

SANDEL RAWLS-KRITIKÁJA

Michael Sandel 1982-ben jelentette meg a *Liberalizmus és az igazságosság határai*¹ című könyvét, mely borotvaéles kritikája volt John Rawls igazságosságelméletének. Sandel fő megállapítása az volt, hogy a liberálisok, akik a politikai elméletüket az individuális jogok felsőbbségére alapozzák, olyan egyént képzelnek el, aki a családját és a közösségét megelőzően létezik, akinek a politikai és morális döntései mentesek mindenféle lojalitás terhétől. De hol lehet ilyen embereket találni? Még a Harvard társalgóiban sem – állította Sandel.

Noha ilyen embert nem lehet találni, de „ez a liberalizmus hatja át a mai politikai és morálfilozófia jelentős részét”², s Sandel úgy gondolja, hogy az Egyesült Államokban a napi gyakorlat és a társadalmi intézmények ma ennek az elméletnek a testet öltött formái³. Deontologikusnak nevezi a liberalizmusnak ezt a ma uralkodó verzióját, melyet legteljesebb formában Rawls fogalmazott meg, a filozófiai alapjait pedig Kantnak köszönheti. Sandel szerint Rawls filozófiája Kant deontologikus liberalizmusának a megújítása.

Sandel úgy látja, hogy Kant liberalizmusa egy filozófiai antropológiára alapozódik, és a következőképpen foglalja össze Kant emberfelfogását, Kant szubjektumfelfogását: Ismerem önmagam, mint a tapasztalat objektumát, mint a vágyak, a hajlamok, a célok és a diszpozíciók hordozóját. De a puszta tapasztalaton túl fel kell tételeznem valami mást is, ami a tapasztalat alapja – nevezetesen az egomat. A saját egomat nem ismerhetem meg empirikusan, de fel kell tételeznem, mint a tudás feltételét. Ez az ego maga a szubjektum. A szubjektum valami ott a háttérben, ami megelőz minden tapasztalatot, ami egyesíti az érzékeléseket. Önmagam számára tehát egyszerre vagyok szubjektum és a

¹ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982.

² Sandel: A procedurális köztársaság és a 'tehermentes' én, In. Huoranszki Ferenc (szerk.), *Modern politikai filozófia*, Osiris, Budapest, 1998. 162.

³ Ronald S. Beiner is úgy látja, hogy Sandel fő problémája Rawls hegemoniája. Sandel szerint „az amerikai politika nem lenne olyan sajnálatos állapotban, ha ma nem John Rawls volna Amerika vezető közéleti filozófusa.” Ronald S. Beiner: Introduction In. Anita L. Allen and Milton C. Regan, Jr. (eds.): *Debating Democracy's Discontent*, Oxford University Press, 1998. 11.

tapasztalat objektuma, s ebből adódóan kétféle törvény vezérli a tetteimet. Mint a tapasztalat objektuma az érzéki világhoz tartozom, a tetteimet a természet törvényei határozzák meg. Ezzel szemben mint szubjektum az intelligibilis világ lakója vagyok, autonóm lény, aki képes a saját magának szabott törvény szerint cselekedni. Csak ebből a második szempontból tekinthetem magam szabadnak. Csak mint transzcendentális szubjektum vagyok szabad.

Kant filozófiai antropológiája szerint a szubjektumnak prioritása van a szubjektum céljaival szemben, melyek a boldogságra és a partikuláris jóra irányulnak, s ebből adódóan Kant morális elméletében a helyesnek elsőbbsége van a jóval szemben. A társadalom pedig akkor jól berendezett, ha olyan elvek vezérlik, melyek nem előfeltételeznek valamilyen partikuláris jó-felfogást. Az a jó kormányzat, amelyik lehetővé teszi, hogy az emberek maguk határozzák meg a jót önmaguk számára. Tehát a liberális társadalmi berendezkedés felel meg a deontologikus szubjektumoknak.

Rawls kantianus gondolkodónak tartja önmagát, de meg akar szabadulni a kanti filozófia transzcendentális idealizmusától. Rawls Kantot követi az igazságosság és a helyes elsőbbségét illetően, s Rawls szubjektumának is alapsajátossága, hogy az ennek prioritása van a céljai felett. A morális szubjektum Rawls-nál is független a maga kontingens céljaitól és törekvéseitől.

Kant következő lépését azonban Rawls nem teszi meg, a szubjektum transzcendentális megalapozását nem fogadja el. Ahogyan Sandel fogalmaz: „Rawls elveti Kant metafizikáját, de hiszi, hogy meg tudja őrizni Kant filozófiájának a morális erejét egy empirikus elmélet keretében. Ez a szerepe az eredeti helyzetnek.”⁴

Kantnál a morális szubjektumnak és az igazságosságnak nem empirikus társadalmi körülményei vannak, hanem a célok ideális birodalma képezi az igazságosság körülményeit. A célok birodalmának körülményei között a tiszta gyakorlati ész az igazságosság feltétlen törvényét fogalmazza meg.

Rawls azonban nem járja végig Kant útját, Rawls nem vonatkoztat el Kanthoz hasonló mértékben a valóságos emberi társadalomtól. Rawls megőrzi az igazságosságnak az emberi társadalommal, az empiriával való kapcsolatát. És az embert sem vonatkoztatja el teljesen az empiriától, nem vonatkoztatja el teljesen a hajlamoktól és a vágyaktól. Az elvonatkoztatásban Rawls megáll az empiria általánosításánál. Az absztrakció folyamata nála nem jut el a transzcendenciáig. Rawls az általános empiriával helyettesíti Kant transzcendenciáját. Ezt az eredeti helyzet feltételezésével éri el. Az eredeti helyzet „tesz bennünket képessé arra, hogy messziről nézzük a célunkat, de ne olyan messziről, hogy a transzcendencia birodalmába jussunk.”⁵

⁴ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 22.

⁵ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 24.

Az eredeti helyzetben egyrészt az elsődleges társadalmi javak jelentik az empiriát, másrészt az igazságosság objektív és szubjektív körülményei. Ha nem kontingens az a jó, amire az ember vágyik, ha nem kontingens maga az ember, aki vágyik, s ha nem kontingensek azok a körülmények, melyek között vágyik, akkor a morális törvény és az igazságosság a Kantéhoz hasonló lesz, de empirikus közegben fogalmazódik meg.⁶

Az eredeti helyzetben a felek a jónak az elsődleges javakra korlátozódó sovány vagy minimalista felfogása alapján döntenek el racionálisan az igazságosság elveit. Ily módon „a jó sovány elmélete megelőzi a helyes elméletét, de ez nem eléggé szubsztanciális ahhoz, hogy aláássa a helyes prioritását a jó felett. A helyesnek pedig prioritása van a jó teljes elmélete felett, és a jó teljes elmélete csak az igazságosság elvei után fogalmazódik meg.”⁷ – ismeri el Sandel is, hogy Rawlsnak az elsődleges javak koncepciójával és a tudatlanság fátylával sikerül elkerülnie a javak és az emberek esetlegességét. Rawls tehát az elsődleges társadalmi javakra irányuló általános vágyak feltételezésével függetleníteni tudja magát az esetlegességtől.

Rawls abban sem követi Kantot, hogy az igazságosság körülményeit a célok transzcendens birodalma jelentse. Az igazságosság körülményei is általánosak és empirikusak. Így Rawls Hume-ot követve a források viszonylagos szűkösségét és a kölcsönös elfogulatlanságot tekinti az igazságosság általános empirikus körülményeinek.

Az igazságosság általános empirikus körülményeivel szemben viszont Sandel már megfogalmazza a maga kritikus megjegyzéseit. Azt mondja, hogy az igazságosság hume-i körülményei nem általánosak, ezért az igazságosság nem feltétlenül elsődleges. A családban például csak akkor merül fel az igazságosság, ha elhalványult a szeretet, ha a család rosszul működik, és az igazságosság segítségével a család stabilitását valamelyest helyre lehet állítani. A barátomon is elcsodálkozom, ha mindig ragaszkodik ahhoz, hogy mindketten pontosan számítsuk ki és fizessük a részünket, elcsodálkozom rajta, ha szigorú viszonyosságra kényszerít, s elutasítja a nagylelkűségemet és a vendégszeretetemet. Hasonló mondható el Sandel szerint olyan közösségek esetében is, mint a szomszédság, a város, a szakszervezet, az egyetem, a nemzeti felszabadítási mozgalmak stb. Sandel úgy látja, hogy az igazságosság csak a vizsály által szorongatott közösségekben elsődleges. „Az igazságosság nem

⁶ Ez a közeg csak hasonló, de nem azonos. A kettejük kötelességtanának a különbségét Rawls úgy fogalmazza meg, hogy Kant a helyestől nem függetlenül határozza meg a jót, míg az ő felfogása a helyest nem a jó maximálásaként fogja fel. vö. Rawls: *Az igazságosság elmélete*. 52.

⁷ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 26.

abszolút módon elsődleges erénye a társadalmi intézményeknek, mint ahogyan az igazság az elméleteknek, hanem csak feltételesen.”⁸

Sandel azonban úgy látja, hogy Rawls még kivédheti ezt a kritikát. Rawls mondhatja, hogy a kritika téves, mert ő csak az eredeti helyzetben belül alkalmazza az igazságosság hume-i körülményeit.

S Rawls valóban azt mondja, hogy az igazságosság körülményeinek leírása nem kell, hogy empirikus értelemben igaz legyen. Bár az eredeti helyzetben a kölcsönös elfogulatlanság és az elsődleges javak iránti vágy jelenti a személyek fő motivációját, ebből azonban nem következik, hogy az embereket ezek motiválják a valóságos életben is. „Az eredeti helyzetben teoretikusan definiált egyének vannak... Az eredeti helyzetben lévő emberek motivációit nem szabad összekeverni az emberek motivációival a mindennapi életben.”⁹

Akkor viszont mivel igazolja Rawls, hogy az eredeti helyzetben az igazságosság hume-i körülményeit előfeltételezi? Ez csupán Rawls intuíciója? Rawls ezt nem tekinti a saját önkényes elképzelésének. Az eredeti helyzetben Rawls azért előfeltételezi az igazságosság hume-i körülményeit, mert ezek a körülmények „általánosan osztott előfeltevések”, ezek „széles körben elfogadott, de gyenge premisszák, a kiinduló helyzet természetes és valószínű, ártalmatlan és triviális premisszái”¹⁰ Rawls tehát egyrészt azzal érvel, hogy ezek széles körben osztott feltevések, másrészt azzal, hogy ezek gyenge, minimális és ártalmatlan feltevések. Rawls tulajdonképpen azzal érvel, hogy a populáció nagy részét ezek motiválják. Ez azonban „empirikus magyarázat, melyet az eredeti helyzetben már elvetett”¹¹ – fejezi be kritikai érvelését Sandel.

Sandel kritikája hibátlan érvelésnek tűnik. Az ellenérvelésének a kulcsa az, hogy az igazságosság hume-i feltételei nem általánosak a társadalomban. A családban, a barátságban, az egyetemen és más társadalmi intézményekben nem beszélhetünk az igazságosság primátusáról. Csakhogy Rawls nem a társadalmi intézményekben, hanem a társadalmi intézményekre alkalmazza az igazságosság elveit. Rawls magát a társadalmat is az empirikus általánosság szintjén előfeltételezi az eredeti állapotban. Az általában vett társadalomnak pedig valóban általános előfeltételei az igazságosság hume-i körülményei. Az igazságosság körülményeit Hume maga is így fogja fel.¹²

Rawls tehát az eredeti helyzetben az empirikus általánosság szintjén írja le a javakat, a szubjektumot és az emberi együttélés körülményeit. Az eredeti helyzetből aztán kibontja az igazságosság koncepcióját. Egyetérthetünk

⁸ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 31.

⁹ John Rawls: *A Theory of Justice* 141 saját ford. B. I.

¹⁰ John Rawls: *A Theory of Justice*. 18. saját ford. B. I.

¹¹ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 46.

¹² Vö. David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Bp., Gondolat, 1976. 660-1.

Sandellel abban, hogy „amit a tiszta spekulatív ész fogalmai jelentenek Kant morális elmélete számára, ugyanazt jelentik az eredeti helyzetben testet öltött feltételek Rawls igazságosságelmélete számára.”¹³ Rawls az eredeti helyzetből vezeti le az igazságosság elveit.

Sandel azonban úgy látja, hogy az eredeti helyzetből nem csak az igazságosság koncepcióját, hanem a morális szubjektum felfogását is le lehet vezetni. Az eredeti helyzet olyan, mint egy lencse. Ha az egyik irányból nézünk bele az eredeti helyzet lencséjébe, akkor az igazságosság két elvét látjuk. Ha másik irányból nézünk bele, akkor önmagunkra reflektálunk, akkor a morális szubjektum koncepcióját látjuk meg. Az eredeti helyzet tehát nem csak egy morális elméletet, hanem egy filozófiai antropológiát is kitermel. Sőt, Sandel úgy látja, hogy „Rawls igazságosságelmélete implicit módon a morális szubjektum koncepciója, és ez a koncepció alakítja ki az igazságosság elveit...”¹⁴ Sandel szerint tehát a morális szubjektumot megragadó filozófiai antropológiának van meghatározó szerepe az igazságosság elveit megfogalmazó morális elmélettel szemben.

Sandel elemzése alapján Rawls szubjektumfelfogásának az a két döntő eleme, hogy Rawls a szubjektumok pluralitását előfeltételezi, illetve a szubjektumot a birtoklás szubjektumaként fogja fel. Először ez utóbbiról:

Rawls szerint a szubjektum független a saját kontingens igényeitől, céljaitól és értékeitől, de ugyanakkor azok mégis az ő céljai és értékei. E kettős követelményt az elégíti ki, hogy Rawls-nál az én a birtoklás szubjektuma. A birtokló szubjektum meg tudja magát különböztetni a saját céljaitól és értékeitől, s távolságot tud teremteni velük szemben. Az én rendelkezik bizonyos dolgokkal és rendelkezik bizonyos vonásokkal, vágyakkal vagy ambíciókkal. A birtoklás egyrészt azt a megkülönböztetést fejezi ki, hogy egy bizonyos dolog, vágy vagy sajátosság az enyém és nem a tiéd, másrészt azt, hogy az pusztán az enyém s nem én magam vagyok az. „Ez utóbbi azt jelenti, hogy ha el is vész az a dolog, amit birtoklok, mégis ugyanaz az én maradok.”¹⁵ A birtoklásnak ez a distanciáló vonása döntő jelentőségű az én kontinuitása szempontjából. Az én így őrzi meg a méltóságát és az integritását a kontingens vágyaival, törekvéseivel, értékeivel és sajátosságaival szemben, s ő maga választja meg a céljait. Rawls rejtett filozófiai antropológiája az embert a birtoklás szubjektumaként fogja fel, ami a szubjektum olyan felfogása, mely a deontologikus etika elvárásainak anélkül felel meg, hogy transzcendenciába menne át.

Vajon összhangban van-e Rawls filozófiájában az antropológia az igazságosság elméletével? – teszi fel a kérdést Sandel.

¹³ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 49.

¹⁴ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 49.

¹⁵ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 55.

Rawls igazságosságelmélete két elvre épül, a második elv két részből áll. Az első elv azt mondja ki, hogy az alapszabadságok tekintetében mindenkit egyenlő jogok illetnek meg. A második elv arról szól, hogy a gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségeket úgy kell elrendezni, hogy a hivatalokhoz és a pozíciókhoz mindenki hozzáférhessen a pártatlan esélyegyenlőségnek megfelelően (2/b elv), illetve az egyenlőtlenségek a leghátrányosabb helyzetűek javát szolgálják (2/a elv). Sandel úgy látja, hogy az első és a 2/b elvvel összhangban van Rawls szubjektumfelfogása, de nincs összhangban az igazságosság 2/a elvével, amelyik az ún. differencia elv. A differencia elv a szubjektum másféle koncepcióját előfeltételezi.¹⁶

A differencia elv alapja az, hogy Rawls a természeti adottságokat közös vagyonnak tekinti. Nem az egyén érdeme, hogy milyen természetes adottságai vannak. Az egyén csak letéteményese azoknak a természeti adottságoknak, melyek számára a természeti lottón jutottak. Nozickra támaszkodva Sandel a következőképpen bírálja Rawls felfogását: Ha a természeti adottságokat közös tulajdonnak tekintjük, akkor ez ellentmond az egyén tisztelétének és sérthetetlenségének, melyet az igazságosság első elve szavatol. Az egyén tisztelete és sérthetetlensége arra a kanti tantételre alapozódik, hogy minden embert célként és nem pusztá eszközként kell kezelni. Ha az egyén tehetsége a közös vagyon része, akkor a tehetsége és ezzel maga az egyén is eszköz lehet mások jólétének a szolgálatában.¹⁷

Sandel szerint Rawls erre azt válaszolhatja, hogy csak az én, csak a szubjektum sérthetetlen, és a sérthetetlenség nem illeti meg azt, aminek az én csupán a birtokosa, tehát nem illeti meg a természeti adottságait sem. Így viszont Rawls a testnélküli szubjektumhoz, a kanti transzcendens szubjektumhoz jut el, melyet el akart kerülni. Az egyént sérthetetlenné tette, de azon az áron, hogy az egyén láthatatlanná vált. Ahogyan Daniel Bell fogalmaz: „Az ember eltűnt. Csak az attribútumok maradtak.”¹⁸

Sandel tehát azt mondja, hogy ellentmondás van az igazságosság két elve között, amit Rawls úgy old meg, hogy tulajdonképpen a kanti transzcendens szubjektumhoz jut el.

Nézzük meg, hogy Sandelnek ez a kritikája helytálló-e. Úgy gondolom, hogy egyáltalán nem mond ellent a deontologikus szubjektumfelfogásnak az, hogy a természeti adottságokat Rawls közös vagyonnak tekinti. Sőt éppen így tudja Rawls distanciálni a szubjektumtól az adottságait, éppen így tudja az adottságok tekintetében is birtokló szubjektumnak tekinteni az ént. Ha az adottság szorosán kötődik egyénhez, ha az adottság elválaszthatatlan az egyéntől, mint ahogyan az egyéni érdemre alapuló elosztás fogja fel, akkor az

¹⁶ vö. Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 65.

¹⁷ vö. Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1974. 228.

¹⁸ Daniel Bell: *The Coming of Post-Industrial Society*. Harmondsworth, 1973. 419

adottságok esetleges megosztása és változtatossága meghatározó lesz a javak elosztására.¹⁹ Márpedig Rawls kantianus szemlélete azt kívánja meg, hogy az esetlegességektől mentes legyen az emberek együttműködése. Az adottságok esetlegességétől csak úgy lehet mentesülni, ha közös vagyonnak tekintjük az adottságokat.

Látnunk kell azonban, hogy a szubjektum a saját természeti adottságaitól és a tehetségétől nem tudja magát distanciálni, míg ezt viszonylag könnyen meg tudja tenni egy tárgy, egy helyzet, egy vágy vagy egy cél esetében. Az egyén nem tud birtokviszonyt kialakítani a saját adottságaihoz, mert azok ő maga. Ez esetben belülről nem alakítható ki távolság az enyém és az én között. El kell tehát fogadni az adottságok esetleges megosztását, a természeti önkényt? Rawls megoldása az, hogy kívülről teremt távolságot az én és az én természeti adottságai között. Közös vagyónként fogja fel a természeti adottságokat, és így elválasztja őket a szubjektumtól.

Sandel számára elfogadható Rawls-nak az a felfogása, hogy a szubjektumok természeti adottságait közös vagyonnak tekintsük. De ez nem kell hogy a testnélküli transzcendens szubjektumhoz vezessen. Sandel úgy gondolja, hogy a természeti adottságok közös vagyonának a tulajdonosa egy valóságos közösség. Ebben az esetben viszont a szubjektum a közösség lesz, és a közösség konstituálja az egyént. Így a differencia elv el tudja kerülni azt is, hogy az ember mások céljainak eszköze legyen, ami „egyedül olyan körülmények között lehetséges, ahol a birtoklás szubjektuma a 'mi' és nem az 'én', mely körülmények viszont magukban foglalják a közösség konstitutív értelemben vett létezését.”²⁰

Úgy vélem, hogy Rawls ezt a megoldást nem fogadná el. Nem azért, mert Rawls individualista szemléletű. Azért nem fogadná el, mert a közösségeket is esetlegeseknek tartja. Rawls megoldása az, hogy a természeti adottságok közös vagyona mögött nem egy kollektív szubjektumot előfeltételez, hanem egy egyezséget. Egy hipotetikus társadalmi szerződésből eredezteti a közös vagyont. A közös vagyon nem valamiféle közösségi szubjektumra alapozódik, a közös vagyon tulajdonosa nem egy partikuláris közösség de nem is maga az emberiség mint közösség. A közös vagyon forrása egy megegyezés, melyet a felek az eredeti helyzetben kötnek. „A differencia elv tehát egy megállapodást

¹⁹ Sandel hangsúlyozza, hogy a Rawls elveti a morális érdemet. Rawls a következőt írja: „A közgondolkodás rendszerint feltételezi, hogy a jövedelmet, a vagyont és általában az élet jó dolgait erkölcsi érdemek szerint kell megosztanunk. Az igazságosság az erény szerinti boldogság... A méltányosságként felfogott igazságosság elveti ezt a felfogást. Az eredeti helyzetben a felek nem hagynának jóvá ilyen elvet.” Rawls, *Az igazságosság elmélete* 370.

²⁰ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 80.

reprezentál, mely a természeti adottságok megoszlását egy közös vagyon megoszlásának tekinti...”²¹

Sandel is elismeri, hogy „ha a természeti adottságok elosztásáról sikerül megmutatni, hogy az eredeti szerződés terméke és nem a premisszája, akkor Rawls kijut a zsákutcából...”²² Ha a szerződésből Rawls le tudja vezetni, hogy a felek a természeti adottságokat közös vagyonnak tekintik, akkor sem a Kant-féle transzcendens szubjektumot, de a Sandel-féle konstitutív közösséget sem kell előfeltételeznie.

Igazolni tudja-e az eredeti szerződés, hogy a természeti adottságok közös vagyon jelentenek? Sandel ezt a kérdést is megvizsgálja.

Úgy kell feltennünk a kérdést, hogy lehet-e egy szerződés maga a forrás, lehet-e mindennek a kezdete? Egy valóságos szerződés nem lehet az. Egy aktuális szerződés két követelménynek kell megfeleljen: az autonómia és a reciprocitás követelményének. Az autonómia azt jelenti, hogy a felek szabadon lépnek bele a szerződésbe, így magából a szerződésből fakad a kötelezettségük. A felek szerződést kölcsönös előnyért kötnek, a kölcsönös előny tiszteletét és szabályait viszont nem maga a szerződés fogalmazza meg, hanem a méltányosságnak már a szerződés előtt meglévő morális követelményei. Egy aktuális szerződés tehát nem lehet forrás, mert egy morális háttérrel feltételez, melynek fényében a szerződési kötelezettségeket meg lehet ítélni.

Itt azonban egy hipotetikus eredeti helyzetben kötött szerződésről van szó, amelyik nem kötelezettségeket fogalmaz meg, hanem az igazságosság elveit. Maga a szerződés adja meg a méltányosság szabályait. Maga a szerződés fogalmazza meg a morális háttérrel.

A hipotetikus társadalmi szerződés esetében is felmerül az az episztomológiai nehézség, hogy egy megállapodást vagy egy szabályt nem lehet önmagával igazolni, hanem csak valamilyen független elvre alapozva. A hagyományos szerződéselméletek a Természeti Törvényre hivatkoznak, Locke például 'Isten és a Természet Törvényére'. Ez Rawls számára nem csak a metafizikai és a teológiai jellege miatt, hanem a teleologikus jellege miatt is elfogadhatatlan. Locke-nál a természeti törvény az emberi élet, szabadság és tulajdon kölcsönös védelmét mondja ki, a szerződésnek pedig az a célja, hogy ezeket megvédjék az emberek.

A kanti szerződéselmélet jobban illik Rawls koncepciójához, hiszen az deontologikus. Kantnál nem a tulajdon megőrzése, nem is a boldogság, hanem maga a kötelesség szolgál az eredeti szerződés szankcionáló elveként. Kant tehát nem valamiféle célból, nem valamiféle jóból vezeti le a helyest, de Kant metafizikai előfeltételeseit, mint láttuk, Rawls nem fogadja el.

²¹ John Rawls: *A Theory of Justice*. 102. saját ford. B. I.

²² Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 103.

Sandel itt is rendkívül korrekt elemzése megmutatja, hogy „Rawls ezen a ponton eltér a kanti pozíciótól azzal, hogy a szerződés prioritását állítja, és hangsúlyozza az igazságosság kapcsolódását a racionális választás elméletéhez.”²³ Kantnál tehát inkább a helyes elvének van prioritása az eredeti szerződéssel szemben, míg Rawls egyértelműen a szerződés prioritását vallja az elvekkel szemben.

Sandel úgy látja, hogy a szerződés prioritását Rawls-nál az eljárás biztosítja. A felek egy szerződési eljárás után fogalmazzák meg az elveket. Ez az eljárás méltányos és tiszta procedúra²⁴, ezért az elvek feltétlenül igazságosak lesznek. Az igazságossághoz nincs szükség az eljárástól független és előzetes kritériumra. Rawls az eredeti helyzettel teremti meg a feltételeit annak, hogy az eljárás méltányos és tiszta legyen. Ahogyan Rawls fogalmaz: az eredeti helyzet „az autonómia és a kategórikus imperatívusz kanti koncepciójának procedurális értelmezése.”²⁵ Az eredeti helyzet tehát olyan méltányos eljárás kialakítására szolgál, ahol az eljárás során elfogadott elv igazságos lesz.

Sandel azért bírálja Rawls-t, mert az eredeti helyzetben nincs és nem is lehet szó akaratlagos elfogadásról. Az elfogadás azt feltételezi, hogy vannak szerződő felek, akiknek az elképzelései különböznek, de azután egy egyeztetési folyamat után önkéntesen és akaratlagosan megállapodnak az elvekben. Csakhogy az eredeti helyzetben – mondja Sandel – az emberek nem hasonló helyzetben vannak, hanem teljesen azonosan szituáltak. Az emberek között nincs semmiféle különbség. Sem a helyzetüket, sem a sajátosságaikat, sem az elvárásaikat tekintve. Valójában tehát nincsenek többen, s nem is választják az elveket, hanem felfedezik és megértik őket. Felfedezni viszont csak már meglévőt lehet, tehát nem a szerződési eljárásból származnak az igazságosság elvei. Az elveknek már előzetesen létezniük kell, így a szerződésnek nem lehet prioritása az elvekkel szemben. „Az eredeti helyzet titka... nem abban rejlik, amit a felek ott tesznek, hanem amit ott megértenek... Az eredeti helyzetben végül is nem szerződéskötés folyik, hanem egy interszubjektív létező öntudatra jut.”²⁶ Az interszubjektív létező nem más, mint a közösség. Sandel az eredeti szerződés elemzésekor is a konstitutív közösséghez jut el, mint az történt a differencia elv analízise és kritikája során is.

²³ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 120.

²⁴ A tiszta procedúra megtisztított, pre-szituált változata a hétköznapi eljárásoknak – ahogyan a szubjektumot sem terhelik célok, vágyak, szituációk és sajátosságok. Sandel megállapítja, hogy Rawls elmélete a prioritások párhuzamaira épül. Prioritása van a helyesnek jóval szemben, az ennek a céljaival szemben és a szerződésnek az elvekkel szemben.

²⁵ John Rawls: *A Theory of Justice*. 256. saját ford. B. I.

²⁶ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 132.

Csakhogyan Sandel elemzése ezúttal is hibás. Így a kritikája sem helytálló és nem az a pozitív állítása sem, mely a konstitutív közösséget tekinti megoldásnak. Az eredeti szerződésnek ugyanis az aktuális szerződésekhez hasonlóan van háttere. Ez a háttér nem más, mint az eredeti helyzet, mely egyrészt magában foglalja a körülmények és a javak generalizált empiriáját, másrészt – s erről Sandel soha nem tesz említést – magában foglalja a racionalitás kritériumait. Rawls meg is fogalmazza, hogy „az igazságosság elveinek kiválasztása előfeltételezi a racionalitás kritériumaira vonatkozó egyetértést.”²⁷ A hipotetikus eredeti helyzetben valóban nem arról van szó, hogy a felek egyeztetik a maguk eltérő felfogásait. Az azonos helyzetükből adódóan valóban nincsenek eltérő felfogásaik, valóban 'csak' megértenek. De a megértés is akaratos tevékenység és a megértés választás is,²⁸ amit mi sem mutat jobban, mint az, hogy ugyanilyen feltételek közé helyezkedve Sandel más következtetésre jut, mint Rawls. Tehát az eredeti helyzetben a szerződésnek prioritása van az elvekkel szemben. A szerződés az elvek forrása.

Vajon a közösség miféle elmélete található meg Rawls filozófiájában? – teszi fel Sandel a kérdést.

A társadalmi unió tárgyalása során Rawls kétféle értelemben beszél a közösségről. Az első egy instrumentális értelem, mikor is a közösség az egyének önérdekű motivációinak az eszköze. A második a szentimentális értelem, amikor a közösség tagjainak közösek a végső céljaik, és az együttműködést magát is jónak tekintik. Ezt az utóbbit tekinti Rawls igazi közösségnek. Sandel úgy látja, hogy mindkét felfogás individualista, mert az együttműködő szubjektumok előzetes individualizációját feltételezi.

Sandel azt állítja, hogy Rawls-nál nem található meg a konstitutív közösség fogalma. Egy közösség konstitutív, mikor az ént alapjaiban áthatja, mikor a közösség alakítja ki az egyén identitását, és az ember nem megválasztja a másokhoz fűződő kapcsolatait, hanem önreflexióval felfedezi, hogy ő hozzájuk tartozik. A konstitutív közösségre alapozódik Sandel Rawls-kritikája, és ez a központi fogalma a saját filozófiájának is.

Valóban igaza van Sandelnek abban, hogy Rawls-nál nincs konstitutív közösség? Szó sincs arról, hogy Rawls ne látná a közösség konstituáló sze-

²⁷ John Rawls: *A Theory of Justice*. 446. saját ford. B. I.

²⁸ Úgy gondolom, hogy Sandel jogtalanul állítja élesen szembe egymással a választást és a megértést. Az angol 'agreement' szó kétértelműségére hivatkozik. Amikor két fél egyetért egy állítással, ekkor a reláció három elemű, de az is lehetséges, hogy valaki egyedül egyetért egy állítással. Az előbbi az önkéntes szerződést, míg az utóbbi a megértést példázza. Csakhogyan a második esetben is ott a választás mozzanata: az illető nem ért egyet az állítással. vö. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. 129-30.

repét. Rawls nem csak a személyiség alakulását, de az ember morális fejlődését is a közösség típusai alapján magyarázza. Úgy látja, hogy az ember morális fejlődésének legelső és primitív foka az, amikor gyerekkorában a családja és más közösségei megtanítják neki, sőt szinte belevésik a morális attitűdöket. A közösség ekkor még úgy konstituálja az egyént, hogy arra az egyén nem reflektál, az ember még nem rendelkezik a kritika önálló standardjával, a gyerek még nincs abban a helyzetben, hogy racionális alapokon elvesse a szabályokat és az utasításokat. Ez az autoritás moralitása. A morális fejlődés következő lépcsőfoka a társulás moralitása. Maguk a társulások és a társulás moralitása is konstituálja az egyént, mégpedig oly módon, hogy a különféle társulásokban – a családban, az iskolában, a szomszédságban, a játékokban – különféle individuális szerepek kínálóznak, és ezekhez a szerepekhez a megfelelő morális standardokat a társulás moralitása adja meg.²⁹ Ezen a fokon azonban az egyén már nem passzív, hanem reflektál a közösségre mint társulásra. „Az egyén tudja, hogy a többieknek eltérő vágyai és céljai, eltérő tervei és motívumai vannak az együttműködési rendszerben elfoglalt helyüktől függően. Fel kell ismerje, hogy különféle nézőpontok vannak, és a többiek perspektívái nem azonosak az övével.”³⁰ Ez azonban még a közösségen belüli reflexió. A közösségre irányuló reflexió az elvek moralitása alapján történik. Az elvek moralitása az ember morális fejlődésének harmadik foka, amikor az ember elvonatkoztatja magát a partikuláris közösségtől, amikor függetleníti magát a véletlenszerű világtól, és az igazságos intézményekről kialakított felfogására és az emberiség szeretetére építve megítéli a saját közösségét: fenn akarja tartani az igazságos intézményeket, és meg akarja reformálni őket, ha az igazságosság úgy kívánja. Sandellel ellentétben azt állítom, hogy Rawls-nak nagyon is differenciált elképzelése van a konstitutív közösségről.

Sandel ellentmondást próbál kimutatni Rawls-nak a jóra vonatkozó elméletében is. Rawls szerint mindenki szabadon megválaszthatja, hogy mi a jó a számára, és a választás során a racionális választás elveit követi. A racionalitás elvei azonban többnyire csak körülhatárolják, de nem határozzák meg konkrétan a jót. Rawls úgy gondolja, hogy ha a racionalitás elvei már kimerültek, akkor az egyén választása gyakorta arra a közvetlen tudására támaszkodik, hogy mi az, amit akar, és mennyire vágyik rá. „Csakhogy – írja Sandel – magukat az akarásaimat és a vágyaimat, melyekre a választásom épül, nem választom meg, azok a körülmények termékei... A közvetlen önismeretem pszichológiai információkból áll, ez a választásnak semmiféle

²⁹ vö. John Rawls: *A Theory of Justice*. 467.

³⁰ John Rawls: *A Theory of Justice*. 468. saját ford. B. I.

terét sem hagyja meg a számomra.”³¹ Az ellentmondás tehát abban van, hogy az egyén választása nem választ semmit, a döntése nem dönt semmiről, valójában az egyén önmagába tekintve érzékeli azt, ami már előzetesen ott van: a vágyát és annak az intenzitását. Szó sincs tehát választásról, az egyén csupán felfogja és megéri a vágyát.³² Sandel kritikáját azonban érvényteleníti, hogy Rawls is ugyanígy gondolja: „Az ember nem választja meg azt, hogy most éppen mire vágyik.”³³

Komoly kritikának tartom viszont Sandel következő érvelését: Ha az egyén jó-felfogása a közvetlen akarásainak és vágyainak a terméke, akkor a jó-felfogása nem nyújt értékesebb vagy érvényesebb kritikai nézőpontot, mint a vágyai. Ez a jó morális státuszát hihetetlenül lecsökkenti. Rawls ki is mondja, hogy „morális nézőpontból nem releváns, hogy az embernek ez vagy az a jó-felfogása.”³⁴ „Nehéz azonban belátni – mondja Sandel –, hogy az igazságosság, mint legfőbb erény, hogyan engedheti meg, hogy az emberek önkényes jó-koncepciókat kövessenek.”³⁵

Erre a kritikára alapozva Sandel megfogalmazza a saját felfogását a morális szubjektumra vonatkozóan. Ahhoz, hogy az ember mint cselekvő lény több legyen, mint akarásainak és vágyainak hatékony adminisztrációja, mélyebb introspekcióra is képesnek kell lennie, mint amit a közvetlen vágyak és akarások ismerete jelent. „Ahhoz azonban, hogy alaposabb reflexióra képesek legyünk, nem lehetünk a birtoklás teljesen tehermentes szubjektumai, nem lehetünk előzetesen individualizált és a céljainkkal szemben prioritással rendelkező szubjektumok. Olyan szubjektumoknak kell lennünk, akiket részint a centrális törekvéseink és a kötéldéseink konstituálnak, akik valójában törekenyek, de mindig nyitottak a fejlődésre és az átalakulásra az újabb és újabb önértelmezések fényében.”³⁶

A konstitutív önértelmezések azt igénylik, hogy legyen az egyénnél átfogóbb szubjektum. Ez a szubjektum lehet a család, a törzs, a város, az osztály, a nemzet vagy a nép. Tehát ez a szubjektum a konstitutív értelemben vett közösség. A közösség Sandel számára nem annyira a jóindulat szellemét és a közös célokat jelenti, hanem a diskurzus közös szótárát, a gyakorlatnak és a megértéseknek a hátterét.³⁷ Sandel elméletében „a közösség, mint az önértelme-

³¹ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 162.

³² Sandel ugyanazt az ellentmondást látja meg a jó elméletében, mint Rawls szerződés-elméletében: az eredeti helyzetben sem kollektív választásról vagy egyetértésről van szó, hanem percepció és megértés történik.

³³ John Rawls: *A Theory of Justice*. 415.

³⁴ John Rawls: Fairness to goodness, *Philosophical Review* 84. 537.

³⁵ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 168.

³⁶ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 172.

³⁷ vö. uo.

zések kerete megkülönböztethető az emberek érzéseitől és diszpozícióitól, s elsődleges velük szemben, mint ahogyan a méltányosságként felfogott igazságosság leír egy alapstruktúrát vagy keretet, mely hasonlóképpen megkülönböztethető az emberek érzéseitől és diszpozícióitól, s elsődleges velük szemben.”³⁸ Az önértelmezések kereteként felfogott közösségnek tehát ugyanaz a státusza Sandel elméletében, mint a méltányosságként felfogott igazságosságnak Rawls filozófiájában.

Csakhow Rawls deontologikus igazságosságelmélete ragaszkodik ahhoz, hogy mi emberek abban az értelemben függetlenek vagyunk, hogy az identitásunk nem kapcsolódik össze a céljainkkal és az emberi kötődéseinkkel. Sandel viszont úgy tartja, hogy mi nem tekinthetjük magunkat ilyen értelemben függetlennek. Nem tekinthetjük magunkat függetlennek a család és a közösség tagjaitól. Az embernek akkor lesz karaktere, ha tudja, hogy a történelemben él, ami egyes emberekhez közelebb hozza, másoktól eltávolítja, egyes célokat számára elérhetővé tesz, míg más célokat elérhetlenné. A deontologikus lénynek nincs karaktere, így képtelen az önismeretre és a barátságra. A független én azokban a célokban és kötődésekben lel a saját határait, melyektől valójában nem tud elszakadni, míg az *igazságosság határait azok a közösségek képezik, ahonnan az emberek az identitásukat és az érdekeiket nyerik.*³⁹

Sandel ismeri Rawls lehetséges válaszát erre a kritikára, amit Rawls 1980-ban a 'Kantiánus konstruktivizmus a morális elméletben'⁴⁰ című tanulmányában fogalmazott meg. Rawls válaszána lényege az, hogy az állampolgárnak a maga személyes életében vannak kötődései, és szeret másokat. De a közélet más. A privát identitásunkat meg kell különböztetnünk a közéleti identitásunktól. A privát éniünk terjedelmesen konstituált, míg a közéleti éniünk teljesen tehermentes.

A mai politikai berendezkedés azt várja el tőlünk, hogy elkülönítsük egymástól a privát és a nyilvános identitásunkat. Sandel azonban rákérdez, hogy az emberek elégedettek-e az életükkel, mikor erre az elkülönítésre kényyszerülnek.

³⁸ Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 174.

³⁹ vö. Michael Sandel: *Liberalism and the Limits of Justice*. 182.

⁴⁰ Kantian constructivism in moral theory, *Journal of Philosophy*, 77. Lásd még Rawls: *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.

WALZER RAWLS-KRITIKÁJA

Michael Walzer tulajdonképpen nem Rawls-kritikát írt, hanem a saját teóriáját fogalmazta meg, amiből adódnak a Rawls-t bíráló állítások. Sokszor azonban nem is bírálóknak, hanem Rawls továbbgondolásának tartom azt, amit írt. Walzer a maga tanait fejt ki, mégis mintha diskurzust folytatna Rawls-szal. És nem csak vele. Michael Walzer a Harvardon tanított, és az 1970–71-es tanévben Robert Nozickkal közös kurzust tartott 'Kapitalizmus és szocializmus' címmel. Nozick az itteni előadásai és vitái alapján írta meg a libertariánus filozófia fő művét, az *Anarchia, állam és utópia* című könyvet. Michael Walzernek a Nozickkal vitázó előadásaiból született meg a fő műve, az 1983-ban megjelent *Igazságosság szférái*.⁴¹

A könyv elején Walzer megfogalmazza a maga elméletét, s azután a mű nagy részében illusztrálja ezt az elméletet, argumentál mellette és ellenőrzi is a teóriáját.

A mű alcíme így hangzik: 'A pluralizmus és az egyenlőség védelme'. A pluralizmus és az egyenlőség két kulcsszó Walzer filozófiájában. Walzerhez hasonlóan kezdjük mi is az egyenlőséggel.

Walzer azt mondja, hogy a történelem során az emberek sokszor megmozdultak az egyenlőség érdekében. Nem teljes egyenlőséget akartak, nem azt akarták, hogy mindenféle különbség szűnjön meg. Ezek a mozgalmak csak bizonyos különbségek megszüntetését célozták meg: a nemesi kiváltság, a tőkés gazdagság, a túlzott bürokratikus hatalom, vagy a faji és nemi felsőbbrendűség ellen irányultak. Valaminek a dominanciája ellen léptek fel, mert az emberek az alávetettségüket érezték. Az egyenlőséget akaró politikai mozgalmak célja tehát a dominanciától mentes társadalom volt.

A különböző társadalmakban a dominanciának más-más eszközei vannak: a születés vagy a vér, a föld, a tőke, a műveltség és az államhatalom mindmind szolgálhat a dominancia eszközeként. A dominanciát tehát bizonyos társadalmi javak közvetítik.

Walzer célja egy olyan társadalom leírása, ahol a társadalmi javak nem szolgálnak a dominancia eszközeként. A szabadsággal konzisztens egalitarizmusként határozza meg a saját elméletét.

A dominanciától mentes társadalom melletti érvelése radikálisan partikuláris, ami azt jelenti, hogy az érvelését az elosztás mai és történelmi példáin keresztül dolgozza ki. Walzer úgy látja, hogy ez eltér a filozófálás eredendő módjától, miszerint a filozófus kimegy a barlangból, elhagyja a várost, felmegy a hegyre. Ő maga marad a barlangban, a városban és a földön. A saját partikuláris társadalmában maradván rajzolja meg az egalitárius társadalom

⁴¹ Michael Walzer: *Spheres of Justice*. Blackwell, Oxford, 1983.

képét, mert ez az egalitárius társadalom itt rejtőzik az eszméinkben és a kategóriáinkban.

Walzer úgy gondolja, hogy a filozófusnak nem szabad meghaladnia a kulturális partikularitást, és nem szabad elvonatkoztatnia a kulturális különbségektől. A kultúrától való eltávolodás helyett a filozófus feladatának, a filozófia hivatásának Walzer azt tekinti, hogy „artikulálja azokat a közös jelentéseket, melyek egy kultúrát konstituálnak”⁴². A Rawls filozófiáját jellemző absztrakcióval szemben Walzer a történelemben akar maradni.

Abban viszont osztja Rawls álláspontját, hogy az emberi együttműködés javak létrehozására irányul, és a társadalom szabályozza a javak megosztását. Walzer azonban nem a társadalomról, hanem társadalmakról beszél.

Walzer szerint az emberi társadalmak közös vonása az, hogy elosztási közösségek. „Az emberek kigondolnak és létrehoznak javakat, melyeket egymás közt megosztanak.”⁴³ A politikai berendezkedések kikényszerítik, az ideológiák pedig igazolják az olyan társadalmi javak elosztását, mint a tagság, a hatalom, a megbecsülés, az isteni kegyelem, a rokonság és a szeretet, a tudás, a gazdagság, a biztonság, a munka és a szabadidő, a jutalom és a büntetés. Meghatározzák és igazolják az olyan anyagi javak elosztását, mint az élelem, a szállás, a ruha, a közlekedés, az egészségügyi ellátás és a különféle áruk. A javak sokasága sokféle eljárással és sokféle kritérium szerint oszlik meg.

Van-e, volt-e mindenre kiterjedő elosztási mechanizmus? A piac és az államhatalom is viszonylag átfogó elosztási mechanizmus, de a történelem folyamán sem a piac, sem az államhatalom nem volt soha teljes elosztási rendszer, egyik sem volt annyira átfogó, hogy minden cserét és megosztást szabályozott volna. A filozófusok viszont ellenszegülnek a történelemnek, és valamiféle megalapozó egységet keresnek: az alapjavak rövid listáját, vagy egy egyedi döntési kritériumot. Walzer viszont úgy gondolja, hogy a pluralizmus nem csak valóságos, de meg is szüntethetetlen. Ezért az igazságosságnak plurális elvei vannak. A különböző javakat különböző alapon és különféle eljárásoknak megfelelően kell megosztani, s különböző szereplőknek kell ezt megtenniük. Ezek a különbségek abból fakadnak, hogy a társadalmi javaknak más-más az értelmük, a történelmi és kulturális sajátosságok más-más jelentést adnak nekik.

Walzer úgy gondolja, hogy még az emberek identitását is az adja, ahogyan kigondolják, létrehozzák, azután birtokolják, cserélik és elosztják, majd pedig élvezik a javakat. Folytonos és történelmileg változó kölcsönhatás van az emberek identitása és a társadalmi javak között.

⁴² Stephen Mulhall - Adam Swift: *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992. 129.

⁴³ Michael Walzer: *Spheres of Justice*. 8.

Minden elosztás igazságos vagy igazságtalan voltát a javak társadalmi jelentései határozzák meg. A társadalmi jelentések a történelem folyamán változnak, így az elosztások igazságos vagy igazságtalan volta időről időre változik. Arról sem beszélhetünk, hogy volnának minden társadalomban azonos alapvető javak. Még a kenyér sem az, hiszen ha a kenyér vallási használatára konfliktusba kerül a táplálkozási felhasználásával, akkor nem kétséges, hogy a vallási jelentése lesz elsődleges, s nem a kenyér táplálkozási 'alap-jelentése'.

Minden egyes társadalmi jószág konstituál egy elosztási szférát, amelyen belül bizonyos kritériumok és elrendezések helyesek. „A pénz nem helyénvaló az egyházi hivatalban, és az istenfélő nincs előnyös helyzetben a piacon.”⁴⁴ A társadalmi elosztásnak nem egyetlen kritériuma van, hanem más-más kritériumok vannak minden partikuláris társadalomban minden egyes társadalmi jószág elosztására vonatkozóan. Ezek képezik az igazságosság szféráit. Innen a mű címe.

Igazságtalanságnak érezhetjük, ha valakik másokkal vagy a többséggel szemben kizárólagosan rendelkeznek egy adott társadalmi jószággal. A monopóliumukat igazságtalannak érezzük. Azt is igazságtalannak tarthatjuk azonban, ha egy jószág vagy a javak bizonyos halmaza dominál és meghatározó értékkel bír az összes elosztási szférában. Egy jószág domináns, ha az, aki rendelkezik vele, más javak egész sorával is rendelkezhet. Walzer szerint kétféle igazságtalanság van: a monopólium és a dominancia. A monopólium az emberek egyenlőtlenségét fejezi ki, míg a dominancia a javak egyenlőtlensége. „A fizikai erő, a családi reputáció, a vallási vagy a politikai hivatal, a földbirtok, a tőke, a technológiai ismeret – mindezek, különböző történelmi időszakokban, dominánsak voltak, s ugyanakkor bizonyos embercsoport által monopolizáltak is.”⁴⁵ A domináns jószág sokféle más dologra átváltható. A domináns jószág átválthatósága egy adott társadalomban természetesnek tűnik, de történelmi távlatból látszik, hogy az átváltás valójában mágikus, egyfajta társadalmi alkímia.

Olyan sohasem volt, hogy egy adott társadalmi jószág teljesen dominált volna. A kapitalista társadalomban a tőke domináns, de nem ural mindent, miként a technokratikus társadalmat sem uralja teljesen a technológiai tudás.

A domináns jószág monopolista kontrollja teremti meg az uralkodó osztályt. Minthogy azonban a dominancia sohasem teljes, a monopólium pedig sohasem tökéletes, így minden uralkodó osztály uralma instabil.

A társadalmi konfliktus az elosztásról szól. Sokszor az fogalmazódik meg, hogy a domináns jószágot újra kell osztani oly módon, hogy az emberek

⁴⁴ Michael Walzer: *Spheres of Justice*. 10.

⁴⁵ Michael Walzer: *Spheres of Justice*. 11.

egyenlően részesedjenek belőle, vagy legalább többen részesedjenek belőle. Ekkor a monopólium igazságtalan. Van, amikor olyan igény merül fel, hogy a társadalmi javak elkülönítve és autonóm módon legyenek elosztva. Ekkor a dominancia ellen irányul a mozgalom. Van azonban olyan is, amikor egy politikai mozgalom arra irányul, hogy egy új domináns jószág és egy új csoport monopóliuma váltsa fel az éppen most uralkodó jószágot és csoportot. Ekkor az aktuális dominancia és monopólium igazságtalan.

A filozófusok általában az elosztás monopol jellegével szemben érveltek. Walzer szerint ezt tette a marxi osztályelmélet is. A filozófusok érvelése az egyszerű egyenlőségre támaszkodott. Walzer a következő érveléssel mutatja meg, hogy az egyszerű egyenlőség nem vezet sikerre:

Képzljünk el egy társadalmat, ahol minden eladó és mindenkinek ugyanannyi pénze van. Ez az egyszerű egyenlőség nem marad fenn sokáig, mert a szabad csere a piacon hamarosan egyenlőtleniséget eredményez. Ha a társadalom tagjai azt akarják, hogy az egyenlőség hosszabb ideig fennmaradjon, akkor az ókori agrártörvényekhez és a zsidó sabbath-hoz hasonló 'monetáris' törvényt kell bevezessenek, amely olyan időszakot biztosít, amikor visszatérnek az eredeti állapothoz. Ez a gyakorlatban annyit tesz, hogy a pénz monopóliumának megtörésével semlegesítik a pénz dominanciáját. Most gondoljuk el még egyszer azt az egyszerű egyenlőséget, ahol mindenkinek ugyanannyi pénze van. Ebből adódóan mindenkinek egyforma lehetősége van arra, hogy a gyerekeit iskoláztassa. Egyesek megteszik, mások nem. Kiderül, hogy jó befektetés, mert bizonyos társadalmi javak csak megfelelő képzettséggel és bizonyítvánnyal rendelkezők számára elérhetők. Nemsokára mindenki beruház az oktatásba. Az iskola lesz a versengés világa, ahol viszont nem a pénz dominál, hanem a tehetség, a családi nevelés, az íráskészség stb. A tehetségeket mint javakat monopolizálja egy új csoport, a tehetségesek csoportja. E csoport tagjai arra törekszenek, hogy ezek a javak az iskolán kívül is domináljanak, s ez akár mindenkinek jó lehet, hiszen a tehetséges emberek növelik a rendelkezésére álló forrásokat. Mit kell ekkor tennünk? Korlátozhatjuk a tehetségesek monopol hatalmát, mondjuk, Rawls differencia elvének megfelelően. Ez természetesen folyamatos állami beavatkozást igényel, s ekkor maga az államhatalom válik a versengés fő tárgyává. A politikai hatalom viszont a dominancia elérésének legjobb eszköze. Jobb eszköz, mint a termelési eszközök magántulajdona.⁴⁶ Tehát a politikai hatalmat is korlátozni kell, melynek egyetlen módja a politikai hatalom széleskörű megosztása. A demokrácia viszont gyenge a monopóliumokkal szemben,

⁴⁶ Karl Popper is ezzel érvel a Marx-kritikájában. Popper szerint Marx akkor tévedett, mikor a gazdasági determinizmus miatt a politika lehetőségeit és veszélyeit alábecsülte. Karl Popper: *A nyitott társadalom és ellenségei*. Balassi Kiadó, Budapest, 2001. 268-384.

hiszen semlegesíti a politikai hatalom dominanciáját. A dilemma tehát a következő: a privát privilégiumoknak csak az állami beavatkozás az orvossága, a túlzott államiságtól viszont csak privát privilégiumokkal lehet megmenekülni. Mobilizáljuk a politikai hatalmat, hogy ellenőrizze a monopóliumot, aztán keressük a mobilizált hatalom ellenőrzési módját.

Walzer szerint e dilemma megoldása az, ha nem a monopóliummal, hanem a dominanciával törődünk. Walzer amellett érvel, hogy a dominancia redukciójára kell összpontosítani, és nem a monopólium megtörésére. Képzeljünk el egy társadalmat, ahol a különféle társadalmi javakkal monopol módon rendelkeznek, de nincs olyan társadalmi jószág, amelyik általánosan konvertibilis. A konvertibilitásnak pontosan meghatároznánk a határait. Bár sok kis egyenlőtlenség lenne az egyes szférákon belül, de az egyenlőtlenség nem sokszorozódna meg az átváltási folyamatokon keresztül. Ez a komplex egyenlőség társadalma lenne. Walzer számára ez az ideális társadalom, ami valójában itt rejtőzik a mi partikuláris nyugati eszméinkben és kategóriáinkban.

A komplex egyenlőség rendszere a zsarnokság ellentéte. Itt a dominancia lehetetlen. Ebben a társadalomban a *nyitott elosztási elv* érvényesül, ami azt jelenti, hogy egy társadalmi jószágot nem az alapján kell megosztani, hogy egy másik társadalmi jószágnak milyen a megosztása. „Ha X állampolgárt választják meg Y állampolgárral szemben egy politikai hivatalra, akkor a politika szférájában ők nem egyenlők. De nem lesznek általában is egyenlőtlen helyzetben, míg a hivatala X-nek nem nyújt más szférákban is előnyöket Y-nal szemben – jobb egészségügyi ellátást, a gyerekek számára jobb iskolákat, vállalkozási lehetőségeket stb.”⁴⁷

Összefoglalásként azt mondhatjuk, hogy két eszme határozza meg Walzer igazságosság-elméletét: (a) A komplex egyenlőség, ami azt jelenti, hogy fenn kell tartani a javak által meghatározott elosztási szférák elkülönülését. (b) Az elosztás kritériumát minden egyes társadalmi jószág esetében az a jelentés adja, melyet a társadalom tagjai adnak az adott jószágnak. Minden társadalmi jószágnak megvan a maga társadalmi jelentése, és az elosztási igazságosságot mi ezeknek a jelentéseknek az interpretálásával találjuk meg. Az egyes elosztási szférákban belső elveket keresünk.

A társadalmi javak jelentései nem lesznek ellentmondásmentesek. Kifejezik a társadalmi élet divergáló és konfliktusokat magában rejtő jellegét. A társadalmi javak sokféleségének megfelelően sokféle elosztási kritérium van. Walzer úgy tartja, hogy a sokféle elosztási kritérium között van három olyan kritérium, amelyik megfelel a nyitott elv elvárásainak. Ez a három kritérium a szabad csere, az érdem és a szükséglet, de mindegyik csak korlátozottan alkalmazható.

⁴⁷ Michael Walzer: *Spheres of Justice*. 19.

A szabad csere, legalábbis elméletileg, olyan piacot teremt, ahol minden jószág minden más jószágra átváltható a pénz semleges közvetítésével. Nincsenek domináns javak és nincsenek monopóliumok. Az emberek közvetlenül reflektálnak a javak társadalmi jelentésére. Minden csere a társadalmi jelentés felfedése. A mindennapi életben azonban egészen más történik a piacon, mint az elméletben. A pénz, ami elméletileg semleges közvetítő, a gyakorlatban domináns jószág, és olyan emberek monopolizálják, akiknek különleges tehetségük van az alkudozáshoz és a kereskedéshez. Még ha ettől el is tekintünk, a piacot akkor is korlátozni kell. A piac ugyanis az elosztásokat teljesen az egyének kezében hagyja, pedig a társadalmi jelentéseket nem (mindig) dönthetik el az egyéni interpretációk. Zsarnoksághoz vezetne, ha a politikai szférában a politikai javakat – az értékeket, a szavazatokat, a befolyásokat és a hivatalokat – adni és venni lehetne. Zsarnoksághoz vezetne két ember olyan szabad megállapodása, hogy „én megvagyok a kalapom nélkül, így kétszer is szavazhatok, minthogy te a szavazati jogot kevesebbre tartod, mint a kalapomat, ezért a kalapomért cserében egyáltalán nem szavazol.”⁴⁸ Ezért a szabad csere nem általános kritérium, de meg tudjuk húzni azokat a határokat, melyek között nyitott elvként működik.

A szabad cseréhez hasonlóan az érdemre alapuló elosztás is nyitott és plurális. Elgondolhatunk egy semleges szervet, amelyik hihetetlenül érzékeny mindenféle egyéni érdemre, s ez alapján kiosztja a jutalmakat és a büntetéseket. Az elosztási folyamat valóban centralizált lenne, de az eredmények nem volnának előreláthatóak és változnának. Nem volna domináns jószág, és a társadalmi jelentésnek megfelelően zajlana az elosztás. A különféle embercsoportok megkapnák azt, ami jár nekik. Hogyan működne ez a gyakorlatban? „Azt lehet mondani, hogy ez a sármos férfi megérdemli, hogy szeressék. Azt viszont nem lehet mondani, hogy egy bizonyos nőnek kell őt szeretni.”⁴⁹ A szeretetet az ember csak maga oszthatja el. S lehet bármilyen hatásos és érdemes politikus valaki, a politika szféráján belül az egyén szabadon dönt akár ellene is. Továbbá, azokban a szférákban, ahol a szabad csere jogosan működik, ott az érdem nem játszhat szerepet. A szabad cseréhez hasonlóan az érdemre alapuló elosztás is csak korlátozottan alkalmazható.

A szükséglet sem általános kritérium, de ez is nyitott és plurális. A közösség gazdagságát úgy kell elosztani, hogy megfeleljen a tagok szükségleteinek. Marx híres megfogalmazásában a szükséglet kritériuma azt mondja ki, hogy „mindenki szükségletei szerint” jusson a javakhoz. A szükséglet generál egy partikuláris elosztási szférát, amelyen belül a szükséglet a helyes elosztási elv. Egy szegény társadalomban a társadalmi gazdagság nagyrészt ebbe a

⁴⁸ Michael Walzer: *Spheres of Justice*. 22.

⁴⁹ Michael Walzer: *Spheres of Justice*. 23.

szférába tartozik. De ahol a közösségi életet a javak sokfélesége jellemzi, ott más elosztási kritériumokra is szükség van, még ha az anyagi életszínvonal igen alacsony is. A szükséglet kritériuma is korlátozottan érvényes.

A nyitottság elvének megfelelő mindhárom elosztás – a szabad csere elvére, az érdemre és a szükségletre alapozódó elosztás – csak korlátozottan és bizonyos szférákban érvényes.

Mint mondtuk, Walzer szerint a filozófia feladata az, hogy feltérképezze a javak társadalmi jelentéseit. A jelentések világában Walzer dominanciára és monopóliumra talált. A dominancia és a monopólium mindennapos gyakorlatához Walzer kritikusan viszonyul. Ez a kritikai hozzáállás abban fejeződik ki, hogy szerinte „a társadalmi jelentések az elosztási szférák legalábbis relatív autonómiáját kívánják meg.”⁵⁰

De a jelentések miért kívánnák meg a javak elosztási szféráinak viszonylagos autonómiáját? Tényleg nem lehet a különféle javak jelentéseit egybefűzni? Az indiai kasztársadalomban pontosan az történik, hogy a jelentések teljes integrációjára épülő hierarchikus rend szerint osztják el gyakorlatilag az összes társadalmi jószágot: a presztízt, a gazdagságot, a tudást, a hivatalt, a foglalkozást, az élelmet, a ruhát, de még a társalgás társadalmi javát is.⁵¹

Mindebből az következik, hogy a komplex egyenlőségnek megfelelő elosztás megkívánja a javak és társadalmi jelentéseik elkülönült szféráit, de fordítva nincs így, a javaknak a társadalmi jelentésük alapján való elosztása nem kívánja meg az elkülönült elosztási szférákat. Pedig Walzer ez utóbbit is állítja, mint azt az előbbi idézet mutatja, s nem csak azt mondja, hogy „a komplex egyenlőség megkívánja a szférahatárok védelmét.” Érthető, hogy Walzer nem szereti a kasztársadalmat és a zsarnokságot, de ezt az ellenérzést az elmélete nem igazolja, hanem előfeltételezi.

Mint mondtuk, Walzer elméletét két eszme határozza meg: A komplex egyenlőség eszméje és az a meglátás, hogy minden egyes társadalmi jószág elosztását a társadalmi jelentése határozza meg. A komplex egyenlőség azonban szelektál a jelentések között. Csak azok a jelentések elfogadhatók, melyek kielégítik a komplex egyenlőséget. A komplex egyenlőség tehát egy olyan eszme, melynek prioritása van a második eszmével szemben. Ha pedig feltesszük azt a kérdést, hogy miért akar Walzer egyenlőséget, akkor az élet és szabadság abszolút értékére találunk, melyet az *Igazságos és igazágtalan háború*ban⁵² fejtett ki. Ez áll a prioritási rend élén, mint Rawls-nál a

⁵⁰ Michael Walzer: *Spheres of Justice*. 26.

⁵¹ Hasonló, ha nem is teljes összekapcsolást figyelhetünk meg a feudális Európában, ahol például a ruházat nem áru volt, hanem a rang jele.

⁵² Walzer a háborúról írt művében a következőképpen jellemzi saját magát: „El kell ismerni és tiszteletben kell tartani az egyén ... jogait. Az én moralitásom az emberi jogok doktrínája ... Akkor hozzuk a legjobb ítéleteket, ha az életet és a szabadságot

sérthetlenség. Walzernél tehát ugyanazt a háromlépcsős prioritási rendet találjuk, mint Rawls-nál, de Walzernél ez a prioritási rend rejtett marad.

Ha nem lenne ilyen prioritás, akkor érvényes volna Brian Barry kritikája, aki azt mondja, hogy feszültség van a komplex egyenlőség eszméje és a szférákhoz kötött jelentés eszméje között. „Például ha egy kaszt vagy egy faj elég meggyőző a többiek számára, hogy a születésük őket feljogosítja gazdagságra, a hatalomra, az iskolázottságra, akkor mi történik a komplex egyenlőséggel?”⁵³ Ha a két eszme egyenrangú, akkor a kritika jogosult. A komplex egyenlőség prioritása azonban ezt a kritikát hatástalanítja.

Walzer filozófiai szemlélete abban is Rawls-hoz hasonlít, hogy az igazságosság-koncepcióját nem csak deskripciónak, hanem preskripciónak is tekinti. A komplex egyenlőség Walzer számára olyan eszme, melyet realizálni kell. A legfőbb akadályai a dominancia és a monopólium. A dominancia és a monopólium épp oly könnyen működik és érvényesül a szférahatárok felett, mint a szférahatárokon belül. A komplex egyenlőségre irányuló vállalkozásnak ezt kell megakadályoznia. „A politikai közösség a megfelelő kerete ennek a vállalkozásnak.”⁵⁴ A politikai közösségben valósítható meg a komplex egyenlőség, mert a politikai közösséggel jutunk legközelebb a közös jelentések világához. „A nyelv, a történelem és a kultúra együtt teremt egy kollektív öntudatot. A nemzeti karakter, mint egy rögzült és állandó mentális készlet, nyilvánvalóan mítosz, de az élet ténye az, hogy egy történelmi közösség tagjainak közös érzékenységei és intuíciói vannak.”⁵⁵ Ma számos olyan állam van, ahol az egész államra kiterjedően nincsenek közös érzékek és intuíciók, csak az államon belüli kisebb egységekben, kisebb közösségekben találjuk meg az érzékenységek és az intuíciók közösségét. Az elosztási döntéseket ezekhez a kisebb egységekhez kell igazítani, vagyis a kulturális sokféleséget és a lokális autonómiát politikai közösségbe illesztve alakítani a javak elosztását.

Mindezek után Walzer igazságosság-elmélete egy mondatban talán így foglalható össze: *A politikai közösség alakítja ki az elosztási szférák komplex egyenlőségét.*

abszolút értéknek tekintjük.” Michael Walzer: *Just and Unjust Wars*, Basil Books, 1977. xxx.

⁵³ Brian Barry: 'Spherical Justice and Global Injustice', In. David Miller - Michael Walzer (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford University Press, 1995. 74.

⁵⁴ Michael Walzer: *Spheres of Justice*. 28.

⁵⁵ Uo.