

A SZABADSÁG MINT KÖZGAZDASÁGI HAGYOMÁNY

A közgazdasági eszmetörténetnek mára egy jól megragadható és körülírható narratívája alakult ki. E közelítési mód a közgazdaság-tudomány történetét egymást követő és – érvényesség tekintetében – egymást felváltó iskolák történeteként írja le. A közgazdászokat az foglalkoztatja, ahogyan az egyes korok gondolkodói a gazdasági kérdésekről vélekedtek. Legnagyobb jelentősége talán annak van, hogy az egyes periódusok gazdasági gondolkodói mit tekintettek megfontolást és megoldást érdemlő problémának. Amikor Adam Smith a XVIII. századi érett kapitalizmusra nézett, a szabadság ideáját már méltán a közgazdaságtan eszményévé tehetette. Ettől kezdődően a szabadság a közgazdaságtan számára funkcióját tekintve axióma: habár – matematikailag is – bizonyítható a szabadság gazdasági haszna, s így a szó szoros értelmében axiómának nem tekinthető, a közgazdászok neveltetésüknél fogva premisszaként vallják és hirdetik a szabadság felsőbbrendűségét minden más társadalmi és gazdasági elrendezéssel szemben.

*„Két dolog van, mely megújuló s egyre fokozódó csodálattal és tisztelettel tölti el a lelket [...]:
a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem.”*
Kant

A szabadság mára a közgazdaságtan egyik – talán legfontosabb – alapértékévé vált. A szabadság mint érték hangsúlyozása a bevezető kurzusoktól kezdve áthatja a gazdasági gondolkodást. Már a legegyszerűbb közgazdasági modellek elemzése alapján is megfogalmazhatjuk azt az állítást, hogy a piaci szabadság – a szabad verseny – legfontosabb következménye az erőforrások lehető leghatékonyabb allokálása. Ez azt jelenti, hogy a társadalom jóléte a piaci szabadság mellett elért allokáció révén maximalizálható: ahogyan a torzult, valójában persze nem atipikus piaci struktúráktól [vö. Galbraith 1970; 1978] egyfajta kontinuum fokozatain közelíteni kezdünk a szabad verseny, a piaci szabadság állapotához, folyamatosan növekszik a piac terjedelme (egyre nagyobb és nagyobb a fogyasztók számára hozzáférhető jószágmenyiség), ezzel együtt csökkennek az árak, s minden egyes elmozdulás hatására nő a fogyasztható többlet nagysága is – a szabadság közgazdasági értékelését a bevezető kurzusok ezzel az útravalóval predesztinálják. A szabadság megnyilvánulásaként jelentkező piaci verseny a jólét forrása a főáramú elmélet számára. A szabadság természetesen nemcsak a tiszta elméletként jelentkező főáram, hanem az intézményi elemzések számára is alapvető érték. A piaci szabadság az alapja még a hatékony és életképes állami szektor kialakulásának is, hiszen a két, gyakran rivalizáló szektor – állam és piac – konfliktusának eredménye általában az, hogy az egyik oldal maga alá

gyúri a másikat, s az adaptációra kényszerülő oldal szükségszerűen magán fogja viselni a domináns szféra meghatározó attribútumainak nyomait. Hatékony, a társadalmi és gazdasági rendszer cselekvőinek attitűdjeit pozitív értelemben befolyásolni képes közszektor csakis akkor jöhet létre, ha az állam célja és reflexszerű köteletségérzetének tárgya egy erős, egészségesen működő piaci rendszer esetében is elkerülhetetlen kudarcjelenségek *korrekciója* (az anticiklikus keresletszabályozástól a juttatások megfelelő célzásáig igen széles az állami akciók ide sorolható köre), s *nem a piac* szükségtelen és centralizációs szándékú *helyettesítése* [vö. Muraközy 2009]. Nem túlzás azt mondani, hogy a XIX–XX. századi közgazdasági eszmetörténet egésze jól leírható a szabadságról alkotott nézetek versenyeként. A neoklasszikus-monetarista és a keynesiánus elmélet közötti kiegészítő viszony [ennek kifejtéséhez l. Galbács 2012a: 1. és 7. fejezet] a szabadságtematikával kapcsolatos nézetek terén úgy jelentkezik, hogy míg a tiszta elméletként fellépő neoklasszikus modell a maga által definiált absztrakt környezetben bátran hangsúlyozhatta a szabad verseny hatékonyságát [Walras 1874], addig *Keynes* [1936: 1–2. fejezet] arra hívta fel a figyelmet, hogy a tiszta elmélet előfeltevései az elmélet modellkörnyezetén kívül sok esetben sérülnek, s így a piac működése segítségre és korrekcióra szorul.¹ Az ortodox keynesi elméletben nem esik szó arról, hogy a közszektor helyettesítse az egyébként jól működő piaci mechanizmust – s éppen ez a felismerés adja a mai napig is a közszektor gazdaságtanának alapproblémáját: hol húzódnak a hatékony piac határai, amelyen túl már piaci kudarcok jelentkeznek, s így a hatékonyságnövelő állami beavatkozások már indokolhatók [Stiglitz 2000: 3. fejezet; Vigvári 2008b: 208–209; Barr 2009: 13–14. fejezet] az érett kapitalista társadalmi-gazdasági rendszerben rejlő inherens válságtendenciák kiküszöbölése érdekében [l. erről Habermas 1973].

A szabadság mint eszmény, ez az eddigiek alapján is egészen nyilvánvaló, mélyen áthatja a közgazdasági gondolkodást. Eszményen azt értem, hogy – értelmezésétől függően – a szabadság jelentősége önmagán túlmutat. A szabadság – legyen az politikai vagy a számunkra most különösen fontos gazdasági szabadság (még ha ezek egymás nélkül aligha, s leginkább egymást feltételezve értelmezhetők) – értéke nem elsősorban abban van, hogy pusztán szabadnak mondhatjuk magunkat (megvalósítva ezzel a nem szabad állapot kötöttségektől terhes viszonyainak egyszerű ellentétét), ami, ahogyan látni fogjuk, csak egy szükséges, de nem elégséges feltétel, hanem annak az *állapotnak* (ha úgy tetszik, s itt így fogjuk nevezni, *magasabb fokú rendnek*) az elérésében, amely a kötöttségektől mentes helyzet eredményeként alakul ki. A tanulmányban tehát kísérletet teszek a közgazdaságtan által is használt szabadságfogalom jelentésének vázolására – a végérvényes válaszok megtalálásának esélye nélkül. Az itt közreadott impressziók és sejtések egy ilyen válasznak csak a

¹ Egyes elméletek éppen az állami beavatkozás és a szabadpiaci mechanizmus közötti károsan precíz határvonal megtalálására törekedtek. *Kalecki* [1935: 72] például az állami beavatkozás egyfajta piacosítása mellett érvelt, amikor közvetlen állami vásárlások helyett transzferek fizetésének lehetőségét is felvetette, aminek révén a többletkereslet allokálása már a piac hatáskörébe tartozna. Könnyű észrevenni, hogy célja a piaci mechanizmus hatókörének maximalizálása volt, ami mögött a piac működésének hatékonyságába vetett hit húzódott meg. Nem gondolhatjuk persze, hogy piac és piaci intervenció közti határ kérdése egyértelműen megoldott – valójában mindkét oldalon találhatunk túlzó kinyilatkoztatásokat, amelyek olykor még a ténnyel is ellentmondásban vannak [vö. Vigvári 2008a].

reményét hordozzák magukban. Nem tudom megmondani, hogy ebben az írásban hol húzódnak a formális érvelés és a pusztá hit és meggyőződés határai. Ha elszánám is magam e határ megtalálására, féltő, hogy az olvasó máshová helyezné azokat.

A szabadság értelmezése *Isaiah Berlin* [1958] óta gyakran a negatív és pozitív szabadság ellentétes fogalompárján alapszik. A negatív szabadság ebben a dichotómiában a korlátozások egyszerű hiányát jelenti. A szakirodalomban régóta ismertek azok a elégtelenségek, amelyek a szabadságnak a korlátozások hiányként való leírásából adódnak. A legismertebb példa egy személy, aki semmiféle olyan vággyal és szándékkal nem rendelkezik, amely a külső korlátozás miatt ellehetetlenülhet. Ha filozófusként életem egyedüli célja az, hogy egy hordóban kuporogva elmélkedjek, s a külvilágtól ehhez nekem csak némi élelemre van szükségem, akkor számomra mindegy, hogy hordóm egy totális diktatúrában, vagy egy nyitott társadalomban van-e elhelyezve, feltéve persze, hogy napi fejadagomat rendben megkapom. Egy, a teljesen a saját belső köreibbe zárkózott egyén olyan mértékben válik szigetté, hogy szinte nem is képzelhető el a korlátozásnak az a foka, amely őt negatív értelemben vett szabadságtól megfosztaná.

Egy másik példa lehetne egy olyan egyén, aki képtelen arra, hogy bármi módon hasznosítsa – a maga, vagy a társadalom javára fordítsa – a korlátozásoktól mentes állapotot. Nemrégiben járta be a világsajtót egy huszonhárom éves észak-koreai fiatalember története, aki, családjával együtt, születése óta egy Phenjanhoz közeli munkatábor lakója volt. Eddigi élete folyamatos és számunkra oktalannak és öncélúnak tűnő kínzások és éhezés közepette telt – számára azonban ez maga volt a valóság, s nem is tudta elképzelni, hogy másfajta élet is létezik. Érthető módon még arról sem tudott, hogy a Föld nem lapos. A kínzó éhség elől menekülve családja ellen tanúskodott, remélve, hogy őreitől ezért majd több ételmezt kap – s vallomása alapján családját ki is végezték. Emiatt ő semmiféle megbánást vagy szomorúságot nem érzett, ahogyan ez szokése után tett nyilatkozataiból kiderült. A szocializáció szinte teljes hiányában felnövő ember a félelmen, éhségen, szomjúságon, fájdalom kívül aligha volt képes egyéb érzésekre – s nem túlzunk, ha azt mondjuk, társadalmi értelemben ő nem nevezhető embernek. Nos, számomra egyértelműnek tűnik, hogy az így megcsonkított egyén a korlátok lehullása után sem nevezhető szabadnak, hiszen (negatív értelemben vett) szabadságának birtokában is képtelen lesz arra, hogy ezt az új körülményt egy olyan magasabb rendű állapot kialakítására használja, amiről azt mondhatjuk, hogy az a korlátok eltűnésének következménye – legalábbis részben következménye, hiszen éppen amellet érvelünk, hogy falak pusztá leomlásánál többre van szükség egy ilyen állapot eléréséhez és kialakításához. Itt most, érthető okokból, nem beszélünk arról, hogy a korlátozások hiányként értelmezett szabadság állapotában e cselekvő vélhetően képessé válik arra, hogy állatias ösztöneit és igényeit kiélje, s az örökös éhezés állapotával szakítson. Emiatt azonban nem érdemes szabadnak nevezni, hiszen alapvető biológiai ösztöneink kiélése az állatvilággal közös vágyunk és törekvésünk, s ha ennek lehetősége a szabadság állapotához sorolható tényállás lenne, ezzel a szabadság végső soron megszűnne specifikus emberi állapotnak lenni. Nem gondolhatjuk, hogy az emberi (és az emberi társadalmakban lezajló) cselekvések leírásának adekvát kerete lenne egy olyan fogalom, amelynek alapján ezek az állapotok egy halmazba sorolhatók az állatvilág ösztönös és elemi megnyilvánulásaival.

A közgazdaságtan is szolgáltat több olyan példát, amely jól érzékelteti, önmagában miért nem alkalmas a negatív fogalom a szabadság leírására és milyenségének megítélésére. A szakirodalomban ma már általánosan elfogadottá vált a nézet, hogy a 2008-ban kibontakozó globális pénzügyi válság egyik fundamentális oka a tengerentűl pénzügyi rendszerének szabályozatlansága [pl. Király 2009: 298–301; Gál 2010: 662–663], vagyis a liberalizáltság eltúlzott mértéke, amelybe az erkölcsi kockázat – a negatív ösztönzők működése révén – szinte eleve bele volt kódolva. Ha a szabadság pusztán a korlátok hiánya lenne, a helyzet etikai megítélésének kísérlete zavarba ejtő lenne, hiszen a pusztá szabadság, a korlátozás hiánya ebben az esetben számtalan destruktív következménnyel járt. Hogyan képzelhető az el, hogy ugyanaz a szabadság (a korlátozás hiánya) egyszer kedvező, máskor pedig kedvezőtlen és kerülendő állapot? A szabadság – vagyis az, hogy a korlátok hiánya valóban szabadság-e – csakis a belőle és általa is kifejlődő rend alapján ítéltető meg. A korlátok hiánya nem szabadság annak az egyénnek és társadalomnak (csoportnak stb.), aki és ami a korlátok leomlása után képtelen a benne rejlő fejlődési lehetőségeket kibontakoztatni – ezek a fejlődési lehetőségek esetleg *erkölcsi* (mint például, ahogy látni fogjuk, a méltóság) vagy *gazdaságossági* kategóriákkal (hatékony erőforrás-allokáció) írhatók le, ám mindegyikben közös, hogy a gátló (pl. fizikai, vagy törvényi) korlátok leomlása ezek kibontakozásának csak szükséges, de nem elégséges feltétele. A formális közjogi kereteket a társadalom tagjai töltik meg érdemi tartalommal, s ez a megvalósult tartalom dönti el, hogy a korlátozás valamely hiánya szabadságnak tekinthető-e. A korlátok hiánya nem szabadság akkor sem, ha abból a kereteket kitöltő egyének és társadalmak valamely alsóbbrendű állapotot bontakoztatnak ki: ez a szabadságnak tűnő anarchia jól ismert és rettegett esete. A pénzügyi rendszer szabályozatlansága nem szabadság lett, hiszen a korlátok pusztá hiánya alapján ez a kérdés még csak meg sem ítéltető. E szabályozatlanság *anarchiává fejlődött* (vagyis azzá lett – s nem önmagában, a korlátok hiányaként volt az), hiszen belőle nem egy magasabb rendű állapot állt elő a gazdasági szereplők révén. Ha ezt nem értjük meg, s egy anarchikus állapot megjelenését a szabadság elfajzásaként, vagy a túlzott szabadság (elkerülhetetlennek vélt) következményeként értelmezzük, óhatatlanul abba a csapdába esünk, hogy e kedvezőtlen és káros állapot megszüntetése érdekében magát a szabadságot (illetve annak lehetőségét) számoljuk fel – mint ahogyan éppen ez történt, amikor a gazdasági válság egyik következményeként megkezdődött a pénzügyi szektor újraszabályozása, ami egyébként nem más, mint egyes korlátok (talán újbóli) felépítése. Számomra úgy tűnik, hogy egy ilyen helyzet sokkal inkább *erkölcsi és nem jogi-szabályozási* kérdés, s ha mégsem annak tekintjük, könnyen az erkölcsök jogi kikényszerítésének csapdájába lépünk, ami egyébként az egyéni szabadság durva felszámolásának bizonyult.² A korlátoktól való mentesség valamely rosszul (például károsan) (ki)használt állapotát megszüntetve a szabadság pusztá lehetősége is eltűnik, s helyette a gyógyszernek vélt kényszer fojtogató állapota marad, amelyből magasabb rendű állapot bizonyosan nem születhet, hiszen

2 A kérdés körül máig tartó vita alakult ki a szakirodalomban. *Mill* [1859] alapján *Herbert Hart* [1999] amellett érvel, hogy az egyének szükségszerűen rendelkeznie kell egy olyan erkölcsi szférával, ahová a jog nem hatol be, s beavatkozás csak a kár elve alapján történhet. Az alapvetően *Durkheim* [1895; 1897] nézeteit visszhangzó *Patrick Devlin* szerint viszont az erkölcsök, lévén azok a társadalom integ-

ehhez már hiányoznak az induló feltételek (mivel a korlátok már felépültek). Nem a korlátozás hiánya a probléma gyökere, hanem az, hogy a társadalmi és gazdasági rendszer ezt milyen célok elérésére és megvalósítására használja, s a szabályozásnak a nem kívánt következmények szankcionálása (illetve a kedvezőtlen körülményeket kivédő ösztönzők kiépítése) kell legyen a célja, s nem az egyébként kedvező és kedvezőtlen következmények kialakulásának lehetőségét egyaránt tartalmazó kiinduló helyzet (vagyis a korlátok hiányának) felszámolása. Az innovációs lehetőségeket (a korlátok hiányát) tehát megfelelő ösztönzőkkel kell kiegészíteni (véltetően *Király Júlia* [2009: 332] éppen erre a megoldásra gondolt). Ebből a szempontból nem mindegy, hogy a szabadság előfeltételét, vagy annak destruktív kiaknázását kívánja a társadalom megszüntetni. (A szabályozás persze soha nem végérvényes, hanem folyamatosan fejlődő, alkalmazkodó és bővülő rendszer. A bankok prudenciális szabályozása például eleve azt a célt szolgálja, hogy a pénzügyi innovációt és a kockázatt vállalási kedvet egy kiegyensúlyozott intézményi magatartás részévé tegye [vö. Erdős–Mérő 2010: 4. fejezet]. Azt persze nem mondhatjuk, hogy jelenlegi formájában e szabályozás már eszményinek és végérvényesnek tekintendő).

Úgy tűnik, a szabadság negatív fogalma önmagában elégtelen az olyan komplex jelenségek megítéléséhez, mint például a piaci szabadság milyensége (vagy pusztán megléte), vagy az anarchia és a liberalizáltság közti különbség. Éppen a kimenetek változatossága miatt nem elégedhetünk meg azzal, hogy mondjuk a piaci szabadságot egyszerűen a korlátok (pl. a piacra való belépést gátló korlátok) hiányaként azonosítsuk; hiszen a korlátozásoktól való mentesség önmagában potenciálisan magában hordozza egy negatív és egy pozitív erkölcsi tartalmú végállapot kifejlődését is (anarchia vs. szabadpiaci rend). A korlátok pusztán hiánya tehát erkölcsileg semleges kell legyen, miközben az a valami, amit a közgazdászok szabadságnak neveznek, s amely – amint láttuk – optimális jóléti következménnyel jár, erkölcsileg határozottan pozitív. A szabadság pozitív fogalma viszont sajátos jelentéstartalma miatt nem illeszthető az olyan *spontán folyamatok* leírásába, mint amilyenekkel most mi is foglalkozunk. A pozitív fogalom legegyszerűbben akarat- és önrendelkezési szabad-

ráló normái, jogilag kikényszeríthetők, hiszen ez a kényszer a társadalom önvédelmének megnyilvánulása (csak a rend kedvéért: még az egyéni szabadságot is lehetőleg szűkebbre szabó elméletek is hagynak egy, ennek megfelelően minimális teret, ahol az egyén önrendelkezése szabad – a kérdés az, hogy mekkora kiterjedésű ez a terület, kik döntenek a méretéről és mi határozza). A vita, habár tematikájában távolinak tűnik az általunk vizsgált kérdéstől, a főáramú elmélet szabadságeszményével összefüggésben tisztázandó vonatkozásokkal bír. Úgy tűnik, hogy a szabadságeszmény mögött az az implicit (de sokszor elsikkadó) feltételezés húzódik meg, amely alapvetően optimista az ember képességeit és hajlamait illetően: az ember és a társadalom képes arra, hogy éljen a (korlátozások hiányaként jelentkező) szabadságával. *Bretter* [2004: 97–101] részletekbe menő elemzést nyújt Mill nevelési elveiről, amelyből a liberális filozófia egyik alapelve, a korlátozásoktól való mentesség követelménye következik. Mill számára azonban a korlátok a nevelődés internalizáló hatásai révén valójában az egyénben vannak építve, s ezért számíthatunk arra, hogy az egyén helyesen használja a rendelkezésére álló jogi teret. Ezért mondhatjuk azt, hogy egy optimista emberkép esetében a szabályozás megengedőbb, a liberalizáltság-dereguláció pedig szélesebb körű lehet – ez a magánerkölcsökre éppúgy érvényes mint mondjuk a pénzügyi rendszer szabályozására, ahogyan az imént láttuk. A szabadságeszmény mögött mintha mindig ott húzódna egy ki nem emelt feltételezés, amely az egyént és a társadalmat képesnek tekinti arra, hogy a szabadság lehetőségét felszámoló korlátok hiányában kibontson egy magasabb rendű állapotot. A kérdés a paternalizmus révén közvetlenül is összefügg a közgazdasági tematikával.

ságként írható le [egy jó összegzéshez l. Carter 2012], aktív cselekvőt és egy, a cselekvést megelőző megfontolást – vagyis egy racionális aktust – igényel, amelyet viszont eleve ki kell zárnunk, ha spontán gazdasági-társadalmi folyamatokról van szó.³ A piaci rend kialakulását a szabadság pozitív fogalma alapján tárgyalva inhe-rens ellentmondáshoz jutnánk.

Anarchia az egyik oldalon és a másikon piaci szabadság, illetve liberalizáltság (vagy dereguláció). A megkülönböztetés több problémát is felvet. Először is, az olyan liberális gondolkodó számára, mint *Hayek*⁴ [1988: 3. fejezet], az anarchia határozott értéket képvisel – ha nem is önmagában, hanem amiatt, hogy az egy pozitív irányú fejlődés, egy rendezett állapot felé való elmozdulás kiinduló állapota lehet. Mindenesetre érdekes társadalmi kísérletnek tűnik, hogy egy anarchikus-kaotikus szituációban a lovak közé dobjuk a gyeplőt, arra gondolva, hogy ez talán egy magasabb rendű állapot kiindulása is lehet (amit persze mi, ahogyan a társadalom egésze sem, akkor és ott nemigen tudunk megítélni). Úgy tűnik, hogy itt a probléma *statikus* és *dinamikus* megközelítésének konfliktusáról is szó van. Dinamikusan szemlélve elvben felismerhetők egy rendezett állapot felé való elmozdulás folyamatai. Hogy az anarchia fogalmához pozitív jelentés kapcsolódását elkerüljük, helyesebb, ha erre az állapotra a Hayek [1988] által is elemzett kapitalizmussal összefüggésben, *Weber* [1982: 60] nyomán, *gátlástalan haszonszerzéseként* utalunk. Talán itt ragadható meg a szabályozás és az „éjjeliőrállam” jelentősége: olyan szabályozás ez, amely bizonyos esetek kialakulását eleve kizárja, mintegy a szabályos játékeret definiálva. A szabad piac már *Adam Smith* számára sem jelentett anarchikus-kaotikus szabályozatlan állapotot [vö. pl. Bayer 1998: 190], s ebben a neoklasszikus-monetarista elmélet is követte [Friedman 1996: II. fejezet] – a kereskedelmi folyamatot szükségszerűen irányító és felügyelő árverező személye és működése semmiképp sem utalhat szabályozatlanság előfeltételezésére a neoklasszikusok részéről [l. Vigh 1997]. A jó piac aligha szabályozatlan piac. Persze, ha dinamikusan szemléljük is az anarchikus/kaotikus, illetve egy abból kifejlődő rend különbségét (vagy csak a két állapot összehasonlítása esetén is), s ez egy másik probléma, anarchia/káosz és rend elkülönítése nem is olyan egyszerű, még elméletileg sem. Felmerül ugyanis az ún. *halomprobléma* (az ún. szórítész-paradoxon): ha búzaszemeket hordunk egy kupacba, az mikortól nevezhető halomnak? Egy anarchikus állapotból a rend felé tartva a kontinuum mely pontján végződik előbbi és kezdődik az utóbbi? Egy általános egyensúlyi modellben csak a ténylegesen megvalósult végső egyensúly számít rendnek, vagy rend már az egyensúly felé vivő topogatózási-keresési folyamat is? S ha már az egyensúlykeresési folyamat is az, a kaotikus/rendezetlen kezdőállapot mikor alakul át először renddél – olyan állapottá, ami valamiképpen rendnek nevezhető? Ezekre a kérdésekre aligha adható egyszerű

3 A *tévedés* esete itt nem releváns szempont. A szabadság pozitív fogalma szerint szabad a cselekvő, ha képes saját érdekeinek megfelelően cselekedni. *Weber* [1967: 45] alapján eszünkbe juthat, hogy a cselekvő esetleg nem ismeri fel saját érdekeit és tévesen cselekszik – a folyamat (maga a cselekvés) azonban ekkor is tudatos, bár az már nem egyszerű kérdés, hogy e cselekvés nem szabad a fogalom pozitív értelmében, vagy pedig a szabadság pozitív fogalma egyszerűen nem releváns ezekben az esetekben.

4 *Barr* [2009: 3. fejezet] egy, a miénktől teljesen különböző, alapvetően politikátörténeti felosztást alkalmaz. Nála *Hayek* és *Friedman* libertariánusnak számít, azzal a kitételrel, hogy *Friedman* például magát mégis liberálisnak nevezi.

válasz. Ráadásul ott van az anarchia és káosz, illetve a rend együttes fennállásának esete, amelyben a szereplők előtt nem válik nyilvánvalóvá a helyzet rendezettsége, amelyet ők a saját szempontjukból kaotikusnak látnak [V. Smith 1991; 1994]. Ez az eset nem is áll távol Adam Smith láthatatlan kezének működésétől. Óhatatlanul merül fel a kérdés: ki szerint rend a rend?

Hogy a szabadság lényegesen több, mint a korlátok pusztá hiánya (s hogy e hiány a szabadsághoz legfeljebb szükséges, de nem elégséges feltétel⁵), az talán *Simmel* [1907] alapján válik leginkább egyértelművé. Úgy tűnik tehát, helyesebb, ha szabadságon azt a magasabb rendű (s egyelőre igen titokzatos) állapotot értjük, amely a gátló korlátozások hiányában (mondjuk azok megszűnte után) kialakul.⁶ A szabályozások akkor rosszak, ha keresztezik a kívánt magasabb rendű állapot elérését, viszont szükségesek, hogy a játékeretet lehatárolják, s hogy biztosítsák az esélyek egyenlőségét. Számomra úgy tűnik, hogy ez a szabadságnak az a jelentése, amely a legmélyebben gyökerezik a nyugati gondolkodásban, s amely e tény egyik nyilvánulásaként a közgazdaságtant is áthatja. Ha a szabadságot nem pusztán a korlátok hiánya, hanem az e hiányból kifejlődött rend alapján együttesen tudjuk és akarjuk leírni és megérteni, ez egyben azt is jelenti, hogy a szabadság minősége és terjedelme a korlátok megléte, illetve hiánya alapján nem is ítéhető meg. Pusztán az intézményi (pl. közjogi) korlátok milyensége alapján a szabadság terjedelme aligha mérhető. Ahogyan erre már utaltunk, az intézményi kereteket a társadalmi és gazdasági szereplők töltik meg tartalommal – hiszen keretokről van szó, ahogyan a fogalom maga is jelzi. A szabadság terjedelme és minősége közvetlenül attól a tartalomtól függ, amelynek megjelenése a pontos visszatükröződése annak, ahogyan a cselekvők valamely rend kialakítása érdekében e kereteket, mint üres és formális játékszabályokat felhasználják.

Eme, a korlátok hiányában kialakuló magasabb rend a gondolkodás története során változatos formában jelent meg. A platonikus filozófia hagyományait követő gondolkodásban ezt például *emberi méltóságnak* nevezték [vö. pl. Barcsi 2011: 14–15], s az ezt összefoglaló filozófiai rendszert nem is szokás a szabadságeszmény egyik korai megjelenésének nevezni – habár a szabadság kérdése már az ókori platonizmusban is felmerült [l. erről Bene 2003]. A gondolat kerete és lényege itt az volt, hogy az egyéni léleknek a végső forrásként és teremtőként feltűnő legfőbb istenség, az *Egy* közvetlen rokona, az emanáció (kiáramlás) jelensége és folyamata révén,⁷ s hogy e rokonságot az ember arra használja fel, hogy testi kötelékeit a kon-

5 A „szükséges, de nem elégséges” kitétel a hipotézisek jelen megfogalmazása szempontjából kielégítő közelítésnek tűnik, de nem valószínű, hogy ne létezne a viszonyra ennél szabatosabb megfogalmazás.

6 Mintha Walras [1974: 262] is erre gondolna, amikor így ír: „A szabadság az, amely meghatározott korlátok között lehetővé teszi, hogy szükségleteinket maximálisan kielégítsük.” (kiemelés: G.P.)

7 Témánk szempontjából most mindössze mellékes technikai részletként kell utalni arra, hogy ezen elmélet összefoglalása itt a platonikus *Plótinosz* (Kr.u. 204/5 – 270) filozófiáján alapul [Károly-Teicher 1998]. Platón filozófiájához fűzött kommentárjai (az *Enneaszok* – az egyes értekezések röviden csak *Enn.*) a nyugati gondolkodás számára a platóni filozófiához való elsődleges forrást jelentették. Plótinosz hatását nem lehet túlbecsülni, keze nyoma ott van a filozófia őt követő történetének egészén, Platón és Arisztotelész mellett pedig őt szokás az ókor három legnagyobb filozófusa közé sorolni. Még a XIX. században is az ő megközelítése jelentette a platóni filozófia értelmezésének alapját [Gerson 2003: 15–16].

templáció eszményét megtestesítve lerázza és felemelkedjen a platóni ideák szférájába, majd közvetlenül, mintegy meditatív felemelkedés eredményeként, egyesüljön minden jó és bölcsesség forrásával. Az elmélet foglatára a közvetlen platóni hatásokat mutató *plótinosi hiposztázisok* (valóságsszintek) filozófiájaként lehet utalni [l. ehhez Stead 2002: 84–85; Wallis 2002: 73–91]. Az Egy kiáramlásaként jön létre az *Értelem*, annak kiáramlásaként a *Lélek*, amely végső soron az egyéni lelket küldi az emberek fizikai testeinek formaadójaként a világba [Enn. IV.8,6].⁸ Az érzékekkel tapasztalható világ felett helyezkedik el ennek alapján az *Értelem*, amely a platóni ideák szférája [Enn. V.9,5–6]: az egyéni lélek ide csak szemlélődő életmód révén juthat el, aminek eredménye egyfajta elméleti-fogalmi tudás [l. Alkinoosz *Platón tanítása* című értekezését: Somos 2005: 48–52], a tapasztalati világ lényegének megismerése lesz. (A platonizmus alaptétele szerint a tapasztalható, érzéki dolgok csak a formák visszatükröződései, s nem valódi létezők – ez a Platón óta ismert formaelmélet lényege.) Az ezek felett álló legmagasabb és végső szint, az Egy már csak a vele való érzelmi-intellektuális azonosulás-összeolvadás, s nem pedig a fogalmi gondolkodás kiteljesítése révén érhető el.

A séma, ami ebből a szépséges filozófiából kiolvasható, rendkívül egyszerű. Az ember (illetve lelke) bizonyos (fizikai) korlátok közé, vagyis saját testébe zárva képtelen arra, hogy kiteljesítse azt az előzetesen definiált programot, amelyet isteni származása determinál: a szellemi szférába való felemelkedést. Az újplatonikus filozófia alaptétele az, hogy minden létező *ösztönszerűen* (önkéntelenül, s nem pedig akaratlagosan) visszavágyik forrásához (s így az egyéni lélek is áhítozik az *Értelem* és az Egy után) – illetve az, hogy a visszatérés befelé fordulással, kontemplatív szellemi tevékenység, sajátos önszemlélés révén érhető el, s így a forráshoz való visszatérés és az önmaga felé való fordulás valójában egy és ugyanaz a tevékenység [Enn. VI.9,2; vö. Wallis 2002: 97]. A lélek boldogsága – mint magasabb rendű állapot – ettől a felemelkedéstől, vagyis a visszatérés sikerétől függ [vö. Maróth 2002: 339]. Ebben a filozófiában a korlátok még egyszerű fizikai jellegűek,⁹

8 Plótinosz műveit tanítványa, *Porphüriosz* rendezte egységes művé. Ő volt az, aki a különböző időkben megírt rövid értekezéseket témájuk alapján kilenc egységbe sorolta – ez lett a kilenc Enneas, amelynek sorszámára az első római szám utal. Az első arab szám az értekezés száma, a második pedig az ezen belüli fejezet sorszáma.

9 A test börtön és barlang (sic!) a lélek számára, s onnan kell feljutni az ideák birodalmába, vagyis a szellemi világba, hiszen, amit az ember a barlangjában lát, csak a Formák (az ideák) lenyomata, csupa árnykép (ezzel összefüggésben Plótinosz is barlangnak nevezi a testet [pl. Enn. IV.8,3–4]. E szép filozófia nem is annyira elvont és távoli, mint amilyennek első látásra tűnik, hiszen mindössze azt mondja ki, hogy az embernek vannak alsórendű, testi vágyai és szükségletei, amelyek kielégítésére való összpontosítás esetleg megfoszt minket attól, hogy az intellektuális gyönyöröknek és élvezeteknek éljünk. Bár a főáramú közgazdasági elméletet látszólag nem különösebben foglalkoztatja ez a tétel, a *homo oeconomicus* alakját létrehozó absztrakció lényege éppen az, hogy az embert megfosztjuk felsőbbrendű szükségleteitől és egyszerű fogyasztásra, a testi szükségletek kielégítésére redukáljuk gazdasági döntéseinek horizontját. Sőt, ez a filozófia alkalmas arra is, hogy vele megmagyarázzuk például a mikroökonómiában tárgyalt munkakínálati görbe visszahajló alakját [vö. Kopányi 2003: 378–379]: az elmélet szerint bizonyos jövedelmi szint felett a jövedelem minden további növekedésére az egyén már munkakínálatának csökkentésével válaszol – ami azt jelenti, hogy az alapvető (fizikai) szükségletek kielégülése után figyelmünk a magasabb rendű célok felé fordul, amelyek viszont jobbra nem anyagi, sokkal inkább intellektuális természetűek. Nyilvánvaló, hogy a lélek hierarchikus

s a magasabb rend a kontemplatív lét révén elérhető szellemi felemelkedés és a lélek ennek nyomán bekövetkező boldogsága. Nem mellékes számunkra az sem, hogy a program, a korlátozásoktól mentes állapotban megvalósítandó magasabb rendű állapot definiálása nem az embertől (illetve, ahogyan itt érdemes utalni rá, nem az egyéni lelkétől) származik, hanem azt származása révén kapja mintegy hivatásként, s e terv kiteljesítése sem feltétlenül tudatos cselekvés, hanem a lélek végső forrásához való ösztönös vágyódás terméke. Nem az ember dönti el, hogy a legfőbb teremtő szellemi rokona, s nem is az ember az, aki tudatos döntésének köszönhetően célul tűzi ki az intellektuális felemelkedést.

Mire Adam Smith megfogalmazta azt a szabadságeszményt, amely később közvetlenül határozta meg a közgazdasági gondolkodást, a szabadság eme gondolata az európai filozófiában már több mint másfél évezredes hagyománnyal rendelkezett. Smith számára a szabadság ugyanaz volt, mint a platonikus filozófiában: a korlátozás hiányának, vagyis a szabadpiaci verseny állapotának köszönhetően kialakuló magasabb rendű állapot, amit mi már csak tömören *az erőforrások hatékony allokációjaként* szoktunk említeni. Hayek és az ő nyomdokain járva *Vernon Smith* számára a szabadság ugyanezt, a kapitalista társadalmi-gazdasági rendszer kialakulását jelenti.¹⁰ S hogy mit is tartalmaz eme előzetesen definiált program, azt a közgazdaságtan számára legalaposabban talán Friedrich Hayek fejtette ki. Számára a *bővített rendnek*¹¹ nevezett kapitalizmus egy spontán módon, vagyis lényegileg nem tudatosan keresett és elérni vágyott állapot volt, amely annak köszönhetően alakul ki, hogy a társadalmak követni kezdenek bizonyos viselkedési szabályokat.¹² Voltaképp

szerkezetének koncepciója áll a mára annyira népszerűvé vált Maslow-féle piramiselmélet háttérében is, ami viszont általánosan elfogadott nemcsak a különböző gazdasági szaktudományokban [pl. Kotler 2002: 221–224], de a társtudományokban is [pl. Perrow 1997: 108]. Vélhetően e gondolat talaján sarjadt a közismert mondás is: *ha a szükség kopogtat az ajtón, a szerelem kiugrik az ablakon*. Utóbbival kapcsolatban elegendő talán arra a párhuzamra (vagy talán csak finom áthallásra) utalni, hogy Plótinosz és a reneszánsz platonikus *Marsilio Ficino* – mindketten végső soron Platón alapján – az Egyhez való vágyódást *szerelemként* írják le.

10 Amikor Max Weber megkülönbözteti egymástól a kapitalizmus kialakulásának tárgyi-technikai előfeltételeit [Weber 1979: 105–293] és a kapitalista éthoszt [Weber 1982], amelyet a protestáns hivatásetikával hoz közvetlen összefüggésbe, ugyanígy a kapitalista társadalmi-gazdasági rendszer spontán kialakulását hangsúlyozza. A protestáns hívók anélkül járultak hozzá a kapitalizmus kialakulásához, hogy ez szándékukban állt volna, vagy ennek egyáltalán tudatában lettek volna. Hayek [1988] ugyan nem hivatkozik Weber elméletére, de elgondolása vélhetően szoros összhangban van azzal. A vallási parancsokat követő protestánsok nem voltak tudatában annak, hogy egy olyan hivatásetikát követnek, amely végső soron a kapitalista termelési mód tárgyi-technikai előfeltételeit egy sajátos erkölcsi tartalommal tölti meg – ez lett a kapitalista szellem.

11 Ahogy láttuk, szabadságon a korlátok hiányában kialakuló *magasabb rendet* értjük, s ez nyilvánvaló párhuzamban áll azzal, ahogyan Hayek a kapitalizmust szintén *rendnek*, *bővített rendnek* nevezi. Mondhatjuk azt, hogy Hayek kapitalizmuselmélete egy átfogó(bb) szabadságelmélet egyik megnyilvánulása (vagy, ha úgy tetszik, annak a közgazdaságtan területén való alkalmazása), s ez megmagyarázza a terminológiai hasonlóságot.

12 Ebből a szempontból az újklasszikus makroökómia elmélete kivételnek tűnik, habár – mint a monetarizmus radikális oldalhajtása – neki is osztoznia kellene a főáramú elméletet általánosan jellemző szabadságfelfogásban. A zavart az okozza, hogy a munkapiac újklasszikus értelmezése az egyensúlyt a munkapiaci szereplők *tudatos* egyensúlyi törekvésének tekinti. Az újklasszikusok ezt a problémát a „mintha” (angol eredetiben: *as if*) érvelést kihasználva kerülik meg [Weeks 1998: 152;

e szabályok állnak versenyben egymással, s a sikeresebb szabályok választódnak ki a szelekció során – s velük együtt az őket hordozó társadalmak is. A séma ugyanaz, mint a kiinduló platonikus hagyományban: az akadályozó korlátok lehullása után az ember egy nem tudatosult hívó szónak engedemeskedve, cselekvésének voltaképeni értelmét meg sem értve törekszik egy állapot elérésére; az erre ösztökélő készítés nem tudatos megfontolás eredménye.

A platonikus hagyományban nem egy önkényes célról, hanem inkább egy természetes vonzódás és készítés felismeréséről (illetve e felismerés szükségességéről) van szó. Ezzel kapcsolatban eszünkbe juthat, ahogyan Hayek [1988: 29] artikulálta a kapitalizmus kialakulásának spontán jellegét, amely szerint a folyamat nem is fog racionálisan tervezhetővé válni (mint ahogyan ez a tudatosság egyébként kifejezetten destruktív lenne Hayek szerint). Kézenfekvő volna egy olyan párhuzam, amely a szabadságra való törekvés plótinosi koncepcióját közvetlenül a kulturális evolúció mellé állítaná, ám nem akarjuk túlhangsúlyozni a két filozófiának ezt az aspektusát (ti. a racionális megfontolások hiányát); már csak azért sem, mert a kifejezetten meditatív újplatonizmus és annak reneszánsz utóöngéje [Ficino 2003] nagyon is tudatosan szólított fel a felemelkedést kiteljesítő kontemplatív létmódra; a lényeg számunkra az, hogy a szabadság mindkét elméletben a gátló tényezők megszűnése/megszüntetése után spontán módon kibontakozó magasabb rend. Az egyén szabadsága Plótinosz filozófiájában nem a korlátok pusztá lehullását jelenti, hanem azt, hogy a korlátok lehullása után kibomlik egy magasabb rend, amelynek szerkezete és természete teljesen független az egyéntől – annak akarától, vágyaitól, intellektusától, személyiségétől [vö. Bene 2010: 27]. Ezen a ponton röviden visszautalhatunk a *Hart-Devlin*-vitára. Ott azt láttuk, hogy a szabadság azé, akit a nevelés erre előzetesen felkészített: vagyis a szabadság ekkor sem a korlátok hiánya, hanem a korlátok hiányából a korlátok hiányát alkotó módon használni képes egyén valamiféle műveként kibontakozó állapot. A párhuzam egészen közvetlennek tűnik a platonikus szövegekkel és a közgazdaságtan szabadságesszményével.

A rend kibontása persze feltételezi az akaratot, de, ahogyan rövidesen látni fogjuk, az antik filozófia számára bármiféle rend tudatos rendezési folyamatot involvál. De bárhogya is, az mégiscsak kétségtelen, hogy az Észhez való, a világ teoretikus megértését jelentő felemelkedés utáni, az Egyhez vezető út már nem a megértő ész teljesítménye – intellektuális ez is, hiszen az ösztönök és testi vágyak visszaszorítása játssza benne a főszerepet, de az ember értelme számára ez nem tervezhető, nem érthető, nem siettethető – még leírni is csak bajosan lehet.¹³ Az Egyhez való felemelkedés racionálisan nem kivitelezhető és nem megérthető jellege (csak a szán-

Galbács 2012: 3.1. fejezet]. Eszerint tehát nem kell azt gondolnunk, hogy a munkapiaci szereplők professzionális ökonometriai készségek birtokában lévő, egyensúlyt kereső tervezők, mindössze úgy kell tekintenünk, hogy spontán magatartásuk azzal a következménnyel jár, *mintha* azok volnának. Ez az elmélet semmivel sem állít többet, mint az egyensúlyra szándékosan törekvő árverezőt alkalmazó absztrakt-ideális walrasi elgondolás [Walras 1874], a két koncepció ugyanazon a talajon áll, ami végső soron az egyensúly előfeltételezését jelenti. Mindenesetre a piaci rend továbbra is a gazdasági szereplők spontán magatartásának, a láthatatlan kéz által irányított elrendezésnek az eredménye.

¹³ Plótinosz maga is kiemeli, hogy az Egy, lévén az értelmi világon túl, csak annak érhető el, aki az értelmi dolgokról letett [Enn. V.5,6], hiszen aki az Egy egészét képes lenne (értelmileg) felfogni, az nem is különbözne az Egytől [Enn. V.5,10]. Plótinosz ebben a kérdésben talán akkor a legvilágosabb, ami-

dék lehet racionális!) párhuzamot sejtet azzal a szintén nem racionális kulturális evolúcióval, amelynek eredménye – érvelésünkben a szabadság megnyilvánulásként – Hayek szerint a kapitalizmus lett. Ezek a párhuzamok persze ennél a vázlatnál részletesebb elemzést kívánnak. Ha az értelemnek a platonikus modellben a hayeki koncepciónál több szerepe is van, akkor vélhetően azzal kell szembesülnünk, amire Hayek [1988: 18–19] is utal: a görög filozófia ágját jelentő társadalom alapvetően különbözött a koraujkori társadalmi berendezkedésektől – a társadalom és a világ egésze egyetlen elme által is átfoghatóknak látszott. Az egyén érdekei és céljai még maradéktalanul tervezhetőnek tűntek.¹⁴

Ahogy látjuk, a bővített rend – a kapitalista társadalmi–gazdasági berendezkedés, a szabadpiaci verseny – egyik határozott sajátossága a *kialakulás spontán jellege*: a társadalmak tagjai anélkül követnek bizonyos szabályokat, hogy e szabályokat, azok jelentőségét, kialakulásuk módját értenék és ismernék. Megkockáztathatjuk a kijelentést, hogy a társadalmak túlélését és a kapitalizmus mint magasabb rendű (valójában a közgazdaságtan szerint a legmagasabb rendű) társadalmi állapot elérését szolgáló szabályok kiválasztódása a fenomenológiai társadalomtudományban természetes tudatállapotnak nevezett kognitív közegben zajlik. A hétköznapi tudat közgazdasági elemzésének a hazai szakirodalomban épp csak az első kísérletei zajlanak [erről l. Galbács 2012b]. Ezek is jobbára olyan alkalmazásokra irányul-

kor így fogalmaz: „A legnagyobb nehézség itt abból támad, hogy őt [ti. az Egyet] nem tudás vagy gondolkodás útján ismerjük meg, mint a többi értelmi dolgot, hanem az ő jelenléte által, ami jobb a tudásnál. [...] el kell szakadnunk a tudástól, a tudás tárgyaitól és minden egyébtől [...]” [Enn. VI.9,4] Az értelem által vezérelt közelítés eleve lehetetlennek tűnik, ha felidézünk, hogy a gondolkodás által használt fogalmak nem egyeztethetők össze lényével – márpedig az értelmi közelítés e fogalmak mentén zajlana. Az Egy az értelem számára nem érhető el: „[...] minden külső dologtól megszabadulva a léleknek teljesen befelé kell fordulnia, és semmiféle külső dologhoz nem szabad hajlania. Mindezeket azonban még ismernie sem szabad, mégpedig először csak lelki állapot, majd pedig [...] ideák szerint sem.” [Enn. VI.9,7] Az értelmi befogadás lehetetlenségével valószínűleg Wallis [2002: 89] is egyetértene, amikor így fogalmaz: „Végső soron [...] minden elméleti fejtegetés elégtelennek bizonyul az Eggyel kapcsolatban, hiszen valódi természetét csakis a misztikus egyesülés tárhatja fel.” *Bene László* [2003: 107–108] mindezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy az akarat fogalma Plótinosz számára mást jelentett, mint számunkra: nála az akarat az értelem része, annak egy aspektusa, *racionális megfontoláson alapuló szándék* – az Egyhez való felemelkedés ezért lehet az intellektus érdeme, még ha nem is a szokásos fogalmi gondolkodás révén történik ez. Témánk szempontjából mindez azonban mellékes technikai részlet.

¹⁴ Ezen a ponton ragyogóan érhető tetten az európai gondolkodás azon ősi sajátossága, amely mindenféle rend mögött egy rendezőt feltételez. Másként fogalmazva azt mondhatjuk, hogy a rend tényéből hajlamosak vagyunk egy rendet alkotó személy, illetve elme jelenlétére következtetni. Platón *Phélobosz* (28d) című dialógusában így ír: „Azt állítsuk-e, [...] hogy az összes létet s azt, amit mindenségnek nevezünk, az esztelennek, esetlegesnek s a vak véletlennek hatalma vezet; vagy pedig azt, hogy – mint elődeink is állították – valami csodálatos rendező ész és belátás uralkodik rajta? [...] Azt állítani [...], hogy az ész rendez mindent, az a világnak, a Napnak, a Holdnak, a csillagoknak és az egész körforgásnak látványához méltó állítás.” Ez a gondolat persze máshol is feltűnik Platón életművében [pl. Timaiosz, 30a–b; vö. Maróth 2002: 240–241]. E koncepció a mai napig hódít: elegendő, ha a modern kozmológia legalapvetőbb elméletére utalunk, amely az ősrobbanás (feltételezett) tényéhez a teremtő képét kapcsolja [Singh 2006]; sőt, a modern fraktálméletek egyik speciális iránya arra szakosodik, hogy a végtelenül ismétlődő geometriai formaként felépülő alakzatok előfordulását a természetben kutassa [l. ehhez Bourke 2012]. Kétségtelen, hogy a matematikai formulákkal felírható természeti-felsőzóni formák értelmezhetőek egy teremtő elme teljesítményeként is.

nak, amelyek elsősorban a fenomenológiai szociológia tárgykörébe tartoznak, s emiatt sokkal inkább e szociológiai törekvések közgazdasági alkalmazhatóságának vizsgálatáról van szó, mint egy alapvetően új fenomenológiai közgazdaságtan megalapozásáról. A szociológusok már jelentékeny mértékben előrehaladtak a hétköznapi tudat valóságérzékelési és valóságértelmezési folyamatainak leírásában: itt elsősorban a gondolkodás típusos jellegére kell gondolnunk [vö. Schütz–Luckmann 1973]. E típusok tágabban szemlélve olyan sémák, amelyek nem tudatosulva állnak mindennapi cselekvéseink háttérben, s éppen ez az a sajátosság, amely a számunkra itt fontos normákat eme kognitív struktúrák mellé állítja. E kérdés egyébként egy átfogóbb problémába illeszkedik, amelyet a szubjektum közgazdasági szerepe és értékelése jelent, s amely már legalábbis *Kant* óta foglalkoztatja a filozófiát. A szubjektum minden mást megelőző és megalapozó jelentőségéről van szó, amely a közgazdaságtan számára a szubjektív értékelmélet révén megoldottnak tűnik, valójában azonban épp a megoldottság eme biztos és biztonságos tudata miatt kerültük el eddig a probléma lényegét. A szubjektív értékelméletben legalábbis két hagyomány keveredéséről van szó, s bár a szubjektumra mint végső alpra való hivatkozás megjelent, a közgazdaságtan e törekvéseit az általános matematizálási hajlamába illesztette. Az eredmény egy *objektivizált szubjektív értékelmélet*¹⁵ (sic!) lett, amely az értékképzés állítólagos természeti törvényeit, s nem pedig ezen értékképzés tudati folyamatait vizsgálta. A gondolati szál követése egyébként már csak azért is érdekes, mert éppen a szubjektum jelentőségének felismerése és hangsúlyozása lett a szabadságeszmény legfontosabb intellektuális talapzata. E gondolat, az individualizmus modern áramlata a reneszánsz filozófiával indult útjának, amely azonban közvetlenül merített az antik forrásokból [vö. pl. Trinkaus 1983]. A szubjektum mint szabad entitás és mint az objektív valóságot is megelőző és megalapozó fundamentum közös filozófiai gyökerekkel rendelkezik.

IRODALOM¹⁶

- Barcsi Tamás (2011): *Az emberi méltóság filozófiája*. Doktori disszertáció. Pécs: Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar.
- Barr, Nicholas (2009): *A jóléti állam gazdaságtana – A nagy ellátórendszerek működésének összefüggései*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Bayer József (1998): *A politikai gondolkodás története*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Bene László (2003): Akarat és szabadság a sztoikus és a platonikus hagyományban – Epiktétosz és Plótinosz. *Világosság*, vol. (44) No. 9–10. pp. 107–121.

15 Abban az értelemben objektivizált, ahogyan *Tengelyi László* [1995] ír *Kant* alapján arról, hogy a mechanisztikus szemléletmód olyan területeken is áthatotta a tudományos megközelítés módját, ahol annak a tárgy meg nem felelése miatt nem is igen lett volna létjogosultsága. A közgazdaságtani elmélet kiváló példája annak, ahogyan egy szubjektívnek mondott tényezőt egyszerűen függvényesítünk, aláaknázva ezzel a folyamat szubjektív oldalának megismerési lehetőségét. Mindez nem jelenti persze azt, hogy az ordinális elmélet sikeresebb módja lenne az értékteremtődés és értéktulajdonítás megismerésének: az ordinális és a kardinális hasznosságelmélet ezen a téren egyaránt és egyformán rosszul teljesít – meglehet, nem is ez volt az elméletek célja.

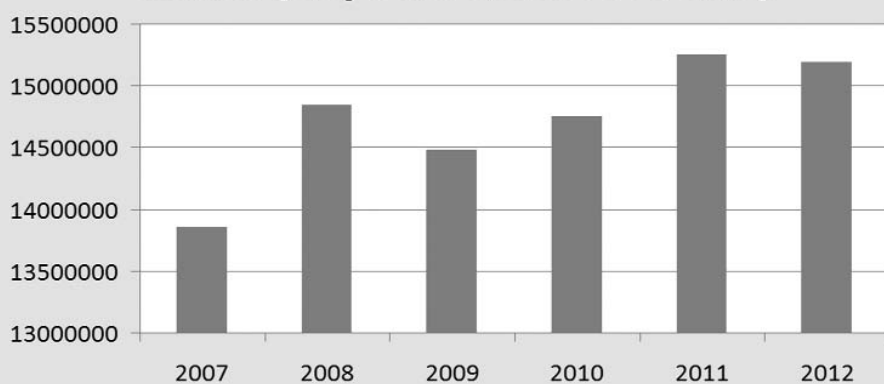
16 Ahol az érvelés szempontjából fontos, *-gal jelöljük a művek első megjelenésének időpontját.

- Bene László (2010): Okság és morális felelősség Plótinosznál. *Magyar Filozófiai Szemle*, vol. (54) No. 3.; pp. 25–44.
- Berlin, Isaiah (1958*): A szabadság két fogalma. In: Berlin, Isaiah (1990): *Négy esszé a szabadságról*. Budapest: Európa Könyvkiadó. pp. 334–443.
- Bourke, Paul (2012): *Google Earth Fractals*. URL: <http://paulbourke.net/fractals/googleearth/>
- Bretter Zoltán (2004): *Politika a határon – a Devlin–Hart vita*. Pozsony: Kalligram.
- Carter, Ian (2011): Positive and Negative Liberty. In: Zalta, Edward N. (szerk.) (2012): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/>
- Durkheim, Émile (1895*): A szociológiai módszer szabályai. In: Ferge Zsuzsa (szerk.) (1971): *A francia szociológia*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. pp. 21–36.
- Durkheim, Émile (1897*/2003): *Az öngyilkosság – Szociológiai tanulmány*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Erdős Mihály – Mérő Katalin (2010): *Pénzügyi közvetítő intézmények – Bankok és intézményi befektetők*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Ficino, Marsilio (2003): *Platonikus írások*. Budapest: Szent István Társulat.
- Friedman, Milton (1996): *Kapitalizmus és szabadság*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Galbács Péter (2012a): *Aktív szabályozás vagy gazdaságpolitikai nihilizmus? Az újklasszikus makroökonomia gazdaságelmélete – Egy kritikai elemzés*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Galbács Péter (2012b): A közgazdaságtan mind szigorú tudomány – Fenomenológia a közgazdaságtudományban. *Közgazdaság*, vol. (7) No. 2.; pp. 111–131.
- Galbraith, John Kenneth (1970): *Az új ipari állam*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Galbraith, John Kenneth (1978): *Közgazdaságtan és a társadalmi cél*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- Gál Zoltán (2010): *Pénzügyi piacok a globális térben – A válság szabdalta pénzügyi tér*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Gerson, Lloyd (2003): Plotinus. In: Zalta, Edward N. (szerk.) (2012): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu/>
- Habermas, Jürgen (1973*): Válságtendenciák a kései kapitalizmusban. In: Habermas, Jürgen (1994): *Válogatott tanulmányok*. Budapest: Atlantisz. pp. 59–139.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus (1999): *Jog, szabadság, erkölcs*. Budapest: Osiris.
- Hayek, Friedrich August von (1988*/1992): *A végzetes önhittség – A szocializmus tévedései*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- Kalecki, Michał (1935*): A gazdasági fellendülés mechanizmusa. In: Molnár Ferenc (szerk.) (1980): [Kalecki] *A tőkés gazdaság működéséről*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. pp. 64–73.
- Károly Péter (szerk.)–Techer Margit (ford.) (1998): [Plótinosz] *A szépről és a jóról – Istenről és a hozzá vezető utakról*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Keynes, John Maynard (1936*/1965): *A foglalkoztatás, a kamat és a pénz általános elmélete*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

- Király Júlia (2009): A tornádó és a hurrikán – a 2007. év válságos hatásai. In: Muraközy László (szerk.) (2009): *A jelen a jövő múltja. Járatlan utak – járt úttalanságok*. Budapest: Akadémiai Kiadó. pp. 295–332.
- Kopányi Mihály (2003): *Mikroökonómia*. Budapest: KJK–KERSZÖV.
- Kotler, Philip (2002): *Marketingmenedzsment – Elemzés, tervezés, végrehajtás és ellenőrzés*. Budapest: KJK–KERSZÖV.
- Maróth Miklós (2002): *A görög filozófia története*. Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem.
- Mill, John Stuart (1859*): A szabadságról. In: Mill, John Stuart (1980): *A szabadságról – Haszonelvűség*. Budapest: Magyar Helikon. pp. 7–226.
- Muraközy László (2009): Állam és gazdasági szabadság. In: Muraközy László (szerk.) (2009): *A jelen a jövő múltja. Járatlan utak – járt úttalanságok*. Budapest: Akadémiai Kiadó. pp. 99–161.
- Perrow, Charles (1997): *Szervezetpszichológia*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Platón (1984): *Összes művei I–III*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Schütz, Alfred–Luckmann, Thomas (1973*): Az életvilág struktúrái. In: Hernádi Miklós (szerk.) (1984): *Fenomenológia a társadalomtudományban – Válogatás*. Budapest: Gondolat. pp. 269–320.
- Simmel, Georg (1907*): A pénz filozófiája. In: Somlai Péter (szerk.) (1973): [Simmel –] *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Gondolat. pp. 33–178.
- Singh, Simon (2006): *A nagy bum – Minden idők legfontosabb tudományos felfedezésének története*. Budapest: Park Könyvkiadó.
- Smith, Vernon L. (1991): Rational Choice – The Contrast between Economics and Psychology. *The Journal of Political Economy*, vol. (99) No. 4.; pp. 877–897.
- Smith, Vernon L. (1994): Economics in the Laboratory. *The Journal of Economic Perspectives*, vol. (8) No. 1.; pp. 113–131.
- Somos Róbert (szerk.) (2005): *Középső platonizmus – Szöveggyűjtemény*. Budapest: Osiris Kiadó. pp. 47–92.
- Stead, Christopher (2002): *Filozófia a keresztény ókorban*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Stiglitz, Joseph E. (2000): *A kormányzati szektor gazdaságtana*. Budapest: KJK–KERSZÖV.
- Tengelyi László (1995): *Kant*. Budapest: Áron.
- Trinkaus, Charles (1983): *The Scope of Renaissance Humanism*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Vigvári András (2008a): Üléspontok és álláspontok, avagy mit rendez el a „láthatatlan kéz”? *Pénzügyi Szemle*, vol. (53) No. 3.; pp. 537–543.
- Vigvári András (2008b): *Pénzügy(rendszer)tan. Alapvető ismeretek rendhagyó megközelítésben*. Budapest: KJK–KERSZÖV.
- Vígh László (1997): *Keynes, keynesianizmus, monetarizmus*. Kandidátusi értekezés. Budapest: Kézirat.
- Wallis, Richard T. (2002): *Az újplatonizmus*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Walras, Léon (1874*): A tiszta politikai gazdaságtan elemei, avagy a társadalmi gazdaság elmélete. In: Bekker Zsuzsa (szerk.) (2000): *Alapművek, alapirányzatok – Gazdaságelméleti olvasmányok I*. Budapest: Aula Kiadó. pp. 243–264.

- Weber, Max (1967): *Gazdaság és társadalom – Szemelvények*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max (1979): *Gazdaságtörténet – Válogatott tanulmányok*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max (1982): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme – Vallásszociológiai írások*. Budapest: Gondolat.
- Weeks, John (1998): *A neoklasszikus közgazdaságtan kritikája*. Budapest. Aula Kiadó.

ADATOK A MAGYAR GAZDASÁGRÓL

A szolgáltatások bruttó hozzáadott értéke (folyó áron, millió Ft-ban)**A szolgáltatások aránya a bruttó hozzáadott értékben (folyó áron, %)**