

mes és intelligens emberek használják őket, akik tudnak írni és olvasni.

Az oktatás szükséges előfeltétele a polgári szabadságnak. De a 19. század végén az alapfokú oktatás már nem csak szabad volt, de kötelezővé is vált. Ez a feltűnő ellátolódás a *laissez faire*-től természetesen csak azon az alapon igazolható, hogy a szabad választás csak az éretti főlk joga; a gyermekek természetes alanyai a fegyelmezésnek; nem lehet abban bízni, hogy a szülők a gyermek legjavára fognak cselekedni. De az elv mélyebbre megy ennél. Itt olyan személyi jogról van szó, amely össze van kötve az állam azon kötelességével, hogy gyakorolja azt. Vajon az állam kötelessége pusztán az egyén hasznára van előírva – mivel a gyermekek nem lehetnek teljesen tisztában a saját érdekeikkel, és a szülők esetleg nem megfelelőek arra, hogy ezt megvilágítsák előttük? Nem nagyon hiszem, hogy ez lenne a megfelelő magyarázat. Egyre inkább fölismerték a 19. század folyamán, hogy a politikai demokráciának iskolázott választókra van szüksége, és a fejlett gyáriparnak iskolázott munkások és technikusok kellenek. Így az a kötelesség, hogy fejlesztesse és művelje magát az ember, nem csupán személyes, hanem társadalmi kötelesség is, mert a társadalom szociális egészsége tagjainak a műveltségétől függ. És a közősség, amely kierőszakolja ezt a kötelességet, rájön arra, hogy a kultúrája egy szervezetszerűség és a civilizációja nemzeti örökség. Tehát az alapfokú közoktatás növekedése a 19. században az első határozott lépés volt azon az úton, amely a 20. században az állampolgár szociális jogainak a visszaállításához vezetett.

Fordította Marton Anna

Forrás: Class, Citizenship and Social Development. Doubleday and Co., New York, 1965. 78–90.

Jegyzetek

1. Ezzel a terminológiával azt, amit a közgazdászok néha „a polgári jogokból származtatott jövedelem”-nek hívnak, most „a szociális jogokból származtatott jövedelem”-nek hívjuk. Cf. H. Dalton: *Some Aspects of the Inequality of Incomes in Modern Communities*, 3. kötet, 3. és 4. fejezet.
2. F. Maitland: *Constitutional History of England*, 105. o.
3. A. F. Pollard: *Evolution of Parliament*, 25. o.
4. A legfontosabb a sztrájk joga, de azok a feltételek, amelyek ezt életbe vágóvá teszik a munkások és elfogadhatóvá a politikai közvélemény számára, még nem teljesen alakultak ki.
5. G. M. Trevelyan: *English Social History*, 351. o.
6. London városának esete, 1610. Lásd E. F. Heckscher: *Mercantilism*, Vol. I, 269–325. o., ahol az egész történet elég részletesen le van írva.
7. King's Bench Reports (Holl), 1002. o.
8. Heckscher, op. cit., Vol. I, 283. o.
9. Uo., 316. o.
10. Sidney and Beatrice Webb: *History of Trade Unionism* (1920), 60. o.
11. R. H. Tawney: *Agrarian Problem in the Sixteenth Century* (1916), 43–4. o.

LEN DOYLE-IAN GOUGH

Emberi szükségletek és szocialista jóléti politika

Részletek

BEVEZETÉS

Az emberi szükségletek gondolata napjaink két fontos vitájának is központi témája: az egyikben a jóléti ellátás jövőjéről van szó a kapitalizmus viszonyai között, a másikban pedig az emberi társadalom alternatív formái létrehozásának lehetőségéről. Ám mindkét összefüggés furcsa ambivalenciát rejt a szükségletek fogalmát, valamint a szükségletek és az igények közötti különbségtételt illetően. Amikor mindezzel közvetlenül szembeállítjuk, számos kommentátor kétségét fejezi ki azzal kapcsolatban, hogy az emberi szükségletek *bármely* fogalmának filozófiai érvénye lenne. Ám ugyanakkor mindennapi életünkben, valamint implicit módon írásaik jó részében továbbra is alkalmaznak valami ehhez nagyon hasonlókat. A szociálpolitikáról folytatott vitákban például a „jóléti államot” úgy határozzák meg, mint bizonyos emberi szükségleteknek a társadalom által való kollektív elismerését, és kielégítésük mechanizmusainak a megszervezését. Mégis, ahányszor elméletileg vizsgálják a „szükséglet” kifejezés értelmét, különböző politikai beállítottságú szerzők egyként gyakran elvetik a fogalmat, mint ami „társadalmilag relatív” vagy „szubjektív”.

A fenomenológiai kutatások azt sugallják, hogy a „szükségleteket” végső soron az állami szolgáltatások ellátói konstruálták, a jóléti ideológiák diktátumainak, specifikus ügyvezetési prioritásoknak és azoknak a megszokásoknak megfelelően, amelyek között a speciális szolgáltató szervek tevékenykednek.¹

A közgazdászok azt állítják, hogy a „szükséglet” fogalma helyett – a hiány feltételei között – inkább a *preferenciák* és a *kereslet* fogalmait kellene a javak és szolgáltatások juttatásának kritériumaiként használni, mert ezeknek van meg a kellő „objektivitásuk”.² A radikálisok közül sokan azt is állítják, hogy a szükségletek tisztán társadalmi konstrukciók, amelyek bármely társadalmon belül föllelhetők.³ Az ember így magára marad azzal a paradoxonnal, hogy az emberi szükségletek fogalmát – bár kissé zavarosak – mégis állandóan használják a jóléti gyakorlat slkján, de elvetik vagy kritizálják az elmélete területén.

Kétségtelen, hogy számos marxista szerző feltűnően húzódozik attól, hogy szembenézzen ezekkel a problémákkal. Soper például úgy érvel, hogy még Marx írásaiban is megvan ugyanez a fajta feszültség – jóllehet ezek potenciálisan bőséges forrásai az emberi szükségletekről való gondolatoknak.⁴ Egyfelől fellelhető bennük az a pluralista nézet, amely kifejezetten

hátat fordít az állandó emberi természetűről való mindenemű elképzelésnek, a szükségletek nyitott jellegét hangsúlyozza és azt elemzi, hogy meddig terjed ezek tudatos észlelésének mindenkori társadalmi közvetítettsége. Másfelől létezik az a marxi humanista perspektíva, amely szerint a szükségletek sokfélék, átívelnek a különböző társadalmi formációkon, és egyes társadalmak jobban kielégítik őket, mint mások. Jóllehet Geras kimutatta, hogy Soper téved, amikor magának Marxnak a gondolkodásában is megtalálja ezt a kettőséget, az kétségtelen, hogy a jelenkori marxizmusban létezik ilyen.⁵ Így például azok, akik ragaszkodnak az egyetemes emberi természet és egy hozzá kapcsolódó emberi szükségletrendszer gondolatához, rendszerint a frankfurti iskolára hivatkoznak, különösen pedig a valódi és a hamis szükségletek Marcuse-féle megkülönböztetésére.⁶ A marxisták többsége most mégis a pluralista, nyitott nézetet részesíti előnyben, mégpedig bölcs és jó politikai megfontolásokból. Amikor némely konzervatív és liberális gondolkodás egy potenciálisan zsemnoki tendenciát mutat ki az emberi szükségletekről folyó vitában, számos baloldali előt a sztálinizmus totalitárius spektrumának rémképe sejtik fel. És ez döntő dilemma. A marxisták a gyakorlatban – ha ugyan nem az elméletben – láthatóan kénytelenek alkalmazni az emberi szükséglet valamiféle fogalmát, hogy kimutassák a tőkés társadalomban uralkodó elnyomást, egyenlőtlenséget és igazságtalanságot. Ha nincs valamilyen mérce – valamilyen közös nevező, amelyben mindenki osztozik –, amely alkalmazható a sajátos társadalmi gyakorlatok sikerének a megállapítására, akkor kérdésessé válik maga a társadalmi haladásról való mindenemű elképzelés is. (...)

A jóléti állammal és egyzersmind a jövendő társadalom tágabb céljaival foglalkozó politikai fejtegetések *implicit*e felhasználják az egyetemes emberi szükségletek fogalmát. Ezzel még sürgetőbbé vált a szükséglet összefüggő, pontos – és mindenekelőtt világos – elméletének a megalkotása. Ebben a tanulmányban egy ilyen elmélet kifejtésére tesszünk kísérletet és megpróbáljuk feltárni annak néhány gazdasági és politikai következményét.

SZÜKSÉGLETEK, IGÉNYEK ÉS RELATIVIZMUS

A törekvéseket vagy célokat szükségletekként osztályozzuk, ha véltélen alkalmazhatók minden személynre, vagy egyes specifikus csoportok összes tagjára. Ez azzal a feltevéssel magyarázható, hogy ha egy ember meghatározott körülmények között nem elégítheti ki megfelelő igényeit, akkor valamiféle károsodás éri. Határozottabban szólva: amikor az emberek szokászerűen szükségletekről beszélnek, van valami elképzelésük arról, milyen fajta dolgokra van szükség ahhoz, hogy egy ember lény mint emberi lény alapvetően „a felszínen maradjon”. Az ilyen elképzelések alapja valamiféle, többnyire rosszul meghatározott felfogás az emberi természetről: azokról a fiziológiai vagy érzelmi hiányokról, amelyek pótlását el-

mulasztani „természetellenes” vagy „abnormális”.⁷ Ennélfogva, ha a célok egész sora szükségletnek számít, ez azzal magyarázható, hogy ezek *egyetemessé tehető*k. Az azonos körülmények között élő valamennyi emberi lénynek érdekében áll, hogy megpróbálja elérni ezeket. Megfordítva: amikor célokat „igényeknek” minősítenek, ezt pontosan azért tesszik, mert nem tekintik őket ezen a módon egyetemesse tehetőknak. A célokról való korlátlan fogalomalkotás emberi képessége azt jelenti, hogy az „igényeknek” tekinthető dolgok köre jóval meghaladja a „szükségletekét”. Ebben az értelemben az igények két kategóriára oszlanak: olyanokra, amelyek egybeesnek az elfogadott szükségletekkel, és olyanokra, amelyek nem. (...)

ALAPVETŐ EGYÉNI ÉS TÁRSADALMI SZÜKSÉGLETEK

Kétségtelen, hogy első pillantásra igazuk van a relativistáknak, akik az emberi szükséglet lényegileg szubjektív voltában hisznek. Az emberek határozottan érzik, hogy mire van szükségük, s ezek az érzések kultúrák és korok szerint óriási mértékben változnak. Miként Runciman kimutatta, valóban lehetséges, hogy olyan csoportok, amelyeket mások nélkülözni látnak, ezzel a minősítéssel nem értenek egyet, sőt, ezt még rossz néven is vehetik.⁸ Mindamellett bizonyosodott, hogy Angliában pl. ez idő szerinti konszenzus van a létszükségleti cikkek azon körét illetően, amelyek a társadalmi nyomorszintet jelentik, továbbá abban, hogy nem szabad hagyni, hogy bárki ez alá süllyedjen.⁹ Az ilyen, egymásnak ellentmondó bizonyosságok azt sugallják, hogy az értékelés mint olyan, nem megbízható útmutató azoknak az alapvető szükségleteknek a meghatározásához, amelyekre, mint állítottuk, a szociális ellátással foglalkozó mai írások jó része nyíltan vagy hallgatlagosan utal. Azt is sugallják, hogy az értékelés megbízhatóságát valamiképpen értékelni kellene, és hogy *ez per definitionem* nem történhet az emberi szükséglet jellegét és korlátozását illető bármely adott konszenzusra való hivatkozás alapján. Továbbá, ha bármilyen következetes különbségtételt kívánunk tenni igények és szükségletek között, akkor talánunk kell egy nem-szubjektív, elhatároló kritériumot. Többek között *Galting*, *Plant* és *mások* újabbban egy alternatív megközelítést javasoltak, amelyet reményünk szerint kidolgozunk és tökéletesítünk.¹⁰

Érvelésük szerint a szükséglet-elemzések szerves összefüggésben állnak azokkal az elképzelésekkel, amelyeket valamely sikeres emberi cselekvés feltételeül szükséges alapjának tartanak – tekintet nélkül a cselekvés céljára, a cselekvő személy érzékeléseire, vagy kultúrájára. Az ilyen szükséges feltételek így módon körvonalazzák az alapvető egyéni szükségleteket. Kant volt az első szerző, aki szisztematikusan kifejlesztette a „transzcendentális” elemzés típusát, hangsúlyozva azt a tényt, hogy bizonyos feltételeknek teljesülniük kell ahhoz, hogy jellegetesen emberi cselekedetek lehetségesekké váljanak. Bár az emberi szükséglet elméletének kidolgozásával nem foglalkozott, kifejtett számos olyan fogalmat és érvet, amelyek az ilyen elmé-

let megalkotása szempontjából fontosak. Úgy érvelt, ha elfogadjuk, hogy az emberek felelőssé tehető a cselekedeteikért, akkor fel kell tételeznünk, hogy „ego”-ik autonómiával rendelkeznek – hogy szabadok és képesek a racionális mérlegelésre.¹¹ Kant ebben a vonatkozásban továbbvitte a nyugati gondolkodás Descartes által elindított dualizmusát, és emellett előrevetette a modern analitikai irodalom különbözőségételét e „cselekvés” és a „viselkedés” között. A neokantianusok – mint például Weber – később hasonló módon gondolkozva amellől érveltek, hogy az ember testének a viselkedését meg kell különböztetni az azt „kísérő” cselekvéstől. Ekképpen az utcán végigszaladó ember testének a mozgása megmagyarázható egy fiziológus, vagy egy biokémikus által taglalt okokkal. De bármennyi megfigyelésen alapuló bizonyító anyagot gyűjtünk is össze, nem jutunk közelebb annak a felismeréséhez és megmagyarázásához, amit a futó ember tesz. Az autóbusz után szaladni, menekülni valaki elől, aki gyötör bennünket, vagy kocogni – ez csupán három a lehetséges értelmezések közül. A kérdéses specifikus cselekvés felismerése megkívánja, hogy ismerjük annak az *okát* – azokat a célokat és hiedelmeket, amelyek arra a döntésre vezettek bennünket, hogy inkább az egyik, mint a másik módon cselekedjünk.¹²

Az emberi célok elérése érdekében az embereknek *cselekedniük* kell, ennek érdekében szellemi képességgel kell bírniuk ahhoz, hogy gondolkodjanak és válasszanak, s fizikai képességgel, hogy e döntéseiket véghezvigyék. A sikeres cselekvés érdekében életben kell maradniuk, és kellőképpen érzékelniük kell a saját identitásukat vagy autonómiájukat, hogy a megfontolásaik alapján cselekedeteket kezdeményezzenek. Az *életbenmaradás* és az *autonómia* ennél fogva alapvető szükségletek: mind fogalmi, mind pedig empirikus előfeltételei az egyéb célok elérésének. Ez tehát függetlenül attól, hogy az emberek milyen fokú fizikai vagy lelki szabadság birtokában érzik magukat.¹³ Az emberek élhetnek erőszakon alapuló tekintélyuralmi társadalomban, vagy más okból vélhetik úgy, hogy csekély befolyásuk van a személyes sorsukra (például vallási meggyőződésük miatt). De a *cselekvési* szabadságuk mindkét esetben csorbítatlan lesz addig a határig, amíg kényszerű cselekedeteiktől azt hiszik (ők maguk és mások), hogy *ők* művelték, nem pedig *velük* művelték.¹⁴ Ha nem tulajdonítanánk nekik ezt a felelősséget, értelmetlen lenne a fizikai vagy ideológiai elnyomás áldozatait arra buzdítani, hogy szabadítsák fel magukat. Ezért az életbenmaradás és az autonómia – mint minden cselekvő személy alapvető szükséglete, azaz olyan sajátosság, amely nélkül minden cselekvés lehetetlen – a jelek szerint egyfajta elvont hidat képez az egymástól gyökeresen különböző kultúrák között.

Ezen a ponton az olvasó azt felelheti: „Helyes, de mire jó ez?” Mert emberi szükségletnek nevezni az életbenmaradást tautológiának tűnik –, mint ahogyan csakugyan az is, ha itt megállunk. A fizikai életbenmaradás önmagában nem igazolhatja a személyiség kanti elméletét. Könnyen behíonzíthatjuk ezt egy autóbaleset áldozatán, aki egy berendezés segítségével életben marad, de nem tud önállóan cselekedni. Ténylegesen az határozza

meg a sorsát, hogy mások képesnek hiszik-e őt valamilyen jövőbeni cselekvésre – amely kérdésre adandó válasz azzal függ össze, hogy mekkora a valószínűsége a cselekvés szellemi előfeltételei visszanyerésének.

Így tehát inkább az *egészség* – fizikai és lelki egészség –, mint az *életbenmaradás* a legalapvetőbb emberi szükséglet; az a szükséglet, amelynek a kielégítéséhez minden egyébnél nagyobb érdeke fűződik az egyéneknek.¹⁵ (...)

Azoknak az alapvető szükségleteknek a további köre, amelyeket a sikeres cselekvés érdekében ki kell elégíteni, az egyéni identitással vagy autonómiával, az „én” magán- és közösségi értelmével függ össze.

AZ ALAPVETŐ SZÜKSÉGLET-KIEGÉPÍTÉS ÉS AZ EMBERI FELSZABADULÁS OPTIMALIZÁLÁSA

Az alapvető szükségletek kielégítésének optimalizálásával kapcsolatban dinamikus elméletre van szükségünk. Csak ezen a módon lehet következőzeten kifejezni az ember felszabadításának fő célját – az egyéni és társadalmi szükségletek optimális kielégítését mindenki esetében. Ilyen fogalom nélkül nemigen volna értelme megkísérelni bármely társadalom megváltoztatását, különösen az olyanét, amely többé-kevésbé kielégíti a tagjai *észlelt* szükségleteit. Ha tehát ésszerűen akarjuk védelmezni az ilyen változtatásokra irányuló követeléseket, akkor ezt egy sor értékelő kritérium alapján kell megtennünk. Nyilvánvaló, hogy az ilyen kritériumokat nem lehet egyszerűen egyéni preferenciákra alapozni.¹⁶ Sőt, a szükségleteket az igényekkel egybeolvasztó érvék morálisan és filozófiaiag is problematikusak. Vizsgáljuk meg sorjában mindegyiket!

Tegyük fel a kérdést például: mi az értelme *morális* szempontból annak az állításnak, hogy a harmadik világban élő embereknek nincsen *szükségük* az olyan ismeretek felhasználására, amelyek változathatmánának a jelenlegi helyzetükön, a fejletlenség jellegzetes betegségein, a nyugati orvosi technológia alkalmazásával? Milyen értelemben nincsen *szükségük* rá? Az egyetlen magyarázat, amit el tudunk képzelni, az, amelyet a relativista válsztana: az embereknek nem lehet „szükségük” arra, amire nincs igényük. Ám kimutattuk már, hogy ez az érv nem helytálló. Ennél fogva az az érv, hogy akik betegek (a megelőzés és a gyógyítás „nyugati” fogalmi alapján), azoknak valamit tennünk kell ellene, azt jelenti, hogy meg kell tanulniuk ennek a módját és egyúttal azt is, hogy amit megértettek, azt valamilyen módon át kell ültetniük a gyakorlatba. Korlátozni az alapvető szükségletek minőségét vagy mennyiségét azért, hogy összhangban legyenek a kulturális érzékelés adott speciális szintjével, annyit tesz, mint szükségletlenül és immorálisan elzárni egyes csoportok tudatát és gyakorlatát a másokétól. Annyit, mint lehetetlenként tagadni azt, amiről az emberi történelem ismételen bizonyította, hogy lehetséges. Ezt az univerzális tanulási folyamatot és a tanulak gyakorlatba való átültetésének a képességét defini-

niáljuk majd emberi *felszabadulásként*. Mostantól kezdve azt fogjuk bizonyítani, hogy ez a felszabadulás (ahol csak lehetséges) alapvető emberi szükséglet.

*Filozófiai*lag hosszú története van annak a kapcsolatnak, amely a választás – az alapvető szükségletek kielégítésében a szükségletlen korlátoktól való megszabadulás és az önfelfedezés maximalizálásának szabadsága – és a felszabadulás között fennáll. Sőt, ez lényeges része volt mind a marxizmus, mind a különféle formájú liberális gondolatok hegeli hátterének. De a döntő különbség e kétféle megközelítés között annak a társadalmi és gazdasági összefüggésnek az értelmezésében van, amelyben ezek a szabadságok a legjobban megnyilvánulhatnak: egyénileg, a piac révén, vagy kollektíven, egy inkább központiag tervezett társadalomban.¹⁷ Szerintünk Hegel nézete, mely mindkét esetben védhető, még mindig a leggyümölcsözőbb, mivel azt állítja, hogy minél többet tudunk meg arról, amit tenni képesek vagyunk, annál többet tudunk meg önmagunkról. Ebben a folyamatban felfedezzük, hogy mi önkényes a társadalmi és természeti világban (például a rabszolgaság, vagy természetfölötti jelentőség tulajdonítása gyilkos betegségeknek), és mi az, ami nem önkényes (például a műveltség iránti szükséglet, hogy befogadhassunk másfajta kulturális hagyományokat, vagy szennyezetlen víz ivásának szükségessége, hogy megőrizzük az egészségtünket). Hegel azt is elfogadta, hogy ez a tanulás lényegileg társadalmi, és úgy vélte, hogy megvannak a saját jellemző történelmi fejlődési sémái.¹⁸ Némely írásában Marx hasonló gondolatokat fejeget, és szintén azokra a természetellenes, önkényes kényszerítő tényezőkre összpontosít, amelyek akadályozzák az emberiséget abban, hogy elérje mindazt, amire képes. A döntő különbség a kettő között az, hogy Marx szerint létezik egy politikai, akcióprogram az ilyen kényszerítő tényezők megszüntetésére. Azt állítja, hogy az emberek potenciálisan irányíthatják sorsukat, ahelyett, hogy – mint Hegel sugallja – magával sodorná őket a történelem folyamára, amelyet megérthetnek ugyan, de alig tehetnek ellene bármit is. Ha pedig potenciálisan megvan a hatalmuk ahhoz, hogy bizonyos történelmi következményeket megváltoztassanak, elkerülhetetlenül választaniuk kell két vagy több ilyen következmény között.

Így véleményünk szerint az, aminek az optimalizálása mellett a marxistáknak (és általában a szocialistáknak) érvelniük *kellene* a felszabadulás tárgyában, az az egyéni és társadalmi szükségletek kielégítésére vonatkozó *opciók* kiválasztásának a képessége. Olyan opciók, amelyek a szellemi és a kétkézi munka melléktermékeként jelentkeztek az idők folyamán.¹⁹

Az egészség és autonómia iránti szükséglet kielégítési módjai kreatív választásának a *maximalizálása* maga is alapvető emberi szükséglet. Ez lehetővé teszi, hogy sokkal konkrétábban és kevésbé elvontan határozhassuk meg, vajon mennyit haladtunk a már bemutatott többi alapvető szükséglet kielégítésében.

Némely gyakorlatról megint csak kevés szó esik: például arról, hogy az írni-olvasni tudás növeli a gyermekek autonómiáját, míg a fizikai erő-

szaknak való kiszolgáltatottság gátolja azt. Ugyanekkor fontos vita folyik arról is, hogy előnyösebb-e otthon szülni, mint kórházban. Látni fogjuk, még ahol hevesen vitának bizonyos társadalmi gyakorlatokat, a vitázók ott is elfogadják, hogy elvben lehetséges különbséget tenni helyes és helytelen megoldások között.

De, még ha meg is találják e kérdések észszerű megoldásának módjait, más, az eszközök korlátozottságától befolyásolt megoldások fognak megvalósulni. Mert – ismételjük –, létezhet a szó legjobb értelmében vett „megfelelő” technológia vagy társadalmi gyakorlat, de meglehet, hogy nincs elegendő anyagi eszköz egyetemes elterjesztéséhez. Lesznek olyan technológiák vagy társadalmi gyakorlatok, amelyek majd mindenki alapvető szükségleteit befolyásolják (például hatásos gyógyszeretek, sikeresebb mezőgazdasági eljárások, megfelelő lakás, környezetvédelmi előírások). Mások specifikus csoportok számára lesznek fontosak (például oktatási technikák gyermekek számára, speciális lakásfelszerelések időseknek). Ám mindkét esetben felmerülnek politikai és gazdasági kérdések.²⁰

Ezeket a kérdéseket nem lehet megoldani, ha a felszabadítás perspektívájából nem vesszük fontolóra társadalmi szükségleteinket, az alapvető egyéni szükségletek optimális kielégítésének társadalmi előfeltételeit.

AZ EMBERI FELSZABADULÁS TÁRSADALMI ÉS ÖKOLÓGIAI FELTÉTELEI

Azt a kérdést, hogy miként maximalizáljuk a szükségletorientált megértést, a szükségletek két nagy csoportjának, a *kommunikációs* és az *alkotmányos* szükségleteknek a világos kifejezésével kell megválaszolnunk.

Minden szükségletkielégítés társadalmi jellegű, beleértve a választás fontos optimalizálásának a szükségletét. Ebből következik, hogy e maximalizálásnak fontos és elengedhetetlen feltétele a tárgyalások olyan rendszere, amelyben meg lehet vitatni és el lehet dönteni a technikák és a hiány problémáinak legésszerűbb megoldásait. *Habermas* a kritikai kommunikációról felállított elméletében implicite azt bizonyította, hogy az „ideális beszédhelyzetnek”, amelyben az ilyen tárgyalások végbemegethettek, három szükséges feltétele van.²¹

A résztvevőknek a lehető legjobban értenük kell azokat a technikai kérdéseket, amelyeket az általuk megoldásra szánt problémák felvetnek. Másodsor: ha ez mégis vitás, és a résztvevők a megértés valamely sajátos módjának a helyességét vonják kétségbe, akkor speciális módszertani kézségekre lesz szükségük. Ha a megértés technikai kérdéseken alapul, akkor döntékek lesznek a tapasztalati jellegű eljárások. Például azt, hogy egy adott vegyszer okoz-e valamilyen speciális mellékhatást vagy sem, vagy hogy egy adott szervezeti rendszer jövedelmezőnek bizonyul-e, csak ezen a módon lehet eredményesen megállapítani. Megfordítva: ha az eldöntendő kérdés maga kommunikációs, vagy – Habermas kifejezésével – „gyakorlati”

jellegű, akkor a heurisztikus módszerek egy másik csoportja lesz majd alkalmas a cselekvések jelentésének a valós megértésére. A harmadik felletel, amelynek a kritikai kommunikáció optimális sikere érdekében teljesünie kell, az anyagi érdekelttség hatásának a minimalizálása, mivel ez indoklatlan kényszert gyakorol a releváns vita irányára és tartalmára.

Minden egyén kapjon lehetőséget a részvételre az olyan vitákban, amelyekhez potenciálisan hozzájárulhat valamivel. Ez azért is fontos, mert nincs mód annak a meghatározására, hogy ki rendelkezik majd a leghíresebb megoldás szempontjából lényeges információval vagy alkotó képzelettel.²²

Némely kritikus azzal érvelt, hogy a racionalitásnak ez a felfogása reálménytelenül idealista, lévén, hogy minden ismert beszédhelyzeten hatalmi esetlegességek uralkodnak, és a társadalmi szervezet létező formáiban nehéz elképzelni, hogy ez másképp is lehetne.²³ Habermas válasza – amelylyel mi is egyetértünk – az, hogy ideálja minden bizonnyal ellenkezik a tényekkel, mégis hallgatólagosan benne foglaltatik a mostani érvelések módszereiben és tartalmában. Nemigen volna értelme annak, hogy egyáltalában érveljünk, ha nem hinnék, hogy az ésszerű megfontolás jobb, mint a nyers erőszak. Racionálisan bízni a megértés valamilyen formájában csak akkor lehet, ha ez olyan szabályokon nyugvó alapos érvelések eredményeként jön létre, amelyekben szintén bízunk.²⁴ Egyszóval, most, hogy megállapítottuk, milyen fajta dolgok az emberi és a társadalmi szükségletek, állapítottuk, hogy miképpen javíthatjuk a kielégítésükre való képességünk feltárása, hogy miképpen javíthatjuk a kielégítésükre való képességünket (vagy hogy miképpen érthetjük meg, miért és mikor nem tudjuk őket kielégíteni), szigorúan demokratikus vitát követel meg, amely érvelés nyelvi technikái és gyakorlati választások összefüggésébe ágyazódik be, és elklónul a társadalmi élet egyéb területein uralkodó racionalitástól.

Ahhoz, hogy a felszabadulás *gyakorlati javaslat* legyen, kell, hogy az egyéneknek meglegyen a *joguk és a képességük* arra, hogy így tárgyalják. Vagyis az embereknek *alkotmányos* szükségleteik is vannak, s ezek írják elő azokat a szabályokat, amelyek e jogokat és képességeket szavatolják, függetlenül bármely más társadalmi szabálytól, amelyet történetesen követnek. Így például aligha férhet kétség ahhoz, hogy a tőkés termelési módot átírják az uralomért versengő önkényes érdekek, és ha teljesen ezeknek kellene meghatározniuk a szociálpolitika tagozódását és megvalósítását, nemigen lenne más eredmény, mint sok zűrzavar és kevés anyagi forrás. De afelel sem lehet kétségünk, hogy a legtöbb létező kommunista társadalom is éppígy hajlamos elnyomni az ilyen kérdésekről való ésszerű vitát. Sőt, e társadalomak elégtelen termelésből eredő közismert válságai ismeretében – még a kapitalizmus túlereléséből eredő hasonló válságaival összehasonlítva is – *nyitott* kérdés, mennyi magánvállalkozás és mennyi központi tervezés szükséges a szükségletek kielégítésére irányuló hatékony termeléshez.

Az egyéni alkotmányos szükségletekre vonatkozó alapvető kérdéseket – mármint, hogy mi illeti meg az embereket jog szerint – nem lehet a

létező tőkés vagy szocialista termelési és újratermelési módokra való egyszerű hivatkozással eldönteni.

Ezzel a kérdéssel kapcsolatban újabb feltámadt az érdeklődés Rawls igazságosság-elmélete iránt.²⁵ Ő az alkotmányos szükségletek problémáját az egyéni szükségletek és az ezekhez kapcsolódó jogok olyan elméletén keresztül veti fel, amely hasonlít a miénkéhez. A szubjektivitással kezdve felteszi a kérdést: van-e mód arra, hogy határozottabbá tegyük az igazságosságunk mint becsületességnek az intuitív elvét anélkül, hogy utilitárius ízlésbeli előírásokhoz vagy önzéshez folyamodnánk. E kérdést firtatva elveti azt a véleményt, hogy a szabályozatlan piac lenne az egyetlen megfelelő mechanizmus az alapvető szükségletek kielégítésével összefüggő javak és szolgáltatások igazságos elosztásához. A szabályozatlan piac a gyakorlatban – a legkülönbözőbb okokból – egyenlőtlen elosztáshoz vezetett, amely viszont egyenlőtlen versenyhelyzetbe hozta az embereket, s ezzel még nagyobb egyenlőtlenességet idézett elő. Rawls egy hipotetikus tárgyalási mérlegel az „alapvető fontosságú javakkal” való ellátásról, amely nagyon hasonlít Habermas ideális beszédhelyzetéhez és sok rokonságot mutat mindazzal, amit a mi megelőző gondolatmenetünk mondott az alapvető szükségletekről.²⁶ Egy csoport valamennyi tagja hasonló technikai tudással rendelkezik és döntenie kell abban, hogy milyenek legyenek a társadalom alkotmányának speciális igazságossági elvei ma, amelyek szerint ezután majd élnie kell. Nem tudják, milyen lesz a saját társadalmi vagy gazdasági helyzetük, és így azt sem ítélik meg, hogyan megy majd a soruk, ha az elvek a gyakorlatban megvalósulnak. Rawls érvelése szerint ilyen körülmények között igen ésszerűen az elosztási szabályok olyan rendszere mellett döntenének, amely a maximális szintet biztosítaná életesséyeknek, függetlenül attól, hogy végül is milyen körülmények között találják magukat. A helyzetet hasonló ahhoz, mint amikor egy gyermeknek úgy kell igazságosan felvágnia egy tortát, hogy – az ésszerűség jegyében – nem tudja előre, melyik szeletet fogja kapni.²⁷

Rawls állítása szerint az ilyen megfontolások alkotmányos következményeinek három fő jellemzője lenne. Először az *alapvető szabadságjogokat* (szólásszabadság, gyülekezési szabadság, stb.) oltalmaznák a politikai szervezet demokratikus módjának biztosításával. Másodsor: *társadalmi egyenlőséget* csak olyan mértékben tűrhetnének meg, ameddig a megnövekedett termelés által ez hasznára válik a legkevésbé tehetőseknek. Harmadik: bevezetnék a *lehetőségek egyenlőségét*. Minthogy Rawls szerint az egyenlőség igazolható, de csak akkor, ha megnövekedett termelésből származó eredményez, a harmadik elv biztosítja, hogy az így létrejövő társadalmi hierarchiában a betöltendő helyekért folyó verseny hatékony és tisztességes lesz.²⁸

Az alapvető fontosságú javak mennyisége csak akkor lesz maximális és elosztásuk igazságos, ha mindhárom elvnek eleget tesznek. Mindez a gyakorlatban azzal járna, hogy túllépve a napi politikai célkitűzéseken, mindenki számára igyekeznének biztosítani az oktatási, egészségügyi és

egyéb jóléti forrásokból való optimális részesülést, míg másoktól ugyanakkor megtagadnák azt a jogot, hogy tulajdont örököljenek, s ez bizonyos pozitív diszkriminációs lépéseket is igazolna a hátrányos helyzetű csoportok javára.

Rawls három elve tehát – abban a mértékben, amennyire gyakorlatilag megvalósítható –, elfelfeltelezi, hogy az emberek kollektíven megérthetik, milyen anyagi feltételek szükségesek a lehetőségek egyenlőségének garantálásához.

Ha az egészségügyi és oktatási-nevelési szükségletek gondolata nem találna megértésre, s egyzserszermind nem fogadnák el, hogy e szükségleteket elvben optimálisan ki kell elégíteni, lehetetlen volna az igazságos elosztás összefüggő stratégiájának kialakítása. Az újraelosztás minden más szocialista kritériuma is szükségképpen elfelfeltelezi ezt a megértést és elfogadást.

Egy látszólagos paradoxonnal zárjuk a gondolatmenetet: az újraelosztási eljárásmodoknak szükséges elfelfeltele valamiféle központi állami felelősség, ellenőrzés és ellátás. Ezek viszont elfelfeltelei az alapvető egyéni szükségletek gyakorlati kielégítésének. Csakis a hatékony szocialis gondolkodás nyújthat lehetőséget arra, hogy megtaláljuk a kivezető utat az egyenlőtlenségnek és ezek további egyenlőtlenséget okozó következményeinek a máskülönben bénító és hibás köréből. Sőt, Gutmann még a „szocialis el-látásra való jogokat” – beleértve egyéni szükségleteink kielégítésének a jogát – is hozzáteszi az alapvető szabadságjogokhoz, amelyekről Rawls (vitatatható érveléssel) azt mondja, hogy elsőbbséget élveznek a másik két alapvetéssel szemben.²⁹ Csakis ezen a módon kerülheti el az ember azt az elhangzó lenvetést, hogy álláspontja olyan elvont szabadságjogok mellett elhangzó újabb védőbeszéddé redukálódik, amelyeket a gyakorlatban nem lehet megvalósítani. Így tehát elvben a felszabadulás iránti emberi szükséglet és a politikai hatalom iránti társadalmi szükséglet semmiképpen sem összeegyeztethetetlen. A kérdés nem az, hogy legyen-e, vagy ne legyen állam, hanem hogy milyen fajta állam legyen, és hogy ez milyen módon elégíthetné ki azok szükségleteit és jogait, akiket inkább szolgálnia, mint urahnia kellene.

A tervezés, illetve a piaci mechanizmusok közötti arány termelési és elosztási problémák megoldásában ez idő szerint heves vita tárgya a szocialisták körében, a Nagy-Londoni Tanácstól egészen a pekingi kínai kormányig. Ez ismét nyitott kérdés – épp annyira nyitott, mint az, hogy a demokratikus vita a maga kommunikációs követelményeivel és felszabadító potenciáljával mennyire egyeztethető össze a kiterjedt állami tulajdonnal és ellenőrzéssel. Mindezekon túl még egy utolsó kérdést kell megvitatnunk, s ez a gazdasági termelés határaitra gyakorolt ökológiai kényszer kérdése.

Nem lehet megjavítani az alapvető egyéni szükségletek kielégítését, vagy ezek társadalmi elfelfelteleit, ha nincs elegendő elérhető anyagi forrás. Egész érvelésünknek ez a premisszája, ugyanakkor kétségtelen, hogy a rohamosan növekedő népesség és a fokozódó iparosodás körülményei kö-

zött az emberi termelésnek vannak bizonyos természeti határai. Ha pedig ezek a határok léteznek, akkor az egyéni szükségletek optimális kielégítését nem csak az emberi tudás kiterjedése és továbbadásának módja korlátozza. Végső soron az emberi szükségleteket az egészség és az autonómia olyan szintjeiként kell meghatározni, amelyek általában érvényesek lehetnek minden emberre *minden* társadalomban, ha az erőforrások jelenlegi és potenciális szintje adott a nem túl távoli jövőben. Ezért fontos hangsúlyozni, hogy az emberi szükségletek politikájának logikája csakis globális lehet: egyetlen embercsoport szükségleteit sem hagyhatjuk figyelmen kívül.

SZOCIALISTA JÓLÉTI POLITIKA ÉS POLITIKAI GYAKORLAT

Az előző fejezetekben felvázoltuk egy szocialista társadalom kétségkívül absztrakt vonásait, amelyben az elsődleges cél az *igényekkel* szembeállított emberi szükségletek kielégítésének optimalizálása. Ez a társadalom nagymértékben különbözik a társadalmi szerveződés jelenlegi módjaitól mind Keleten, mind Nyugaton, bár közös elemek mindkettőben megtalálhatók.

Az emberi szükségletekről felállított elméletünk sok, a politikai gyakorlatra vonatkozó következtetést foglal magában, amelyeket itt nem fejthetünk ki. Mégis, hogy némi képet adjunk e következtetésekről, befejezésül megvizsgálunk négy középponti kérdést.

Először: világos, hogy ha egyszerűen elfogadjuk a kapitalizmus különböző formái ellen vívott valamennyi harc céljait, ez politikai szétforgácsolódáshoz vezethet, és nem is lehetne látni, hogy a harc miért is folyik. Ez továbbá azt is jelentheti, hogy a szükségleteket összetévesztjük az *igényekkel*, vagyis egyének és csoportok speciális kívánásaival és érdekeivel, lévén, hogy ezeket éppen azok a társadalmi viszonyok alakították ki, amelyek ellen a harc folyik. Ily módon a szocialisták nem vallhatnak továbbra is egymásnak ellentmondó meggyőződéseket: egyfelől, hogy a tömegtájékoztatási eszközök a tőkés viszonyok nagy hatású ideológiai tényezői, másfelől, hogy az emberek mindenkor a legjobban meg tudják ítélni, hogy mire van szükségük, szemben azzal, hogy mi az igényük. Némely küzdelmek értelmetlenek, mások önzőek, megint mások pedig összeütközésbe kerülnek az érintettek állítólagos céljaival.

A második kérdés, amelyet fel akarunk vetni, a jóléti államra vonatkozik. Az állam minden nyugati országban egy ideje uralkodó szerepet játszik a hagyományosan meghatározott szocialis szolgáltatókban, mint amilyen a társadalombiztosítás, az egészségügy, az oktatás és a szocialis munka. Elősegíti e tevékenységek szabályozását és finanszírozását, sőt, sok esetben maga látja el ezeket. Itt a „szükségletek” – az elosztás döntő elveként – régóta elfoglalták a piaci kritériumok helyét. Az utóbbi években azonban feminista és közösségi alapon álló mozgalmak, munkás iniciatívákkal egye-

temben, egyre inkább tiltakoznak az e téren meglévő állami monopólium ellen.

Mit kínál a mi megközelítésünk ezeknek a bírálóknak és milyen követelések vonatkoznak le belőle a szocialista tervezés tökéletesítésére vonatkozólag? Elméletünk paradox módon amellett szól, hogy ha maximalizálni akarjuk a szükségletek kielégíthetőségét, akkor *egyaránt* szükség van nagyobb centralizációra és nagyobb decentralizációra. Összegezve: egyrészt hangsúlyozzuk a maximális részvétel fontosságát a speciális szükségletek kielégítésének módjairól folyó vitákban. Másrészt megpróbáljuk bizonyítani, hogy ez a részvétel csak a társadalmi igazságosság keretében alakulhat ki, és hogy az egyetlen intézmény, amely ezt biztosíthatja – különösen a magánvállalkozás ellenséges környezetében –, a demokratikusan ellenőrzött központosított állam. Ervelésünk rámutat arra, hogy szükség van a szocialista tervezés *ketős* stratégiájára. Először a szociális ellátás kikísérletezésének és prefiguratív formáinak a helyi szintű támogatása érdekében. Másodsor pedig a központi politika új formáinak kifejllesztése érdekében, vagyis azért, hogy valóságos értelmet adjunk a szociális jogoknak, valamint a gazdaság, a jövedelem és a lehetőségek újraelosztásának. Állítjuk, hogy ezek nem antagonisztikus, hanem egymást kiegészítő utak, amelyek a szociális gondoskodás humánusabb rendszeréhez vezetnek.

A „megvalósítható szocializmus” baloldal által felállított modelljében nincsen nagy vagy közepes nagyságú magántulajdon, hanem a tulajdon és irányítás sokféle formája működik, kiterjedt állami szabályozással, tervezéssel és a piaci mechanizmusnak juttatott széles körű szereppel. Az ilyen rendszer, elméletünkkel összhangban, növelné az egyéni autonómiát azáltal, hogy kiterjesztené a reális választások lehetőségét a termelés és a fogyasztás sokféle formájában való részvétellel. Amellett szólunk, hogy – ellentétben mind a szabadpiaci, mind a központi tervezésű gazdaságokkal – a piaci szocializmus közelíti meg leginkább az alapvető szükségletek optimalizálására vonatkozó alkotmányos és kommunikációs előfeltételeinket. Ezzel eljutottunk „szükséglet-politikai” elméletünk utolsó megjegyzéséhez. A humánusabb, szükséglet-orientált társadalomról való vízióknak realizitáskusnak kell lennie, és annak is kell látszania ahhoz, hogy hatékony alternatívát kínáljon az Új Jobboldallal szemben. A „társadalmilag hasznos termelést”, a „szükségleteket kielégítő termelést” át kell értelmezni és átmeneti céloknak kell tekinteni, ami azt jelenti, hogy ezeket az irányelveket a fejlett kapitalizmuson belül, nem pedig – némileg futurisztikusan – azon kívül kell elhelyezni.

Mást javasolni annyit tesz, mint tagadni, hogy a kapitalizmus – legálábbis a világ fejlett részén – képesnek mutatkozott a termelőerők olyan fejlesztésére és a társadalmi viszonyok olyan átalakítására, hogy hosszú távon sokkal több ember vált egészségesebbé és képzettebbé.

Az emberi szükségletekre vonatkozó elméletünk alternatív célt vagy jövő-víziót kínál az Új Jobboldaléval szemben. De olyan jövendő ez, amely-

nek az embriója már ott van a fejlett tőkés országok intézményeiben és harcaiban.

Fordította Lukács Katalin

Forrás: Human needs and socialist welfare policy. Kézirat, 1989. A tanulmány alapja „Az emberi szükségletek elmélete” c. korábbi cikk (Praxis International vol. 1. N. 6. 1986.)

Jegyzetek

1. G. Smith: *Social Need: Policy, Practice and Research*, London, 1980.
2. D. Nevitt: Demand and Need: in: Heisler, H. (szerk.): *Foundations of Social Administration*, London, 1977.
3. P. Armstrong: *The myth of meeting needs in adult education and community development*, Critical Social Policy, 1. kötet, 2. sz. 1982. 29. old.
4. K. Soper: *On Human Needs*, Sussex, 1981. 2–7. fejezet
5. N. Geras: *Marx and Human Nature*, London, 1983. Geras nem kifejezetten hivatkozik Soper könyvére, de elemzése közvetlenül rá vonatkozik. Lásd különösen a felsorolását azokról a szerzőkről, akik valamilyen módon kétségbe vonják a marxi szükséglet-fogalom alkalmazhatóságát, 49–54. old.
6. H. Marcuse: *One dimensional Man*, London, 1964. 6. old. Id. még 9. és 20. fej. – A Marcuse-féle megkülönböztetést alátámasztó mai marxistákat illetően ld. C. Bay: *Strategies of Political Emancipation*, London, 1981., 94. old.; P. Springborg: *The Problem of Human Needs and the Critic of Civilization*, London, 1981., 9. fej.
7. A szükségletek és az emberi természet összekapcsolására vonatkozó kérdések akadémikus megközelítést lásd például: S. Renshon: *Human needs and political analysis: an examination of a framework*, és M. B. Smith: „Metapsychology, politics and human needs”, in R. Fitzgerald (szerk.): *Human Needs and Politics*, Sydney, 1977., 4. és 7. fejezet. – Bonyolult kérdés, hogy ebben az összefüggésben valójában mit jelentsen az „emberi természet”. Az életemmaradás fiziológiai előfeltételei a teljesen ösztönösnek képzelt „indítatláson” át a nyitottabbnak képzelt „motivumokig” mindent magában foglalhat. Az emberek és állatok közötti e tekintetben fennálló rokonságról lásd M. Midgley: *Beast and Man* c. kiváló tanulmányának (Hassocks, 1978.) 1–3. fejezeit.
8. W. Runciman: *Relative Deprivation and Social Justice*, London, 1966. 8–11. fej.
9. Lásd egy újabb MORI-felmérés sokatmondó megállapításait: S. Lansley és S. Weir: *Towards a popular view of poverty*, New Society, 1983. augusztus 25.
10. J. Galtung: The basic needs approach in K. Lederer (szerk.): *Human Needs*, Cambridge, Mass., 1980., 58–62. old.
11. I. Kant: *Critique of Practical Reason*, ford. T. Abbott, London, 1963, 188–9. old.; I. Kant: *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, ford. T. Abbott, London, 1963, 52–59. old.
12. A cselekvés és viselkedés közti megkülönböztetés irodalma óriási. A korai neokantianusokat illetően lásd: Z. Bauman: *Hermeneutics and Social Science*, London, 1978., 1. fej. – Webert illetően lásd: A. Giddens: *Studies in Social and Political Theory*, London, 1977, 4. fej. – Az újabb filozófiai irodalom szemléjét lásd: R. Bernstein: *The Restructuring of Social and Political Theory*, London, 1979, II. rész. (Vö. L. Doyle és R. Harris: *Empiricism, Explanation and Rationality*, London, 1986. – A vonatkozó kérdések illusztrálására felhasználhat példák némelyiket ezen együttműködés révén fejthetjük ki.
13. R. Plant, H. Lesser and P. Taylor-Gooby (1980): *Political Philosophy and Social Welfare*, Routledge, 3. fej.
14. A szabadság idevágó tárgyalását lásd: G. MacCullum: *Negative and positive freedom*, in P. Laslett, W. Runciman és Q. Skinner (szerk.): *Philosophy, Politics and Society*, 4. sorozat, Oxford, 1972. 174–93. old.; J. Radcliffe Richards: *The Sceptical Feminist*, London, 1980. 3. fej.; Doyle és Harris: id. mű.