.

Mint már másutt kimutatni igyekeztünk,¹³ korunkban immáron már nem járható út Jacques Maritain azon, pragmatikus okokból felvállalt koncepcionális alapállása, amely szerint az alapvető emberi jogokat és intézményeket nem lehet és így nem is kell teoretikusan megalapozni. Maritain ugyanis így érvelt az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának megszövegezésekor, mondván, hogy egyetértés úgysem lehetséges a megalapozás tekintetében. Lehetséges, hogy Maritain idejében ez a megal-

¹¹ Francis Fukuyama így ír az erkölcsi relativizmus destruktív erejéről és természetéről, amely minden emberi értéket támad, s ami így végül magát az emberi létet is veszélyezteti: „A relativizmus – az a doktrína, amely szerint minden érték viszonylagos, és amely támad minden »kiváltságos nézetet« – végül a demokratikus és toleráns értékeket is szükségképpen aláássa. a relativizmus nem olyan fegyver, amelyet az ember saját belátása szerint használ fel a maga választotta ellenségekkel szemben. Tüzel az válogatás nélkül, s nemcsak a nyugati hagyomány »abszolutizmusaik«, dogmái, szilárd meggyőződéseit tartópilléreit lövi ki, hanem elpusztítja a toleranciát, a sokféleséget, a gondolkodás szabadságát is, amit ez a hagyomány oly fontosnak tart. Ha nincs abszolút igazság, ha minden értéket determinálnak a kultúrák, akkor az olyan dédelgetett elveknek, mint az emberi egyenlőség, szintén veszniük kell.” FRANCIS FUKUYAMA: *A történelem vége és az utolsó ember*. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1994. 471.

¹² Gianni VATTIMO: *Nichilismo ed emancipazione, etica, politica, diritto*. Garzanti, 2003.

¹³ FRIVALDSZKY (2010a) i. m., különösen: 7–22.

pozás nem volt égetően szükséges, minthogy az alapvető emberi jogok (így például az élethez és méltósághoz való jog, vagy a jogszerűséghez való jog) és intézmények (házasság és család) mibenlétében, tartalmában és gyakorlati védelmében minden érintett tulajdonképpen egyetértett, manapság azonban ezen tartalmakkal ellentétes értelmet kívánnak tulajdonítani azoknak a radikális „emberi jogi” libertáriánus törekvések megfogalmazói. Ezen „emberi jogok” a Nyilatkozatban megfogalmazottakkal gyökeresen ellentétes igénybejelentéseket fogalmaznak meg, úgy mint az abortuszhoz, az eutanáziához, az öngyilkosság elkövetésekor az ahhoz való segítségnyújtás való jog, a homoszexuális párok házassághoz és gyerekek örökbefogadásához való feltételezett joga, a születendő gyerekek nemének meghatározásához való jog stb. Ezek nézetünk szerint nyilvánvalóan és kimutathatóan természetjogellenes igények, így tehát egyáltalán nem minősülhetnek jogosoknak. A teoretikus jogfilozófiai elemzés ki tudja mutatni ezek teljes jogellenességét.¹⁴ Nem elsősorban teológiai-ideológiai módon szükséges tehát a valódi emberi jogokat és intézményeket mint ‘gyakorlati konklúziókat’ racionálisan megalapozni, ahogy azt olykor Maritain sejtetni engedni,¹⁵ hanem jogfilozófiailag, de az viszont elengedhetetlennek tűnik.¹⁶ A szóban forgó tartalmak tehát – mint már többször megállapítottuk – *jogfilozófiai* jellegű *jogi* kérdések, amelyek semmilyen körülmények között nem tehetők *diszkrecionális kormányzati* döntések tárgyává, különösen nem (természet)jogellenes tartalmúakévé. Ezzel szemben azt láthatjuk, hogy a jó kormányzás (*good governance*) örve alatt, amely sokaknál radikális multikulturalizmusként egyfajta konstruktivista társadalom- és politikaelmélet jegyében a társas életformák szinte teljes relativizmusát jelenti, egyes kutatók¹⁷ éppen ezen jogellenes tartalmakat kívánják foganatosítani a politikai életben egyfajta posztmodern dogmatizmus, doktrínéség jegyében (ti.: „nem lehet semmiféle igazság!”), például az általuk pártfogolt, kulturális különbözőségnek tekintett nemi identitáspolitikai középpontba állításával. Ez, mint mondtuk, teljesen helytelen, amit egy jogfilozófiai elemzés, a ‘másodlagos’, azaz a ‘teoretikus-reflexív’ megismerés szintjén, a fogalom- és kijelentés-alkotás, valamint ez utóbbiakkal végzett deduktív logikai műveletek eszközeivel ki tud mutatni.¹⁸

¹⁴ Vö. FRIVALDSZKY (2010a) i. m.

¹⁵ Jacques MARITAIN: *I diritti dell'uomo e la legge naturale*. Milano, Vita e Pensiero, 1991. 121–141., különösen: 135.

¹⁶ Ld. FRIVALDSZKY (2010a) i. m.

¹⁷ Lásd pl.: Flavia MONCERI: *Diversità e ordine politico nelle teorie multiculturaliste*. In: Giovanni FIASCHI (szerk.): *Governance: oltre lo Stato?* Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008. 191–209.; Flavia MONCERI: *Ordini costruiti*. Multiculturalismo, complessità, istituzioni. Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008. Lásd különösen: 129.

¹⁸ FRIVALDSZKY (2010a) i. m. 93–97., 127–146.

3. A jó kormányzáshoz szükséges közjó fogalmi elemeinek nyomában

3.1. A közjó szükségessége a jó kormányzáshoz

Az Európai Bizottság által kibocsátott, már említett fehér könyv a jó kormányzásról még ambiciózus terveket irányzott elő a részvételi kormányzásról,¹⁹ ami a jó kormányzás egyik fontos, sőt döntőnek tűnő eleme – azóta is. Azt hiszem, annak idején sokunkat lelkesítettek az abban olvasottak, azonban a mögötte lappangó kísértő szkepticizmust már akkor is nehéz volt magunkban eloszlatni. Azonban az abban foglaltak megvalósulásának elmaradása nem csak és nem elsődlegesen az intézményi reformok felemáságának – így például a régiók EU-s kormányzásba való érdemi bevonása meg nem valósulásának – köszönhető, hanem sokkal inkább a társadalom- és politikai filozófiáról, valamint az ezek alapjául szolgáló filozófiai antropológiáról alkotott helytelen elképzeléseknek, valamint a közjóról történő elmélyültebb reflexió és annak eredményeinek megfelelő, érényes, összehangolt és nagyhatású politikai cselekvések elmaradásának. Az Európai Unió *politikai közösségként* nem, vagy alig működik, így annak kormányzása is ennek megfelelő fogyatékoságokat mutat. A Lisszaboni Szerződésé fögyatkozó ‘európai alkotmány’ valahogy még rendezte a közjogi „alkotmányos” kérdéseket, azonban a jó kormányzás lelkülete, s talán az arra való törekvés is immáron fájóan hiányzik. A helyzet azonban sok tekintetben hasonló az egyes országokon belül is, amit nem csak a gazdasági válsághoz vezető okok mutatnak (túlköltekező felelőtlenség, hamis pénzügyi adatok szolgáltatása stb.), hanem az arra adott, sokszor helytelen szemléletű kormányzati reakciók is (automatikus megszorítás-politika alkalmazása, legitimáció nélküli technokrata kormány Olaszországban, gazdaságpolitikai átgondolatlanság). Ezen a szinten azonban legalább nagy vonalakban a törekvés meg van a jó, azaz az elfogadott, legitimálható, felelős stb. kormányzásra.

Összességében elmondható, hogy a *good governance* kormányzás helyett sokszor már csak a ‘jó’ jelző nélküli *governance*-kormányzásról olvashatunk, hiszen a ‘közjó’ fogalma híján a ‘jó’ tartalom és teleologikum nélküli anakronizmus lett a posztmodern korban. Míg az ötvenes évek közepén a neves publicista és közíró, Walter Lippmann (1889–1974), aki az amerikai újkonzervatívok egyik előfutárának is tekinthető, a közjó feltétlenül szükséges filozófiáját tette meg híres munkájában a

¹⁹ A jó kormányzás két első elvénél olvashatjuk: „*Openness*. The Institutions should work in a more open manner. Together with the Member States, they should actively communicate about what the EU does and the decisions it takes. They should use language that is accessible and understandable for the general public. This is of particular importance in order to improve the confidence in complex institutions. *Participation*. The quality, relevance and effectiveness of EU policies depend on ensuring wide participation throughout the policy chain – from conception to implementation. Improved participation is likely create more confidence in the end result and in the Institutions which deliver policies. Participation crucially depends on central governments following an inclusive approach when developing and implementing EU policies.” Commission of the European Communities: *European Governance. A White Paper*. i. m. 10. Lásd még a 3.1. „Better involvement” című pontot. Uo. 11-től.

jó társadalom²⁰ alapjának,²¹ addig mára már a fogalom kegyvesztett, sőt, szégyellt lett, s legfeljebb a közérdekkel azonosult, sokszor a neokonzervatívoknál is.²²

A nemrég még vezető szemléletű kormányzati forma, azaz a neoliberális, a céloktól eloldott *eszközökre*, azok *hatékonyságára* fókuszál és nem a *teleológiai* módon tételezett politikai célokra irányul.²³ Már Georg Simmel éleslátóan kifejtette, hogy a pénz, a piac univerzális csereeszköze a legalkalmasabb arra, hogy az eszközöket a céloktól tökéletesen le lehessen választani,²⁴ ezáltal a *pénz* és annak a piacon való profittermelő mozgása *önmagában* válhat céllá, amit a profittermelés hatékonysága mér. A jó kormányzással nem egy esetben azonosított új közmenedzsment-ideológia egyes piacelvű, azaz tulajdonképpen pénzközpontú, profitabilitás szempontú közpolitikai neoliberális eszközei hasonlóképpen maguk lesznek további legitimációt nem igénylő *célokká* (privatizáció, piacosítás stb.).

A fentiek alapján összességében elmondható, hogy a *governance*-kormányzás jelenthet többszintű, részvételi, folyamatelvű kormányzást, de a ‘közjó’ politikai és a ‘jó’ társadalomfilozófiai tartalmaitól immáron leválasztottan. Nem csak arról van tehát szó, hogy a *governance* a kortárs kormányzás politológiai, azaz a semleges leíró, míg a *good governance* annak politikai filozófiai vagy a gyakorlati politikai normatív megfelelője, hanem maga a ‘jó’ kormányzás veszi el normatív megalapozását, s így tartalmát. A neoliberális gondolatiság örvén született kormányzás-koncepciók olyan absztrakt, folyamatszempontú kormányzati modellekben gondolkodnak, amelyek immáron a klasszikus értelemben vett politikától és a (társadalmi) igazságosságtól is mentesek.²⁵ Ez utóbbi tekintetében elég csak arra gondolni, hogy Hayek milyen radikális elutasító véleménnyel volt a társadalmi igazságosságról. A neoliberalizmus a legitimról és az illegitimról közösségi döntéshozatali fórumokon döntő politikától mentes politikai filozófia, pontosabban politikai racionalitás, minthogy maga a piac a politika formája. A piac ugyanis a neoliberálisok számára nem csak a javak kereskedelmének szabályrendszer, hanem annál jóval több: *kormányzati mentalitás, kormányzati racionalitás*.²⁶

A jó kormányzás kritériumait övező bizonytalanság korántsem véletlenül adódott. Az annak lényegi ismérvét adó ‘közjó’ fogalmáról ugyanis nem illik immáron be-

²⁰ Walter LIPPMANN: *A közjó filozófiája*. Budapest, Bagolyvár, 1993. 162–163.

²¹ Bár már Lippmann is arra panaszkodik az 1955-ben megjelent művében, hogy „a közjó filozófiája jelentős mértékben elvesztette intellektuális hitelét korunk embereinek szemében”, ezért „amit a közéleti vita feltételeinek nevezhetünk, nagymértékben kedvezőtlenek azok számára, akik a közjó filozófiájának hívei.” LIPPMANN i. m. 162. A kötet eredeti címének magyar fordítása azonban nem annyira találó, hiszen az – a valóban nehezen lefordítható – „The Public Philosophy” címet hordozza.

²² A neokonzervatívok lapja, a *The Public Interest* első száma 1965-ben jelent meg, s címét Walter Lippmann egyik gondolatából vették. Murray FRIEDMAN: *A The Neoconservative Revolution: Jewish Intellectuals and the Shaping of Public Policy*. Cambridge University Press, 2005. 118.

²³ Antoine GARAPON: *Lo Stato minimo*. Il neoliberalismo e la giustizia. Milano, Raffaello Cortina Editore, 2012. 15., 22.

²⁴ Georg SIMMEL: *A pénz filozófiája*. Budapest, Osiris, 2004. 236.

²⁵ GARAPON i. m. 29.

²⁶ GARAPON i. m. 9–10., 13–15.

szélni a posztmodernként fémjelzett korunkban, hiszen az tűrhetetlenül *metafizikai-nak* tűnik még szükségképpen pragmatikusságában is. Ezért ahhoz, hogy a közjóról lehessen gondolkodni, a társadalomfilozófiát, s ennek alapjaként pedig a filozófiai antropológiát és az azon alapuló etikát kellene újragondolni, de immáron az ontológiaiilag megalapozott helyesség bázisán, aminek teleologikumát nem utasítjuk el pusztán azért, mert azt pusztán ideológiának, azaz szubjektívnek, s így politikainak választhatónak, vagyis voltaképpen igazolhatatlan önkényességnek tekinti korunk. A közjó létjogosultsága filozófiaiilag alapvetőbb szinten helyezkedik el mint a – szintén létjogosultsággal rendelkező, a közjó tartalmi kibontását végző – ideológia. A közjó szükségessége magából a politikai közösség létcéljából ered, ahogy azt annak idején a klasszikusok megfogalmazták.²⁷ A politikai közösség létező létcéljának megfogalmazhatósága igényli a legalább *mérsékelt altruista antropológia* elfogadását, mert enélkül nem létezik sem valódi politikai közösség, sem annak célul tűzhető és megvalósítható közjava. Ennek elfogadásához azonban úgy tűnik, hogy nem csak a posztmodern, hanem a két nagy modern ideológia, azaz a liberalizmus és a szociáldemokrácia sem szolgál használható kiindulópontokkal, ha azok mai kormányzatelméleti hozadékait tekintjük.

3.2. A radikális liberális, a neoliberális és az (új)baloldali társadalomkoncepciók tarthatatlansága

Talán nem torzítunk nagyot, ha azt állítjuk, hogy a liberalizmusnak csak redukált *individuumfogalma* van, de nincsen társadalomfilozófiája. Az előbbiből kiindulva igyekeznek prominens gondolkodók a társadalmat megkonstruálni jobbára doktrínér módon használt elvekkel: például a hasznosság elvével, a negatív szabadság és a be nem avatkozás-elvvel, vagy különféle elméleti érvényességet hordozó imperatívuszokkal, esetleg azokat diskurzus-elv(ek)kel kombinálva, de ez utóbbiak már szociálabilisabb antropológiát feltételeznek. Összességében azonban mégis elmondható, hogy nem veszik figyelembe, hogy a filozófiai antropológiából fakadó szolidaritási elvek nélkül lehetetlen a társadalmat megkonstruálni, márpedig ezen elvek inkompatibilisek a radikális individualizmussal. Ami a társadalom dimenziójának fenntartott helyen valójában *konstrukcióként* van, az voltaképpen nem más, mint az individuumhoz társított elvekből konstruált, s így igazából jobbára csak elméletben létező mesterséges „valami”, amit végeredményben a piac (egyfajta bűjtatott „polgári

²⁷ Arisztotelész a *Politika* című művében a politikai közösség lényegét fogalmazza meg rögtön az első sorokban. A városállamban – ami akkor a politikai közösség megnyilvánulási terepe volt – egy sajátos közösséget lát megragadhatónak. Márpedig minden közösség „valami közjó megvalósítására alakult” – írja, minthogy az „emberek mindent a jónak látszó cél érdekében tesznek”. ARISZTOTELÉSZ: *Politika*. Budapest, Gondolat Kiadó, (második kiadás) 5., I, 1. 1252. A politikai közösség tehát a közösség javát, a politikai közjót tűzi célul létokánál fogva. Ez adja lényegi értelmét, s alapvető célját. Minden közösségnek van közjava, azonban a *legjobb jó* elérésére elsősorban a „legfelsőbbrendű közösség törekszik, amely a többit mind magában foglalja”, s ez a városállam, azaz az ‘állami közösség’ – olvashatjuk Arisztotelésznel. Uo.

társadalom”) fogalmával helyettesítenek. A sanyarú sorsú ‘minimális állam’ fogalma – hasonlóképpen – sem nagyon más, mint az individuum-fogalom eredményezte, a szükségszerűen adódó társadalomkonstrukciós hézagokat pótló „segédkategória”, de ha lehet, inkább nem is beszélnének róla, különösen nem a kormányzás magasztos feladatáról, az ahhoz szükséges tekintélyről, potenciálról stb. A libertáriusok szerint például – azt mondhatjuk – a minimálisként leírt állam olyannyira *szükséges rossz*, hogy talán nem is annyira szükséges.²⁸

A neoliberális felfogás az ontológiai és ebből fakadóan a *módszertani individualizmust* feltételezi, vagyis, hogy valóságosan voltaképpen csak a társadalmi élet főszereplője, az egyén létezik, a kollektív létezők csak azok summázatai, s így a kollektív társadalmi, politikai létezőket is az individuális cselekvők módjára kell értelmezni. Csak a szabad és tulajdonos individuumok jogai léteznek, illetve a szintén az egyének módjára tétélezett cégek tematizáltatnak, ekképpen a közjó szempontjai mindig háttérbe szorulnak az előbbieik javára – hacsak az egyének szabad megállapodásuk révén másként nem egyeznek meg. A neoliberalizmus nem veszi számításba a szabadság *közösségi* megnyilvánulását, vagyis a *politikai autonómiát*, mint a politikai szabadság lényegi elemét, ami a kollektív politikai döntéshozatalban való részvételt jelenti. A politikai autonómia klasszikus formájában ugyanis csak akkor értelmezhető az egyéni szabadság, ha az egyénnel együtt egyszersmind minden más állampolgár is szabad.²⁹ Ha a szabadság rendeltetése kizárólagosan a magán autonómia, akkor egyszersmind azt is el kell fogadni, hogy vannak, lesznek nyertesek és vesztesek is, ami a társadalom konkurencia által uralt piaci felfogásának közvetlen következménye: sokszoros éljen a győzteseknek, és szájalom, vagy a legjobb esetben humanitárius védőháló a veszteseknek. A szabadság fogalmában magában jön létre tehát egy redukció, ami a közösségi politikai autonómia révén élvezett közszabadság eltűnését és így a szabadság fogalmának depolitizálódását eredményezi.³⁰ Ez még csak a liberális szabadság fogalmában rejlik, egyik alapvető probléma.

Talán nem vagyunk a szükségesnél jobban leegyszerűsítők akkor sem, ha azt mondjuk, hogy a baloldali főáramú gondolkodásnak eredetileg csak *államfogalma* volt, illetve van jelenleg is (a „létező szocializmusban” az állam valahogy nem akart „elhalni”, „hiába” fokozták ennek bekövetkezte előtt a végletekig, a véres diktatúráig), de nincs emberfogalma, hanem csak a negatív konnotációkkal beállított, elnyomó jellegű *osztálytársadalom*-fogalomnak alávetetten. Az újbaloldal képviselői pedig a libertáriánusokkal karöltve leginkább az „államtalanításon” dolgoznak manapság, nem csak azért, hogy ne az állam határozza meg „felülről” a közérdeket, vagy a közhasznat – ami a posztmodern korban helytelennek minősül –, hanem a szubnacionális, illetve a globális ‘civiltársadalom’, hanem ezen túl sokkal inkább azért is, hogy ez utóbbi töltsen ki teljes mértékben a politikumnak fenntartott teljes közeget. (Ezzel szemben a ‘civil társadalom’ különírvá, hagyományos liberál-

²⁸ BÉKÉS i. m. 128.

²⁹ GARAPON i. m. 68.

³⁰ GARAPON i. m. 68.

konzervatív értelmében nem más, mint szabad társulások összessége.³¹ Ez a szerződések közege, de maga nem társadalomalkotó szerződésen alapul. A civil társadalom működését az *intézmények* biztosítják.³²) A 'civiltársadalom'-nak³³ azonban nem egyszer önjelölt felvilágosult „élcsapata” és a politikai diskurzust megregulálni kívánó, buzgó cenzorai³⁴ is adódnak. Ezek az állam normaszabási potenciálját és a véleményformáló intézményeket arra használják fel – perlési politizálással, a politikai korrektség kánonjainak érvényesítésével –, hogy relativizmust követelő posztmodern igazságaiknak megfelelően „forradalmasítsák” a társadalmi viszonyokat, például egy nemi identitáspolitikát, így egy radikális genderpolitika jegyében. Mindezt a „jó” kormányzás egyik értelme alapján, ami immáron nem csupán a *multikulturális* és *komplex* társadalom bölcs és pragmatikus kormányzását fedi³⁵, hanem a komplexet és a multikulturálist *erkölcsi relativizmusként* radikalizálva, kiterjesztvén a konstruktivizmust, azaz a konstruálhatóságot az emberi igazság összes elemére.³⁶ Így már úgy kellene egy társadalmat és annak politikai egységeit kormányozni, jobbitani, hogy benne nem lehetnek, létezhetnek az *emberi természetből fakadó* alapvető jogok és természetes intézmények, mert azok az újdonsült *ismeretelméleti radikalizmus* és az erkölcsi relativizmus jegyében immáron csupán – szerintük esetleges és igazolhatatlan – vallásos meggyőződéseken alapulnak, márpedig ez utóbbiak szigorúan a magánszférába tartoznak egy *laikus* elveken nyugvó *joguralomban*.³⁷ Ezen kérdésekre azonban fentebb már részben kitértünk.

A legkevesebb, amit korunk jelenlegi liberális társadalmának aktuális helyzetéről mondhatunk, az az, hogy az emberi élet- és házasságellenes feltételezett „jogok” (abortuszhoz való jog, melegek házassághoz való feltételezett joga stb.) ellenzőinek kell immáron azt bizonyítaniuk, hogy ezen „jogok” miért ne lennének érvényesek, azaz miért ne lehetnének jogoknak tekinthetőek. A bizonyítási teher tehát e tárgy-

³¹ A neokonzervativizmus egyik, s egyben legidősebb alapító atyja (BÉKÉS i. m. 251.), Robert Nisbet (1913–1996) rámutat arra, hogy a nyugati konzervatív hagyományban kulcsszerepet töltenek be olyan fogalmak és társadalmi jelenségek, mint a család, rokonság, helyi közösség, parókia, szomszédság, a különböző segélyszervezetek, körzet, közösség stb. ROBERT NISBET: *Konzervativizmus: álom és valóság*. Pécs, Tanulmány Kiadó, 1996. 130–131.

³² ROGER SCRUTON: Mi a konzervativizmus? In: ROGER SCRUTON: *Mi a konzervativizmus?* Budapest, Osiris, 1995. 20–21. [a továbbiakban: SCRUTON (1995a)]

³³ Lásd: POKOL Béla: *Politikaelmélet*. Budapest, Századvég, 2006. 83–84.

³⁴ A cenzori hivatal rousseau-i fogalmához: FRIVALDSZKY (2010b) i. m. 120–129.

³⁵ Már önmagában egy plurális és szétfórt társadalom igényli a közjó hangsúlyos és hatékony gyakorlati filozófiáját. Így ír erről már 1955-ben Walter Lippmann: „Ugyanakkor ebben a pluralizálódott és szétfórt társadalomban nagyobb szükség van közös és kötelező elveket tartalmazó közjófilozófiára, mint valaha. Ezt bizonyítja a szabadság elől való menekülés ösztöne, amit Erich Fromm oly jól leírt. Ez azzal párhuzamosan erősödött fel, hogy a néptömegek emancipációja magával hozta az igaz és a hamis, a jó és a rossz elfogadott, általános érvényű és objektív ismérveinek eltűnését.” LIPPMANN i. m. 98.

³⁶ FLAVIA MONCERI: Rethinking 'Good Governance'. Complex societies and individual differences. In: Paolo Heritier, Paolo Silvestri (ed.): *Good Government, Governance, Human Complexity*. Luigi Einaudi's legacy and contemporary societies. Firenze, Leo S. Olschki, 2012. 207–220.

³⁷ ENZO DI NUOSCIO: The laic chooses critical reason. In: HERITIER–SILVESTRI (ed.) i. m. 251–260.

körökben áthárításra, megfordításra került a tradicionális értékeket védelmezők hátrányára – írja Roger Scruton.³⁸ Azonban az egyébként jól bevált angol konzervatív érvelési móddal szemben a korunkban hangoztatott abortuszhoz való „jog”, valamint a melegek házasodásához való feltételezett jogainak ellenében nem annyira a polgári jogban leképződött kollektív bölcsességre kellene hivatkozni, hanem a jogfilozófia sajátosan ontológiai alapú érvelésével lehet a helyes jogi értékek és jogintézmények mellett érvelni – még akkor is, ha ezen érvelési mód időközben kiment a divatból.³⁹ Nem a természetjogi érvelést vallók hibája, ha a jogászok feladják a sajátosan jogi (természetjogi) érvelést, mert ezáltal az ő érvelésük lesz kevésbé jogias. Fukuyama példája éppen az, hogy a helyesen gondolkodó filozófus válik valamiképpen ontológiai megközelítésű természetjogásszá, ha az említett jogi kérdésekre helyes szemléletben reflektál.⁴⁰ A *konzervatív szkepticizmus* érvei – a meglévő, kipróbált valóságokban rejlő *kollektív bölcsesség* tisztelete és a kipróbálatlan újításokkal szembeni ózdkodás – helyett vagy mellett szükségessé válik az ontológiai alapú természetjogi érvelés a magzatkorú ember élethez való joga, valamint a házasság és a család védelme érdekében. Nézetünk szerint tehát ezen alapvető jogok (magzatkorú ember jogalanyiségához és életéhez való joga) és intézmények (házasság, család) védelmének kérdését nem szabad kivinni a politikai filozófia (a konzervativizmust is ide tartozónak tekintjük), de különösen nem a politikai érvelések mezejére, mivel itt jelenleg nem bizonyítások és érvelések, hanem álbizonyítások zajlanak, minthogy előfeltételezett axiómákat látszólag támasztanak alá érvek.⁴¹

3.3. Az intézménytelenítéstől az intézmények konkurenciáján át

az alapvető intézmények rehabilitásáig: a család intézményének kiemelt jellege

A neoliberális megközelítés, s különösen a *new public management*⁴² kormányzás- és közigazgatás-elméleti irányzat az *intézménytelenítésben* jár élen.⁴³ Az *intézményt* nem egy nagyobb közjót érvényesítő, s így egy aszimmetrikus relációt mutató, védelmet biztosító és tekintélyt hordozó (autoritatív) szervezetként hajlandó elfogadni, hanem legfeljebb csak mint egy szolgáltatást nyújtó vállalkozást, ügynökséget vagy projektet, de jobbára csak olyan közvetítőként érzékeli azt, ami két egyént hoz relációba egymással, mint például az oktatás vagy az egészségügyi szolgáltatás esetében.⁴⁴ A jogszolgáltatás esetében is a cél az, hogy az állam a hatékony jogérvényesítéshez keresetet indítani képes jogokkal ruházza fel az egyéneket. A legyengített

³⁸ Roger SCRUTON: *A pesszimizmus haszna és a hamis remény veszélye*. Budapest, Noran Libro, 2011. 143.

³⁹ FRIVALDSZKY (2010a) i. m.

⁴⁰ „Jómagam nagyon helytelennek tartom az emberi természetén alapuló jogfelfogás meggyengülését, filozófiai okok miatt éppúgy, mint egyszerű morális megfontolásokból.” FUKUYAMA (2003) i. m. 142.

⁴¹ SCRUTON (2011) i. m. 145.

⁴² Lásd például: HORVÁTH M. Tamás: *Közmenedzsment*. Budapest–Pécs, Dialóg Campus, 2010.

⁴³ GARAPON i. m. 52–53.

⁴⁴ GARAPON i. m. 52.

intézmény az *összecsapás* mezeje, amelyet nem is a konkurencia, hanem inkább már az erősebb ereje ural. A korunkban észlehető megnövekedett erőszak is részben az intézménytelenítéssel lehet összefüggésben, amelynek egyik fő megnyilvánulási formája magukkal az intézményekkel szembeni⁴⁵, azok képviselői, tanárok, orvosok stb. elleni erőszak. A kiváltképpen őszi intézmények, a házasság és a család pedig úgy kerülnek a főáramú média által uralt közbeszédbe bemutatásra, mint amelyek az erőszak legfőbb melegágyai, lásd: ‘családon belüli erőszak’ elleni küzdelem „nemzetközi helyzetének fokozódását”.⁴⁶ Az ‘intézmény’ – így a jogintézmény is – a neoliberális paradigmában csupán az egyes egyének igényeit és önkiteljesedési lehetőségeit szolgálhatja,⁴⁷ mert egyébként funkciótlán, kontrollálhatatlan ballaszt, tulajdonképpen nem más, mint a konkurenciát vagy választási lehetőségeket gátló, megszüntetendő, bénító *akadály*.⁴⁸ Az intézmények tehát egy radikálisabb liberális perspektívában csak annyiban legitimek, mégpedig említett funkcióik (szolgáltatásuk) alapján, ha és amennyiben úgy szolgálják a címzettek szükségleteit, hogy közben az egyén választási szabadságát meghagyják, sőt, az egyén individuális – választási – szabadságát kiteljesítik, minthogy *választási szabadságára* bízzák az intézmény mikénti *tartalmának* meghatározását vagy az *alternatív intézmények* közötti választást. Ilyeténképpen például nem a házasság intézménye létezik immáron ezen olvasati módban, hanem a választható párkapcsolati formák egész sora, vagyis voltaképpen a „házasságszerű” *intézmények konkurenciája*, versenye, amit a pozitív jog egyfajta *szolgáltatásként* felkínál a *jog-fogyasztók* számára – a *forum shopping* logikáját mintegy kiterjesztve. Az intézménynek így nincsen önálló, rögzített, sajátos természetes tartalma, ontológiája, ami az emberi természetben nyugodnék. A család, és az alternatív életközösség-képződmények, lévén járulékosak, a „választható intézmények” konkurenciája jegyében csak osztoznak a házasság- és együttélésformációk „jog-intézményeinek” piacának természetében. Talán mondanunk se kell, hogy mindez gyökeresen ellentétes a házasság és a család intézményeinek valódi és hiteles természetével, azok igazi *jogintézményi* jellegével.⁴⁹ Talán úgy is fogalmazhatnánk, hogy az adóelkerülést, vagyis az „adóoptimalizálást” lehetővé tevő nemzetközi joggyakorlat, valamint talán a jogi fórum megválaszthatóságának (és így az elkerülhetőség) mentalitása⁵⁰ átterjedt szélesebb értelemben az *intézmény-elkerülés* jelenségére, amit éppen a *választható*, s egymással konkurens intézményeket tartalmazó jogszabályok tesznek lehetővé. Ennek egyenes következménye magának a hiteles, eredeti értelemben vett ‘intézmény’ valóságának, és annak jogi-normatív tartalmának elsorvasztása⁵¹, elporlasztása, a posztmodernben felmagasztalt *kontingencia*

⁴⁵ GARAPON i. m. 53.

⁴⁶ Vö. FRIVALDSZKY János: A házasság és a család: elnyomó hatalmi viszonyok avagy a jog relacionális jellegének prototípusai? *Iustum Aequum Salutare*, IV., 2008/3. 5–29.

⁴⁷ GARAPON i. m. 33.

⁴⁸ GARAPON i. m. 52.

⁴⁹ FRIVALDSZKY (2012a) i. m. 57–69.

⁵⁰ GARAPON i. m. 135.

⁵¹ A kortárs intézménynélküliség egy sajátos jogfilozófiájához: Paolo HERITIER: *L’istituzione assente*.

(*esetlegesség*), illetve az ebből fakadó választható *egyenértékűség*, és így a mindenkori *leválthatóság*, *lecserélhetőség* jegyében.

A kortárs neokonzervatív irányzat képviselői azonban helyeselhetően a fentiekkel ellentétben a magzat életjogának védelme mellett, a házasság és a család tradicionális intézményeinek védelmében lépnek fel, minthogy a (neo)liberális gazdaságfilozófiai tézisek mellett sajátjukénak vallják a hagyományos (amerikai) morálfilozófiai sarokpontokat is. Azonban ez utóbbi inkább etikai és ezen alapuló politikai állásfoglalást takar, aminek jogfilozófiai alapjai mindmáig nem igen kidolgozottak. Az említett értékek és intézmények melletti kiállás hathatósága ellen hathat az is, hogy a neokonzervatívok gazdaságfilozófiájukat tekintve hajthatatlanul (neo)liberálisok, azaz a beavatkozás-mentes globális piac támogatói – ideértve a nagy nemzetközi globális pénzpiaci szereplők elvi támogatását is⁵² –, vagyis a gazdasági neoliberalizmus meggyőződéses képviselői. Csakhogy a neoliberalis piacközpontú gazdaságpolitika, például Hayeknél, nem csupán gazdaságfilozófia, hanem következetesen alkalmazott – habár mégis sajátos, egynémely burke-inek tűnő és egyéb liberálkonzervatív ismérveket is hordozó – *individualista*⁵³ filozófiai antropológia és etika is egyben, miből *szükségszerűen* fakad a gazdaságfilozófiája és politikaelmélete is. Arra hívnánk fel tehát a figyelmet – most már elvonatkoztatva Hayektől, akinek elméletéből nem lehet minden további nélkül levezetni az erkölcsi relativizmust⁵⁴ –, hogy míg a libertáriánus⁵⁵ individualizmusból adott esetben szükségszerűen fakadhat

Il nesso diritto-teologia, a partire da Jacques Ellul, tra libertà e ipermoderno. Torino, Giappichelli, 2001., különösen: 158.

⁵² A neokonzervatívok gazdaságfilozófiájának és gazdaságpolitikájának bemutatásához, kezdve a hayeki hagyománnyal: BÉKÉS Márton: *Amerikai neokonzervativizmus*. Egy kisiklott ellenforradalom. Budapest, Századvég, 2008. 179-től. A thatcherizmus szellemi forrásainak táblázatba foglalt összefoglalását lásd: EGEDY Gergely: *Brit konzervativizmus és politika, XIX-XX. század*. Budapest, Századvég, 2005. 248. A neokonzervativizmus elsősorban amerikai jelenség, így lényegét csak a kortárs amerikai szellemi és politikai viszonyok ismeretében érthetjük meg.

⁵³ Friedrich A. HAYEK: A valódi és a hamis individualizmus. In: LUDASSY Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai. II.* Budapest, Atlantisz, 1992. 111–147. [a továbbiakban: HAYEK (1992a)].

⁵⁴ Bár a liberális morálfilozófiai privatizmust, illetve egyfajta agnoszticizmust nem lehetetlen megalapozni írásai alapján – ez legutóbbira Szilvay Gergely mutatott rá egy beszélgetésben. Vö.: „Ézert van az, hogy a liberális szerint sem az erkölcsi, sem a vallási eszményeket nem helyes rákényszeríteni az emberekre, a konzervatívok és a szocialisták pedig nem ismernek el ilyen korlátokat. Néha úgy érzem, hogy a liberalizmus legszembetűnőbb, a konzervativizmustól és a szocializmustól egyaránt megkülönböztető sajátossága az a nézet, hogy az életvitelre vonatkozó, mások védett szféráját közvetlenül nem zavaró morális hitek nem igazolják a kényszeret.” Friedrich A. HAYEK: Miért nem vagyok konzervatív? In: LUDASSY Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai. II.* Budapest, Atlantisz, 1992. 157. [A továbbiakban: HAYEK (1992b)] „A liberálist [ebben a kérdésben] az különbözteti meg a konzervatívától, hogy bármilyen mélyek is vallásos meggyőződésai, sohasem fogja úgy vélni, joga van ezeket másokra ráerőszakolni és hogy számára a spirituális és a világi szféra két különböző terület, amelyet nem szabad összekeverni.” Uo. 164. Az abortuszellenes, illetve a házasság- és család-párti (neo)konzervatív kormányzati politika mások magánszférájába beavatkozó, igazolhatatlan „erőszaknak” tűnhet egy ilyen liberális alapállásból.

⁵⁵ Az amerikai libertáriusok politikai filozófiájának bemutatásához lásd: BÉKÉS i. m. 126-tól. „A Hayek gazdaságfilozófiáját és Milton Friedman monetáris gazdaságpolitikáját kíméletlenül érvényesíteni

a teljes etikai relativizmus – így például Milton Friedman esetében⁵⁶ – (abortuszpártiság, meglegházasságok legalizálásának támogatása), addig a neokonzervatívok ezeket természetesen nem fogadják el. De vajon sikerül-e ezen elméleti alapállás hathatós morálfilozófiai alapjait kidolgozniuk a neokonzervatívoknak, miközben a gazdaságetika antropológiájában osztják a neoliberális előfeltételeket?⁵⁷ Meddig tart

akaró libertáriusok hozták létre 1977-ben Brink Lindsey vezetésével a Cato Intézetet, s még korábban, 1971-ben pártot is alapítottak (Amerikai Libertárius Párt).” BÉKÉS i. m. 126.

⁵⁶ „If we see someone doing something wrong, someone starting to sin (to use a theological term) let alone just make a simple mistake, how do we justify not initiating coercion? Are we not sinning if we don't stop him? Only two bases for a negative answer occur to me that make any sense. One—which I regard largely as largely an evasion—is that there's no virtue in his not sinning if he's not free to sin. That may be true. But then, that doesn't apply to me. It may be no virtue for him. That doesn't mean I should let him sin: am I not sinning when I let him sin? How do I justify letting him sin? I believe that the more persuasive answer is, can I be sure he's sinning? Can I be sure that I am right and he is wrong? That I know what sin is?” Milton FRIEDMAN: Say „No” to Intolerance. *Liberty Magazine*, July 1991, Vol. 4. No. 6. 17. http://www.stephankinsella.com/wp-content/uploads/2009/11/friedman_liberty-intolerance-1991.pdf Vö.: Walter E. BLOCK: Milton Friedman on Intolerance: A Critique. *Libertarian Papers*. Vol. 2, Art. No. 41 (2010), 1–14.

⁵⁷ A neokonzervativizmus gyökereit tekintve korántsem homogén, sőt, kifejezetten érdekes forrásjegyeket mutat. Az irányzat, mint ismeretes, az egyetemi diáklázadásokra *reakcióként* született, tehát egy felforgató szellemi közegben egyfajta tradicionalista ellenreakcióként, „ellenforradalomként”; logikai struktúrájában úgy, mint ahogy egykoron Burke is megírta a *Töprengések a francia forradalomról* című korszakos művét. A neokonzervativizmus a posztmodernista radikális ellenkultúrával – már akkor is így nevezték (*counter-culture*) – mint forradalommal szembeni válaszként, jellegét tekintve tehát *ellenforradalomként* született. BÉKÉS i. m. 272–279. A liberalizmustól elpártoltak, illetve szociáldemokraták is voltak közöttük, de hogy mást ne említsünk, a neokonzervativizmus zászlóvivőjének is tekinthető Irving Kristol például kezdetben, az 1940-es évek elején még egyenesen lelkes trockista volt (BÉKÉS i. m. 149–150.; NISBET i. m. 124.), bár radikalizmusa ellenére a szíve mélyén a polgári életesmény már akkor is vonzotta. Az egyik, s egyben a legidősebb alapító atya, Robert Nisbet így ír erről a korszakról: „A neokonzervativizmus az 1960-as évek szülötte. Elválaszthatatlan az évtized korábbi fejleményeitől, az újbaloldal megerősödésétől és a diáklázadásoktól. Irving Kristol, az irányzat egyik központi alakja azt mondta egyszer, hogy a neokonzervativizmus az a liberális, akit felültetett a forradalom. Az újbaloldal, legalábbis Amerikában, elsősorban egyetemi jelenségként indult, akárcsak a neokonzervativizmus. [...] Nincs mit meglepődnünk azon, hogy az 1960-as évek végére számos korábbi liberális és szociáldemokrata egyetemi ember állt át a politikai jobboldalra. Végére is akkoriban úgy tűnt, hogy az egyetemen zajló forradalom célpontjai nem a konzervatívok vagy reakciók, hanem a liberálisok. [...] A '60-as évek közepére a diáklázongás már elég nagy méreteket öltött Amerikában, és kellőképpen destruktív volt az egyetemi közösségre nézve [...] ahhoz, hogy kiváltsa egy nyíltan konzervatív ellenmozgalom szerveződését. Írások tündeztek fel, melyekben hemzsegték az olyan szavak, mint *tekintély, polgári rend, hagyomány és társadalmi szerződés*. Ekképpen léptek színre a neokonzervatívok, akiknek jó része a forradalmat, akárcsak Burke, saját elveik kovászának tekintették.” NISBET i. m. 123–124. Vö. BÉKÉS i. m. 395. Ez az ellenforradalom látszik kisiklani napjainkra több tekintetben is, de elsősorban az USA külpolitikája tekintetében, ami unipolarista világrendet eredményezett. Úgy tűnik, hogy a konzervativizmus vissza kell térnie eredeti eszméihez, értékeihez. Talán fogalmazhatunk már így: az ember közösségi erkölcsi és társadalmi kifejeződéseit védő konzervativizmus történetében az amerikai, illetve az angolszász neokonzervativizmus fontos epizód szerepet játszott, de már eljárt felette az idő ahhoz, hogy a konzervativizmus fő és helyes irányzatának tekintessék. Békés Márton szerint az amerikai konzervativizmus talán legnagyobbreményűbb irányvonalából egy neoliberális, unipolarista világren-

a filozófiai antropológiai alapú pánökonómizmusuk, s végül is hogyan fogalmazzák meg koherens módon az emberképüket?⁵⁸ A (neo)konzervatívok nem fogadhatják el a (neo)liberális – különösen libertáriánus – előfeltevést, hogy a *korlátatlan* individuális szabadság egyedüli legfőbb, végső érték, s így *abszolút önérték*.⁵⁹ Ezt azonban nyilvánvalóvá kell tennünk, annak minden elvi és gyakorlati következményével együtt. Világosan rögzíteni kellene, hogy mit jelent és mit nem az individualizmus, valamint azt, hogy az nem alapozhat meg sem morálfilozófiai agnoszticizmust, sem erkölcsi relativizmust. Ezzel természetesen számot vetnek a neokonzervatívok is, és a hagyományos értékek mellett állnak ki. Mint tudjuk, a konzervatívok úgy általában nem igen szeretnek szilárd ontológiai elveken alapuló rendszeres (politika) elméleteket alkotni – bár a neokonzervativizmus számára, talán éppen (neo)liberális jellegként, fontos az elvekhez való ragaszkodás, vagy éppen az ideológia is, ami olykor már-már dogmatizmussal párosul⁶⁰ –, márpedig a magzat életjoga, a házasság és a család intézményeinek védelmében nem csak elmélet, hanem *szilárd ontológiai elveken* nyugvó, *szigorú jogfilozófiai érveléssel* levezetett *teória* lenne szükséges. A konzervativizmus elsősorban politikai filozófia és nem pedig jogfilozófia, azonban látni kell, hogy az azt jellemző szkeptikus racionalitásnak hol vannak az érvényességi határai: a társadalom- és politikai filozófiában indokolt lehet az alkalmazása, de az erkölcsfilozófia alapvető kérdéseiben nem. Az alapvető emberi jogok és alapvető emberi intézmények (házasság és család) tekintetében ugyanis nem akármilyen tartalmi elveken nyugvó, hanem az emberi *természeti lényegeken* alapuló szilárd *metafizikai érvelésre* van szükség. Azonban éppen ez utóbbit utasította el Edmund Burke, akit a konzervatív gondolkodás atyjaként tartunk számon. Az elérni kívánt céllal természetesen tisztában vannak a neokonzervatív gondolkodók, és a helyes erkölcsfilozófiai alapállást is választják, azonban az odavezető út a módszertan tekintetében sokkal rögzösebbnek és jószerivel járatlannak bizonyul, mert nem a szóban forgó jogfilozófiai érvelés a konzervatív gondolkodás sajátja, hiszen a metafizikai megalapozása az emberi jogoknak a liberális örökséghez – és érvelési módhoz – tartozik. Azonban a természetjogi gondolat szent tamási vonulata a lehető legalkalmasabbnak tűnik a legalapvetőbb emberi jogok és intézmények jogfilozófiai megalapozására. A (neo)konzervatívok által is felkarolt élet- és családvédelem politikája tehát nézetünk szerint jól kidolgozott, ontológiai (természeti lényeg-) alapú természetjogi jogfilozófiát igényel, ami valóban magán az emberi természetben alapul és szigorúan *jogi* elmélet – ami az angolszász ‘neoklasszikus’ természetjogi iskoláról nem igen

det, voltaképpen birodalmat építő ideológia lett.

⁵⁸ Mi a magunk részéről egyet kell értsünk Békés Mártonnal: „Az amerikai konzervativizmusnak valóban paradigmaváltásra, gyökeres elemzésekre és bizonyos irányzatokkal – mint az újkonzervativizmus – való teljes szakításra van szüksége. Az amerikai konzervativizmusnak vissza kell találnia eredetéhez, hogy az Egyesült Államokat segítse visszatárlni gyökereihez.” BÉKÉS i. m. 399.

⁵⁹ Vö. EGEDY i. m. 241. A neoliberalizmus és a neokonzervativizmus thatcherizmuson belül való ötvöződésének és egymással való ütközésének elemzéséhez: EGEDY i. m. 246–249, de különösen: 246.

⁶⁰ A thatcherizmus dogmatikusságához ld. EGEDY i. m. 231–232.

mondható el, minthogy az inkább morál- és politikai filozófiai.⁶¹ Eltávolodva tehát a neokonzervativizmustól, s az optikát kitágítva azt kell mondjuk, hogy az angolszász analitika termőtalaján létrejött, ezen említett ‘neoklasszikus’ keresztény természet-jogi gondolkodók csak korlátozott eredményeket értek el például az életvédelem területén. Nézetünk szerint éppen azért, mert az intézmények és alapvető emberi jogok reálontológiai, metafizikai megalapozásától – jobbára ismeretelméleti okokból – ódzkodnak. Ez a kortárs angolszász gyakorlati filozófia egyik velejárója,⁶² amely megközelítéstől nem teljesen mentesek a kortárs neoklasszikus természetjogászok sem.⁶³ Nem lehet azonban valóban jól megalapozott élet-, házasság és családvédelmi kormányzati politikát folytatni, ha ezen jogi valóságok nem szilárd, filozófiailag megalapozott emberképen nyugodnak, mert így a morál- és politikai filozófiai érvelések az ingatag politikai diskurzus fluxus-áramlásainak lesznek kiszolgáltatva, vagyis az esetlegességek és a hatalmi viszonyok aktuális állásának és alakulásának. Mint láthattuk: az emberi élet-, a házasság és a családvédelem alapvetően *jogfilozófiai* kérdés, s nem pedig morál- vagy politikai filozófiai. Ezért tehát a házasság és a család intézményét mindenekelőtt *természetjogilag* szükséges a jogfilozófia eszközeivel megalapozni, mivel más megalapozás ezen a szinten nem jogi, hanem legfeljebb morálfilozófiai lesz. Minthogy a morál- és a politikai filozófia természetszerűleg nem igen képes ezeket elméletileg kielégítő módon *jogilag* megalapozni, ezért önmagukban arra nem alkalmas érvelések, hogy ezen érték-valóságokat az etikai relativizmussal szemben *hatékonyan* megvédjék a jog- és intézményvédelem teoretikusan jól megalapozott eszközei segítségével. A konzervativizmus ideológia, amiként a libertarianizmus is, márpedig ideológiák küzdelmében nem a jogi indoké a döntő szó. A család intézményének azonban joga van *belső alkotmányának* jogpolitikai védelmére, a jogalkotás és a jogvédelem eszközei révén, de alapvetően *jogfilozófiai indokok*, érvek alapján.⁶⁴

Az amerikai (neo)konzervatívok sokat tettek és tesznek mind a mai napig a házasság és a család hagyományos értékének nem csak bemutatásáért és közdiskurzusban való tartásáért, hanem *közpolitikai programokkal* való támogatásáért is.⁶⁵

⁶¹ FRIVALDSZKY (2010a) i. m. 43–55.

⁶² Vö.: FRIVALDSZKY (2011a) i. m. 31–51.

⁶³ Vö. FRIVALDSZKY (2011a) i. m. 47–48.; FRIVALDSZKY (2010a) i. m. 43–55.

⁶⁴ FRIVALDSZKY (2012a) i. m. 57–69.

⁶⁵ Az 1973-ban alapított neves ‘think tank’, a The Heritage Foundation a konzervatív közpolitika-alkitást célul tűző kutatási és oktatási-képzési intézmény, agytröszt. A „család és vallás” programjuk a következőket tűzi célul: „Statement of Purpose: The married family plays an important part in promoting economic opportunity: children raised by never-married mothers are seven times more likely to be poor when compared to children raised in intact married families. Meanwhile, religious institutions and individuals form the backbone of America’s thriving civil society, providing for the welfare of individuals more effectively than government programs. Yet the role of these institutions in maintaining ordered liberty is poorly understood, and policy and social developments have factored in undermining their important contributions.”A konkrétabb célkitűzések főbb pontokban a következők: „Objectives: 1. Cultivate an environment in which the permanent institutions of family and religion can flourish and fulfill their role in maintaining ordered liberty in America. 2. Develop

A neokonzervatívok a tradicionális családot támadó posztmodern ellenkultúra ellenében, a '60-as évek diáklázadásainak éveiben alakították ki saját „reakciós” ellenforradalmukat, minthogy az említett posztmodernista forradalom harmadik legfontosabb célkitűzése – a tekintély- és vallásellenesség után – éppen a „család mint intézmény lerombolására tett kísérlet”⁶⁶ volt. A családellenesség mind a mai napig jellemzi a libertárius (köz)politikai szemléletet. A tévesen – vagy tudatosan – családon belüli erőszakként aposztrofált jelenség (bár némely nyelvben vagy szófordulatban a 'háztartásokon belüli erőszak' vagy az 'otthoni erőszak' (*domestic violence*) is szerepel), számos empirikus kutatás szerint nem a hagyományos szerepekkel rendelkező tradicionális család-modellben létező jelenség, hanem a párkapcsolati együttélések szomorú velejárója. A nyilvánvaló tényekkel szembeni lejárato *nyelvpolitikai küzdelem* célja az, hogy magát a családot tüntesse fel erőszakos intézménynek. A legitim közpolitikai cél az lehet például, hogy a gyerekbántalmazások kirívóbb eseteinek észlelésekor a gyermekvédelmi szakértők felügyeleti intézményét országos

the best research and accompanying rhetoric that will strengthen and unify the current pro-family constituency and win over new target audiences to preserve the institution of traditional marriage and restore the family to its central role. 3. Unite religious and economic conservatives more effectively around the goal of restoring the family to its central role, both legally and culturally, and reviving religious liberty. 4. Shape a healthy public discourse that appreciates the historic and continuing significance of religion and moral virtue in American civic life.” <http://www.heritage.org/initiatives/family-and-religion> Vö.: SZALAI Ákos: A Heritage Foundation a családpolitikáról. *Kommentár*, 2006/2. 99–107. Szalai Ákos az alapítvány családokat segítő közpolitikai programjairól többek között ezeket írja: „Az oktatással kapcsolatban a leginkább ajánlott megoldás az ún. Marriage Savers. Ennek keretében többféle programot kínálnak jegyeseeknek. Ide tartozik a többhónapos házasság előtti felkészítő tanfolyam. A házasság előtti programok már nem általánosságban az együttélésre készítenek fel, hanem az adott személlyel kötendő házasságra: megfelelő eszközökkel a potenciális problémaforrásokat is fel lehet tárni, és ezekre speciális válaszokat lehet adni. De speciális képzést lehet kidolgozni a gyermekvállalásra készülő, esetleg már házasság után levő pároknak is. De ennek részeként képezik ki a később, a közösségben élő többi, hasonlókorú házaspárnak segíteni kívánó ún. mentor házaspárokat is. [...] *Házassági konfliktusokkal kapcsolatos segítség, illetve a házassági konfliktusok figyelemmel kísérése.* Láttuk, hogy a válás jelentősen megnöveli sok káros hatás bekövetkezésének valószínűségét. A feladat a válások számának csökkentése, elsősorban a fenn már említett prevenció révén. Ebben segíthet a folyamatos tanácsadás, illetve a mediáció, különösen annak speciális formája. Ebben az esetben azt nem szakképzett mediátor, vagy nem csak egyedül ő végzi, hanem egy az adott közösségben élő, a feladatra vállalkozó és arra felkészített mentor házaspár. De ide tartozik az is, hogy a házaspárokkal kapcsolatba kerülő állami alkalmazottakat – mindenekelőtt a védőnőket, szociális munkásokat – is kellő készségekkel ruházzák fel, őket is képessé tegyék, hogy a házasságon belüli konfliktusok megoldásában segítkezni tudjanak. De ide sorolhatóak a fent említett Marriage Savers program további elemei közül az ún. Marriage Encounter (www.wmme.org), a Marriage Alive (www.marriagealive.org) és a Family Builders (www.familybuilders.net) alprogramok, de van kifejezetten a szétvált párokra, vagy „mostohaszülőkre” vagyis olyan családokra kidolgozott program is, ahol valamelyik szülő előző házasságából (kapcsolatából) született gyermek él. [...] A konzervatívok programjában alapvető fontosságot kap a család pozitív képének propagálása. Ennek kulcsa, hogy elsősorban azon csoportokra célozzák az üzeneteket, például televíziós kampány formájában, ahol a házasságon kívüli gyermekvállalás magas, vagyis – ami ugyanaz – azon csoportokra, ahol az apák viszonylag kisebb hányada vállalja fel, hogy a gyermeke anyjával házasságot kössön. (Lásd például a National Fatherhood Initiative.)” SZALAI uo.104–106.

⁶⁶ BÉKÉS i. m. 275.

szinten megerősítsék. Ez így is van rendjén, hiszen a leggyengébb és a legártatlanabb személyek védelméről van szó, akik sérelmére elkövetett bűncselekményeknél nagyobb bünt és borzalmat nem is igen lehet elképzelni. Nem lehet elég ébernek lenni, hiszen az otthon falai között történt bántalmazások a legtöbbször rejtve maradnak. A *korai jelzőrendszernek* hatékonyan kell lennie, s szükség esetén, a veszélyeztetett gyermekeket – időlegesen vagy véglegesen – ki kell venni a családból. De ne feledjük, hogy ezek a jogsérelem *egyedi* eseteinek *abnormális, patológikus* helyzetei, esetei, amelyek a jogvédelem mechanizmusát beindítják. Azonban, ha a gyermekbántalmazásokat *rendszerinti*, sőt, a *család természetéhez strukturális* módon tartozó jelenségnek tekintjük, akkor kontraproduktív módon a megelőzés, a felügyeleti és a korai intézkedési jogvédelmi rendszer magát a családot erőtlentíti el, ami pedig a *gyermekvédelem rendes és leghatékonyabb természetes intézménye*. Ha tehát a gyermeki jogok védelmének szakemberei eleve *gyanakodva* tekintenek a család intézményére – amely sokak téves meglátása szerint a jogsérelem legfőbb okozója és közege –, akkor a jogvédelmi eszközök helytelen használatával meggyengíthetik a családok pozícióját – például azáltal, hogy közbizalmatlanságot keltenek a családokkal szemben, illetőleg, hogy indokolatlanul veszik ki a gyermekeket a családokból –, aminek ennek következtében éppen a gyermekek legfőbb érdeke fog sérülni, az, hogy a számukra védelmet és biztonságot adó *saját* családjukban nőhessenek fel. A gyermekvédelem *jogvédelmi mechanizmusa a családvédelem közpolitikájával* kell tehát hogy társuljon. Tudni kell, hogy a visszaélések nem magáról a családról, annak intézményéről, hanem sokkal inkább annak *hiányáról* árulnak el sokat. A család, s benne az apa képes Scruton szerint a leginkább a gyermekeit megvédeni, amely utóbbi ösztönösen védi gyermekét. Ha az apa hiányzik – mutat rá Scruton⁶⁷ –, akkor az anya élettársa nem egyszer ösztönösen fenyegetően, sőt támadóan léphet fel a másik férfi gyermekével szemben, aki ő neki nem a sajátja, hanem riválisa. (Ugyanez elmondható az anya gyermekvédelmi ösztönéről és annak hiányában az élettárs mostoha lehetséges viselkedéséről is, amellyel az élettársa gyermekét támadja.) Nem a család gyengítése tehát, hanem éppen annak tradicionális modelljének erősítése előzheti meg a leginkább a gyermekbántalmazásokat, s éppen erre kell törekednie a mindenkori családpolitikának és a gyermekvédelmi politikának is. Éppen ezért meglepő az, hogy a gyermeki jogokról szóló szakkönyvek legtöbbször szinte meg sem említi a családot. A család állam általi szétmállasztására – írja Scruton⁶⁸ – már a politikai korrektség miatt sem lehet rámutatni. Azonban azt sem szabad elhallgatni, hogy a házasság és a család intézményeinek a posztmodern korban való védelmét mind a mai napig fontos célkitűzésüknek tekintik bizonyos meghatározó (neo)konzervatív agytrösztök,⁶⁹ amelyet közpolitikai, sőt még kormányzat-elméleti megközelítésben is tárgyálnak.⁷⁰

⁶⁷ SCRUTON (2011) i. m. 147.

⁶⁸ SCRUTON (2011) i. m. 148.

⁶⁹ Vö. POKOL (2006) i. m. 158–159.

⁷⁰ A The Heritage Foundation honlapján a házasság- és a családvédelem tárgykörében napjainkban megjelent tanulmányok tanúsága szerint kifejezetten közpolitikai és kormányzáselméleti megköze-

Négy összegző megállapítást kell tennünk: az első az, hogy a 1.) házasságot és a családot a jogvédelem miatt elsősorban *ontológiai alapú természetjogi érveléssel jogfilozófiai* módon, s nem pedig morál- és politikai filozófiai argumentációval célszerű megalapozni. A második az, hogy a 2.) (neo)liberalizmus, s különösen a libertarianizmus *individualista episztemológiáját és filozófiai antropológiáját*, valamint az azokból legtöbbször fakadó nyers önérdék-vezéreltséget ki kell zárni a kapcsolati-közösségi értékeket megjelenítő házasság és a család intézményeinek filozófiai megragadásának fogalmi köréből, hiszen – ahogy Francis Fukuyama is megfogalmazza – éppen ez a fajta liberális *egoizmus* megjelenése korrodálja korunkban a családot.⁷¹ Egyértelműnek tűnhet továbbá, de világossá kell tenni, hogy a korunkban uralkodó individualizmus nem jelenthet sem 3.) *erkölcsi relativizmust*, sem kulturális szabadosságot, s nem veszélyeztetheti a házasság és a család tradicionális intézményi fogalmát sem – sem a helytelenül értelmezett emberi jogok, külön nevesíthetően a önrendelkezési jog jogcíme alatt sem, de az értelméből kiforgatott, végtelkéig szubjektivizált emberi méltóság nevében sem. A negyedik megállapítás pedig az, hogy az 4.) *egoizmus* és a *túlzott anyagiasság* immanens a neoliberalizmusban⁷², ami távol áll a tradicionális család által megjelenített értékektől, ami a szolidaritás, az ingyenesség, a mérték nélküli adásra és áldozatvállalásra való készség, a méltányosság és a *testvériség*. Figyelemre méltó eredményként megemlítendő, hogy John Rawls jó érzékkel rehabilitálta társadalom- és igazságosságfilozófiájában ez utóbbit, azaz a testvériség fogalmát éppen a család belső szerveződésének logikájára, amely így *társadalom-konstitutív* elvvé vált.⁷³ Éppen ennek fényében lenne szükséges a

lítésben is tárgyalják a szerzők az említett tematikákat: Jim DeMINT: Marriage Essential for Limited Government (March 26, 2013), Ryan T. Anderson: Redefine Marriage, Make Government Bigger (April 16, 2013) <http://www.heritage.org/issues/family-and-marriage/protecting-the-institution-of-marriage>

⁷¹ „A mai amerikai család sok gondja – a válások nagy aránya, a szülői tekintély hiánya, a gyerekek elidegenedése – éppen abból ered, hogy tagjainak családszemlélete szigorúan liberális.” FUKUYAMA (1994) i. m. 460. Vö. Francis FUKUYAMA: *A nagy szétbomlás*. Budapest, Európa, 2000. 59–61.

⁷² A liberális társadalom megjelenése után hamar feltűnt annak kritikája is, hiszen a ‘polgár’ mellett megfogalmazásra került a ‘burzoá’ negatív alakja, aki egyéni önzésében csak saját maga anyagi boldogulásán munkálkodik, s nem törődik a közjóval, az erényekkel és az őt körülvevő nagyobb közösséggel. FUKUYAMA (1994) i. m. 215.

⁷³ John Rawls *Az igazságosság elmélete (A Theory of Justice)*, 1971) című korszakos munkájában a testvériség elve olyan igazságossági elv, ami társadalom-konstitúciós szerepet kap neokontrauktalista teóriájában. Rawls megállapítja, hogy a „testvériség eszméjének kisebb szerepe volt a demokratikus elméletben”, mint a másik két elvnek, a szabadság és az egyenlőség gondolatának. John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris, 1997. 137. Kevésbé tekintették sajátosan politikai fogalomnak, mivel az önmagában semmilyen demokratikus jogot sem határoz meg – írja Rawls –, „hanem csak azokat az attitűdöket és magatartásokat sugallja, amelyek nélkül a demokratikus jogokban kifejeződő értékek nem juthatnának napvilágra.” RAWLS i. m. 137. Azonban a testvériség nem csak polgárbarátságot és társadalmi szolidaritás jelent, hanem, hogy meghatározott követelményt állítson eléünk, az igazságosság annak megfelelő elvét szükséges megfogalmazni. A ‘társadalmi különbségek’ elve fejezi ki a testvériség fogalmának egyik természetes jelentését – szögezi le tézisszerűen Rawls –, vagyis azt a gondolatot, hogy „csak akkor kívánjuk előnyeink növekedését, ha ez a kevésbé kedvező helyzetűek számára is előnyös”. Uo. 138. Ez a családban elfogadott viselkedési modell tár-

neokonzervatívoknak a család belső szerveződési elveit egy globális *gazdaságfilozófia* alapjaivá megtenni – s ebben szakítani az adam smithi hagyományokkal, hiszen ő, mint majd látni fogjuk, nem tekintette a családot a társadalom mintájának – és egyúttal elhatárolódnai a neoliberális egoista anyagiasságtól. Ha erre nem képesek, akkor túllép rajtuk az idő, mert más közgazdászok és szociológusok megteszik ezt helyettük, amint azt majd bemutatva látni fogjuk.

A libertáriusok (vagy libertáriánusok) osztják a hayeki módszertani előfeltevéseket, mégpedig radikális módon – talán Hayek által nem is vállalható módon, aki még a ‘libertáriánus’ kifejezést is utálta volna használni a saját liberalizmusának megnevezésére, mert túlságosan mesterségesnek érezte azt.⁷⁴ A neokonzervatívok pedig vallják a gazdaságfilozófiáját, s bizonyos, sokkal mérsékeltébb tekintetben – legalábbis eredetileg – a politikai filozófiáját⁷⁵, miközben a tradicionális erkölcsi értékek mellett állnak ki, amely társadalmi értékek közül némelyeket maga Hayek is vall,⁷⁶ többek között Burke nyomdokain. Hozzá kell azonban tennünk, hogy a neokonzervatívoknál a *keresztény szociális elköteleződés* jelentősen megkopott, minthogy maga a kereszténység lett megfosztva szociális tartalmától,⁷⁷ és talán a hagyományos közösségi értékek védelme, annak hatékonysága és hitelessége is valamelyest elerőtlenedett, ami a *neoliberális* gazdaságpolitika iránti elköteleződésüknek tudható be, hiszen ez utóbbi nincsen tekintettel a *társadalmi kohézió szétesésére*,⁷⁸ amelynek legfőbb eleme éppen a tradicionális értelemben vett *család*. Mintha úgy

sadalomszervezési elv szintjére való kitágítását jelenti, hiszen a családban nem elfogadott a ‘lehető legnagyobb haszon’ elvének hajszolása, s egy családban akkor akar valaki nyereségre szert tenni, ha ezzel a többiek hasznát, érdekeit is előmozdítja. Uo. A testvériség, amennyiben magában foglalja a ‘társadalmi különbségek’ elvéből fakadó követelményeket – tehát annak lehetőségét, hogy meg lehessen tartani bizonyos egyenlőséget a különbözők között –, úgy politikai tartalmat nyerhet – írja Rawls. Uo. 138. A testvériségnek azonban más egyéb tartalmai, vonatkozásai is vannak. Uo. 138–139.

⁷⁴ HAYEK (1992b) i. m. 166.

⁷⁵ IRVING KRISTOL: The Neoconservative Persuasion. *The weekly Standard*. aug. 25, 2003, Vol. 8, No. 47. „This leads to the issue of the role of the state. Neocons do not like the concentration of services in the welfare state and are happy to study alternative ways of delivering these services. But they are impatient with the Hayekian notion that we are on »the road to serfdom.« Neocons do not feel that kind of alarm or anxiety about the growth of the state in the past century, seeing it as natural, indeed inevitable. (...) People have always preferred strong government to weak government, although they certainly have no liking for anything that smacks of overly intrusive government.” <http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/003/000tzmlw.asp>

⁷⁶ HAYEK (1992a) i. m. 137., 146.

⁷⁷ „A neokonzervativizmus normatív alapját – amint az amerikai alaphagyományokból adódik – a protestantizmus sajátosan amerikai változata adja, de ez a kereszténység mára már meg lett fosztva szociális tartalmától. S innentől már könnyen megérthető, hogy az állam akár minimális szociáletikai gondoskodását és a piac korlátlanságának megszorítását miért ellenzi olyan hevesen a hidegháború utáni neokonzervativizmus.” BÉKÉS i. m. 135–136. Békés az amerikai gazdaságra vonatkozó weberi gazdaságetikai tézisek és szociológiai megállapítások későbbi amerikai kapitalizmusra való érvényéről értekezve többek között azt írja, hogy az amerikai puritán hagyományból lassanként „kipárolog a »szerszed a felebarátodat«, és szekularizálódása után az amerikai őshagyomány belefut a politika csupán biznisszalapú megközelítésébe”. BÉKÉS i. m. 66.

⁷⁸ BÉKÉS i. m. 131.

tűnne, hogy az amerikai konzervativizmus tradicionális (ókonzervatív) ága, illetve az újprotestáns mozgalmak evangéliumi, erkölcsi megújódást hirdető társadalmi képződményei lennének képesek hitelesebben, következetesebben és bátrabban védeni a hagyományos erkölcsi és családi értékeket egy olyan posztmodern korban, amelyet „család utáni kor”-ként (Allan C. Carlson) aposztrofálnak egyesek.⁷⁹ Az új-protestantizmus bizonyos képviselői azonban olykor olyan neokonzervatív (neoliberalis?) piacelvűséget mutatnak, ami megint a túlzott anyagiasság veszélyét ébreszti.

A család belső szerveződési modellje tehát kiáltalánosítható társadalomfilozófiai elveket tartalmaz, s ezért annak belső struktúráit kellene behatóbban tanulmányozni. Ehhez azonban az lenne szükséges, hogy feladjuk a hobbesi antropológia érvényét, minthogy a társadalom- és állammodellje még mindig kísért és jelen van, nemcsak mint a modern etatizmus, hanem mint a liberalizmus ősforrása is.⁸⁰

3.4. A neokonzervativizmus félrecsúsztása: a neoliberais antropológia és társadalomkép meghaladottsága – a personalista és családközpontú közpolitika-alkotás felé

A *neokonzervativizmus kisiklani* látszik többek között azáltal, hogy a globálissá váló *neoliberais pénzügyi és gazdaságpolitika* paradigmájának *planetáris győzelemre* juttatásán munkálkodtak,⁸¹ ami most a gazdasági világválság éveiben összeomlani látszik, mégpedig nézetünk szerint elsősorban *erkölcsi* (gazdaságetikai) okokból. Soha máskor nem alkalmasabb időpont korunk arra, hogy gyökeresen újragondoljuk a termelés és a gazdaság alapvető erkölcsi, emberi alapjait, s benne az ember családi dimenzióját. Mindehhez fel kellene adni az univerzálisan érvényesnek tekintett neoliberais emberképet, amely társadalom-antropológiájával immáron elurulta – hadd fogalmazzunk most így általánosan – a kortárs közpolitika-alkotás domináns modelljeit, de implicit módon a mögöttes kormányzásfelfogásokat is. A közpolitika-alkotásban és a jó kormányzás tekintetében is az olyan emberi ‘személy’ fogalmából kellene kiindulni, amely teljes lényével ‘*családi lény*’ is, a nagy társadalmi alrendszerek tekintetében is, ezért a relációban tekintett személy- (*persona*) és család-középpontú társadalom- és gazdaságpolitikának kell fémjeleznie a helyes közpolitika-

⁷⁹ Az amerikai ős-, vagy paleokonzervativizmus, illetve ókonzervativizmus – amit tradicionális konzervativizmusnak is hívnak – bemutatásához lásd: BÉKÉS i. m. 123–126. A paleokonzervatívok által képviselt ügyek közül „kiemelkedik a nyugati, keresztény és amerikai családmodellbe bele nem illő jelenségek következetesen kemény bírálata.” BÉKÉS i. m. 124. A paleokonzervatívokhoz „közeledik az amerikai katolikus jobboldal és a tradicionalista katolikus értelmiség is.” BÉKÉS i. m. 125. Az irányzat legnevesebb magyar származású képviselője Molnár Tamás. Vö.: FRENÓ Zoltán (szerk.): *Molnár Tamás eszmévilága*. Budapest, Gondolat, 2010.

⁸⁰ Míg Pierpaolo Donati a társadalommal szembeni bizalmatlanságban gyökerező etatista újraelosztási koncepció első gondolati forrását köti Hobbeshoz, addig Fukuyama Locke mellett a liberalizmus másik nagy ősatyját látja benne. Bár kettőjük közül Locke-ot, sőt mindkettővel szemben Hegel liberalizmusát preferálja. FUKUYAMA (1994) i. m. 215.

⁸¹ BÉKÉS i. m. 396–397.

alkotást, a radikálisan individuumközpontú, pontosabban az önző egoista szemléletű ugyanis napjainkra már megbukott.

Egyértelműnek tűnik, de talán mégsem szükségtelen kimondani, hogy a valahol mindig epikureus ismérveket hordozó *homo aeconomicus* sajátosan individualista filozófiai antropológiája és ismeretelmélete, valamint emberi minőség fogalmi megragadása nem alkalmazható az alapvető jogok és intézmények (házasság és család) jogfilozófiai megalapozásakor, de azok jogéletét tekintve sem érvényesek.⁸² Az emberi élet nem fogyasztási cikk, a házasság és család pedig nem minden kritériumtól eloldott szerződő felek bármilyen tartalmú szerződő akaratainak érvényesülési terepe, ahol bárki szabadon elállhat a szerződéstől, vagy azok lényegadó részétől, ha az neki úgy éri meg.⁸³ Már csak ezért sem lehet tehát szó egy pánökonomista emberképről a jogalkotás és a kormányzás minden területét átfogóan, hiszen az ember személy és családi lény volta, természete ennek ellenáll. Mint már utaltunk rá, a családokat a kormányzás középpontjába állító közpolitikai programnak nem lehet egyetemes alapja a korunkban uralkodó hayeki ember- és társadalomkép, már csak azért sem, mert Hayek piacfilozófiájából egyszerűen hiányzik a társadalometika.⁸⁴ Ez még akkor is így van, ha a családot maga Hayek legitim egységnek ismeri el.⁸⁵ Még a gazdaságpolitika számára sem lehet a kizárólagosan önérdelvezéret⁸⁶ hayeki „valódi” individualizmus a helyes emberkép, hiszen a családokat, azok logikáját is valóban a *középpontba* állító relationalista emberkép⁸⁷ merőben más filozófiai ant-

⁸² Az emberi életek és a családok tagösszetételének gazdasági szempontokból való manipulációja nem csak az európai, hanem az ázsiai kultúrákat is jellemzi. Itt nem csak Kínára gondolunk, ahol a kötelező „egykezés” érvényesítését a szülők gyakran úgy végzik, hogy a lányokat abortálják és a fiúgyermeket hagyják meg, hiszen elterjedően van ezen túl is a gyakorlat Ázsia egyes országaiban, hogy „az ultrahangos vizsgálatot és az abortuszt az utódok nemének megválasztására használják. Számos ázsiai kultúrában nyilvánvaló előnyökkel jár a szülők számára, ha fiuk van, részben a társadalmi presztízs, részben az öregkori biztonság szempontjából.” FUKUYAMA (2003) i. m. 134., vö. uo. 136–137.

⁸³ A korábban már idézett mondatott Fukuyamától, most kiegészítve hozzuk: „A mai amerikai család sok gondja – a válások nagy aránya, a szülői tekintély hiánya, a gyerekek elidegenedése – éppen abból ered, hogy tagjainak családszemlélete szigorúan liberális. Azaz ha a családi kötelezettségek terhesebbé válnak, mint amire a szerződő számított, az illető igyekszik »törölnetni« a szerződés egyik-másik pontját.” FUKUYAMA (1994) i. m. 460.

⁸⁴ BÉKÉS i. m. 186. A neokonzervatívnek tekinthető Margaret Thatcher és az idősebb George Bush még különös figyelmet tanúsítottak Hayek közgazdasági megállapításai iránt, azonban ma már leginkább a libertáriusok hirdetik tanait. BÉKÉS i. m. 180.

⁸⁵ HAYEK (1992a) i. m. 146. Hayek másutt is így fogalmaz: „Ennek elfogadása pusztán azt a felismerést jelenti, hogy a családhoz tartozás személyiségünk részét képezi, hogy a családok éppúgy a társadalom összetevői, mint az egyének, s hogy a civilizáció örökségének átadása a családon belül az ember jobbra való törekvésének éppen olyan fontos eszköze, mint veleszületett előnyös fizikai adottságai.” Idézi Robert Nisbet. NISBET i. m. 69–70.

⁸⁶ HAYEK (1992a) i. m. 127.

⁸⁷ A család szociológiai valóságának elveit a középpontba állító relationalista szociológiai emberkép bemutatásához a legújabb szakirodalomból: Pierpaolo DONATI: Una nuova mappa del bene comune: perché e come dobbiamo rifondare lo Stato sociale. In: Michele SIMONE (szerk.): *Il bene comune oggi. Un impegno che viene da lontano*. Atti della 45ª Settimana Sociale dei Cattolici Italiani. Bologna, Edizioni Dehoniane, 2008. 211–248.; Pierpaolo DONATI: *Manuale di sociologia della famiglia*.

ropológián és társadalomfilozófián nyugszik, s ezért más a társadalom- és gazdaság-konceptiója, minthogy az a *civil gazdaságon* alapszik, ami a valódi kapcsolati jelleget, ide értve a kapcsolati javakat is, valamint az ingyenességet is magában foglalja. A kortárs neokonzervatív teoretikusoknak – illetve, még az új jobboldal képviselőinek – ezt az ember- és társadalomképük meghatározásakor alaposabban át kellene gondolniuk, hiszen – mint írtuk – a gazdaságfilozófiájuk voltaképpen (neo)liberális, s csak morálfilozófiájuk konzervatív európai értelemben. Még Margaret Thatcher meggyőződéssel vallotta, hogy „nincs olyan dolog, hogy társadalom, csak egyének és családok vannak”⁸⁸, azonban mára már mindenképpen kérdés, hogy miként viszonylik egymáshoz e kétféle, azaz a (neo)liberális és a (neo)konzervatív, az individualista és a tradicionális értelemben konzervatív közösségi-relacionalista ember- és társadalom-felfogás, amelyek nem feltétlenül egymást kizáróak, ha az ökonomizmus nem terjeszkedik túl a piac hatókörén. Mi azonban a magunk részéről nem valljuk a (neo)liberális filozófiai antropológiai előfeltevéseket a piac, a gazdaság szférájában sem. Úgy tartjuk ugyanis, hogy a relacionális-közösségi ember-fogalmat, s így például a családokat középpontba emelő új gazdaságfilozófiára és annak megfelelő kormányzás-konceptióra van szükség. Lehet, hogy éppen a helyes családfogalom az igazi próbaköve a vállalható ember- és társadalomképnek, amely bizonyos filozófiai antropológiákat eleve kizár: elsősorban a libertáriusát, de a gyakorlati tapasztalatok alapján erősen elgondolkodásra késztet a helyességet illetően a sok tekintetben neoliberalis alapú, napjainkra már kétségtelenül kisiklani látszó neokonzervativizmus tekintetében is. Röviden: egyre fokozódó feszültséget és így már feloldhatatlan inkonzisztenciát észlelünk a neokonzervativizmuson belül a gazdaságfilozófiai (neo)liberális individualizmus és a morálfilozófiai tradicionalizmus között, ez utóbbiba értve a családvédelmet is, s féltő, hogy az előbbi elem némileg elerőtleníti, sőt, a neoliberalizmus globális győzelme után bizonyos tekintetben hitelteleníti is az utóbbi (azaz a tradicionális közösségek, s így mindenekelőtt a családok neokonzervatív védelmét). Az eredetileg neokonzervatív Francis Fukuyama – aki az Egyesült Államok iraki háborúja után, a neokonzervatívnak tekintett amerikai külpolitika miatt nem tudta többé már vállalni ezt a tévútra került eszmeiséget⁸⁹ – nézetünk szerint megmaradt igazi konzervatívnak, amilyen volt is, a család meghatározó társadalmi szerepe melletti kiállás tekintetében. Alapos szociológiai elemzéseiben kimutatja, hogy miként veszti el korunkra a család alapvető társadalmi tőke szerepét és közpolitikai téren is tematizálható funkcióit,⁹⁰ ami által komoly, kormányzati közpolitikai eszközökkel aligha pótolható veszteségeket szenved el korunk társadalmá.

Roma–Bari, Laterza. 2007.; Pierpaolo DONATI: *La politica della famiglia: per un welfare relazionale e sussidiario*. Siena, Cantagalli. 2011.

⁸⁸ Idézi EGEDY i. m. 251.

⁸⁹ Francis FUKUYAMA: *Amerika válaszüton*. Demokrácia, hatalom és a neokonzervatív örökség. Budapest, Századvég, 2006. 8–9.

⁹⁰ FUKUYAMA (2000) i. m. 43. 59–72.

3.5. A gazdasági világválság tanulságai: a neokonzervativizmus által is támogatott korlátozásmentes globális pénzügyi és gazdasági piac mítoszának összeomlása

Manapság nem létezik az atyáskodó jóléti állam „veszélye”, így manapság a neokonzervativizmus gazdaság- és politikai filozófiájának „megalkuvás nélküli” propagálása valamiképpen már a neoliberalizmus terjesztését jelenti.⁹¹

A gazdasági aspektusokra redukált emberfelfogásból (*homo economicus*) torzított etika-koncepció és ezzel együtt egyoldalú társadalomkoncepció, valamint annak megfelelő helytelen kormányzás- és jogfelfogás⁹² fakad. Tudvalevő, hogy a neoliberalizmus, mint politika-felfogás és mint kormányzási mód a közérdek és a közhaszon piacközpontú felfogását vallja. A neoliberalis individualizmus a *gazdasági funkcionalitás* praktikuma jegyében tekinti csak igazoltnak a kormányzati beavatkozást, rendkívül szűkre szabva annak indokolható területét. A neoliberalizmus talaján kivirágzott *new public management* ideológia szerint szinte már nincs is (köz)politikai döntésre szükség, hiszen mindent ahelyett a piaci ár „dönt el”. A piac azonban végső soron, egy bizonyos szintet elérve, nem képes magának korlátot szabni, s a spontán *rendetlenség* jeleit mutatja. Ennek számos alapvető érték esik áldozatul (nem-piacképes értékek és érdekek, alapvető méltányossági szempontok, a túlzott önzéssel szemben erőtlenség szempontjai, nem megújuló erőforrások túlzott igénybevétele stb.), így mindenekelőtt például a közjó is, teljes, eredeti értelmét tekintve. A közjó tehát nem azonosítható a piac funkcionális értékével, illetve a piaci szereplők javával. De nem csak azért nem, mert a piac működésének vannak nyertesei⁹³ és vesztesei, hanem mert az ember és a politikai közösség java több és *más* is, mint a piac értékelési mechanizmusa által előálló javak és az abban rejlő funkcionális jó, mint ‘csereérték’ – ezt különösen nyomatékosítani szükséges, tekintve, hogy a ‘kölcsonösségi relációt’ manapság sajnos összekeverik a piaci cserekapcsolatokkal, magával a *cserével*.⁹⁴ Ha valaki a piacnak minden körülmények között – a globális piac mára már nyilvánvalóan jelentősen torz elemeket mutató működése ellenére is⁹⁵ – erényne-

⁹¹ BÉKÉS i. m. 235.

⁹² Garapon rámutat arra, hogy az ‘emberi’ helyett a ‘humanitárius’ logikája terjed el, így például a neoliberalis logika nem az emberi méltóságot, hanem a komfortot tekinti kritériumnak, például a fogvatartottak esetében. GARAPON i. m. 106.

⁹³ A kortárs piaci verseny kitermelte a maga „üzemi pszichopátiáját” (*corporate psychopathy*), a sikeres menedzserek pszichopátiáját, akik cinikusan nincsenek tekintettel az üzemi munkatársra, az „ex-felebarátra”. Luigi ZOLA: *La morte del prossimo*. Torino, Giulio Einaudi Editore, 2009. 27–29. Valóban, korunk bizonyos korszakjelző ismérvei tekintetben a ‘felebarát halálának’ a korszaka.

⁹⁴ ZAMAGNI (2011) 53–54.

⁹⁵ A globális pénzpiacok tekintetében elég arra a furcsa, a szakirodalom szerint „perverz”-nek nevezhető tényre utalni, hogy a világ szegény térségeiből egyre nagyobb nettó tőkeáramlás zajlik a fejlettebbekbe, így ezen utóbbiakon belül mindenekelőtt az USA-ba. Kína finanszírozza az Egyesült Államok deficitjének 50 %-át. GÁL Zoltán: *Pénzügyi piacok a globális térben*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2010. 201. A nemrég még fennálló nemzetközi „egyensúlyi” helyzetet jórészt az is adta, hogy (rámutatnánk: a diktatórikus politikai berendezkedésű) Kína, amely rá van utalva az amerikai exportpiacra, hogy – az alulértékelt jüan segítségével a – dömpingárúját oda terítse, finanszírozta dollártartalé-

sító és társadalomjobbító funkciót tulajdonít, akkor is elmondható, hogy az ember és az emberi közösség java más szinten is megjelenik, mint a piac – amelyen a piaci csere rendszert működtető *önértékként* jelenik meg, függetlenül annak tárgyától –, amit így ez utóbbi nem tud biztosítani, sőt, ha a kormányzati korlátok nem működnek hatékonyan, akkor éppen hogy fenyegetheti is azok megvalósulását. De azt is látni kell, ha másért nem, a gazdasági válság adta leckék nyomán, hogy a globális, immansens vezérlésére hagyott piac a maga területén, azaz a piaci csere területén sem tud hatékonyan és etikusan működni, ezért még a piacot magát is valamennyire kormányozni és ellenőrizni kell, hogy funkcióit jól el tudja látni. Ezt számunkra nyilvánvalóvá teszik a jelen gazdasági világválságot kirobbantó okok: a piac szabályait nem csak kijátszották, hanem azokat szabályosan ki is siklatták.⁹⁶ Csak, hogy egyetlen, nagyon súlyos momentumot kiemeljünk belőle: a libor néhány meghatározó bank által való szisztematikus manipulálása⁹⁷ mutatja azt, hogy a nemzetközi pénzügyi piacok

kaiból (aláhúznánk: a demokrácia és ez emberi jogok globális védelmezőjének,) az Egyesült Államok államadósságát. Vö. GAL i. m. 199. A (kommunista) Kína érdekelt tehát az amerikai gazdaság és az USA hiányának finanszírozásában. Vö. Uo. Ez egy sajátos globális pénzügyi-gazdasági érdekszimbiozis, kölcsönös finanszírozási függőség, amelynek döntő befolyása van a *globális kormányzás* lehetőségeire is. Úgy néz ki, hogy a 'washingtoni konszenzus' korszakból a 'pekingi konszenzus' globális kormányzás korszakába értünk át, ahol ez utóbbi esetében elválnak egymástól a gazdasági és a politikai szabadság, a jogállamiság és a (korlátozott) piactudományosság. GARAPON i. m. 151. Megjegyzendő, hogy a 'washingtoni konszenzus' fogalmát először John Williamson használta 1990-ben, s az az állami szerepvállalás visszafejlesztésének univerzális receptjét fogalmazza meg. ANDOR László: Globalizmus és amerikanizmus. In: CSÁKI György – FARKAS Péter (szerk.): *A globalizáció és hatásai, európai válaszok*. Budapest, Napvilág Kiadó, 2008. 90., 13. jegyzet. A globalizáció ezen neoliberális domináns közfelfogása szerint nincs is ennek civilizált alternatívája. A „washingtoni konszenzus” meglehetően egysíkú receptje foglalja tehát magába a nemzetközi pénzügyi rendszerbe való beilleszkedés, a pénzügyi válságok elkerülésének feltételrendszerét. A követelmények apránként állnak össze az IMF és a Világbank hitelnyújtáshoz kapcsolt feltételeiből”. A 'washingtoni konszenzus' szabálygyűjtése a következő pontokba foglalható össze: „1.) fiskális fegyelem, 2.) a közkiadások priorításainak megváltoztatása, 3.) az adózási bázis kiszélesítése, 4.) pénzügyi liberalizáció, 5.) biztonságos, exportösztönző árfolyam-politika, 6.) a külkereskedelem liberalizációja (az 5. ponttal együtt a folyó fizetési mérleg-tranzakciók felszabadítását jelenti), 7.) a külföldi működő tőke belépésének liberalizációja (a gyakorlatban a tőkeműveletek felszabadítása), 8.) privatizáció, 9.) teljes dereguláció, 10.) a tulajdon biztonsága.” ANDOR i. m. 90.

⁹⁶ GARAPON i. m. 152.

⁹⁷ – Libor-manipuláció: hat amerikai bankot idéztek be. *HVG*. 2012. augusztus 16. (csütörtök) http://hvg.hu/gazdasag/20120816_libor_amerikai_bankok

– „Brüsszel, 2012. július 25. A LIBOR kamatlábát érintően nemrég kipattant botrány kapcsán komoly aggályok merültek fel a bankközi hitelezés kamatlábjaira vonatkozóan a bankok által közölt adatokkal kapcsolatban. Az ilyen meghatározó jelentőségű viszonyítási alapként használt kamatlábak bármilyen tényleges manipulációja vagy az arra irányuló kísérlet súlyos következményekkel járhat a piac stabilitására nézve, és jelenős veszteségeket okozhat a fogyasztók és a befektetők számára, illetve megzavarhatja a reálgazdaság működését is. Az Európai Bizottság ma intézkedést tett a piaci manipuláció ezen formájának kezelése érdekében: módosításokat fogadott el a bennfentes kereskedelemről és a piaci manipulációról szóló rendeletre és – a vonatkozó büntetőjogi szankciókat tartalmazó – irányelvre irányuló, eredetileg 2011. október 20-án előterjesztett javaslatokhoz (lásd: IP/11/1217 és IP/11/1218). A ma elfogadott módosítások egyértelműen tiltani fogják a LIBOR-hoz és az EURIBOR-hoz hasonló referenciakamatlábak manipulálását, és bűncselek-

torzítva működtek, márpedig a globális pénzpiacok működése esszenciálisan mutatja és egyben határozza meg a planetáris dimenzióra tágult piacok működési mechanizmusát. Nem bizonyult tehát igaznak a konzervatív Roger Scruton megállapítása, miszerint a történelem tanúsága szerint a piac hayeki spontán rendjét a valóságban nem a nyereszkeedés és a „csirkefogók” határozzák meg, jellemzik.⁹⁸ Sajnos éppen ez igazolódott be az utóbbi években a globális nyugati piacgazdaság tekintetében, s nem a hayeki idilli kép, amire Scruton utal – még legújabb munkájában is⁹⁹ –, tehát ahol a társadalom tagjait a „kölsönös tisztelet és a viszonzott kötelezettségek fűzik egymáshoz”¹⁰⁰, s ahol a társadalom megköveteli és meg is valósítja a – tesszük hozzá: a gazdasági – jogállamiságot. A Hayek elképzeléseit megvalósító kortárs korlátozásmentes globális pénzügyi-gazdasági piac válságainak okainak elemzése nem éppen azt mutatja, hogy Scrutonnak igaza lett volna, amikor Hayekre hivatkozva mondta, hogy „a spontán rend nem szűkölködik intézményekben, a pusztá haszonlesésen túl számtalan más ösztönző erő munkálkodik tagjaiban.”¹⁰¹ Az az igazi spontán rend, a nagy és jó társadalom, amelyet a katallaxia játékszabálya mozgat, s amelyet az erkölcsök, a törvények és a szokások korlátoznak, amelyről Scruton ír¹⁰² Hayek nyomán, nos, mindez a globális gazdaságban egyszerűen nem létezik. Ennek beismerését kívánja, kívánná meg a konzervatívokra jellemző *realizmus*. Nézetünk szerint mindezek nyomán őszintén számot kellene vetni a neoliberális morál- és társadalomfilozófia társadalmi konzekvenciáinak valóságával, s így azok érvényességével, de helyességével is. A Hayek által kreált fogalom, a ‘katallaxia’ piac által létrehozott spontán „rendjében”,¹⁰³ ha azt rávetítjük a kortárs globális piac működésmechanizmusára, akkor abban sem a tulajdonjog, sem a jogi felelősség, sem a közjó nincsen garantálva. A „spontán” pénzpiac meghatározó szereplői ugyanis olykor összehangoznak tűnő módon deformálták a döntő információkat (libor manipulációja) és az

ménnyé minősítik az ilyen jellegű tevékenységet.” http://ec.europa.eu/magyarorszag/press_room/press_releases/20120725_libor_botrany_hu.htm

– „Libor-manipuláció: három embert vettek őrizetbe. Őrizetbe vettek három embert a nyáron ki-robbant nagy-britanniai bankközi kamatmanipulációs botrányval kapcsolatban – közölte a súlyos családok felderítésére szakosodott brit nyomozóhatóság (SFO) kedden Londonban. [...] Az ügy előzményeként a brit pénzügyi szolgáltatási felügyelet (FSA) a nyár elején feltárta, hogy az egyik legnagyobb londoni befektetési bankcsoport, a Barclays néhány kereskedője a 2008-2009-es pénzügyi válság előtt és alatt rendszeresen manipulálta a legfontosabb globális irányadó bankközi kamatlábat, a Libort.” http://gazdasag.ma.hu/tart/cikk/c/0/153594/1/gazdasag/Libormanipulacio_harom_embert_vettek_orizetbe

⁹⁸ Roger SCRUTON: Mi az, hogy jobboldal? In: Roger SCRUTON: *Mi a konzervativizmus?* Budapest, Osiris, 1995. 235. [a továbbiakban: SCRUTON (1995b)] Scruton akkor, amikor a konzervativizmus főbb ismérveit veszi számba, a piac leírásakor Hayekre hivatkozik visszatérően. i. m. 14–15.

⁹⁹ SCRUTON (2011) i. m. 107–108.

¹⁰⁰ SCRUTON (1995b) i. m. 235.

¹⁰¹ SCRUTON (1995b) i. m. 235.

¹⁰² SCRUTON (2011) i. m. 107–108.

¹⁰³ „A catallaxy is thus the special kind of spontaneous order produced by the market through people acting within the rules of the law of property, tort and contract.” F. A. HAYEK: *Law, Legislation and Liberty*. London, Routledge, 1993. Vol. 2. 109.

árakat, s azáltal az árukat is. A kipróbálatlan és felelőtlen pénzügyi termékek óriási piaci túlburjánzása vajmi kevés tulajdonosi felelősségre utal, nem is beszélve a közjó szempontjainak eltűnéséről. A politika szabadjára hagyta, hogy némelyek a többiek kárára érvényesítsék saját zabolátlan nyereségvágyukat, tehát semmiféle olyan hayeki rendről nem volt szó a gyakorlatban, ahol *mindenkinek* a legjobban érvényesülnek saját céljai.¹⁰⁴ A *katallaxia konkurencia-játékszabályai helyett*¹⁰⁵ sokszor a meghatározó befolyást gyakorló, gátlástalan piaci szereplők egymással lepaktált szabályai érvényesültek az ő *partikuláris* hasznuk érdekében, ami nem találkozott a többiek és a köz javával. A hayeki ‘Nagy Társadalom’ *önszabályozása* nem váltotta be a hozzá fűzött hiú reményeket, így a kormányzás sem merülhet ki a spontán piaci rend minimális feltételeinek biztosításában.¹⁰⁶ A közhaszon, a közjóllét és a közérdek fogalmát pedig a klasszikus közjó kell felváltsa, minthogy a kormányzás célja sem merül ki a gazdasági jellegű szempontok érvényesítésében. A kormányzati szerepet nem nélkülöző közjó meglátásunk szerint igenis igényli néhány *alapvető érték* (emberi méltóság), *tartalmi elv* (méltányosság) és meghatározott főbb *közös cél* (társadalmi igazságosság) kitűzését is,¹⁰⁷ és nem csak az egyes egyének saját céljaikat elérni képes *eszközöket* érinti, mint a *közhaszon*, az *általános/közös érdek* vagy *általános jóllét* fogalmai a Nagy Társadalomban Hayeknél.¹⁰⁸ Nem a szocialista jellegű nagy újraelosztó jólléti politikák és rendszerek tehát azok a reális veszélyek immáron, amivel szemben a neoliberalizmus vagy a neokonzervativizmus önmagát legitimálhatja, hanem képviselőiknek számat kell vetniük a náluknál helyesebb ember- és társadalomképet felmutató új közösségelvű gazdaságpolitikákkal. Mindeközben nem odázható el annak kimondása, hogy a hayeki Nagy Társadalom, illetőleg a katallaxia a globális piac gyakorlatában megbukott, voltaképpen nem létezik, amiképpen az ő individualizmusa sem nem reális, sem nem kívánatos ugyanezen okból kifolyólag. Ha a Hayek által is vizionált korlátozásmentes globális piac azt produkálja, amit most átélünk, akkor a Nobel-díjas közgazdász-filozófus tévedett kormányzás-elmélete gerincének megalkotásakor (miközben sok bölcslet és megszívlelendőt mondott a társadalmi racionalitás, illetőleg a jog mibenléte tekintetében). Tévedett az antropológiában és a társadalomfilozófiájában is, ami a kormányzat szerepét is meghatározza. Nem elégséges egy globálisan szerveződő, jog által biztosított *absztrakt formális* (piaci) rend¹⁰⁹ feltételeinek fenntartása, hanem a jognak is meghatározott célra, a közjó érvényesítésére kell irányulni egyrészt, hogy a piac valóban a verseny szabályai szerint működjön, másrészt, hogy a verseny ne sértsen erkölcsi-társadalmi értékeket, sőt minél inkább a – globálisan és szubszidiáriusan értett – közjót mozdítsa elő, amely utóbbi magában foglalja a vállalkozó tulajdonosok javát is, de korántsem azonos azzal és távolról sem merül ki abban. Mint láthattuk, a neves konzervatív

¹⁰⁴ HAYEK (1993) i. m. Vol. 2. 114–115.

¹⁰⁵ HAYEK (1993) i. m. Vol. 2. 115–120.

¹⁰⁶ HAYEK (1993) i. m. Vol. 2. 2.

¹⁰⁷ Vö.: HAYEK (1993) i. m. Vol. 2. 110.

¹⁰⁸ HAYEK (1993) i. m. Vol. 1. 121.

¹⁰⁹ HAYEK (1993) i. m. Vol. 2. 114–115., 5.

gondolkodó, Roger Scruton mind a mai napig kiáll a piaci rend hayeki értelme mellett, minthogy Hayeknél implicit módon megfogalmazódik az, hogy a *piaci* csere és a tartós *szokások* ugyanazon a módon igazolhatóak. Mindkettő a társadalmilag szükséges ismeretek nélkülözhetetlen lecsapódása, amelyek közvetítik végtelen számú személy tapasztalatát, hogy mostani döntéseinket hallgatólagos, látens tudással befolyásolják. Scruton rámutat arra, hogy Hayek szerint a szabad piac „egy nagyobb spontán rend része, amely a javak, eszmék és érdekek szabad cseréjén alapul – ezt nevezi (Hayek – F. J.) »a katallaxia játékanak«.”¹¹⁰ Ezt a játékot azonban az időben játsszák, s ennek – Burke gondolatát kölcsönözve – a halottak és a még meg nem születettek is játékosai, akik „a hagyományok, intézmények és törvények közvetítésével éreztetik jelenlétüket.”¹¹¹ Scruton egyetért azokkal, akik azt állítják, hogy a „társadalmi rend a piac korlátozását teszi szükségessé”,¹¹² azonban mintha kiállni látszana a hayeki spontán rend fenntarthatósága mellett, hiszen így ír: „Azonban az igazi, spontán rendben a korlátozások már eleve jelen vannak a szokások, törvények és erkölcs formájában.”¹¹³ Ha „ezek a jó dolgok elenyésznek, akkor Hayek szerint a törvényhozás semmiképpen sem helyettesítheti őket”, hiszen „vagy spontán adódnak, vagy sehogyan sem, a »jó társadalom« rendeletekkel való kikényszerítésének minden kísérlete elpusztítja a maradék felhalmozott tudást is, amely az ilyen társadalmat lehetővé tenné.”¹¹⁴ Amit Scruton nem érzékel, az nézetünk szerint egyrészt az, hogy a mai globális piac nem csupán a társadalmi rend, hanem a *közjó alapvető védelme* miatt is igényli a külső korlátozást, szabályozást, mert önkorlátozásra természeténél fogva képtelen. A másik momentum pedig az, hogy immáron a piacon *kívül* is létezik az erkölcsi normák, az intézmények és a szokások kollektív megtartó bölcsessége és erőforrása, amit a csere által vezérelt piacon túlmutató *civil társadalom* és annak gazdasága hordoz magában, ami spontán szerveződik, de legalábbis öntevékenyen, és valódi kölcsönösségen alapulóan relacionálisan-szubszidiáriusan működik. Napjainkra neves közgazdászok már könyvek tucatjaiban mutatják ki, hogy a *'civil gazdaság'* elsőbbséget kell élvezzen a civil életben a piaccal és a kereskedelemmel szemben, ahol ez utóbbi 'láthatatlan keze' csak szubszidiálja szükség esetén az előbbit, azaz a civil gazdaságot és annak erőnyeit, vagyis a közvetlenebb kölcsönösséget, a barátságot, sőt a szeretetet, de nem helyettesítheti ez utóbbiakat.¹¹⁵ A civil gazdaság a *kölcsönösséget* juttatja tehát érvényre a megannyi társadalmi-szociális és *kapcsolati javával* a piaccal szemben, amely mindig pénzben mér, s azzal cserél. A civil gazdaság kölcsönviszonyiban nem mindig pénzben mérnek, bár az adott tevékenységnek van implicit csereértéke, de a jólléthez és a gazdasághoz olyan más tevé-

¹¹⁰ SCRUTON (2011) i. m. 107.

¹¹¹ SCRUTON (2011) i. m. 107–108.

¹¹² SCRUTON (2011) i. m. 108.

¹¹³ SCRUTON (2011) i. m. 108.

¹¹⁴ SCRUTON (2011) i. m. 108.

¹¹⁵ Luigini BRUNI – Stefano ZAMAGNI: *Civil gazdaság. Hatékonyság, méltányosság, köz-jóllét*. Budapest, L'Harmattan, 2013. 171–172.

kenységek is jelentősen hozzájárulnak, amelyeknek implicit csereértéke sincs.¹¹⁶

A *szubszidiaritás* nem csak vertikális és horizontális értelemben értendő, hanem a kölcsönösség elvével való kapcsolatában is.¹¹⁷ Nem elég azt mondani a *szubszidiaritás horizontális* elve alapján, hogy az állam ne tegye meg azt, amit a *szerződési kölcsönösség* meg tud tenni, hanem ezt is kell mondani a *civil jóllét* alapján: a szerződés ne tegye meg azt, amit a valódi *személyközi kölcsönösség*, azaz a civil gazdaság meg tud tenni. Ennek közpolitikai hozadéka az, hogy például egy szociális szövetkezetnek így adott esetben elsőbbséget kell élveznie egy bölcsőde-fenntartás és üzemeltetés esetén egy részvénytársasággal szemben.¹¹⁸ Tehát Scrutonnal ellentétben azt kell mondanunk, hogy a tét nem az, hogy állami, vagy a központi politikai tervezés rendeletekkel való szabályozása ne hatoljon be a piac számára fenntartott szférába, hanem hogy a szervezett civil társadalom együtt, *közös igazgatást* tudjon gyakorolni a közigazgatással meghatározott közpolitikai területeken. A piacot tehát számos területen fel kell váltsa a civil társadalom gazdasága, amellyel a kormányzati közpolitika-alkotásnak is számolnia kell. Ez utóbbi gazdasági mód hordozhatja igazából a kölcsönösséget, s így járulhat hozzá az emberi személy valódi kiteljesedéséhez, de létrehozza a közösségi erkölcsiség normáit, a szokásokat és az intézményeit is, megvalósítván a komplex és új módon tekintett civil társadalmi jóllétet, amiben a *kapcsolati javaknak* kiemelt szerepe van.¹¹⁹ Ehhez azonban újra kell értékelni a *boldogság* fogalmát is a közgazdaságtanban, minthogy az a főáramú felfogásában Jeremy Bentham óta a *hasznosságra*¹²⁰ redukálódott, ami által ezen diszciplína elszegényedési folyamatának fő okává vált.¹²¹ A boldogság civil közgazdaságtani értelmé-

¹¹⁶ Vö. BRUNI–ZAMAGNI (2013) i. m. 157.

¹¹⁷ A szubszidiaritás relacionális értelmezéséhez lásd: DONATI (2011) i. m., különösen 78.

¹¹⁸ BRUNI–ZAMAGNI (2013) i. m. 171.

¹¹⁹ A civil gazdasághoz illeszkedő, a kapcsolati javakat középpontba helyező boldogság és köz-jóllét merőben új fogalmainak elemzéséhez lásd: BRUNI–ZAMAGNI (2013) i. m. 173–186. A szerzőpáros a *Befejezésben* így fogalmaz: „A *Homo oeconomicus* autista lény. A szereplők azért találkoznak a piacon, hogy aláírják a szerződést és üzletet kössenek, de valójában soha nem azért találkoznak, hogy felismerjék egymást. A magány az elkülönültség állapota nemcsak másoktól, hanem önmaguktól is. Ezért nem meglepő az a felfedezés, hogy amíg a hagyományos közgazdaságtan területén maradunk, addig gyakorlatilag lehetetlen helyesen és értelmesen beszélni a boldogságról.” Uo. 188.

¹²⁰ Jeremy Bentham így fogalmazza meg az embert mozgató legfőbb erőket: „A természet az emberi nemet két szuverén úr – a fájdalom és az élvezet – kormányzata alá helyezte.” Majd ekképpen határozza meg a hasznosság elvét, mint az erkölcsi cselekedetek mércéjének új princípiumát: „A hasznosság princípiumán azon princípium értendő, mely bármiféle cselekedetet ama tendenciának megfelelően helyesel vagy helytelenít, mellyel az ama fél boldogságát növelni vagy csökkenteni látszik, kinek érdeke szóban forog: vagy, ami ugyanaz más szavakkal, e boldogságot előmozdítani vagy akadályozni látszik”. JEREMY BENTHAM: Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe. In: MÁRKUS György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest, Gondolat, 1977. 680–682. Vö. BRUNI–ZAMAGNI (2013) i. m. 85–87.

¹²¹ BRUNI–ZAMAGNI (2013) i. m. 188. „Az a tény, hogy a közgazdaságtudományt a »hasznosság tudományaként« határozzák meg, megfosztotta a közgazdászokat azoktól a gondolkodási kategóriáktól, amelyek a társadalmi interakció új leírását megfelelően megragadják (kapcsolatosság, kölcsönösség és identitás).” BRUNI–ZAMAGNI (2013) i. m. 188.

ben – minthogy a ‘civil’ kifejezés a *civitas*-ból származik, ami a görög *polisz* latin fordítása – igényli az arisztotelészi hagyományhoz való visszanyúlást, ami szerint a boldogság előfeltétele a *civil erények* gyakorlása, s ilyen szempontból „nincs igazi boldogság a *poliszon* kívül”, s minthogy a „boldogság természeténél fogva civil, nem lehet más csak »köz-jóllét«, vagyis köz-boldogság.¹²²

A globálissá váló piac már alig vagy nem is igazán rendelkezik annak eredeti klasszikus, azaz modern ismérveivel,¹²³ így a „katallaxia vagy semmi más” megközelítése Scrutonnak nézetünk szerint nem helyes, idejét múlt, vagyis kor-idegen. Helyette az állam, a civil gazdaság (illetve: szervezett civil társadalom) és a piac együttműködésére van szükség, a szubszidiaritás kölcsönösségen alapuló jellegének, a civil gazdaságnak és a *szervezett civil társadalomnak* elsőbbséget adva.

Összefoglalásul megállapíthatjuk tehát, hogy mivel manapság már új, a valódi kölcsönösséget és kapcsolatiságot központba állító civil társadalmi gazdaságfelfogások vannak elterjedőben a *közösségi* és altruista antropológia jegyében,¹²⁴ így ezen megváltozott gazdaságkoncepcióhoz (lásd például a ‘közösségi gazdaság’ modelljének immáron egy könyvtárnnyira rugó szakirodalmát) a neoliberálishoz képest merőben más gazdaságpolitika és kormányzásteória, illetve közpolitika-koncepció szükségesletik.

Nem csupán a materiális (szubsztantív) piac mindenek feletti, anyagiás logikája nem fogadható el, hanem az élet minden szférájának *piacelvűsítése* sem, tehát, hogy mindent a *piaci csere formális/funkcionális* logikája uraljon el.¹²⁵ Létrejött már

¹²² BRUNI–ZAMAGNI (2013) i. m. 188.

¹²³ Scruton így ír a modern gazdaság eredeti, Adam Smith-féle értelméről, amelyben az az erkölcsi kényszerrel együttműködik: „Amikor Adam Smith a modern gazdaságról adott leírása középpontjába a szabadságot helyezte, tisztában volt vele, hogy a szabadság és az erkölcs ugyanakkor az éremnek a két oldala. A szabad társadalom felelős lények közössége, akiket a rokonszeny törvényei és a családi szeretet kötelei tartanak össze. Nem minden erkölcsi kényszertől megszabadult emberek társadalma, hiszen az éppenséggel a társadalom ellentéte lenne. Erkölcsi kényszerek nélkül nem lehetséges együttműködés, nincs családi ragaszkodás, nincsenek hosszú távú kilátások, nincs remény gazdasági, s még kevésbé társadalmi rendre. Azok, akik »liberálisnak« nevezik magukat, mégis kiirtanák az erkölcsi kényszereket a jogrendből, és minden olyan helyről, ahol tartósan érvényesülhetnének egy társadalomban.” SCRUTON (2011) i. m. 134. Vö.: ADAM SMITH: *The Theory of Moral Sentiments*. David Daiches RAPHAEL and Alec Lawrence MACFIE (ed.), Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Vol. I, Indianapolis, Liberty Fund, 1982. Már most meg kell jegyezni, hogy Smith-nek tudható be az a fordulópontra a gazdaságtudományi és társadalomfilozófiai gondolkodásban, hogy a személyközi jóindulatúság erénye a piaci logikából és a közjó fogalmából is kiiktatásra került, ahogy azt nemsokára alaposabban elemezni fogjuk.

¹²⁴ Elsősorban a következő szerzőkre gondolunk: Pierpaolo Donati, Luigino Bruni, Stefano Zamagni és Benedetto Gui. A már többször hivatkozott szerzőpáros legújabb kötetei közül kiemeljük a következőket: Stefano ZAMAGNI: *L'economia del bene comune*. Roma, Città Nuova, 2007. 2011³; Luigino BRUNI: *Le prime radici*. La via italiana alla cooperazione e al mercato. Trento, Il Margine, 2012.

¹²⁵ Az egyre expanzívabb piaci logika fenti kétféle, szubsztantív és formális értelmezéséhez lásd Pokol Béla: „A piaci logika kiterjesztése két eltérő irányban is megfigyelhető volt az elmúlt évtizedek társadalomelméleti irodalmában, ám a két irány eltérő jellege nem áll tisztán sok szerzőnél, és megítélsem szerint a jog gazdasági elméletének egyes írásainál is fennáll ez a probléma. Röviden összefoglalva azt lehet mondani, hogy egyrészt megindult az elmúlt évtizedekben egy olyan elméleti irány,

ugyanis a sportolók, a vallások (jóllétet, gyógyulást „szolgáltató” egyházak), a választható (jog)intézmények, az egymással versengő nemzeti adórendszerek, s bizonyos tekintetben az állampolgárság (bizonyos *offshore* államok esetében) piaca is, de már megjelent a női ivarsejtek piaca is.¹²⁶ Hol vagyunk már a Max Weber által leírt ‘kapitalizmus szellemétől’, amit a puritán, szinte már aszketikus protestáns etika jellemzett, s ahol a pénzkereset – és a takarékoskodás – valódi nemes, kötelességtudat által fémjelzett hivatást és a munka méltán megérdemelt gyümölcsét jelentette, előbb mint az isteni áldás jelét, utóbb, szekularizált formájában pedig mint a polgári gyarapodás természetes folyományát?¹²⁷ Lehet és talán kell is kritizálni ezen gazdasági-etikai felfogást – például anyagiassága miatt –, de ennek elfajzása még inkább bírálatra érett korunkban.

Itt kell megemlítenünk, hogy a *jogszolgáltatás* globális *piaca*¹²⁸ jött létre, amely olyan, mint bármely más hatékonyság által mért *szolgáltatás*: nem is más, mint „igazság”-szolgáltatás, amely egy terméket¹²⁹ hoz létre úgy, hogy például a globális szinten jelentkező jogi különbözőségek meglétét *kompetitív előnyökké* és hátrányokká változtatja át a költségek csökkentése és a szolgáltatás minőségének emelése közben.¹³⁰ Nyilván azokat a jogi fórumokat fogják a felek választani, ahol a bíróság maximálisan tiszteletben tartja a szerződő felek akaratát, tehát ahol a bíró nem lép ki a szerződés értelmezési köréből a *közrendre* hivatkozva, s ahol a kötelezettségek minimálisak. Ezért is népszerűek a *common law* bíróságai, amelyek maximálisan tiszteletben tartják a szerződési szabadság elvét. Az igazságszolgáltatás nem a nemzetállamokon belüliként tűnik fel immáron, ami a *közjóhoz* és a közös jóhoz kötődik, hanem több tekintetben is a gazdasági globalizációban a felek *magánjává* vált.¹³¹ Korunk bírása jobbára csak a pervezetésre, az eljárási kérdésekre szorítkozik, miközben az anyagi jogi kérdések eldöntését mintegy átengedi a feleknek. Egyfajta

amely a *gazdasági szférában talált piaci logikát kiterjeszteni igyekezett* és a fokozatos kiterjesztés után, mint társadalomelméleti paradigma áll előttünk, másrészt találhatunk olyan elemzéseket is, amelyek az *eredeti szűk értelemben felfogott rentábilis/nem rentábilis szerinti piaci logikát kutatják a termelési-gazdasági szférán túli társadalmi alrendszerekben.* POKOL Béla: *Jogbölcséleti vizsgálódások*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1994. 60–61.

¹²⁶ 1999-ben vezető amerikai egyetemek hallgatói lapjában – írja Navratyil Zoltán – megjelent egy hirdetés, amelyben egy meddő pár petesejt-donorától petesejtet keresett anyagi ellenszolgáltatás fejében, mégpedig oly módon, hogy konkrétan meg volt írva, hogy a petesejt-donor milyen konkrét fizikai és értelmi adottságokkal rendelkezzen. Ezen kívül létezik egy honlap, ahol licitálni lehet előnyös fizikai adottságokkal rendelkező hölgyek petesejtjeire. NAVRATYIL i. m. 60. Az „ivarsejt-szupermarketek”-ről ld. uo. 68–69.

¹²⁷ Vö.: MAX WEBER: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Budapest, Gondolat, 1982. 76–77., 254., 270–272., 278–279., 287.

¹²⁸ Megjelent a jogász-professziók közötti verseny, azok piaca is: ügyvédek egymásközi, de a bíróságoknak más professziókkal, így a közjegyzőkkel való versenye is, de hasonlóképpen észlelhető az ügyvédeknek a mediációs fórumokkal és az áldozatvédelmi szolgáltatásokkal való konkurenciája is az ügyfelekért és az ügyekért.

¹²⁹ GARAPON i. m. 39.

¹³⁰ GARAPON i. m. 136. 45.

¹³¹ GARAPON i. m. 134–135.

bíró-játékvezető ő, miként az a játékban is történik, ahol legfeljebb úgy lehet hatni a felekre, hogy a játékszabályokat, azaz a körülményeket változtatjuk meg. A *játékszabályok* (lásd: Hayek¹³² és Milton Friedman¹³³) nem egy nagyobb közjó szolgálatában állnak, így tartalmuk nem is annak függvénye. Csakhogy napjainkra már azt tapasztalhattuk meg, hogy a *közjó* és a *jogszerűség* tartalmi kritériumainak érvényesítése nélkül a *piac játékszabályai* kisiklatásra kerülnek a közjó súlyos károsodására. Ha pedig az így, torz módon működő piac játékszabályait kívánják doktriner módon a politikai kormányzásra erőltetni különböző eszközökkel, akkor az immáron az egész politikai közösség javát is veszélyeztetheti, hiszen annak vagyunk szemtanúi, hogy a játékszabályokat gátlástalanul áthágó és azokat saját partikuláris javukra fordító egyes manipulatív erők nyereségvágya, vagy éppen járadékavadászata nincsen tekintettel az állami, a nemzeti erőforrások eredeti rendeltetésére. A közjó érvényesítésére van tehát szükség. Ez utóbbihoz pedig *erős közhatalom*, s állami, *politikai tekintély* szükséges. Ezek rögzített, intézményesített szerepeket igényelnek a maguk aszimmetriájában. A korábbi gondolatmenetünkre visszautalva mondhatjuk: nem jó, ha általánosan követendő mintaként a nemzetközi kereskedelmi választottbíráskodás gyakorlatából indulunk ki, ahol az ügyvédek olykor bírák lesznek, majd újból cégek ügyvédei.¹³⁴ Ezen logikát a politikai-kormányzati szintérré átemelve lehet, hogy az jól megfelelné a posztmodern kívánalmaknak, hogy ne legyenek *aszimmetrikus hierarchikus* viszonyok, mindazonáltal nem helyes, ha a kormányzottak és a kormányzók szerepe összekeveredik, mint ahogy nézetünk szerint az sem kívánatos – ami pedig manapság nem ritka –, hogy a játékos és a bíró pozíciója felcserélhető legyen.¹³⁵

3.6. A jó kormányzáshoz búcsút kell venni a hobbesi antropológiától, de újra szükséges gondolni az adam smithi piacfelfogás általános érvényét is a testvériség újrafelfedezése jegyében.

A liberális demokrácia a 'történelem végének' kikiáltott korunkban komoly vetélytárs nélkül látszik maradni. Úgy tűnik sokak számára, hogy a liberális demokrácia a „legésszerűbb kormányzati forma, vagyis az a fajta állam, amelyben a legteljesebben valósul meg az ésszerű vágy és az ésszerű elismerés”¹³⁶ – írta Fukuyama két évtizeddel ezelőtt. Azóta a liberális demokrácia őshazája, az Amerikai Egyesült Államok külpolitikáját illetően jelentős kérdőjelek támadtak Fukuyamában is, majd bekövetkezett a globális gazdasági válság is, ami már évek óta tart, s nemigen látszanak a

¹³² Vö. HAYEK (1993) i. m. Vol. 2. 115–120.

¹³³ MILTON FRIEDMAN: *Kapitalizmus és szabadság*. Budapest, Akadémiai Kiadó, Florida-Budapest, MET Publishing Corp., 1996. 28–29.

¹³⁴ A nemzetközi kereskedelmi választottbíráskodásban a pártatlanság és a függetlenség elveinek elmélete és gyakorlata korántsem problémátlan: Boóc Ádám: *A nemzetközi kereskedelmi választottbíráskodás. A választottbíró megválasztása és kizárása*. Budapest, HVG-ORAC, 2009., lásd különösen 353–362.

¹³⁵ GARAPON i. m. 21.

¹³⁶ FUKUYAMA (1994) i. m. 303–304.

kiutak. Ez utóbbi fejlemények a (neo)liberális, illetőleg részben a neokonzervatív politika általános érvényének és helyességének megkérdőjelezését eredményezték. A tapasztalati fejlemények alapján nem árt, sőt, nézetünk szerint feltétlenül szükséges a legjobb kormányzati rendszer alapjai felé a kutatásokat elmélyíteni, hiszen korántsem biztos, hogy a hidegháborúban győztes liberális demokrácia adott formája valóban helyes is, mert megrendülni látszik több eresztékében is.

Meglátásunk szerint a közjó helyes és teljes fogalmát kell a valóban jó kormányzáshoz rehabilitálni, de ehhez azonban előbb az emberképet és az ebből adódó társadalom-felfogást kell újragondolnunk. Nézetünk szerint csak a 'személy' (*persona*) morálfilozófiai fogalmából következik az a társadalomkép, ami immanensen tartalmazza a közjó helyes fogalmát. Ez a közjó igényli és feltételezi a szubszidiáriusan építkező politikai közösségek rendszerét, amely emberképét tekintve a relációkban és közösségekben élő és kiteljesedő embert vetíti elénk. Az individuum-lét csak az át nem hágható minimális antropológiai mag, amit az állam nem érinthet, s amit az alapjogvédelem intézményeivel feltétel nélkül védeni kell; de az ember, minden ember 'személy' volta ennél több, mivel az csak a társadalmi és politikai közösségben képes és tud kiteljesedni. Az ember tehát nemcsak 'individuum', amelyből fakadó alapvető szabadságjogokat az alapjogvédelemnek feltétlenül és abszolút módon biztosítania kell, hanem egyúttal 'személy' is, aki csak a közjó vezérelte közösségekben tud kiteljesedni – ismételjük.¹³⁷ A közjó inkább az ember ezen utóbbi, társas-közösségi-társadalmi dimenzióját érinti.

Korunk neoliberais emberképéből úgy tűnik elénk az egyén, mint aki már ön maga gyógyítója, ön maga tanára, s ön maga lelki tanácsadója is, de ön maga ügyvédje, s talán már ön maga bírója is.¹³⁸ Látni kellene azonban, hogy a személyként tekintett embert szolgáló bizonyos társadalmi funkciók, szerepek mással nem helyettesíthető társadalmi kapcsolati javakat hordoznak. Ezért megőrzendők, és így nem is válthatók ki a tanár, az orvos, a bíró, az elöljáró és a kormányzó stb. funkciói, amelyek mind-mind védendő társadalmi és – talán – jogviszonyokként is kezelendők. A neoliberais, illetve a posztmodern intézményellenesség viszont nemigen tud mit kezdeni e hierarchikus elemeket is tartalmazó intézményesített szerepekkel, mert azok immanens módon személyközi egymásrataltságot, s indirekt módon *intézményesített* jelleget, s ekképpen normákban megfogalmazódó *kötelezettségeket* is magukban hordoznak. A neoliberais ember, illetve az egyén módjára kezelt cég jobbára csak saját maga számára szabott kötelezettségekben kíván gondolkodni, amire példa lehet

¹³⁷ A tomista Jacques Maritain némileg máshogy érti az egyént, azaz az individuum és a személy, vagyis a 'persona' fogalmának jelentéskülönbségeit és azok egymást kiegészítő jellegét. Maritain az egyik helyütt irt összefoglaló szavaival míg a „személy mint olyan egy totalitás, a materiális individuum, vagy a személy mint materiális individuum egy rész, míg a személy, mint személy, vagy mint totalitás, azt igényli, hogy az időleges társadalom közjava reá irányuljon vissza, s míg ő egyenesen meghaladja az időleges társadalmat a transzcendens »Egész«-re való rendeltetése miatt, ugyanaz a személy, mint individuum vagy mint rész, alsóbbrendű az »egész«-szel szemben és az »egész« alá van rendelve és az »egész« szerveként a közös művet kell szolgálnia.” Jacques MARITAIN: *La persona e il bene comune*. Brescia, Morcelliana, 1998.¹¹ 42–43.

¹³⁸ GARAPON i. m. 33.

a multinacionális cégek – sokszor már-már fitogtatott – társadalmi felelősségvállalása, ami persze egyben komoly marketing szereppel is bír, s ily módon rentabilitási szempontokat is szolgál.

A szinte csak kizárólagosan *negatívként* értett *szabadságfogalom*, vagyis a – fizikai értelemben vett – *korlátozás- és beavatkozás-mentesség* abszolutizálása, ami a liberalizmus Hobbestól vett öröksége,¹³⁹ valamint az alapjogként, az élet minden területén doktrínér módon érvényesíteni kívánt *egyenlőség* fogalom – ami pedig a baloldaliság eltorzult folyománya – *egyenlősítő* bázisán nem lehetséges a jót (igazságot) és a közjót érvényesíteni képes kormányzást megvalósítani, valóban helyes közviszonyokat létrehozni. A *testvériség* harmadik jelszava pedig hamar elsikkadt a francia forradalomban, hiszen az ember- és társadalomképük alapján az nem is volt értelmezhető.¹⁴⁰ Nem úgy a középkorban, amit pedig többnyire félreismertünk, hiszen ahol társadalmi egyenlőtlenséget látunk, ott – helytelenül – rögvést elnyomást is vélünk. Az érett középkorban a jó kormányzás lényegi eleme volt a testvériség elve, s az annak megfelelő, kötelező cselekvési mód. Hiszen a természetesnek tekintett társadalmi hierarchikus viszonyok – elvileg – nem sérthették az emberi méltóságot, hanem inkább az embert az emberek közötti társadalmi relációiban teljesítették ki, mindenkit nélkülözhetetlennek tartván a maga helyén és pótolhatatlan társadalmi funkciójában. Így lett a társadalom és a politikai közösség java az emberi személy javává. Kortárs közgazdász professzorok köteteket írtak és konferenciák egész sorát szentelték a relacionális, a közösségi, sőt a testvéri közgazdasági modell elemzésére, bemutatására. Ehhez társulóan politológusok jelentettek meg vastkos munkákat, tanulmányköteteket a testvériségen alapuló politikai filozófia, illetve kormányzati és közpolitikai rendszerek elemzéséről.¹⁴¹ Filozófiai antropológiai váltásra van tehát szükség ahhoz, hogy a reális és egyben normatív kielégítő helyes kormányzati rendszer alapelemeit újra átgondolhassuk.

Egyet tudunk érteni a szociológus Pierpaolo Donatival, hogy túl kell lépni a liberális/szocialista ('lib/lab') dichotómián,¹⁴² ha a jó kormányzás helyes társadalomfilozófiáját keressük, amely se nem holisztikus, se nem individualisztikus, hanem relacionalista-szubszidiárius. A valóban jó kormányzáshoz elengedhetetlenül szükséges közjó fogalmát csak akkor rehabilitálhatjuk helyes, régi-új tartalmában, ha helyes emberképből és társadalomontológiából indulunk ki. Ki bizonyítja, hogy a

¹³⁹ Nem mindig mutatnak rá manapság arra, ami valóban Hobbes szabadság-felfogást jellemzi, tehát arra, hogy annak pusztán negatív jellege van, minthogy az a *külső ellenállás* (mozgást gátló külső akadályok) *hiányában* áll. FUKUYAMA (1994) i. m. 220. Vö. uo. 221. Így sem a szabadság közösségi, sem annak pozitív oldala nem jelenik meg, vagyis az, ami az emberben rejlő logosz kiteljesítését írja elő.

¹⁴⁰ Antonio Maria BAGGIO (szerk.): *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politica contemporanea*. Roma, Città Nuova, 2007.

¹⁴¹ BAGGIO (2007) i. m.; Antonio Maria BAGGIO (szerk.): *Caino e i suoi fratelli*. Il fondamento relazionale nella politica e nel diritto. Roma, Città Nuova, 2012. A testvériség alkotmányos elvként való vizsgálatához lásd: Filippo PIZZOLATO (szerk.): *Il principio costituzionale di fraternità*. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana. Roma, Città Nuova, 2012.

¹⁴² DONATI (2008) i. m. 214–227.

mindmáig – akár implicit módon – döntően uralkodó hobbesi antropológia az elméletileg helyesen megragadott és a politikai gyakorlatot, az állami-kormányzatot tekintve pedig kielégítően megalapozott? Sokan kifejezetten ugyan azt nem vallják, de közvetetten azt előfeltételezik, vagy annak megvalósulását katalizálják. Mi úgy látjuk, hogy ez tükröződik vissza nem csak a mai globális politikai és gazdasági erőviszonyokban, még ha finomított formában is, hanem a jóléti állam szocialista/szociálliberális koncepciójában is, hiszen ezen állam a civil gazdaság létével, s magával a társiassággal, annak potenciáljával a társadalomban nem számol.

Fukuyama rámutat arra, hogy Locke mellett Thomas Hobbes politikai írásaihoz is vissza kell térnünk ahhoz, hogy megértsük, miként értelmezi önmagát a világ legrégebbi liberális demokráciája – minthogy az alapító atyák az ő gondolataikból merítették –, s mindazon demokráciák is, amelyek az Egyesült Államokat követték a világban.¹⁴³ Figyelemre méltó, hogy Fukuyama úgy fogalmaz, hogy „Hobbestól »1776 szelleméig« és a modern liberális demokráciáig igen kicsiny a távolság”.¹⁴⁴ Tehát számolnunk kell Hobbes gondolati hagyatékával, sőt talán sokkal inkább azzal, mint Locke vagy Hayek ideálisnak leírt társadalomképeinek hatásaival. A valódi tét azonban inkább már csak abban áll, hogy a hobbesi reálállapotokat, mint *meghalandó tényszerűeket*, vagy mint elkerülhetlent, egyfajta normatív valóságként fogadjuk-e el. Mi nyomatékosan az előbbi mellett törünk lándzsát.

Ha valaki realizisztikusan úgy érvelne, hogy a jelen politikai viszonyainkat valóban a hobbesi természeti állapot egyes jegyei uralják, mert szükségképpen gyenge a farkas-természetű embereket megfegyvelmezni képes közhatalom – s ilyen korlátozottnak is kell maradnia a neoliberais kormányzási paradigmában, így ehhez kell tartanunk magunkat, akkor erre azt mondhatjuk: inkább el kellene fogadni, hogy az egyéni egoizmus a spontán hayeki ‘katalaktikus renddel’ társítva nem eredményez helyes, élhető társadalmi rendet. Ezért nem vagyunk kénytelenek elfogadni a hobbesi viszonyokat, minthogy az aktuálisan ‘tényleges’-nek tűnő nem szükségképpen azonos az ember filozófiai vizsgálatából fakadó valódi, s normatív természetével. Ez utóbbi nézetünk szerint a ‘személy’ *társias, mérsékelt altruista* fogalmát adja, ami a *politikai közösséget* és a teleologikusan tétélezett *közjót*, valamint az ez utóbbira irányuló *hatékony kormányzást* is lényegileg feltételezi.

A hobbesi állammodellben ezzel szemben nincsen *civil* (polgári) *társadalom*, nincsenek egymásközi *civil*, azaz *polgári kölcsönkapcsolati relációk*,¹⁴⁵ hanem csak az abszolút hatalommal rendelkező állam tartja egyben az antiszociális természetű embereket. Tudvalevő, hogy Hobbes radikálisan szakított a *középkor* társadalom-koncepciójával, hiszen azt a *társadalom dominanciája*, a barátság (*philia*) és az elvárt és a kölcsönösen erényes kereskedelmi gyakorlatok *ethosza* jellemzett a *bizalom* és a megbízhatóság alapján. A keresztény középkori társadalomban, s az azt követő (italiai) humanizmusban a *polgári társadalmat* és a *piaci gazdasági viszonyokat* –

¹⁴³ FUKUYAMA (1994) i. m. 227.

¹⁴⁴ FUKUYAMA (1994) i. m. 233.

¹⁴⁵ Luigino BRUNI: *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*. Milano–Torino, Bruno Mondadori, 2010. 92–93.

amely két dolog ugyanazon érme két oldala – a (gazdasági) kölcsönösséget feltételező barátság (*philia*), a *hit(elesség)* (*fides*), a kölcsönösen érvényesülő *megbízhatóság*, a szavahihetőség és jóhiszeműség, valamint az ezek következményeként a jó hírnév uralta – csak az lehetett városi kereskedő, aki hitelt érdemlően megbízható volt, s ezt a *város-polgárság kiváltságot* (*immunitas*) jelentő intézménye is biztosította.¹⁴⁶ Mindezen erények gyakorolt kölcsönössége tette lehetővé tehát a jól működő piacot, s a *keresztény hit* szolgáltatta a kereszténység középkori európai társadalmában (*christianitas*) az apátságokban, a fejedelmi udvarokban majd a városokban zajló piaci kereskedelem számára az *erkölcsi alapot*.¹⁴⁷ Továbbá számos intézményesített, jól azonosítható és védettséget biztosító *testület*, korporáció stb. megannyi közjával alkotta a *plurális társadalmat*, ami a *közjavak szerves rendszerét* adta.¹⁴⁸ A közösségekben sokrétűen, illetve a személyközi viszonyokban szerveződött középkori társadalom,¹⁴⁹ a városi polgárok szavahihető, erényes kereskedelmi gyakorlata, valamint a társadalmi szinten jelentkező, s így a gazdasági viszonyokat is orientáló *barátság* (*philia*), sőt, helyenként a ferences gazdasági gyakorlat által elterjesztett *testvériség* (*fraternitas*) és a *szeretet* (*agape*) intézményesített példája együtt alapozták meg szociológiai értelemben a (késő) középkorban a kormányzás *társadalom javára* irányuló közjó-orientáltságát és tették egyúttal követelménnyé – mindenek előtt azonban az isteni előírások alapján¹⁵⁰ – a kormányzás erényes jellegét,¹⁵¹ amit a középkori fejedelem-, illetve királytűkrök is kifejeznek.

A kereskedők kölcsönösségi gyakorlatából ki voltak zárva a hiteltelenek, a rossz hírűek, akik veszélyeztették volna a piaci viszonyok kölcsönös bizalomra alapuló jellegét, magát a piac logikáját, illetőleg a polgári életet, minthogy a kettőnek ugyanaz volt a kiterjedése a középkori városokban.¹⁵² A városok falai védettséget biztosítottak az idegennel szemben, de egyúttal garantálták azt is, hogy a piac működésével gazdagságot osszon szét a bent lakók számára, de egyszersmind éltesse a keresztény hitet, valamint az ahhoz kötődő bizalmat (*fides*), a megbízhatóságot feltételező hitelességet is.¹⁵³

Az időben nagyot előre ugorva, jóval későbbi történelmi példaként említjük, hogy

¹⁴⁶ BRUNI (2010) i. m. 68–71.

¹⁴⁷ BRUNI (2010) i. m. 70.

¹⁴⁸ A közjavak pluralitásához Aquinói Szent Tamásnál: GABRIEL CHALMETA: *La giustizia politica in Tommaso D'Aquino. Un'interpretazione di bene comune politico*. Roma, Armando Editore, 2000. 100–102. skk.

¹⁴⁹ A középkori testületiség morál- és társadalomfilozófiájához, valamint jogfilozófiájához lásd: FRIVALDSZKY (2010b) i. m. 97–108.

¹⁵⁰ A természeti törvény, továbbá az isteni pozitív jog, vagyis a bibliai (őszövségi) előírások alapján.

¹⁵¹ John of Salisbury kormányzás-koncepciójának bemutatását lásd: FRIVALDSZKY (2010b) i. m. 89–97. A 'politikai barátság' fogalmának eszmetörténeti elemzéséhez: FRIVALDSZKY János: *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 199–207., 210–236., 242–247. A fejedelem és a méltányosság kapcsolatának vizsgálatához a középkorban: uo. 176–195. A középkori fejedelem viselkedési normáinak elemzéséhez: uo. 254–255.

¹⁵² BRUNI (2010) i. m. 71.

¹⁵³ BRUNI (2010) i. m. 71.

a méltán neves közgazdász és nagy államférfi, meghatározó olasz liberális gondolkodó, Olaszország egykori köztársasági elnöke, Luigi Einaudi (1874–1961) még tudta személyében integrálni, a jó kormányzás értékelvőségében egységben szemlélni a birtokigazgatást,¹⁵⁴ a középkori eredetű városkormányzást és az ország-kormányzást, de később az európai egységesülést is.¹⁵⁵ Ő azonban már egy letűnt államférfi-ideál utolsó egyike volt, akinél tehát a ház és birtok, a város és egy ország kormányzása hasonló és szigorú gazdaságetikai elveken nyugodott.

Adam Smith gondolati újdonsága abban áll, hogy megállapítja: a modern polgári piaci termelési viszonyok között megszűnik a korábbi helyzetet jellemző nemzetek közötti állandó háborúskodási állapot, illetve a szolgálai alá-fölérendeltségi függési helyzet.¹⁵⁶ A piaci viszonyok között, éppen a piac *személytelen cserét* biztosító jellege okán, senki nem *függ* konkrét személyektől, azok *jóindulatától*: „Csak a koldus bízza magát embertársai könyörületességére, és még ő sem egészen”.¹⁵⁷ Mindenki a saját érdekének keresése és érvényesítése miatt lép kapcsolatba a másikkal, s nem a másik emberiségéhez, jóindulatához, hanem annak önszeretetéhez fordul, oly módon, hogy a saját szükségletét, érdekét a másik előnyeként tünteti fel.¹⁵⁸ A piac *személytelen mechanizmusai* révén jön így létre a *polgári társadalom*, ahol mindenki független, mert senki sem függ konkrét személyektől. Ez volt a nagy újdonság a középkori társadalomhoz képest. Adam Smith szerint az *egyéni önzés* által vezérelt civilizációs és gazdasági fejlődés indirekt módon, de mégis forradalmian a közjót mozdította elő.¹⁵⁹ Az *egyéni haszon* keresése közben érvényesülő, a közös jóra való törekvés nélküli, azaz *szándékolatlanul* létrejött társadalmi (közös) jóról ír Adam

¹⁵⁴ Luigi EINAUDI: *Pagine doglianesi. 1893–1943*. Dogliani, A cura del Comune e della Biblioteca Civica „Luigi Einaudi”, 1988.

¹⁵⁵ Paolo SILVESTRI: *Il liberalismo di Luigi Einaudi o del Buongoverno*. Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008.

¹⁵⁶ „A kereskedelem és ipar fokozatosan rendet és jó kormányzatot hoz, és ezzel az egyéni szabadságot és biztonságot honosítja meg az ország népe között, mely ezelőtt szomszédaival a háborúnak csaknem állandó állapotában, a fölötté állókkal szemben pedig szolgálai függőségben volt.” ADAM SMITH: *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól*. I. Budapest, Magyar Közgazdász Társaság, 1940. (változatlan utánnomás Erdős Tibor előszavával: Budapest, Napvilág Kiadó, 2011.) 442.

¹⁵⁷ SMITH (2011) i. m. 26.

¹⁵⁸ A méltán közismert, a gazdaságetikai szakirodalomban szinte már közhelyként idézgetett passzus a következőképpen hangzik a maga teljességében: „A mészárosnak, a sörfőzőnek vagy péknek nem jóindulatától várjuk ebédünket, hanem attól, hogy azok saját érdekeikre vannak tekintettel. Nem emberiségükhöz, hanem önszeretetükhöz fordulunk, és sohasem emlegetjük előttük saját szükségletünket, hanem az ő előnyüket. Csak a koldus bízza magát embertársai könyörületességére, és még ő sem egészen.” SMITH (2011) i. m. 26.

¹⁵⁹ „Ily módon a közjó szempontjából a lehető legnagyobb fontosságú forradalmat hozta létre e két néposztály anélkül, hogy legtávolabbi szándéka is lett volna a közjó szolgálata. A nagybirtokosok cselekedeteinek rugója a leggyerekesebb hiúság kielégítése volt. A kereskedők és iparosok sokkal kevésbé nevéstéges módon tisztán saját érdekeik szem előtt tartásával cselekedtek, és saját kalmárelveik szerint igyekeztek garast garas után megkaparintani. Egyiküknek sem volt legkisebb tudomása vagy sejtelme sem arról a nagy forradalomról, melyet az egyik résznek ostobasága, a másiknak tevékenysége fokozatosan előidézett.” SMITH (2011) i. m. 449–450.

Smith, ami a *'láthatatlan kéz'* vezetése által történik.¹⁶⁰ Adam Smith úgy tartja, hogy a modern, önérdek vezérelte termelési és piaci viszonyok hozták létre a rendet és a jó kormányzatot, s ezzel az egyéni szabadságot és biztonságot.¹⁶¹ A piac biztosította *személytelenség* révén elnyert *személyes függetlenség* azonban a *személyközi módon gyakorolt erényeket* iktatta ki a társadalmi kapcsolatokból, úgy mint a kölcsönös szeretetet, amire igazából nincsen szükség a polgári társadalomban, amit a piac *közvetítettsége* szervez. A polgári társadalom piac garantálta vívmánya Adam Smith szerint az, hogy mindenki tudatosan csak a *saját* hasznát keresi, a közjót nem és mégis ezáltal szolgálja mindenki a közjót, azaz a társadalom javát – mégpedig szándékoltanul.¹⁶² Kiiktatásra került tehát a magánérdekről való szándékolt részleges *lemondás* egy nagyobb és közös társadalmi jó, a közjó érdekében. Ez a lemondás a klasszikusoknál akarat-vezérelt, azaz *szándékolt erények* valódi gyakorlását¹⁶³ feltételezi, olyanokét, mint a barátság, a szeretet, a jóakarát vagy a méltányosság. Az arisztotelészi-szent tamási hagyomány szerint a közjó – mutat rá a közgazdász Luigino Bruni Smith-elemzésében¹⁶⁴ – a polgárok *jószándékúságát*, jóakarátát igényli, azt, hogy valamely egyéni érdekről szándékoltan lemondva a *közjóhoz* járuljanak hozzá. Talán Arisztotelész esetében az individualizmus erősebbnek tűnik – tehetjük mi hozzá –, azonban a poliszban gyakorolt polgári erényeknek rögtön közösségi értéke is van. Abban egyet kell érteni Brunival, hogy az egyének egyéni javaikról való szándékolt lemondása szükséges a közjó előmozdításához, így a klasszikus hagyomány szerint nem létezik közjó egyéni, akaratlagosan gyakorolt erény, azaz valamely egyéni partikuláris jóról, érdekről való lemondásban álló, *áldozathozatalra* kész¹⁶⁵ jóindulatúság

¹⁶⁰ „Csak a nyereség érdekében fektet be bárki is tőkét valamely tevékenységbe, és ezért igyekszik ezt mindig olyan tevékenység fenntartására használni, melynek eredménye valószínűleg a legnagyobb értékű lesz, illetőleg amelyet pénz vagy más javak lehető legnagyobb mennyiségére lehet becsélni. [...] Azzal tehát, hogy minden egyén tőle telhetően igyekszik tőkét a hazai tevékenység fenntartására használni, és ezt a tevékenységet úgy irányítani, hogy *termelése a lehető legnagyobb értékű legyen, szükségszerűen azon dolgozik, hogy a társadalom évi jövedelme a lehető legnagyobb legyen, bár általában nem a közösség érdekét akarja előmozdítani, és nem is tudja, mennyire mozdítja azt elő*. Ő csak saját biztonsága miatt támogatja a hazai tevékenységét inkább, mint az idegent, és *csak saját nyereségét keresi*, mikor azt úgy irányítja, hogy annak termelése a legnagyobb értékű legyen. Ebben is, mint sok más esetben, *láthatatlan kéz* vezeti őt egy cél felé, melyet ő nem is keresett. A társadalomnak pedig nem is éppen baj, hogy ő ezt a célt nem ismeri. Azzal, hogy *ő saját érdekét követi, gyakran a társadalomét eredményesebben mozdítja elő, mint ha annak előmozdítása lett volna valóságos célja*. Sohasem láttam még, hogy sok jót okoztak volna azok, akik úgy mutatták, hogy a közösség javáért kereskednek. Ez a tetszélges valóban nem is igen szokásos a kereskedőknél, és igen kevés szóval el lehet őket ettől téríteni. (kiemelések tőlem: F. J.)” SMITH (2011) i. m. 488–489.

¹⁶¹ SMITH (2011) i. m. 442.

¹⁶² „Mindenki állandóan arra törekszik, hogy a rendelkezésére álló tőkét lehető legelőnyösebben használja föl. Mindenki kétségtelenül saját előnyét tartja szem előtt, és nem a társadalomét. De saját előnyének mérlegelése természetesen, sőt szükségképpen tőkének olyan használatára fogja vezetni, mely a társadalomra is legelőnyösebb lesz.” SMITH (2011) i. m. 486.

¹⁶³ A polgárok (alattvalók) jó és erényes életét igényli a közjó gyakorlati érvényesülése. CHALMETA i. m. 108–111., 113.

¹⁶⁴ BRUNI (2010) i. m. 116.

¹⁶⁵ Lásd, ahogy Arisztotelész a közösség java érdekében vállalt áldozatkészség erényét tárgyalja, ami

nélkül¹⁶⁶ – éppen ebben áll a ‘jó’, azaz a helyes élet egyik fő jellemzője a klasszikusok szerint. Smith megközelítésében viszont a jóindulatúság és a jótékonyság a feudális alárendeltségi-függőségi viszonyok jellemzői, amivel a modern civilizált polgári viszonyokat állítja szembe, ahol a közszférában a relációkat a piac által közvetített személytelen viszonyok jellemzik, amelyekben nincsenek függőségi viszonyok, de így a függőséget jelentő jótéteményekre sincsen szükség. Sőt, annál jobban működik a modern piaci viszonyok mechanizmusa, s így a polgári társadalom is, ha nincsen benne jelen a kölcsönös szeretet, vagy az érzelmek,¹⁶⁷ hanem az *igazságosság* elve – s főként a károkozástól való tartózkodás – uralja a független polgárok piac által közvetített kapcsolatait.¹⁶⁸ Az igazságosság elveinek betartása lényegi feltétel a társadalom, s így a piac működéséhez.¹⁶⁹ az igazságosságérzet vagy a saját reputáció féltéséből, vagy valódi igazságossági érzékből,¹⁷⁰ avagy éppenséggel a szankcióktól való félelemből¹⁷¹ fakad; ezek mind jelen vannak Smithnél, s mindegyiknek fontos

pénzáldozatban, vagyoni juttatásban fejeződik ki, s ami megbecsülést érdemel. ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi Etika*. Budapest, Európa Kiadó, 1997, 1122a 4. –1123a. 5. 118–121. A nagylelkűségi arisztotelészi és szent tamási fogalmainak összevetéséhez: MARY M. KEYS: *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*. Cambridge University Press, 2007. 143–172.

¹⁶⁶ BRUNI (2010) i. m. 116.

¹⁶⁷ BRUNI (2010) i. m. 117.

¹⁶⁸ Egészen pontosan a *The Theory of Moral Sentiments* című munkájában Smith azt írja, hogy a szeretet, a hála, a tisztelet és a barátság által fémjelzett társadalom az igazán boldog és virágzó, de később azt írja, hogy ezek nélkül is fenntartható egy társadalom a megegyezésen alapuló értékelést érvényesítő üzleti cserék alapján: „Amikor szeretet, hála, barátság és tisztelet kölcsönösen biztosítják a szükséges támogatást, a társadalom virágzik és boldogságban él. Minden egyes tagját a szeretet és vonzalom kellemes kötelékei kapcsolják össze, és mintegy magukkal vonzzák őket a kölcsönös jó szolgálatok egyetlen közös középpontjába. De még ha a szükséges támogatás ily nagylelkű és érdektelen motívumokból eredően nem is lenne biztosítva, még ha a társadalom különböző tagjai között nem is lenne kölcsönös szeretet és vonzalom, a társadalom, noha kevésbé lesz boldog és kellemes, nem fog szükségképpen felbomlani.” ADAM SMITH: *Az erkölcsi érzelmek elmélete*. In: MÁRKUS György (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest, Gondolat, 1977. 494–495. Adam Smith e művében arról ír, hogy az ember természetes módon vonzódik a szimpátiához, a jóindulathoz és a másikkal való közvetlen kapcsolathoz, de ezen antropológiai és pszichológiai jellemzők nem feltétlenül szükségesek a piac és a társadalom működéséhez. Ez utóbbihoz az igazságosság megléte nélkülözhetetlen. Az előbbi idézet a következőképpen folytatódik: „A társadalom fennállhat a különböző emberek között úgy is, mint különböző kereskedők között, hasznosságának belátása révén, bármínemű kölcsönös szeretet vagy vonzalom nélkül is; és ha benne egyetlen ember se tartoznék bármínemű kötelezettséggel vagy lenne hála rá köteles bármely másik iránt, még mindig fenntartható lenne a jó szolgálatok üzleti cseréje révén, egy megegyezés szerinti értékelésnek megfelelően.” Majd később kijelenti: „[...] a jótékonyság kevésbé lényeges a társadalom létezése szempontjából, mint az igazságosság.” SMITH (1977) i. m. 494–495.

¹⁶⁹ „A társadalom fennállhat, igaz, nem a legkellemebb állapotban, jótékonyság nélkül; de az igazságatlanság túlsúlyának tökéletesen le kell rombolnia.” SMITH (1977) i. m. 494–495.

¹⁷⁰ Ld.: SMITH (1977) i. m. 492–től.

¹⁷¹ „Ennélfogva tehát, az igazságosság betartását kikényszerítendő, a természet elültette az emberi kebelben a vétkesség tudatát, az igazságosság megsértését kísérő megérdemelt büntetéstől való retteget, mint az emberiség társulásának nagy védőgátját, hogy oltalmazza a gyengét, megfékezze az erőszakoskodót, és ostorozza a bűnöst.” SMITH (1977) i. m. 495–496.

szerepe van.¹⁷²

Adam Smith – jogosan – fontos humanizálódási fejleménynek tartja azt, hogy a kereskedelem és a piac megjelenésével mindenki úgy tudja egyéni szükségleteit kielégíteni, hogy nem szorul rá mások jóindulatára, kegyére: a koldus például munkájáért fizetést kap, és a keresményén vesz árut a hentesnél, ily módon nem függ a tőle kapott könyöradománytól. Ez valóban így is van, s ez komoly vívmány az emberi méltóság megszerzése felé vezető humanizálódási úton, minthogy *egyenrangúvá* és egymástól függetlenné teszi a piac a kereskedelmi élet szereplőit. Smith szemében a premodern viszonyokban az ember nem *egyenlőként* állt a többiek mellett, hanem vagy alattuk, vagy felettük helyezkedett el, így nem is valósulhatott meg köztük a *szabad barátság*, s még kevésbé az *agape*.¹⁷³ Smith óta meggyőződés, hogy a kereskedelmi *szereződés* humánusabb az ajándéknál, s ezért annak jó helyettesítője. De immáron a globális társadalom korszakában az is közmeggyőződéssé vált, hogy a polgári társadalom is jól meg van az *ingyenesség*, az ajándék és a barátság nélkül, mivel ezek sérülékeny – adott esetben fájdalmat okozó – valóságok, ezért azoknak a magánszférában van a helyük, s nem a polgári társadalomban vagy a piaci kereskedelemben.¹⁷⁴ A jóindulatúság vagy a jótékonyosság Smith számára a feudális státuszokhoz kötődnek, így nem a kölcsönös szabadság és az ingyenesség kifejeződései.¹⁷⁵ Smith szerint pozitív eleme a piacnak az, hogy az az egymás számára *indifferens* személyek közötti, személytelen relációkat hozza létre közvetítettségükben; számára éppen ez a piac civilizációs előnye, s csak ez képes a közjót megvalósítani.¹⁷⁶

Az igazságosság személytelen, közvetítettségen alapuló elveit a közszférában tartja fontosnak Smith, míg a magánszférában, de csak ott, a jótékonyosság, a közvetlenség és a barátság erőnyeit méltatja. A köz- és a magánszféra két, egymástól jól elkülönített és elválasztott terület. Az, hogy csak a közszférában léteznek a piaci kapcsolatok, garantálja azt, hogy a magánszférában a baráti kapcsolatok hitelesek maradhatnak, azaz szabadon és önkéntesen választottak, amelyek immáron nem feudális társadalmi státuszoktól függnének.¹⁷⁷ A közvetlen és személyes kapcsolatok a közszférában számára a feudális kor sajátja, minthogy azok a jótéteményektől való függést, s így a kiszolgáltatottságot, ekképpen pedig a folyamatos potenciális megaláztatást jelentik, minthogy azok az úr-szolga viszonyok velejárói.¹⁷⁸ Úgy tűnik, hogy Smith elmélete képes volt az egyenrangúságot, így az egyenlőséget és a függetlenséget biztosítani a

¹⁷² BRUNI (2010) i. m. 117.

¹⁷³ BRUNI (2010) i. m. 118.

¹⁷⁴ BRUNI (2010) i. m. 117.

¹⁷⁵ BRUNI (2010) i. m. 117–118.

¹⁷⁶ BRUNI (2010) i. m. 119.

¹⁷⁷ BRUNI (2010) i. m. 119. Ha a koldus alamizsnát kér a hentesnél, akkor nem léphet már vele piaci relációkon túli baráti kapcsolatba – hozza Bruni a szemléletes példát. Ha viszont, folytatja Bruni, a korábban kolduló belép a henteshez vagy a sörözőbe, hogy ott pénzért árut vegyen, akkor aznap este a pubban már nagyobb méltósággal léphet az előadóival kapcsolatba, s talán még a barátjuk is lehet. BRUNI (2010) i. m. 119.

¹⁷⁸ Ld. BRUNI (2010) i. m. 118.

közsférában a kereskedelem személytelen, anonim viszonyai révén, ami a polgári társadalmat hozza létre. Ez egyfajta nagyon gyenge kötődésű polgár-barátság, ahol egyenlőként érintkeznek egymással a társadalmi viszonyokban a piac személytelen interakcióinak relációiban találkozó, önérdék-vezérelt felek, akik sem nem ellenségek, sem nem igazi barátok vagy szövetségesek – amely utóbbiakat a közvetlenség és az érzelmek kötik össze –, hanem egymás számára idegen, illetőleg pusztán közömbös felek, azaz piaci partnerek és/vagy konkurensok.¹⁷⁹ A polgáriarsult társadalom közviszonyaiban, azaz a gazdaságban és a politikában tehát nincsenek érzelmi és barátsági, illetve szeretet-viszonyok, minthogy – olvashatjuk Smithnél – a másiktól ezen szférákban nem várhatunk (el) különös szívességet vagy szimpátiát, hanem csak az igazságosság piac által közvetített személytelen elvei működnek a polgári (piaci) társadalomban. Azonban a kiváltságos, legszűkebb baráti magánrelációkban léteznek és fontosak is az érzelmi viszonyulások, valamint a magánerkölcsi személyközi erények jelenléte,¹⁸⁰ amire a család a legfőbb példa, de a magánszféra és nem pedig a közsféra számára, minthogy a család – a felvilágosodást követő – Smith számára nem minta és modell a társadalom számára.¹⁸¹ A magánbarátok és a családok világa azonban kevésbé lényeges, mint a közsféra, azaz a gazdaság és a politika elengedhetetlenül szükséges, azaz lényegibb, de nem annyira érzékeny világa, ahol a közsféra a magánszférától mereven el van választva.

A betegség, amit Smith gyógyítani akart, az a feudális hierarchikus relációkból fakadó aszimmetrikus hatalmi viszony emberi méltósággal ellentétes volta, amit mint ilyent (!) nyilván senki se sír immáron vissza. A megoldás szerinte a közvetített, személytelen és kölcsönösen közömbös önérdék-vezérelt relációkban van, ami a növekedés, valamint a személyek liberalizálódásának, felszabadulásának eszköze, záloga.¹⁸² Smith tanaiból a gazdasági cserék, mint kölcsönösen semleges relációk koncepciója, továbbá a piac, mint az anonim és személytelen relációk helye, valamint a 'láthatatlan kéz' metaforája él tovább – de nemcsak közgazdász körökben, hiszen a piacgazdaság egész modern rendszere ezen elveken nyugszik. A feudális világ közvetlen relációinak hibáit, fogyatékoságait úgy orvosolta, hogy a *közvetlen kapcsolatiságot* magát iktatta ki a polgári társadalomból, illetve a közsférából annak minden emberi jellegével együtt, s azt minimálisra szabott, közvetített, eszköz-jellegű, anonim és kölcsö-

¹⁷⁹ Lásd Luigi Einaudi koncepcióját a konkurenciáról, mint embert nemesítő „harcról” és annak „szépségéről”: SILVESTRI (2008) i. m. 29–63.

¹⁸⁰ „A polgáriarsult társadalomban mindenki állandóan nagy tömegekkel osztozik az együttműködés és a kölcsönös segítség szükségességében, úgyhogy még egész élete is alig elég ahhoz, hogy csak néhány személy barátságát megnyerje.” SMITH (2011) i. m. 26. Bruni rámutat arra, hogy Smith idézett soraiban mintha valami új, radikálisabb gondolat lenne megfogalmazva: az, hogy ha az embernek elegendő barátja lenne arra, hogy a szükséges dolgai meglegyenek, akkor ez egy humánusabb, magasabb erkölcsi szintű *philia*t eredményezne a társadalom kereskedelmi világában, nyilván kisebb, például a falusi közösségekben megvalósítható módon. Ezen barátság-forma mentes lenne a feudális státuszok hierarchikus függelmi rendszereitől, hiszen szabadon és önkéntesen választott barátságokat jelentene. BRUNI (2010) i. m. 117–118.

¹⁸¹ BRUNI (2010) i. m. 120.

¹⁸² BRUNI (2010) i. m. 121.

nösen közömbös, önérdelkevezérelt piaci-kereskedelmi viszonyokkal helyettesítette, s ezen reláció-típus lett két és fél évszázadra az új társadalmi kapcsolatiság alapformája – írja összefoglaló tézisében Luigino Bruni.¹⁸³ Hobbesszal ellentétben – írja Bruni –, aki a farkas-viszonyok orvoslására durva beavatkozást, egyfajta „kemoterápiát” javasolt, Smith lágyabb megoldással állt elő, mondhatjuk, „homeopátiás” terápiával, de közel hasonló eredményt hozva. Smith az emberi kapcsolatiságot magát eliminálta – írja hangsúlyos és merész tézisében Bruni¹⁸⁴ – az emberi viszonyokból, márpedig a helyette bevezetett piaci viszonyok nem jelentik a társadalmi kapcsolatok új formáját, minthogy nem valódi *emberi kapcsolatok*, mivel nem minősülnek valóban *személy-közi*eknek. A ‘szabadság’-ot és az ‘egyenlőség’-et kívánta Smith a modern politikai gazdaságtanában megvalósítani, a személytelen piaci viszonyok *kölcsönös közömbösségének* bevezetésével, amely utóbbi azonban egyáltalán nem a harmadik francia forradalombeli jelszó, a ‘*testvériség*’ megvalósítása, hanem talán éppen az *ellentéte* annak.¹⁸⁵ De nem csak a testvériség, hanem elementárisabb valóságok, úgy mint a prosperitás és a közjó, valamint a piaci (köz)viszonyokban az igazságosság megvalósulásával is komoly gondok adódtak a posztmodern globális gazdaság világában, márpedig Smith gazdaságtana éppen ezen tartalmak megvalósítására került annak idején megfogalmazásra. Mindeközben ezen új, szerződéses piaci társadalmi relationalitás nem maradt meg a közszférában, hanem elurulta a magánviszonyokat is¹⁸⁶ (pl. házassági vagyoni jogi szerződések elszaporodása, vagy a megrendelői-kereskedelmi szemlélet megjelenése a mesterséges humánreprodukcióban stb.). De a kormányzás majdnem teljességét is magába szippantotta némely meghatározó nyugati demokráciában az új közmenedzsment közigazgatásban és a közpolitikában való ideológiai győzelmének évtizedeire.

A globális gazdasági válság által nyerhető tapasztalat alapján úgy tűnik, hogy a kifejezetten erényes emberi magatartás aktív jelenléte nélkül – amely a másik, az érintettek jogos és méltánylandó érdekére is valóban odafigyel az igazságosság valódi

¹⁸³ BRUNI (2010) i. m. 121.

¹⁸⁴ BRUNI (2010) i. m. 121.

¹⁸⁵ BRUNI (2010) i. m. 121.

¹⁸⁶ Fukuyama például így ír arról, hogy maga az amerikai családi élet belülről liberalizálódik, individualizálódik, kölcsönös, kalkulált hasznon alapuló szerződéses viszonyként alakul át, ami a lényegi természetével ellentétes, s ebből adódnak a problémák: „De a családokban nem minden megy úgy, ahogy kellene, ha a liberalizmus alapján állnak, vagyis ha tagjaik nem tesznek különbséget a család és a részvénytársaság közt, holott az utóbbinak a profitszerzés, nem a szeretet és a kötelesség a vezérelve. A gyerekevelés vagy a holtomiglan-holtodiglan tartó és jónak mondható házasság személyes áldozatokat követel, amelyek irracionálisak, ha a költség-haszon viszony szemszögéből vizsgálja őket az ember. Mert a kiegyensúlyozott, meleg családi élet hasznát gyakran nem azok aratják le, akik a legtöbbet teszik érte, hanem a következő nemzedékek. A mai amerikai család sok gondja – a válások nagy aránya, a szülői tekintély hiánya, a gyerekek elidegenedése – éppen abból ered, hogy tagjainak családszemlélete szigorúan liberális. Azaz ha a családi kötelezettségek terhesebbé válnak, mint amire a szerződő számított, az illető igyekszik »töröltetni« a szerződés egyik-másik pontját.” FUKUYAMA (1994) i. m. 460.

akarása révén –¹⁸⁷ pusztán a piac személytelen „igazságossági”, voltaképpen csereviszonyai már igazságossági relációkként sem tudnak kielégítően érvényesülni, nem is beszélve a közjó követelményeiről. Ezen elementáris igazságossági tartalmakat a kötelmi jog területén szankcionált jogszabályokban is érvényesíteni kell tehát, ami még nem jelent önmagában indokolatlan paternalizmust. Korunkban az absztrakt piaci személytelenség a magára hagyott piaci mechanizmusaiban immáron globális dimenziókban mozogva egyre inkább embertelenséget is, azaz etikátlan viszonyokat szül a személyközi és a társadalmi dimenzióban egyaránt. Napjainkban ugyanis a polgári szerződések globális piaci világában egyrészt a kölcsönös (kommutatív) igazságosság is sokszor sérül a gyengébb szociális alanyok kárára (pl. devizahitelek feltételeinek egyoldalú módosítása), másrészt bizonyos pénzügyi konstrukciók jogviszonyaiban azok valós – közvetett – tárgya is alig létezik, szinte nem is fellelhető már, amely ügyletek tömeges megjelenésének szerepe lehetett a gazdasági világválság kialakulásában.¹⁸⁸ A pénzügyi és a gazdasági ügyletek személytelenségéből és immáron absztraktságából fakadó technikai-konstrukciós lehetőségek végletekig való fokozása és kiaknázása, az egymást nem ismerő felek szerződő akaratainak minden mércétől való eloldása révén, vagyis a kölcsönös igazságosságtól, a jogviszonyban szereplő dolgok valós természetétől, a jó erkölcstől, de a közjótól is eredményezték azt, hogy a globális piac kereskedelme immáron távolról sem humanizál, hanem inkább már veszélyeztet: családok tömegeinek teljes egzisztenciáját, de akár teljes nemzetgazdaságokat is. Az óriási mértékűre duzzadt pénzügyi spekulációk a reálgazdaságtól eloldottan, illetve azokkal szembe menve roncsolják a kereskedelem logikáját – például a derivatív pénzügyi műveletek közül a negatív shortolás¹⁸⁹ – és benne a pénz eredeti funkcióját, szerepét. A globális gazdaság pénzhajhász és fogyasztói szemlélethez kötődve immáron inkább elembertelenít, semmint az emberi méltóságot szolgálja, miközben egyes jogügyleteiben súlyosan igazságtalan a gyengébb szociális alanyok kárára, de számos szempontból a közjót is elementárisan sérti. Itt látjuk megbicsaklani a globális gazdaság esetében Smith eredeti tézisét, ti., hogy a magánérdek hajszolása a közjót szolgálja. Nemhogy a közjót nem szolgálja, hanem magát a társadalmi viszonyokat és emberek tömegeinek egzisztenciális helyzetét is nagyon súlyos mértékben veszélyeztetik bizonyos, alapvető erkölcsi és igazságossági mércéktől elrugaszkodott, nagy volumenű pénzügyi és gazdasági jelenségek, gyakorlatok. A közjó klasszikus, ha tetszik, premodern normatív érvényének rehabilitálása mentheti meg csak a helyesen értett magán érdekeket is, új értelmet és tartalma adva ez utóbbiaknak, hiszen most már az emberi viszonyok etikai-normatív értelem-

¹⁸⁷ Az igazságosság erénye annak klasszikus megfogalmazása szerint állandó és kitaró akarattal megadása annak, ami a másikat megilleti.

¹⁸⁸ Vö. FRIVALDSZKY János: *A jogfilozófia alapvető kérdései és elemei*. Budapest, Szent István Társulat, 2011. 195–201. [a továbbiakban: FRIVALDSZKY (2011b)]

¹⁸⁹ Vö.: VERES Zoltán: Etikai megfontolások a short ügyletek vonatkozásában – különös tekintettel az arany szabály és a iustitia commutativa követelményére. *Jogelméleti Szemle*, 2011/3.; VERES Zoltán: Néhány etikai és jogi megfontolás a short selling ügyletek kapcsán. Különös tekintettel az arany szabály és a iustitia commutativa követelményére. *Iustum Aequum Salutare*, VII. 2011/4. 161–181.

ben vett relacionális szemléletéből kell kiindulnunk az egyéni érdekek tekintetében is. A közjó feltételezi a kölcsönös igazságosságot, s így például az aranyszabály érvényét is („tedd a másiknak azt, amit te is szeretnél, hogy veled tegyenek”).¹⁹⁰ Nem kevesebről van tehát szó, mint hogy a kereskedelmi és gazdasági, s benne a piaci viszonyokat kell újraértékelni immáron az előbb említett relacionális talaján, a korábban kizárólagossá tett önző emberi haszonkalkulus hideg számító racionalitását meghaladva. Pierpaolo Donati, Luigino Bruni, Stefano Zamagni, Benedetto Gui, valamint kollégáik kutatásai nyomán azt kell mondjuk, hogy a piaci logika mellett a relacionális javaknak, az ingyenességnek, a valódi reciprocitásnak és a szolidaritásnak is helyet kell kapnia a gazdasági racionalitásban, hogy a gazdaság valódi jólétet eredményezzen. A közjó klasszikus, főként szent tamási hagyományából pedig azt kell újraéleszteni a gondolkodásunkban, hogy az harmóniában van az egyéni javakkal, s ez utóbbiak pedig a közjővel. Tehát nem csak a közjót kell az egyéni javakra tekintettel (is) megfogalmazni, hanem magukat az egyéni javakat is a közjót is figyelembe véve.¹⁹¹

Smith nem tudja a barátsági viszonyokat egymás mellett álló felek közvetlen viszonyaként megragadni a közszférában, ezért nem is tematizálja ott, hiszen láthatuk, hogy a jóindulatra utalt közvetítetlen viszonyok az ő megközelítésében a civilizálatlan alá-fölérendeltségi, hierarchikus, elnyomó, feudális, azaz voltaképpen az úr-szolga relációk sajátja. A kérdés az, hogy lehet-e az ingyenességet is magában foglaló jóindulatúságot, illetve a barátságot úgy tematizálni a közszférában, vagyis a közügyek gazdaságában és a politikában, hogy az ne járjon a polgári egyenlőség, s így a közjó sérelmével (ne váljon például korrupciót és visszaélést jelentő nepotizmussá, urambátyám viszonyná)? Smith szerint a barátság kevesek kiváltsága, vagyis a magánkapcsolatokat fémjelzi, manapság azonban már megindultak a kutatások a testvériség politikai és gazdasági valóságának feltárására, amelyek arra irányulnak, hogy az a szabadságot és az egyenlőséget helyes értelmükben teljesítse ki. A konklúzióink az lehetne, hogy a politikai barátságot, illetve a testvériséget lehet és kell is a közszférában tematizálni, másrészt pedig az erkölcs magán-szférában megjelenő elemei nélkül, úgy, mint a kölcsönösség, az ingyenesség, a bizalom, a szolidaritás és a szeretet, valamint a közvetlenséget is feltételező barátság bizonyos momentumai és normatív tartalmai nélkül a piaci viszonyok sem képesek az igazságosság szerint, illetve azt meghaladóan az osztársadalmi jólétet szolgálóan működni. Ehhez a piaci és gazdasági kapcsolatokat a piaci relációk Smithtől örökölt koncepcióján túllépve kell megfogalmazni és kibontani. Ezen gazdaság-koncepcióban a modern piaci csere mellett az autentikus személyközi kapcsolatiság,¹⁹² így az ingyenesség (az ajándék)

¹⁹⁰ Az aranyszabály fogalomtörténetét lásd: FRIVALDSZKY János: *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 255–269., 318–321., 330–332. Az aranyszabály érvényesülésének lehetőségeit a polgári jogi viszonyokban lásd: FRIVALDSZKY (2011b) i. m. 201–206.

¹⁹¹ Vö.: CHALMETA i. m. 95.

¹⁹² A piaci anonim csereviszonyokat meghaladó, a személyközi bizalom meglétét feltételező személyközi kapcsolatiság, így maga az így tekintett ‘kapcsolat’ válhat az új, non profit civil gazdaságban, főként a harmadik szektorban ‘termelési feltétellé’. Ahol ez nincsen jelen, ott tudja a piac a funkcióit

mozzanata is megjelenik, annak minden nehézségével és problémájával, de komoly ígéretet is hordozó jellegével.¹⁹³

A posztmodernnek nevezhető korunkban azonban a hobbesi antropológia a maga nyers valóságában – ha áttételesebb és szofisztikáltabb módszereiben is – jobbára dominálja a globális piaci viszonyokat és ez a gazdasági logika nem egy országban el is uralta egy időre a (jó) kormányzás eszméjét is (Berlusconi Olaszországában, illetve hazánkban a legutóbbi kormányváltást megelőző években, amikor a ‘jó kormányzás’ az új közmenedzsment ideológiájával társult¹⁹⁴). Így lett a jó kormányzás eszményéből a rossz kormányzás valósága egynémely ország kormányzási gyakorlatában.¹⁹⁵ Minthogy főként a piaci viszonyok redukált gazdasági, és olykor pedig még a modern koncepcióhoz képest is deformált logikája (például hazánkban) deformálta el a jó kormányzás valóságát, s ez nézetünk szerint áll az Európai Unióra is (doktrínér piac-szemlélet, illetve önző nagyvállalati gazdasági magánérdekek leplezett érvényesítése a tagállamok politikája által, de uniós elvek mögé bújtatva), ezért a jó kormányzás eszményében a megújulás hasonlóképpen a társadalom és a gazdasági viszonyok újraértékelésétől várható. Ezt nézetünk szerint úgy lehetne megtenni, ha visszanyúlunk a polgári társadalom, s benne a piaci kapcsolatok imént vázolt klasszikus, premodern érteleméhez, s ami abból megőrzendő, azt megszívveljük, korunkra alakítván azon elemeket, amelyek hajdanán a jó társadalom jegyeit jelentették. A társadalom újrafogalmazása pedig annak jó kormányzása felé vezethetne el minket, amiként az a klasszikusok esetében is történt. Ezekben a *természetes társiasság*, a *kölcsönös kapcsolatok*, s bennük a megbízhatóság és a hitelesség, valamint a politikai barátság, és igen, a szeretet fogalmai is fontos szerepet játszanak. Tehát természetesen ma nem letűnt társadalmak berendezkedését kell megelevenítenünk, viszont ember- és társadalomképükből a kapcsolatiságot, valamint kormányzásfelfogásukból a közjó-orientáltságot a politikai közösség fogalmának bázisán, s az ezekhez kötődő társadalomerkölcsi ethosukat feltétlenül rehabilitálандónak tartjuk. Láthattuk, hogy manapság a gazdaság – főként olasz – eszmetörténései a klasszikusok (azaz a görögök, rómaiak és főként a későközépkor, valamint a premoderneknek tekinthető humanisták képviselőinek elemzésével) gazdaság- és társadalom-felfogását, valamint az ehhez tartozó kormányzati rendszereket is újravizsgálják, hogy az azokban rejlő kapcsolatiságot és társadalmi erényeket korunk társadalmára újra megfogalmazzák, kiemelve a már ma is létező pozitív példákat és kezdeményezéseket. Újra

betölteni. Ezen kapcsolatiságnak szolidáris értelemben újraelosztó szerepe van – vagy a tagok vagy külsősök javára – a szolgáltatások termelésének olyan területén, amelyeknek maguk a kapcsolat javai, azaz a ‘kapcsolati javak’ (*beni relazionali*) a tárgyai. DONATI (2011) i. m. 79–80.

¹⁹³ BRUNI (2010) i. m. 122.

¹⁹⁴ Vö.: FRIVALDSZKY János: A jó kormányzás és a helyes közpolitika formálásának aktuális összefüggéseiről. In: SZIGETI Szabolcs – FRIVALDSZKY János (szerk.): *A jó kormányzásról*. Elmélet és kihívások. [Jezsuita könyvek, 12. Agóra Budapest, L’Harmattan Kiadó, 2012.] 51–103. [a továbbiakban: FRIVALDSZKY (2012c)]

¹⁹⁵ A jó és a rossz kormányzás allegóriáit és hatásait Ambrogio Lorenzetti (c. 1290–1348) festette meg a sienai *palazzo pubblico* freskóin.

kell tehát az ‘igaz’, vagyis a filozófiai antropológiai értelemben valós, s ennek következtében a helyes társadalom alapjait gondolni egy régi–új filozófiai antropológia és társadalomontológia alapján, hogy a *politikumot* is újraépíthessük a valóban jó kormányzás fogalmával együtt. Nem szabad hagyni, hogy a ‘köz’ Hobbes utáni deformálása magával rántsa véglegesen a közjó eredeti, klasszikus politikai filozófiai ügyét. Ehhez az állam fogalmán túlmutató ‘*politikai közösség*’ fogalmát kellene tehát újra kutatás tárgyává tenni, a közjó és a *politikai barátság* kategóriáival együtt. Az előbbiek nyomán, egy nézetünk szerint filozófiailag kielégítően megalapozott gondolkodás jegyében nem hagyható jóvá, hogy a ‘köz ügye’, java a piac, a piaci szereplők érdekével vagy kizárólagosan az állam, avagy a kormányzat javával azonosuljon, bármennyire is nemesen legyenek azok bemutatva. Mi úgy látjuk, hogy a Smith-féle piacfelfogás emberi kapcsolatok-nélkülisége, valamint az ennek eredményeképpen a hobbesi emberkép *homo homini lupus*ának megjelenése eredményezi azt, hogy a piaci magatartást voltaképpen az önző egoizmus uralja el, s nem a hayeki Nagy Társadalom szabadsága, amiben mindenki a legjobban meg tudja valósítani a szabadságát. Ezért is van, lenne szükség az említett modern koncepció szerint, ezen antropológia miatt a hobbesi mesterséges államtest erőszakára, de ezt korunk minimális állama nem engedi. De ne is térjen vissza a nagy Leviatán, viszont az alapul fekvő farkasemberek társadalmá igenis felszámolható, mert egy rossz megközelítés eredménye. Úgy véljük, hogy manapság már mindenki számára világos kellene legyen, hogy nem életképes a gyakorlatban a hayeki piaci modell mint harmonikus társadalomszervező erő. A neoliberálisok alulbecsülték az emberi önző szenvedélyek hatalmát, amit a piac – túl ritka – szankciói nem képesek uralni, s nem is hagyják magukat általuk bekorlátozni, minthogy az árak könnyedén manipulálhatóak. Ezért nem csak államra, hanem erős közhatalomra is szükség van,¹⁹⁶ de nem a Leviatán jegyében és szellemében. Aki pedig továbbra is a globális piac tökéletesen szabad működését szorgalmazza, az az *államleépítés* és a *társadalmi kohézió felszámolásával* voltaképpen a – tompított és látens – hobbesi állapotok létrejöttét segíti elő; megjegyzendő, hogy az előbbiek miatt a korlátlan kapitalizmus utópiájának hirdetése manapság már nem neokonzervatív, hanem kifejezetten *neoliberális* elvnek hat.¹⁹⁷ Újólag fontosnak tartjuk nyomatékosítani, hogy Hobbes filozófiai antropológiájában, tudományosnak szánt politikaelméletében szakított a plurális és a közösségeken alapuló középkori politika-felfogással és az alapul fekvő személy-fogalommal, de a klasszikus kor etikájával is.¹⁹⁸ A (poszt)modern liberális globális rend pedig inkább mutatja hobbesi, mintsem a locke-i vagy a hayeki társadalom – egyébként sok tekintetben szimpatikusnak tűnő – jegyeit. A kortárs gazdasági és politikai válság pedig meglátásunk szerint jelzi ennek tarthatatlanságát, a filozófiai antropológiai fordulat szükségességét: *ismerjük be*, hogy a hayeki társadalom a hobbesit eredményezte, de

¹⁹⁶ GARAPON i. m. 151–152.

¹⁹⁷ BÉKÉS i. m. 137.

¹⁹⁸ FRIVALDSZKY János: Thomas Hobbes jog- és államtana. In: FRIVALDSZKY János (szerk.): *A jogi gondolkodás mérföldkövei*. A kezdetektől a XIX. század végéig. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 179–210.

ezt ne fogadjuk el megkerülhetetlennek, és ne nyugodjunk bele, hanem forduljunk a klasszikusok ember- és társadalomképéhez, hogy azokból merítsünk inspirációt. A neoliberalizmus kritikája mellett azt is látnunk kell, hogy az immáron jobbára már letűnt szociáldemokrata-szocialista jóléti állam sem bízott a társadalmi öntevékeny szolidaritásban, ezért működtetette az állami intézményes ellátórendszert. A hobbesi emberkép két előfeltevést tudott magáénak: a teljes eredeti szabadságban levő tulajdonos individuumot, aki a kellemest hajszolja, s az államot, amely a szerződés után voltaképpen minden emberi-társadalmi jog letéteményese. Mindent zárójelbe tett tehát, ami a köztes, plurális civil társadalmat, annak közösségeit és relációit illeti, vagyis a személy teljes ezen társadalmi dimenzióját, ami viszont a jólét egyik lényegadó forrása.¹⁹⁹ A tézisünk tehát az, hogy a mind a mai napig ható hobbesi emberkép mind a természeti állapot tekintetében, mind az államban hatóan, mind elméleti, mind gyakorlati-normatív síkon immáron meghaladottá vált. Filozófiai antropológiailag helytelen, gyakorlati következményeit illetően pedig tarthatatlan és nem kívánatos. A probléma az, hogy a jelenleg uralkodó, kormányzást érintő ideológiai irányzatok jórészt ennek jegyében fogantak.

A nézetünk szerint a kívánatos gondolati kiindulópontként felveendő perszonalista filozófián alapuló, közjóért létező politikai közösség koncepciója más, mint a piac szabad működésmechanizmusának hayeki Nagy Társadalma, és több mint a 'jó állam' vagy a jó kormányzat hazánkban jelenleg divatos valósága. Ha már a nagy, korszakos modern hobbesi emberképet, azaz a *kölcsönös el nem ismerés* antropológiáját a hathatós filozófiai kritika már régen meghaladta a *kölcsönös elismerés* társadalomfilozófiájával,²⁰⁰ akkor ideje lenne ezen utóbbi emberkép alapján a személyek közötti társadalmi relációk minőségét is így végiggondolni a jó kormányzás vonatkozásaiban, annak következményeinek tekintetében is. Legalább a minimálisan együttműködésre²⁰¹ kész, de akár az altruistább jellemzőkkel is leírt emberi személyt és annak társadalmi relációit, közösségeit kellene tehát mindenekelőtt például a perszonalizmus jegyében újrafogalmazni, hogy a közjó ne az államérdekkel mint államilag tematizált „közérdek”-kel, a „szubszidiaritás” érvényesítése – vagyis pontosabban, a gyeplő lovak közé való dobása – pedig ne a domináns piaci szereplők anyagi hasznának kíméletlen érvényesítésével legyen azonos. A probléma az, hogy a liberális/szocialista kormányzati dichotómia azért haladható meg nehezen, mert túlságosan is szervesen következnek a – gyökereiben végül is valahol feltárható – hobbesi emberképből, vagyis a farkas-emberek anti-humánus társadalmából, amelynek aktuális uralkodó létébe kezdünk már belenyugodni, cinkosan és szemlelunyva annak valósága felett, mondván: az erősebb „győztes mindent visz” legitim, meg nem kérdőjelezhető koncepció. Ezen emberkép miatt akár neoliberais, akár (új)baloldali a kormányzás-felfogás, az alapul fekvő antropológia és társadalomkép nagy-

¹⁹⁹ DONATI (2008) i. m. 217.

²⁰⁰ Paul RICOEUR: *Percorsi del riconoscimento*. Milano, Raffaello Cortina Editore, 2005. különösen: 185–194. 195., 221., 243., 285.

²⁰¹ Stefano BERTEA – Marco BRAGA: *Concorrenza o cooperazione? Diritto e questioni pubbliche*. 5, 2005. 44–65.

jából azonos: lényegét tekintve konfliktusos – s ez a kormányásfelfogásra is kihat, amely meggyőződésünk szerint nem szülhet működőképes és helyes modelleket. Mivel a kormányás módját és lehetőségeit alapvetően határozza meg az antropológia, ezért különös figyelmet kell fektetni tehát az utóbbi momentumra a jelenlegi kormányásfelfogások tekintetében is.

Mivel a (neo)liberális jelenti korunkban a meghatározó emberképet a véleményformáló elitben, ezért ennek kell most nagyobb figyelmet szentelnünk. Hazánk – a tudományos és a politikai diskurzust, valamint a kormányati cselekvést tekintve – áttérni látszik a 'jó kormányás' neoliberális modelljéről az újweberire, vagyis a 'jó kormányat' normatív valóságára. Azonban ez utóbbinak alig van kidolgozott ember- és társadalomképe (mivel főként kormányati cselekvési módot jelöl), miközben a neoliberális paradigma – bár hazánkban a társadalmi elfogadottsága nagyon csekély – emberképe, társadalmi erényetikája stb. komolyabb vélemény- és diskurzuszformáló erőket mutat fel még manapság is, akkor is, ha ezt a modellt hazánkban már nem nagyon nevezik a nevében. Ezért tehát nem az újweberi, hanem a neoliberális ember- és társadalom-felfogás az, amit még alaposabban elemeznünk szükséges, s amivel szemben nézetünk szerint alternatívát lenne szükséges felmutatni.

Tehát a 'jó kormányás' általánosan elfogadott elveinek alkalmazhatóságát továbbra is a mögöttes társadalomfilozófia és filozófiai antropológia bázisán keressük, mivel azon elvek, meglátásunk szerint, mai formájukban valóban helyesek, de csakis, ha nem kerülnek az új közmenedzsment irányzattal azonosításra, de amely elvek pusztán önmagukban helyes alkalmazást nem igen fognak tudni eredményezni, ahogy azt a tapasztalat is bizonyítja. Sokkal inkább azok kiüresedését, formálissá válását, illetőleg kiforgatását eredményezhetik csak. Így válhatott például azonosná hazánkban néhány évvel ezelőtt a jó kormányás az új közmenedzsment paradigmájával, s így delegitimálódott az előbbi ez utóbbi bukásával együtt. Az ok a neoliberális ember- és társadalomkép implicit elfogadása, amelyből fakadó kormányásfelfogás problémái csak következmények. Ennek ellenhatásaként mára már csak a 'jó állam'ról lehet hallani kormányati körökből a szubszidiaritás és a részvételi kormányás 'jó kormányást' adó fogalmi elemeinek eltűnésével párhuzamosan. Mindezek okainak nyomába eredünk a továbbiakban, miközben kiutat is igyekszünk mutatni a helyes társadalom- és morálfilozófia középpontba állításával.

Először áttekintjük a jelenleg domináns kormányás-teóriákat, értékelve és összevetve azokat. Azt követően a szubszidiárius kormányás mellett fogunk érvelni, amely igényli a perszonalitás, a közjó és az etikai társadalmi relationalitás már korábban is érintett fogalmi elemeit (intézményi és közbizalom, politikai barátság, testvériség a közszférában stb.). Arra teszünk kísérletet, hogy ez utóbbi dimenzió normatív intézményes oldalát is megragadjuk a politikai-morális tartalmú össz-társadalmi 'alkotmányos szövetség', valamint a választási megbízási 'közpolitikai szerződések' révén. Míg az előbbi szövetség affektív és ideológiai jellegében nemzet-konstitutív, addig az utóbbi pragmatikus, és a kormányati közpolitikai teljesítmény választói mérését, értékelését teszi lehetővé. A társadalmi személyköziség új formáinak elemzése azért fontos a számunkra, hogy a hobbesi társadalomnélküliség állapotát végleg a magunk mögött hagyhassuk a jó kormányás intézményesebb valóságának társadalmi alapjait kutatva.

4. A jó kormányzás új formája felé

4.1. A neokorporativizmustól a neoliberalizmusig

A jóléti állam, illetőleg a *neokorporativizmus* szociálliberális-demokratikus háttérfilozófiája után következő neoliberalizmus kormányzáselméleti ideológiája a *módszertani individualizmusból* és *libertinus morálfilozófiából* indul ki. Az előbbi irányzattal (vagy annak alirányzataival) szemben teoretikusai nem gondolják, hogy lenne olyan *általános közjó*, amit meg kellene valósítani. A *szociális partnerek* társadalmi szövetségére épülő neokorporatív jóléti állam kérdéses legitimitású és igencsak megkérdőjelezhető hatékonyságú rendszerét a neoliberális váltja tehát fel, amely a *szabadság negatív* fogalmával él, amely így minden *kollektív demokratikus* döntést és közcselekvést eleve elhibázottnak és elnyomónak tart. Képviselői számára kizárólagosan a piaci hatékonyság kritériumai szerinti legitimitáció létezik, ami kiváltja a *politikumot*, annak terét.²⁰² Képviselői a klasszikus liberalizmushoz hasonlatosan az állam szerepét minimálisban húznák meg a szerződések és a magántulajdon védelmét ellátva. Az eszközök közül most kiemeljük azt, hogy a neoliberális kormányok magán- és félig magánügynökségek részvételét tették lehetővé a politikaalakításban. A köz- és a magánpartnerségek formái hasonlítanak a neokorporatív *horizontális* formációkra, de ez utóbbiakkal szemben nem *kooperatívak*, hanem a piaci logika szerint *kompetitív* logikát követnek.²⁰³

Míg a neokorporativizmus *szociális paktumon* nyugodott, a neoliberális paradigma jobbára már nélkülözi a nagyobb társadalmi támogatottságot, s így társadalmi *konzenzushányban* szenved, ekképpen eufemizmus, pontosabban anakronizmus maga a 'washingtoni konszenzus' neoliberalizmust legitimáló kifejezés is. Ezért ugyanolyan összeomlás fenyegeti, mint a keynesi szociális konszenzust. A governance-kormányzás éppen ezen összeomlás kiküszöbölését célzó politikai intézményes megoldás kíván lenni.²⁰⁴ Ez ötvözi magába a neoliberális és a neokorporatív elemeket. Az előbbitől a bürokratikus végrehajtás alternatíváit jelentő, implementációs megoldásokat veszi át, az utóbbtól a társadalmi bázis kiszélesítésének elvét.²⁰⁵ Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy a governance ideája inkább a demokratikus, semmint a klasszikus liberális értékekhez kötődik. E modellben a polgárok nem csupán a törvényhozás politikaalakításában vesznek részt közvetetten választópolgároként, hanem az implementációban is, a közpolitikát a *partecipáció* révén közvetlenebbül formálva. Ezen kormányzási módhoz már kötődik a *szubszidiaritás* elve, amely szupra- és szubnacionális szinten hivatott biztosítani a részvételt a politikaalakításban.

²⁰² GARAPON i. m. 138–139.

²⁰³ Antonino PALUMBO: Governance dello Stato e Stato della Governance: una panoramica. In: Antonino PALUMBO – Salvo VACCARO: *Governance, teorie, principi, modelli, pratiche nell'era globale*. Milano, Mimesis, 2007. 19.

²⁰⁴ PALUMBO i. m. 19.

²⁰⁵ PALUMBO i. m. 19–20.

4.2. A kormányzás neoliberális és a neoweberi modelljének egybevetése

Össze kell továbbá vetni a 'good governance' modellt a 'good government', vagyis a 'jó kormányzat' olykor neoweberiánusnak is mondott modelljével, amelyeket gyakran állítanak szembe egymással hazánkban.²⁰⁶

A jó kormányzás 'good governance' retorikai modellje jól ismert mindannyiunk számára. Számos olyan elemet tartalmaz (pl. részvétel, átláthatóság, elszámoltathatóság, hatékonyság stb.), amelyek alapvetően fontosak a közjóra irányuló kormányzás-hoz, amely utóbbi kritérium minden jó kormányzás/jó kormányzat/jó állam modell legfőbb fokmérője. A kérdés az, hogy ezen elveken túlmenően a 'good governance' fogalom valóban kézzel fogható és tudományosan elemezhető modell-e, avagy olyan technikai kritériumok együttese, amely a (filozófiai) megalapozással hadilábon áll. A másik kérdés az, hogy nem élnek-e vele vissza hazánkban azok, akik ideológiai-politikai indítékokból egy neoliberális kormányzás móddal azonosítják azt, esetleg még a közösségi döntések elméletével is megerősítve az állami hatalom- és bürokrácia-ellenességüket. További alkérdés az, hogy valóban a kompetitív piacelvűséget valósítja-e meg a jó kormányzás hívószavának neoliberális ideológiára való redukciója, vagy torzabb – hazai – piaci körülmények között egyes kiváltságos magánérdekek közpolitikai érvényre juttatását eredményezi inkább, esetleg elmosott közjogi és kormányzati felelősségi viszonyok között a gazdasági-politikai szürke zónában lavírozva.

Az ennek alternatívájaként támasztott jó állam neoweberiánus modellje 'új', mert a közigazgatási döntések nem kizárólag a jogi normák egyszerű végrehajtását jelentik immáron, hanem az azokban foglalt tartalmi tényezők adott helyzetben való értékelését is igénylik, amely tényezők konkrét meghatározásához nem pusztán a döntések kihatásainak mintegy modellező mérlegelése, hanem a döntéssel érintett alanyok, aktorok szempontjainak aktív érvényesítése, azoknak participációval történő valóságos megjelenítése is szükségessé válik egy valóban helyes kormányzati/közigazgatási döntéshez. A modell azonban ettől még lehet 'weberi', minthogy az állam a *közszolgáltatóság ethoszával* rendelkező *bürokráciájával* érvényesíti a *legalitás* és a *közjó közjogilag* biztosított kritériumait. Az állam így erős és éber lesz abban, hogy a 'járadékvadászok' állami erőforrásokat, közjavakat a jogalkotáson és egyéb állami döntéseken keresztül magán javaikká szándékozni tevő egoisztikus törekvéseit elhárítsa, kivédje. A neoweberi modell külföldi szakirodalma azonban meglehetősen sovány, ami elgondolkodásra kell készítsen minket.

Sem az állami hatalom disztiníválatlanul alkalmazott, centrumból fentről lefelé ható, végrehajtási szemléletű bürokratikus logikája, sem a jól-rosszul működő piacelvűség közjót és politikumot kiküszöbölni igyekvő esetlegessége és haszonelvű logikája nem képes egyedül a jó kormányzás valóságához közelebb vinni. Annyi első közelítésből megállapítható, hogy a *közjogi legalitás* szempontjából kiemelkedő

²⁰⁶ A 'good governance' és a 'good government' modellek alaposabb elemzéshez, egybevetéséhez lásd: FRIVALDSZKY (2012c) i. m. 54–68.

jelentőségű, a *jogállamiságot* biztosító és a *hatósági* jellegű ügyeket csak az *állami szervek, hatóságok* és a *közigazgatási apparátus* láthatja el. A *szubnacionális területfejlesztés* és a területi, illetve helyi *önkormányzás* kérdéseiben viszont a többszintűen és szubszidiárius módon működő *politikai közösségeké* kell, hogy legyen a vezető szerep és nem pedig az államé, a dekoncentrált kormányzati szerveké. Ez utóbbiak a *törvényesség* és a *közjó magasabb* szintű szempontjait kell hogy érvényesítsék szilárdan, de nem az alsóbb szintű politikai közösségek önmeghatározásai révén előálló közjavak ellenében, vagy azokat kiváltva, háttérbe tolva.

Az államtársadalmi módon, de komplexen és *többszintűen* tekintett közjó folyamatos keresése a kormányzati döntésekben az, ami *tartalmi* értelemben *legitimé* és 'jó'-vá teszi a jó kormányzat kormányzását. A kérdés az, hogy milyen kormányzási/kormányzati modellben ragadhatjuk meg tehát leginkább ezen gyakorlati közjókérés legmegfelelőbb módjait? Milyen intézményrendszer, s milyen rendezőelvek felelnek meg tehát a leginkább a jó kormányzás fogalmának? Az újweberi államban az a vonzó, hogy a rosszul (!) működtetett governance-modell döntési kompetenciákat és így a *felelősséget elmosó partnerségek és hálózatok* alkudozására épülő kusza, entrópikus rendszerével szemben a normatív szabályozott *közjogi és közhatalmi* klaszszikus *alkotmányos* legitimációs és felelősségi elemek a döntőek a kormányzásban és a végrehajtásban. Azonban a csak törvényileg rögzített állami közjó bürokratikus végrehajtása nem valósítja meg a szubnacionális közösségek szubszidiáriusán tekintett közjavát.²⁰⁷ A *szubszidiaritás relacionális* dimenziójának jelentőségére külön szeretnék rámutatni, amely a szervezett civil társadalom aktoraival való együttműködést jelenti. A sok tekintetben talán ide köthető posztmodern *hálózati-partnerségi* kormányzást (pl. Leader közösségek, virtuális hálózatok, elektronikus közigazgatás/kormányzás) pedig ahhoz, hogy az valóban a jó kormányzást valósítsa meg, s ne a nepotizmust, a *létező*, közjavakkal rendelkező *valós közösségek* (pl. családok közösségei, civiltársadalmi, lokális és intermediális közösségek stb.) interperszonális-közösségi bizalmon alapuló rendszereinek kormányzási szempontrendszere és valósága kell hogy integrálja, természetesen a más, magasabb szintű (köz)politikai *közjavak komplex rendszerére* tekintettel, de mindvégig a közjavak *etikai-normatív természetére* tekintettel. Egyébként illegitim elitkormányzássá válhat, amelyben nem csak a közjavak, hanem talán még a jogszerűség is sérülhet, különösen régióink demokráciáiban.

Kétségtől az állam, a politikai közösség, illetve a társadalom és a piac a maga relációiban, közösségeiben és hálózataiban azok, amelyek a jó kormányzás legfőbb alanyai. De a közjó szempontjából milyen súlypontokkal és intézményekkel érvényesítendően? A neoweberi kormányzási típusban a *kormányzás felelőssége alkotmányjogilag* szabályozottan elodázhatatlanul a kormányt, az államot terheli, s ez a modell javára írható, hiszen a kormányzati megbízás és a számonkérés alanya – a parlamenti kormánytöbbség, illetve a kormány – is alkotmányjogilag egyértelműen

²⁰⁷ A szubszidiaritás helyes szemléletű tárgyalásához lásd: Chantal MILLON-DELSOL: *Il principio di sussidiarietà*. Milano, Giuffrè Editore, 2003.

rendezett, és ekképpen legitim. Bizonyos anarchista-nihilista posztmodern tévhitekkel szemben le kell szögeznünk, hogy a kormányzáshoz szükséges *állami hatalom* adta *tekintély*, valamint az egységes alanyként tekintett *legitim kormány* választók előtt való felelőssége nélkül nem létezhet semmiféle kormány, így értelemszerűen jó kormányzás sem. Ez felvethető a neoliberális és a közösségi döntések elméleteivel szemben is.

A governance-féle jó kormányzás képviselői a 'jó állam' neoweberi koncepciójával szemben nem gondolják, hogy a jó kormányzás kiváltképpen alanya, „kedvezményezettje” az állam lenne. Meghatározott közpolitikai, közigazgatási és kormányzati területekre szorítva e megállapítás érvényét, illetve a kormányzás végső alanyát szem előtt tartva, ebben igazuk is van. Általában is elmondható, hogy a *politikai közösség* maga a kiváltképpen alanya a kormányzásnak, és nem pedig az állam. Óvakodni kell ugyanis attól, hogy a jó kormányzás egy 'jó állam'-modell paternalista etatizmusává torzuljon, amire való kísértés és tendencia sajnos hazánkban jelenleg érezhető – elismerve mindazonáltal ezen modell valóban létező erőnyeit és hazai megvalósítási eredményeit is, különösen, hogy az a neoliberális új közmenedzsment-kormányzás rossz kormányzásának valósága után következett, amelyet a balatonöszödi beszéd valósága – szimptomatikusan – fekete ecsetvonásokkal még tovább kontúroz.

4.3. A partnerségen és a hálózatokon nyugvó governance-kormányzás kérdőjelei: a perszonalitás, a közjó és a szubszidiaritás elveinek szükségessége

Kérdés, hogy a *perszonalitás* elve nélkül a *governance*-kormányzás által érintett polgár valóban az a 'személy' lesz-e, akinek egyéni és közösségi javai kiteljesednek, s ami a közjó megvalósulási célja is egyben. Kérdés, hogy a *közjó* központi helyre történő állítása nélkül a kormányzásban való részvétel valóban az igazságosságot és a közjólétet fogja-e előmozdítani minden érintett, érdekelt számára. Félő, hogy a szubszidiaritás elve és az abból következő többszintű kormányzás az előbbi két elv nélkül az *intézményi decentralizációban* fogja kimerülni látni azok tartalmát. Megvizsgálandó továbbá, hogy a *governance*-kormányzás eljárási szemlélté a *tartalmi* értelemben vett értékeltvű igazságosság, valamint a közjó elemei nélkül nem *eljárás*i (procedurális) *önlegitimációt* valósít-e meg, amely végül is jobbára az erősebbek (például járadékvadászok) akaratát érvényesíti az eljárások manipulálhatóságával. A kormányzásban való bizonyos társadalmi részvétel, avagy a hálózati módon működő szakértői-közösségi kormányzás még nem garantálja önmagában az általánosan érvényesülő közjót és az igazságosságot. A *hálózati kormányzás* által feltételezett *interperszonális bizalom* (kölcsonös reciprocitás) és az *intézményi bizalom*²⁰⁸ is a közjóra orientált kell legyen, hiszen egyébként a bizalom tárgya pusztán csak az, hogy a megbízók és az érdekelték, illetve az információkkal rendelkezők érdeke szerint cselekednek vélhetően a politikai *elit* szereplői, függetlenül ezen érdekek tágabb

²⁰⁸ A hazai szakirodalomban lásd elsősorban Boda Zsolt kutatási eredményeit.

szemléletű helyességétől, igazolhatóságától. Ezen érvényesített érdekek ugyanis nem feltétlenül vannak a tágabb politikai közösség jóllétével, közjával, vagyis a tágabb értelmű közjával is összhangban. Meglehet, hogy patológikus esetben az önző és indokolatlan partikuláris elit-érdekek intézményesített kijárását, vagy akár súlyosabb esetben – esetleg az osztársadalmilag releváns szürke zóna háttérében – a korrupció melegágyát fogja képezni²⁰⁹ a „hálózati kormányzás” urambátyám nepotista világa. Kérdés tehát, hogy a partnerség és a hálózatosodás valóban a közjó érvényesülésének szubszidiáriusan szerveződő komplex rendszerét mozdítja-e elő, vagy esetleg egy voltaképpeni rossz kormányzást táplál, minthogy igazolhatatlan a részvétel elitista-kivételező és az elosztás részrehajló elvei és gyakorlata tekintetében. Mindenekelőtt az elburjánzó bennfentes üzelmeket, s a korrupciót kell kizárni a közjogi legalitás elvének érvényesítésével, amiben neoweberi állam járhat elől. De ezután is kérdéses, hogy egyfajta metafizikai-erkölcsi jellegű *metagovernance*²¹⁰ hiányában, vagyis a személyek valódi javára és a közjóra irányuló politikai barátság és a szolidaritás célul tűzése, az ezt megvalósító hitelesen megbízható cselekvési rendszerek nélkül ezen horizontális hálózati-partneri valóság valóban a társadalom egészséges kötőszöveteit erősíti-e a közjó és az igazságosság jegyében, a szociális szeretetre, *politikai barátság* is nyitottan? A politikai barátság, a közjó és az igazságosság kéz a kézben járnak, ahol az első az utóbbi kettő gyümölcse, s így egyben azok biztosítója. Ahol nem az igazságosság és a közjó uralkodik, ott nem a klasszikusok (Arisztotelész, Cicero, Szent Tamás) szerinti politikai barátság fémjelzi a közviszonyokat, hanem a nepotizmus és a haveri érdekkijárások rendszere.

A társadalom- és politikai etika imént említett elvei, mint egyfajta *metagovernance* nélkül nem feltétlenül garantált az, hogy a végül is döntésekben megvalósuló politikaalkotás a komplex közjó jegyében történik majd a *politikai bölcsesség* (*prudentia*) jegyében. Erre a *governance* modellben – strukturálisan beépítve – nincsen kifejezett törekvés, de az alanyai sincsenek ennek meghatározva. Ez kormányzati *felelősségi* és a felelősségre vonási problémákat vet fel, de általában véve is meggyengíti a *governance* kormányzási modell ‘jó’, azaz morálfilozófiai értelemben a jóra irányuló jellegét. A jó kormányzás jegyében fogant *politikai döntések* felelősségét nyíltan és bátran felvállaló honatya, az *államférfi*²¹¹ alakja már a múlté, most legfeljebb – a politika perszonalizációja esetén – politikai „ikonok”, populáris vezérek, a politikai piacon „eladható arcok” kellene. Míg a középkorban a király atyaként viszonyult az alattvalókhöz az isteni és a természetjog által előírt – a király- és fejedelemtükrökben

²⁰⁹ Vö.: PÁLNÉ KOVÁCS Ilona: *Helyi kormányzás Magyarországon*. Budapest–Pécs, Dialóg Campus, 2008. 102.

²¹⁰ A ‘metagovernance’ értelmeit és elveit ld.: Stephen BELL – Andrew HINDMOOR: *Rethinking governance. The centrality of the State in modern society*. Cambridge University Press, 2009. 46–70.

²¹¹ Ilyen államférfinek tekinthető például a már említett Luigi Einaudi: SILVESTRI (2008) i. m. Bár kormányzati elveit nem osztjuk liberalizmusa miatt, mindazonáltal kétségtelen, hogy a ‘jó kormányzás’ fogalomkörének meghatározó történelmi alakja mind a mai napig. Ezt az ő gondolatainak és munkásságának emlékére szervezett több olaszországi konferencián is részt véve volt alkalmam megtapasztalni.

konkretizált – politikai erényeket gyakorolva, a közjóra irányítván a hierarchikus relációkba szerveződő társadalmat, most mikor a modern intézményi szemlélet mögül előbukkan a politikai közösség aktív alanya, a *polgár*, aki *egyenlőként* áll a többiek mellett és elvileg *partnerként* szerepel a kormányzásban, nem világos hogy mi adja a politikai viszonyok *kötőszövetét* és a *kormányzás célját*, irányultságát. A normatív szférában maradvá csak remélni merjük, hogy az előbbit a politikai barátságra tartó igazságosság, az utóbbit pedig a közjó fogja képezni. Mert egyébként – tehetjük fel a kérdést – csupán a szubsztantív demokratikus legitimáció, vagy a kormányzás hálózatos formája, illetve a partneri *részvétel* lenne a jó kormányzás minden tartalmi kérdésére a megoldás és a végső garancia? A *governance*-t tárgyaló szakirodalom többsége ezt látszik ugyanis sugallni. De végül is mi garantálja a közjó érvényesülését és annak verifikálhatóságát a megannyi *partikuláris* érdek érvényesítése közepette? A partikuláris érdekek mellett a kifejezetten a közjóra is irányuló valódi, *szolidáris* politikai közösség nélkül a jó kormányzás sem valósulhat meg, vagyis a politikai közösség nem éri el kollektív céljait, közös javát, ami minden tagjának is java egyben. Nem csak a közjónak – azaz magának a kormányzásnak – kell ugyanis a polgárok javára irányulnia, hanem a polgároknak is, ha a teljes értelemben vett jó életre törekszenek, a közjót kell célul tűzniük – vagyis a politikai közösség *minden* tagjának javát – már bizonyos *saját javaik* megfogalmazáskor is.²¹²

Egy ilyen politikai közösséget egy újfajta *kapcsolatosság*, a *politikai barátságra* tartó *igazságosság* kell hogy fémjelezze, ami nem idegenkedik a *hierarchikus viszonyoktól* sem, hiszen az ezen utóbbi dimenzióban megjelenő *politikai felelősség*, s tekintély nélkül nincsen politikailag érvényesíthető közjó sem. Ez utóbbi hiányában pedig nem lehetséges jó kormányzás, amelyet egy leegyszerűsített (*good*) *governance* modell – szervetlennek tűnő – elvgyűjteményi, eljárási-intézményi valósága önmagában nem lesz képes garantálni.

Úgy tűnik, hogy a klasszikus *politikai erények* határozottan normatív kontextusban való rehabilitálása nélkül a jó kormányzás erkölcsi 'jó'-ság eleme a kormányzók tevékenysége vonatkozásában se meg nem ítélni, se nem érvényesíthető. Tehát a *governance*-kormányzás *intézményi-eljárási* szemléletét hangsúlyosabban ki kellene egészíteni a politikai filozófia és a politikai etika szempont- és követelményrendszerével, ez adná a *metagovernance* – gyakorlatiasan felfogott – *metafizikai-normatív* alapját és keretét, és egyben a kormányzás *alapvető* közpolitikai jóságát, helyességét, a célra *irányultság* tekintetében. Ne feledjük: a kormányzás eredetileg valóban a politikai közösség kormányosként való irányítását jelentette a *cél* felé, ami a biztonságos, rendezett, helyes, vagyis a jó élet, de ami így magát az oda vezető utat is jelenti, vagyis a megfelelő *eszközök* megtalálását.²¹³ Ekképpen nem lehet a teljesen céltalanul hozott kormányzati döntéseket a maguk esetlegességében – ami a korunkban ma-

²¹² CHALMETA i. m. 95.

²¹³ „Minden kormányzónak ugyanis arra kell irányítani szándékát, hogy előmozdítsa a kormányzata alatt állók javát. A kormányosnak kötelessége a hajót a tenger vészzei közepett biztos révbe vinni.” AQUINÓI Szent Tamás: De regno. I, 2. In: SCHÜTZ Antal (szerk.): *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben*. Budapest, Szent István Társulat, 1943. 410.

gasztalt posztmodern kontingenciát jellemzi –, vagy a politikai rendszer-immanens eljárások fluktuálását önmagában kormányzásnak nevezni.

A *governance*-kormányzástól a *'good governance'*-ig kell tehát első lépcsőben eljutnunk, ahol a 'jó' kitétel a morál- és társadalomfilozófiai értelemben való helyeséget is jelöli a gyakorlati politikai döntések, intézmények és normák terén a cél és az arra tartó eszközök vonatkozásában egyaránt. Bár meg kell jegyeznünk, hogy a cél és az arra tartó eszközök helyessége némileg más minőségű és természetű, így a megítélésük módja is valamelyest különbözik, hiszen az eszközök jobbára a *politikai tudás 'valószínűleg'* igazként, helyesként számon tartható világához tartoznak.

Morálfilozófiai és gyakorlati politikai értelemben a 'jó kormányzás' hazai viszonyaink között úgy tűnik, hogy jelenleg a 'jó kormányzat' modelljét, illetőleg akár rövid ideig a 'jó állam'-ot is jelentheti, igényelheti a legutóbbi kormányváltást megelőző viszonyok szanalása, majd egy új demokratikus – és természetesen jogállami – rendszer konszolidálása érdekében. Középtávon azonban csak a *szubszidiárius-relacionális* politikai közösségre, annak létrehozatalára irányuló kormányzás jelentheti a valóban jó kormányzási módot. Egyébként a 'jó állam' *paternalista etatizmusba*, illetőleg akár a *többségi demokratikus* hatalomgyakorlás *arrogáns elitista voluntarizmusába* is torkolhat.

4.4. A szubszidiárius kormányzás felé²¹⁴

Ha a *governance*-féle jó kormányzás csak néhány piaci elemet vesz át a neoliberais elméletből jól meghatározott közpolitikai területeken, továbbá, ha a neoweberi modellből a parlamenti, közvetett demokratikus hatalomgyakorláson alapuló, közjogilag rögzített *felelős kormányzás* elvét, valamint a legalitás és az ésszerű végrehajtás elveit kölcsönzi, s ha főként – az előbbieken túl – a közjavak többszintű és komplex rendszerét megvalósító társadalmi hálózatok és közösségek rendszereinek szubszidiárius és *többszintű* (ön)kormányzását jelenti, akkor nagy vonalakban támogatandó modell, hiszen az előbbieket miatt kormányzási módja, szerkezetét tekintve 'jó'-nak mondható. De csakis akkor, ha a jó kormányzás nem a politikai rendszer autopoeitikus valóságaként tekintendő – amely gyakori megközelítési mód még a le-tűntnek hitt Luhmann-korszak után is –, amelynek nincsen *külső, szubsztantív igazság-* és közjó-orientáltsága, s amely így fogalmilag nem minősülhet se 'jó'-nak, se voltaképpen 'kormányzás'-nak.

A valóban jó kormányzás a politikai közösségek szubszidiárius (ön)kormányzása, de az egyes politikai közösségek sajátos *közjavainak többszintű rendszerére* tekintettel.²¹⁵ A politikai bölcsesség erénye és egyben tudása éppen arra irányul, hogy a

²¹⁴ A szubszidiárius állam paradigmájának elemzéséhez lásd: FRIVALDSZKY (2012c) i. m. 68–82. vö.: FRIVALDSZKY János (szerk.): *Szubszidiaritás és szolidaritás az Európai Unióban*. Budapest, OCIFE Magyarország – Faludi Ferenc Akadémia, 2006. 217. Benne: FRIVALDSZKY János: Szubszidiaritás és az európai identitás a közösségek Európájáért. Uo. 35–56.

²¹⁵ Vö.: Gino SCACCIA: *Sussidiarietà istituzionale e poteri statali di unificazione normativa*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2009. 49.

kormányzás szereplői képesek legyenek a különböző szintű közjavak egyensúlyát, harmóniáját megvalósítani a mindig teljesebb és tökéletesebb közjóra irányuló egyes kormányzati, kormányzási döntésekben, mindig szem előtt tartva, hogy ezen közös jó, mint elérendő cél, a politikai közösség tagjainak java kell hogy legyen.

4.5. A politikai relationalitás alapvető formái: ‘alkotmányos szövetség’, ‘közpolitikai szerződés’, politikai barátság és a politikai bizalom

A klasszikusoknál a jogalkotó *legfőbb céljának* tekintett ‘politikai barátság’ a középkor tanúsága szerint (például John of Salisbury²¹⁶ nyomán) potenciálisan a politika makroszférájában is képes érvényesülni, ha a jó kormányzás a kormányzás alanyai részéről a közjóra, az igazságosságra és a társadalmi-politikai szeretetre²¹⁷ (méltányosságra) irányul, minthogy az minimálisan az egymás kölcsönös tiszteletén, valamint – mai fogalmainkkal élve – az azt kifejező intézményi és relacionális bizalmon,²¹⁸ mint alapvető *közjavakon* alapul. Ezen makrotársadalmi relationalitás későbbi történelmi folyománya az *‘alkotmányos szövetség’*²¹⁹ szimbolikája. Korunkra vonatkoztatva azt, az úgy tekintendő, mint amit értékalapúan „kötnek meg” a nemzet tagjai egymással – tekintettel az ősökre és az elkövetkezendő generációkra is –, amely aztán állampolgári *hűségi* kötelezettséget²²⁰ is keletkeztet az *alkotmányos*

²¹⁶ John of SALISBURY: *Policraticus. Az udvaroncok hiábavalóságairól és a filozófusok nyomdokairól*. Budapest, Atlantisz, 1999. 59–60., 63–64., 78–79., 81., 83–84., 91.

²¹⁷ John of Salisbury relacionalista államfelfogásához ld.: FRIVALDSZKY (2010b) i. m. 89–97.

²¹⁸ A neves konzervatív gondolkodó, Roger Scruton, ezt a kormányzat-állampolgár relációt megragadván ‘személyes állam’-ról, illetve ‘személyes kormány’-ról, továbbá ‘személyes kormányzásról’ ír, amelynek korai mintája az uralkodó és az alattvaló viszonyát jogilag is rendező alkotmányos monarchia, amely ugyanakkor nem személyteleníti el a relációikat. SCRUTON (1995a) i. m. 30–32.

²¹⁹ ‘Szövetség’-ről és nem pedig ‘szerződés’-ről van szó. Az utóbbi az élők között köttetik, az előbbi a már nem élők, a most élők és az eljövendők között: „A társadalom nem szerződésre épül, mivel olyan tagjai is vannak, akik nem vesznek, nem tudnak részt venni egy ilyen megegyezésben. Először is, mint Burke rámutatott, a társadalomnak a halottak és a még megszületendő is részét alkotják, még ha szavukat csak a szokásokon, intézményeken keresztül, illetve a hely, a történelem és az előttünk éltek iránti tisztelet révén hallathatják is. A liberális társadalom eszményét az élők között létrejövő szerződés jelenti, mindannyiuk előnyére. A konzervatív szerint viszont az élők csak ideiglenes felei a holtak és a még megszületendők között fennálló időtlen kapcsolatnak.” Roger SCRUTON: *A liberál-konzervativizmus és Közép-Európa*. In: Roger SCRUTON: *Mi a konzervativizmus?* Budapest, Osiris, 1995. 224. Ezzel szemben áll a liberális hagyományban a jogokból származó, s ezért fogyatékos köteleességek össztársadalmi szerződésen alapuló gondolata: „A liberális elmélet angolszász változata szerint, amelyen az Egyesült Államok alapul, az embereknek tökéletes jogaik, de fogyatékos köteleességeik vannak a közösségeikkel szemben. A köteleességeik azért fogyatékosak, mert a jogaikból származnak; a közösség szerepe mindössze annyi, hogy védelmezzé e jogokat. A morális kötelezettség ennél fogva teljességgel szerződéses. És a szerződést nem Isten írta alá, s nem az örök életünk vagy a világmindenség természetes rendjének a féltése a biztosíték rá, hanem a szerződőnek az a jól felfogott érdeke, hogy mások is tartsák be a feltételeit.” FUKUYAMA (1994) i. m. 459.

²²⁰ „Az emberi társadalom támaszát adó állampolgári hűséget Burke »szövetségnek« nevezi. Sajátos szövetség ez, hiszen nemcsak az élőkre terjed ki, hanem a holtakra és a még megszületendőkre is.” SCRUTON (1995a) i. m. 21–22.

rendszer iránt. Mai viszonyaink közt a polgárok a politikai és gazdasági közösségek, valamint a hálózatok mikroszféráiban sajátítják el azon politikai készségeket és erényeket (bizalom, politikai barátság, megbízhatóság,²²¹ kölcsönös együttműködés, hűség, igazságosság szeretete, szociális elkötelezettség, szolidaritás és szociális szeretet stb.), amelyeknek érvényesítése a nagypolitikában ugyan még várat magára, de amely könnyebben érvényesülhetne, ha egyfajta normatív ‘alkotmányos szövetség’ adhatná annak alapvető keretét.²²² Az Alaptörvényben, a nemzeti hitvallásban nevesített szövetség, szerződés,²²³ szociológiailag még létrehozandó, kollektíve meg- és átélendő, ezért nem csak közjogi-alkotmányos, hanem sokkal inkább politikai filozófiai tartalomként is tekintendő normatív keret. Ez egyfajta Edmund Burke-féle nagy ‘őseredeti szerződés’²²⁴ bázisán jöhetne létre a történeti alkotmányunk nyomvonalán (bár ennek társadalmi interiorizációja jobbára még várat magára²²⁵), de ugyanezen szövetség „megkötendő” a jövő nemzedékekkel is, hogy az ő örökségük is számba vétessék. Bár a polgári társadalom, illetve a kormányzat léte nem a szerződéselméletek módjára kötött polgári társadalom-, illetve államalkotó szerződésen nyugszik, de a kormányzat létében legitimáló *konszenzuson* kell nyugodjon, ami többféle formában – így implicit, közvetett módon is – is kifejeződhet és így létrejöhet.

Az alkotmányos szövetség aztán az azt operacionalizáló kormányzási ‘*közpolitikai szerződések*’ megkötését igényli²²⁶ a választók/politikai közösség alanyai és a választott politikusok, mint – leendő – kormányzati többség között. Egy a *választá-*

²²¹ Lásd egyik megjelenési formaként az új institucionalizmus governance-felfogásában a bizalom és a barátság szerepét: „On the other hand, institutionalists typically suggest that networks are better suited to many tasks than hierarchies or markets. The concepts of embeddedness and network are deployed here to suggest that governance should rely on networks rather than markets, trust rather than competition, and diplomacy rather than the New Public Management [...]” „Institutionalists accept neoliberal arguments about the inflexible and unresponsive nature of hierarchies, but instead of promoting markets, they appeal to networks as a suitably flexible and responsive alternative, one that recognizes social actors operate in structured relationships. Institutionalists argue that economic efficiency and success derive from stable relationships characterized by trust, social participation, voluntary associations, and friendship, at least as much as from markets and competition.” Mark BEVIR: Democratic Governance: Systems and Radical Perspectives. *Public Administration Review*, May/June 2006, Vol. 66, Issue 3, 428.

²²² Varga Zs. András az alkotmányozás kapcsán – helyeselhetően – a létrehozandó alkotmánynak legitimitációt és hatékony érvényesülést biztosító „megélt összetartozásból származó közmegegyezésről”, bizonyos belső, lelki azonosulásról, mint egyfajta alkotmányos szolidaritásról ír. VARGA ZS. ANDRÁS: Alkotmányunk értékei. A fogalmi keretek. *Iustum Aequum Salutare* V. 2009/1. 89–107., különösen 99–100.

²²³ „Alaptörvényünk jogrendünk alapja: szerződés a múlt, a jelen és a jövő magyarjai között. Élő keret, amely kifejezi a nemzet akaratát, azt a formát, amelyben élni szeretnénk.” *Magyarország Alaptörvénye*. 2011. április 25.

²²⁴ Vö. Edmund BURKE: *Töprengések a francia forradalomról*. Budapest, Atlantisz, Medvetánc, 1990. 189–190.

²²⁵ „[...] az alapvető törvényeket befogadtuk családi vonzalmaink tárgyai közé” BURKE i. m. 118.

²²⁶ Ennek egyfajta közszolgáltatás-fogyasztói szemléletű példájához, azaz a fogyasztói karták közpolitikai ‘állampolgári szerződéseinek’ (*citizens’ charter*) ismertetéséhez lásd: JENEI György: *Közigazgatás-menedzsment*. Budapest, Századvég, 2005. 85–87.

sokkor kötendő, s egy másik – az esetleges koalíciós tárgyalások nyomán – a már létrejött kormányzati többséggel, illetőleg a kormánnyal annak *kormányprogramjának alapjaként*. Ez utóbbit *végrehajtási szakpolitikai stratégiai programok* konkretizálhatják a részvételi kormányzás jegyében.

A demokratikus felhatalmazottság *megbízási szerződési* értelme, ahogy azt John Locke hajdanán megfogalmazta,²²⁷ mutatja azt, hogy a megbízás *bizalmi*²²⁸ eleme nélkülözhetetlen és folytonosan megújítandó minden választáskor. De a választások között is fenntartandó élővé tett közpolitikai relációk, hálózatok és politikailag aktív, illetve a politikai döntésekbe bevont közösségek formájában, amelyek vitális tartalmával a megválasztott politikusoknak érintkezniük szükséges azon elkötelezett szándékkal, hogy közös együttgondolkodásban, a konszenzus folyamatos keresésével kutassák a politikai közösség alanyival együtt a leghelyesebb közpolitikai megoldásokat, döntéseket. A politikus – különösen a kormányzásra feljogosított – nem csak a választóinak, hanem az egész politikai közösség közjáváért is felel döntései meghozatalakor, ami a többi politikaformálóval való konszenzus-keresés elemi igényét és annak követelményét mutatja. Itt találkozunk a konszenzuális közjokeresés vertikális (megbízó-megbízott) dimenziója a horizontálissal (megbízottak egymás között), ami a politikai bölcsesség gyakorlásának embert próbáló nagy művészete. Ha korunk nem is a nagy korszakalkotó államférfiak időszaka, lehet, hogy éppen a közjóért elkötelezett, konszenzuális törekvésű közösségi politikaformálóké lehetne. A hierarchikus politikai viszonyok bizalmi rendszere kettős: az intézmények helyes működésébe vetett bizalom (*intézményi bizalom*) a politikusok kormányzásába vetett bizalommal (*politikusokba vetett bizalom*) találkozunk, hiszen közpolitikai választási szerződések konkretizálják azt. Ezt egészíti ki a közösségek és hálózatok *interperszonális bizalmi* dimenziója. Ezen két nagy dimenzió együtt valósítja meg a jó kormányzás alapvető *relacionális politikai javait* (Pierpaolo Donati).

5. Új normarendszerek és normakövetési módok: a magatartásirányítás alternatív formái felé

A demokratikus felhatalmazottságon alapuló törvényesség és annak ésszerű, bürokratikus érvényesítése adja a megkerülhetetlen és érvényesítendő minimumot (neoweberi modell), de a kormányzás több mint végrehajtás: a közösségek magatartásirányításának belső, interiorizált, nem jogi szankciók módjára működő, *önkéntesen* alapuló normarendszerei alapvetőek a jó kormányzáshoz. Ezen alternatív magatartásirányítási eszközök feltételezik a részvételt, a kölcsönösséget, a bizalmat és a barátságot is, amelyeket leginkább a közép- és alsó szintű politikai és gazdasági közösségek (pl. klaszterek), hálózatok gyakorlatai mutatnak fel. A társadalmi

²²⁷ JOHN LOCKE: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1986.

²²⁸ A locke-i polgári kormányzati szerződés *fides*-elemének elemzéséhez lásd: LORENZO SCILLITANI: *Fiducia, diritto, politica. Prospettive antropologico-filosofiche*. Torino, G. Giappichelli Editore, 2007. 140–147.

kontroll ezen módszere inkább *standardokkal, irányelvekkel, ajánlásokkal*, mintsem általánosan kötelező törvényekkel operál.

A governance-modell az ügynökségeknek nagyobb szabadságot és cselekvési teret enged az implementáció foganatosításában, míg a merev állami végrehajtás szigorúan rögzített eljárási rendet követ. Míg a hagyományos állami jogalkalmazás *szankciókat* helyez kilátásba a jogkövetés elmaradása esetén, addig a governance-kormányzás az *ösztönzőkre* jobban épít. A neoliberais megközelítés az igazságszolgáltatási mérlegelést igénylő büntetéskiszabási döntések helyett – amivel szemben bizalmatlan – inkább preferálja az automatikusan kiszabható *pénzbüntetést*²²⁹ – a jog egy olyan gazdasági szemléletű rendszerében, ahol a bíró már-már egyfajta kockázatmenedzsernek tűnik.²³⁰ A neoliberális társadalmi magatartáskontroll preferálja a *formalizálást, homogenizálást* és a *számszerűsítéseket* igénylő *kartákat*, a *‘legjobb gyakorlatok’* átvételét (*best practices*), valamint az útmutatók, az *irányelvek (guideline)*, illetőleg a más szervezetekkel való folyamatos összemérést és összehasonlítást lehetővé tevő *benchmarking* használatát. Főként azért, mert ezek mögött nem érződik a konfliktusokat eldöntő hatalmi tekintély, annál is inkább, mert a neoliberalizmus irtózik a konfliktustól. A (fogyasztói) *kartákat*,²³¹ *irányelveket*, *legjobb gyakorlatokat* stb. alkalmazó alanyok úgy vélhetik, hogy ezek által voltaképpen *önmaguknak* engedelmessé válnak, minthogy önmaguk számára adott mércéket alkalmaznak.²³²

Míg a tradicionális végrehajtás az eljárási szabályok érvényesülését helyezi a középpontba, addig a governance-modell nagyobb figyelmet szentel a tényleges eredményeknek. Ezen kívül az *egyedi sajátosságokat* jobban engedi érvényesülni, s nem feszíti be minden áron az egyedi jellemzőket általánosabb normakategóriákba, hanem *hajlékony szabályokkal* él. Végezetül a közvetett képviselőt adta jogalkotáson túl, a *közvetlen demokrácia* eszközeivel is lehetővé teszi a polgárok számára a normaszabásban való részvételt. Mindezeket túl általánosságban elmondható, hogy a jog globális világában a törvényhozás helyett inkább a *bírászkodás* a jogképződés meghatározó új terepe,²³³ s a törvénnyel való szabályozás helyett a *szereződések* egyre inkább elhatalmasodó valósága emelendő még ki, mint a civil társadalom megszerzésének eszköze.²³⁴ A bírói jogképzés jobban érvényesülővé teszi a partikularitást, a jogi helyzet egyediségét, a szerződések pedig a felek jogi akarátát: mindkettő a

²²⁹ GARAPON I. M. 92. Vö. FRIVALDSZKY János: Jogi kényszer és jogi szankció jogelméleti szempontból. PPKE JÁK, Versenyjogi Kutatóközpont, *Versenyjogi Tanulmányok*, 2012/1, 2–35. <http://www.gvh.hu/domain2/files/modules/module25/21314FC553D59EE42.pdf>

²³⁰ GARAPON I. M. 73–74.

²³¹ JÓZSA Zoltán: *Önkormányzati szervezet, funkció, modernizáció*. Budapest-Pécs, Dialóg Campus, 2006. 152–155.

²³² GARAPON I. M. 41–43.

²³³ FRANCESCO GALGANO: *Globalizáció a jog tükrében*. A gazdaság jogi elemzése. Budapest, HvgOrac, 2006. 105–142.

²³⁴ GALGANO I. M. 92–104.

törvény általános, *univerzális normaszabó* szerepét, s így a *parlamenti jogalkotás* központi jelentőségét ingatja meg.²³⁵

A hálózatok szerződéses kapcsolatai kölcsönös együttműködésen alapulnak, amelyet nem a mindenek feletti kompetitív ismérv, a közvetlen haszon vezérel, mint a neoliberális piaci modellben. A *hálózati kormányzás* bizalmon alapuló intenzív és tartós kapcsolatainak társadalmi magatartáskoordinációja nem egyszer az informalitáson, sőt az ingyenességen, az ajándék logikáján is nyugszik, ami a kölcsönösség révén hosszabb távon fejti ki minden abban résztvevő számára a jótékony hatását. Ez immáron a gazdaság és a politika területén megjelenő *barátság* ismérveit is hordozhatja, amelyet például az új intézményi közgazdaságtan is elemez. A hálózati kormányzás magatartásirányításának ezen újszerű normarendszereit lenne szükséges tehát bevonni a neoweberi állam hierarchikus, s azért végül is végrehajtási szemléletű közigazgatási logikájába, természetesen jól körülhatárolva az erre alkalmas közigazgatási-közpolitikai területeket. Az állami felelősség és az állampolgári részvétel megfelelő szintű harmóniájának végső mércéje ezúttal is a közjó kell legyen, ami a közösségek és azok *tagjainak kiteljesedését*, teljes jellegükben tekintett *javaik kibontakozását* lehetővé tevő *társadalmi feltételrendszerek* együttese. Ennek elérése a jó kormányzás végső és így tulajdonképpeni egyetlen mércéje, amelyet a jó kormányzás elvei konkretizálnak.

A hatósági jogalkalmazás területén a törvényesség és így végrehajtás-szerűség az elvárt, bizonyos – például a területfejlesztési – közpolitikai területeken pedig a szubszidiaritás elvének érvényesülése lehetne a mérce, bizonyos értelemben a *jogforrási hierarchia* egyfajta *megfordításával az alulról felfelé* építkezés jegyében, ahol a magasabb szintű közjó integrálja az alacsonyabb szinten megjelenő közjavakat.

A szubszidiaritás elvét az Európai Unió eddig nem értelmezte helyesen,²³⁶ mivel annak valódi tartalma csak akkor tud megvalósulni, ha a politikai intézményrendszer emberképe a perszonalitás talaján áll, az említett módon a közjóra irányul

²³⁵ Hazánkban a demokrácia jelenleg többségi és nem pedig konszenzuális értelmének működtetése a gyakorlatban számos jogalkotási problémát vet fel mind az eljárás, mind a jogalkotási termékek minősége vonatkozásában. Mindez természetesen a parlamenti jogalkotás révén történő kormányzás „jóságának” megítélése tekintetében is fontos minősítő ismérv kell legyen, különösen a jogbiztonság és a jogállamiság, valamint a társadalmi részvétel elveit vizsgálva. Vö.: RIXER Ádám: Az újabb jogalkotás jellegzetességei. *Kodifikáció*, 2012/2. 37–54.

²³⁶ FRIVALDSZKY János: Szubszidiaritás és az európai identitás a közösségek Európájáért. In: FRIVALDSZKY János (szerk.): *Szubszidiaritás és szolidaritás az Európai Unióban*. Budapest, OCIFE Magyarország – Faludi Ferenc Akadémia, 2006. 35–56.; Roger Scruton így ír az Európai Unió helytelen szubszidiaritás-felfogásáról: „Az EU-ban, ahogy ma működik, a »szubszidiaritás« kifejezés nem azt jelenti, hogy a hatalom lentől felfelé száll, hanem azt, hogy a hatalmat felülről leosztják. Az EU és intézményei döntik el, hol kezdődnek és érnek véget a szubszidiáris hatalmak, és miután ezeket a hatalmakat ugyanazzal a szóval állítják és szüntetik meg, a »szubszidiaritás« kifejezés a decentralizált kormányzás egész eszméjét misztikus homályba burkolja. Az eurokraták szerint a nemzeti kormányok csak a »szubszidiáris« szinten autonómok, miközben az európai intézmények egyedül jogosultak ennek a szintnek a meghatározására.” SCRUTON (2011) i. m. 91. Vö.: FRIVALDSZKY (2012c) i. m. 77–82.

és a részvételi demokrácia²³⁷ az intézményi gyakorlata és a politikai kultúrája. Nem csak az Európai Unió felülről lefelé vezérelt bürokratikus szemlélete és gyakorlata, hanem a társadalom laissez-faire típusú neoliberális szemlélete is akadályozza a szubszidiaritás elve szerint működő politikai társadalom létrejöttét. Ha a szubszidiaritás elve valóban érvényesülne például a *többszintű területi kormányzás* jegyében, akkor bizonyos közpolitikai területeken – az egyébként jogpozitivistá módon, statikus és formális szemléletben tekintett – jogforrási hierarchia újraértelmezésre szorulna a *hatáskörök dinamikus újratelepítésével* párhuzamosan.²³⁸

6. Összefoglalás

A gazdaság modern, piaci formájának logikája, ha átvitelre kerül a jó kormányzás jegyében a menedzsment szempontok érvényesítésével a közszférára, akkor nem hozza a várt eredményeket, különösen nem hazánkban. Az állami, kormányzati szféra megerősítése szükségessé vált demokráciánkban, mert az előbbi kísérlet a rossz kormányzás jegyeit mutatta fejletlen hazai piaci és a fogyatékos civil társadalmi körülményeink között. Ez azonban csak egy közbülső állomás lehet a relacionális és szubszidiárius kormányzás felé. Ez utóbbi új társadalom- és gazdasági modellt igényel, ami már születőben van a nemzetközi szakirodalomban és a gyakorlati valóságban egyaránt. Ennek lényege az, hogy az emberi relációkat, mint ‘kapcsolati javakat’ kell újrafogalmazni a közszféra vonatkozásában is, amelynek eredménye az, hogy a kormányzást a polgári társadalmi viszonyokba horgonyozza le, azok javára, a társadalommal való szubszidiárius együtt-kormányzás jegyében. Ez a megközelítésmód forradalmasíthatja a kormányzást, a jogalkotást, a jogforrási hierarchiát is bizonyos közpolitikai területeken, de a normakövetés formáit szintűgy.

²³⁷ Egy helyes szemléletű újabb irodalomként lásd: Daniela ROPELATO (szerk.): *Democrazia intelligente. La partecipazione: attori e processi*. Roma, Città Nuova, 2010.

²³⁸ Gino SCACCIA: *Sussidiarietà istituzionale e poteri statali di unificazione normativa*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2009. 44–48.