

Lehet-e a társadalom igazságos?¹

Can a society be just?

LÁNYI ANDRÁS

Lányi András: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Társadalomtudományi Kar;
lanyi.andras@tatk.elte.hu

András Lányi: Eötvös Loránd University, Faculty of Social Sciences; lanyi.andras@tatk.elte.hu

Absztrakt

1. A szabadság nem az egyén természetes állapota, hanem társadalmi vívmány. Társas viselkedésünk legfőbb indítéka a mások megértésének és egyetértésének biztosítása. Egyéni választásaink sosem függetlenek a mások választásaitól: egymást választjuk vagy utasítjuk el. Csak egymást tehetjük szabaddá.
2. Ha a szabadság nem elválaszt másoktól, hanem összeköt velük, akkor a politikai közösség tagjainak értelmes vitát kell tudni folytatniuk céljaik jóságáról. A szabadságok egyenlősége, ha jelent valamit, azt jelenti, hogy ebben a vitában mindenki részt vehet, és a döntésért viselt felelősségben mindenki osztozik.
3. Legfőbb javunk, a Jó közös és oszthatatlan. Ha nem tudnánk, mit tartunk jónak és rossznak, hátránynak és előnynek, milyen alapon kívánhatnánk, hogy igazságosan bánjanak velünk?
4. A különbségek felszámolását (az egyenlőséget) csak kényszerű viszonyok között tartjuk igazságosnak. Önként vállalt kapcsolatainktól éppen ellenkezőleg, annak az elismerését és bátorítását várjuk, ami bennünk másra visszavezethetetlen és másokkal összemérhetetlen. Azonban ahhoz, hogy különbözhesünk tőlük, a segítségükre szorulunk. Mert mindenkinek több „kell”, mint amennyi „jár” neki.
Csak a kölcsönös odaadás igazságos.

Kulcsszavak: igazságosság, egyéni szabad választás, szolidaritás, a javak és a Jó, politikai filozófia

Abstract

1. Freedom is not the natural state of the individual but is a social achievement. Our social behaviour is primarily motivated by the desire to be understood and agreed with by others. Individual choices can never be made independently of others: Individuals either select or dismiss each other. We can liberate only each other.
2. If it is freedom that connects us instead of dividing us, then people in a political community should be able to discuss the goodness of their goals meaningfully. Equality of freedom, if it has any meaning, implies that all people can take part in the discussion, and that all people share the responsibility for their choices.
3. The concept of Good, the most important of our goods, is common and indivisible. If we did not know what to identify as right or wrong, disadvantage or advantage, then on what basis could we demand to be treated rightfully?

¹ A lektorált tanulmány első megjelenése: T. Manhált (Ed.) (2001), *Szociológia, szociálpolitika, szociális munka* (pp. 62–76), PTE BTK Szociológiai és Szociálpolitikai Tanszék. Újraközlés a szerző szíves engedélyével.

*4. Only when participation is forced does removing disparities seem fair. In free association, we need our collaborators to acknowledge and articulate that our contrasting viewpoints are fundamental and incommensurable. However, to be able to diverge, one needs the help of others. Everyone „needs” more than their „allocation.”
Mutual devotion is the only way to be fair.*

Keywords: justice, free individual choice, solidarity, goods and the Good, political philosophy

*„Bánj mindenkivel érdeme szerint: melyikünk kerül el
a mogyorópálcát? Bánjon velök saját embersége és
méltósága szerint; minél kisebb az ő érdemük,
annál nagyobb érdem a szívessége.”
(William Shakespeare: Hamlet, 2. felvonás, 2. szín)*

A kérdés

A klasszikus politikai filozófia állambölcselet volt: a jó kormányzás tudománya. Jónak pedig az olyan kormányformát tartották, amelyik a leginkább képes előmozdítani az adott közösség fennmaradása szempontjából nélkülözhetetlen erények kifejlődését. A társadalom tagjai mint e képességek hordozói jöttek elsősorban számításba. A jó mint közjó létezett, és sokáig magától értetődően azonosították az államrezónnal. Senki se vonta kétségbe az igazságos kormányzat jogát, hogy az alattvalóktól kikényszerítse a társadalmi állásukhoz illő viselkedést mindaddig, amíg az uralkodó (egyén vagy csoport) maga eleget tett a tőle elvárható magatartásnormáknak.

Az újkori Európában, mint tudjuk, ez a helyzet gyökeresen megváltozott. Megszűnt az egyén feltétlen azonossága társadalmi helyzetével. Viszonylagosnak és változékonynak bizonyultak azok a kötelékek, melyek az egyént a közösséghez, a társadalom egyes csoportjait egymáshoz, az alattvalókat az uralom rendjéhez fűzik. A modern (következésképpen analitikus és redukcionista) politikai gondolkodás számára megbízható kiindulópont gyanánt nem kínálkozott egyéb, mint az „önmagában teljes és oszthatatlan” egyén, az individuum, az ő „természetes” törekvéseivel és jogaival.

Az uralom léte ellenben nem természetes többé, igazolásra szorul. Korlátozást jelent minden egyén számára, amit csak a racionális életvezetés szempontjából nélkülözhetetlen, biztonságos és kiszámítható együttélés igénye indokol. Ez az igazolás azonban nem támaszkodhat a jó vagy helyes elvek valamely együttesére, hiszen éppen a jó meghatározásának joga lesz az, amire ezentúl mindenki maga formál jogot. Idővel a közjó, a közösség érdekében történő hivatkozás is elveszíti legitimáló erejét. Kézzelfogható realitásnak csak az egyén érdekeit ismerik el, a közérdeket pedig, amennyiben az egyéni érdekek egyszerű eredőjénél többet kellene érteni alatta, gyanús fikciónak tartják, ami rendszerint a hatalom eljárásainak igazolására szolgál.

Az uralom léte ellenben nem természetes többé, igazolásra szorul. Korlátozást jelent minden egyén számára, amit csak a racionális életvezetés szempontjából nélkülözhetetlen, biztonságos és kiszámítható együttműködés igénye indokol. Ez az igazolás azonban nem támaszkodhat a jó vagy helyes elvek valamely együttesére, hiszen éppen a jó meghatározása az, amire ezentúl mindenki maga formál jogot. És nem hivatkozhat a közösség érdekében sem,

mert csak az egyéni érdekek tulajdonítanak kézzelfogható realitást, a közérdeket pedig, amennyiben ezen az egyéni érdekek egyszerű eredőjénél többet kellene érteni, gyanús fikciónak tartják, ami rendszerint az uralom eljárásainak igazolására szolgál.

Miféle rend az vajon, amit egymással feltételes viszonyban álló, önmagukra utalt, önző és szükségképpen ellentétes érdekektől vezérelt egyének elfogadnának, sőt, közreműködésükkel tevékenyen fenntartanak? Nyilván olyan, amit közülük bárki igazságosnak ismerne el. Az igazságosságnak ez az elve azonban csak formális lehet, vagyis nem kötődhet a jónak egy meghatározott elgondolásához, mert akkor máris sértené mindazokat, akik a jóról ettől eltérő módon vélekednek. Ugyanakkor egyetemesnek is kell lennie, tehát olyan elvnek, ami minden helyzetben egyformán alkalmazható: egyenlő mértékkel mér mindenkinek. Az igazságtevőnek ugyanis nincs jogalapja arra, hogy különbséget tegyen az egyéni választások „jósa” között.

Egyenlőség és szabadság a modern politikai gondolkodás két, egymást kölcsönösen korlátozó értelmű alapelve. E kettő között keresnek közvetítést a társadalmi igazságosságról szóló elméletek. A kínált megoldások igen változatosak, de úgy tűnik, a két induló követelménynek együttesen egyik sem képes megfelelni.

A következősen egalitárius (demokrata, szocialista) változat nehezen kerülheti el, hogy kiterjedt és nehezen ellenőrizhető előjogokkal ruházza fel az „osztó igazság” letéteményeseit, a közhatalmat gyakorló testületeket. Márpedig a részrehajlatlan és tisztán racionális előrelátással tervező kormányzat lehetőségével kapcsolatban ismeretes, igen súlyos kétségek merültek fel. Kire bizzuk a döntést és milyen alapon? Ki a megmondhatója, hogy az igazságosság szempontjai szerint kinek mi jár? A javak újraelosztásán örökösödő személyek hatalma nem sérti-e már eleve az egyenlőségi elvet? Hogyan védekezzünk a többségi akarat emberi, tehát esendő képviselőinek esetleges önkénye ellen? A demokratikus biztosítékok: a nyilvános ellenőrzés, bírálat és korrekció iránti bizalmat alaposan kikezdte az idő. A mind bonyolultabb technológiát alkalmazó társadalmi-gazdasági rendszerek irányítása egyre több és speciálisabb hozzáértést kíván. Az értesültség és a szakértelem terén behozhatatlan fölénnyel rendelkező apparátusok ellenőrzése a legjobb esetben is formális marad. Maga a tájékoztatás, a hírek előállítás és elosztása, a közvélemény befolyásolása válik a legfontosabb iparaggá. A politika a közfigyelem felkeltéséért és a politikai alternatívák „eladásáért” versengő PR-szakemberek mérkőzése lesz.

Ezért egyre nehezebb érveket találni a „társadalmi igazságosság” álláspontjának védelmében a régóta hangoztatott liberális ellenvetéssel szemben, mely szerint „a választás, ami előttünk áll, nem két olyan rendszer között nyílik, melyek egyikében mindenki megkapja azt, amit megérdemel valamely elvont és egyetemes jogosultság szerint; míg a másikban az egyéni részesedést a jó- vagy balszerencse szabja meg; hanem aközött választhatunk, hogy néhány ember akarata döntse el, kinek mit kell kapnia, vagy pedig ez legalább részben az érintettek képességeitől és saját választásaitól függjön, részben pedig előre nem látható körülményektől” (Hayek, 1976, p. 76). A hivatkozás az igazságosságra, úgymond, jogcím csupán, hogy az egyéneket és közösségeket törvényes úton fosszák meg az önrendelkezés eszközeitől, melyek újraelosztását a szocializmus valamennyi irányzata így vagy úgy kisajátítaná, és egy elvont kollektívum – a társadalom, az állam – állítólagos képviselőire bízta. A következményekre Alexis de Tocqueville (1983) már a múlt század elején felhívja a figyelmet *A demokrácia Amerikában* lapjain. Az emberek ilyenkor hajlamosak rá, hogy a gondoskodó államnak engedjék át a felelősséget a maguk és övéik sorsának alakulásáért. Ezentúl nem egymástól várnak – és hiába is várnának – támogatást; elvesz a közösségeket összetartó szolidaritás, és vele együtt vész az egyén önbecsülése, aki mindinkább magányos,

kiszolgáltatott és többé-kevésbé cselekvőképtelen kérelmezőként jelenik meg az állami szolgáltatások központi elosztóhelyein, féltékenyen őrködve, nehogy valaki másnak többet juttassanak az elosztható javakból. Az ilyen szelíd, bürokratikus zsarnokság, figyelmeztetnek a Tocqueville érveit felelevenítő szabadelvű és/vagy konzervatív szerzők, egyenes „út a szolgaságba”. Hayek, Scruton és társaik a szociális jogok modern eszméjét a gyökereinél támadják meg: szerintük az a segítség, amit egymásnak nyújtunk, nem alapulhat a szükséglet szenvedő valamely törvényes – tehát kikényszeríthető – jogosultságán, csakis a közösség tagjainak egymás iránti erkölcsi felelősségén. Az önkéntes szolidaritást az intézményesített kényszernél méltányosabb és biztonságosabb alapnak tartják, mondván, hogy az előbbi az emberek közötti összetartozást erősíti, míg az utóbbi szükségképpen szembefordítja egymással a „szociális partnereket” (Scruton, 1995). Más kérdés, hogy a modern tömegtársadalmak valóságos viszonyai között, ahol a nélkülözhetetlen segítség eszközei maguk is intézményesültek és bonyolult szociális ellátórendszerekben öltenek testet, mit lehet kezdeni ezzel a felfogással, és vajon az önkéntes adakozás tényleg alternatívája lehet-e mondjuk a progresszív adóztatásnak?

A liberalizmus kizárólag a szabadságok egyenlőségét tartja összeegyeztethetőnek az ember erkölcsi méltóságával. Azt pedig, vallják sokan, semmi sem biztosíthatja célszerűbben, mint az egyéni kezdeményezések korlátozástól mentes vetélkedése, amit a keresletet a kínálattal összehangoló „láthatatlan kéz” jótékony és spontán közreműködése terelget a közjó szempontjából kívánatos mederbe. A nyitott társadalom programjának megvalósítására tett kísérletek azonban újra és újra szélsőséges egyenlőtlenségek kialakulásához vezettek, amelyek az állampolgárok számottevő részét fosztották meg a szabad önrendelkezés elemi feltételeitől. Ráadásul hiába próbálták a közhatalmat gyakorló testületeket visszaszorítani az éjjeliőr vagy forgalomirányító formális szerepkörébe, a technobürokrácia létszáma és befolyása – szociális igazságtevő jogosítvánnyal vagy anélkül – egyre csak nőtt. Ahol pedig az állam ténylegesen visszavonult, ott a helyét még ellenőrizhetetlenebb, magánjellegű, tehát közszolgáltatásra nem köteles gazdasági szervezetek és hálózatok foglalták el, a maguk tökéletesen személytelen döntési mechanizmusaival és az államinál semmivel sem kisebb vagy átláthatóbb működésű bürokráciával. Világszerte ez utóbbiak kezébe ment át az ellenőrzés a társadalmi erőforrások és a vélemények befolyásolására alkalmas eszközök túlnyomó része fölött. Ezzel végleg a semmibe foszlottak a liberalizmus kedvenc eszméinek megvalósíthatóságával kapcsolatos illúziók. A szabad egyéni kezdeményezés, valamint a nyilvános bírálat útjába ugyanis a tisztán üzleti alapon szerveződő új világbirodalmak sokkal hatásosabb akadályokat állítanak, mint valaha. A kényszer új, személytelen automatizmusaival szemben az ellenállás nemcsak kilátástalan, gyakorlatilag lehetetlen is. Nincs kit felelősségre vonni, nincs hol tiltakozni, nincs miről beszélni. Különben is, ki hallaná meg? Az ellenállás nem jövedelmező és nem szórakoztató, tehát nincs létjogosultsága. Ha pedig jövedelmező és szórakoztató, akkor a rendszert erősíti.

A szabad versengés következményei nemcsak a veszteseket hozzák behozhatatlanul hátrányos helyzetbe, hanem az esélyegyenlőség elemi materiális feltételeit veszélyeztetik. Az utóbbiak biztosítékait tartalmazó ún. szociális jogok elismerését ezért a nyitott társadalom híveinek többsége is elkerülhetetlennek tartja. Az így körvonalazódó szociálliberális álláspontnak azonban továbbra is súlyos nehézségekkel kell megküzdenie. Ha a formális jogegyenlőségen túl bizonyos anyagi, szellemi, illetve szimbolikus javakat is elvileg egyenlő mértékben akar hozzáférhetővé tenni, mindenekelőtt tudnia kell, hogy melyek ezek. Vagy rákényszeríti a döntéshozóknak a jó étellel kapcsolatos elképzelését az érintettek, akik esetleg egészen más értékeket és javakat részesítenének előnyben, vagy tiszteletben tartja az utóbbiak

jogát, hogy maguk fogalmazzák meg igényeiket, de akkor ezeknek az igényeknek a jogosultságát, valamint az egyének és csoportok járandóságait szükségképpen összemérhetetlennek kell mondania, az igazságos elosztást pedig lehetetlennek.

A hátrányos helyzet formális meghatározására tett rawls-i kísérlet és a pozitív megkülönböztetések ehhez kapcsolódó rendszere, úgy tűnik, nem nyújt megoldást dilemmánkra (Rawls, 1997). Mert még ha el is tekintenénk Paul Ricoeur (1991) figyelemreméltó észrevételétől, hogy minden hátrány és előny megállapításához elengedhetetlen a „jó” és a „rossz”, valamint az „igazságosság” valamely előzetes és szükségképpen normatív meghatározása, ami már eleve lehetetlenné teszi egy tisztán formális igazságosság-elmélet megalkotását, ettől függetlenül is, sőt, éppen ekkor szembesülünk a koncepció zavarba ejtő következményeivel. Vegyük csak sorra azokat a társadalmi csoportokat, amelyek egyenlő bánásmód mellett okvetlenül súlyos hátrányba kerülnének! Ilyenek fogjuk tartani mindenesetre a gyermekeket, a tanulókat, a tanulatlanokat, a betegeket, azokat, akik testi vagy szellemi képességeik gyakorlásában tartós korlátozást szenvednek, közéjük számítva a szenvedélybetegeket is, továbbá a várandós anyákat, a sokgyermekes családokat, azokat, akik egyedül nevelik gyermekeiket, a gyermektelen idős embereket, a nyugdíjasokat általában, az aprófalvak lakóit, a bevándorlókat, a nyelvi, etnikai és vallási kisebbségek tagjait, mindazokat, akik bármilyen okból hajléktalanná vagy munkanélkülivé lettek, a börtönviselteteket, a deviáns csoportokat, azokat, akik a többség által elutasított életvitelt folytatnak, a bűnözés áldozatait, a nőket stb. Ha fenntartjuk, hogy mindezek – és pedig ki-ki a maga módján – jogosultak valamilyen pozitív megkülönböztetésre, társadalmi támogatásra, a segély mértékének megállapítását pedig kénytelen-kelletlen állami típusú (törvényes alapon működő) intézményekre bízánk, ezzel gyakorlatilag visszatértünk a szocialista tervgazdaság előfeltevéseihez és gyakorlatához, összemérhető individuális igényekkel és mérhetetlen bürokráciával, a társadalomban ugyanis a „hátrányos helyzetűek” alkotják a mindenkori többséget (a hátrányos helyzetektől mentes kisebbség pedig mint kisebbség eleve jogosult a megkülönböztetett bánásmódra). *A segítség a társadalom életében nem kivételszámba menő eljárás, hanem maga „a rendszer”.*

Ha meg akarjuk érteni a társadalom működését, nem azt kell kérdeznünk, hogy az emberek miképpen jutnak megélhetéshez, hanem hogy milyen alapon számíthatnak társaik segítségére.

„Üzleti alapon” – ez viszont egyáltalán nem válasz kérdésünkre, mivel az egyéni haszon keresése, az önzés már meghatározása szerint sem arra szolgál indítékul, hogy segítsünk másokon, inkább, hogy a mások rovására igyekezzünk magunkról gondoskodni.

A „törvényes úton” érkező segítség pedig azért bajos, mert éppen arra van a legkevésbé tekintettel, amin segíteni kíván, a rászorultak egyéniségére. Törvényes járandóság csak az lehet, ami hasonló helyzetben bárkinek ugyanúgy kijár. Hogy személy szerint rajtam mi segít és nekem mi árt, azt a legutolsó jó- vagy rosszakaróm is jobban tudja és inkább képes figyelembe venni, mint a törvény végrehajtója.

Nem állíthatjuk, hogy a társadalmi munkamegosztás részben jogi, részben piaci szabályozására épülő modern társadalom működésképtelen volna, de azt bátran, hogy ez a személytelen és kényszerítő jellegű szabályozás a társadalom életének szinte valamennyi területéről kiszorította a segítő és a megsegített közötti személyes kapcsolaton, önálló erkölcsi mérlegelésen és felelős egyéni elhatározáson alapuló érintkezést, és ezáltal nélkülözhetetlen emberi képességeket sorvaszt el. Láttuk, a rendszer eközben saját igazságossági követelményeinek sem képes ellentmondásmentesen eleget tenni, hihetetlenül körülményes eljárásokra kényszerül, és alapvetően célszerűtlen működését csak mérhetetlen pazarlás árán

képes hosszabb ideig fenntartani – mindaddig, amíg van mivel pazarolnia.

A modern individualizmus eszmekörén belül azonban nem kínálkozik jobb megoldás. Hogyha a szabadságot azonosítottuk a másoktól független helytállás képességével, és a független egyének érintkezését a verseny mintájára képzeljük, igazságosnak csakis a szabadságok egyenlőségét ismerhetjük el. Beláttuk ugyanakkor, hogy a helytállás feltételeivel az egyének szélsőségesen egyenlőtlen mértékben rendelkeznek. Amennyiben ezeket az egyenlőtlenségeket összemérhetőnek és korrigálhatónak találjuk, helyeselnünk kell, hogy az egyéni szabadságot az igazságos állami újraelosztás kiterjeddj jogosítványokkal felruházott, bonyolult rendszere korlátozza.

Márpedig abban minden modern irányzat egyetért, hogy magát a „társadalmi kérdést”, melyre liberálisok és szocialisták oly homlokegyenest ellenkező választ adnak, *feltenni* helyesen így kell: miképpen lehet egymástól független és ellentétes célokat követő egyének között igazságosan elosztani a hozzáférhető javakat? A válaszok ezek után az állami, illetve piaci (tervszerű vagy spontán) szabályozás racionalitásával kapcsolatos várakozásoknak megfelelően fognak megoszlan.

(A legmesszebbmenő egyetértés uralkodik a vitatkozó felek között arra nézve is, hogy állam és piac, szocializmus és kapitalizmus között harmadik út nem lehetséges. Aki nem az általánosan elfogadott kétpólusú logika szerint gondolkodik, önmagát zárja ki a figyelemre méltó vélekedők sorából. Az ilyen nézetek zavarosnak, eklektikusnak, utópikusnak vagy éppen romantikusnak és nosztalgikusnak minősülnek.)

A javak és a jó

Ha a társadalmi igazságosság modern dilemmájából kiutat keresünk, magukat az előfeltevéseket kell újragondolnunk. Függetlenek-e egymástól az egyéni választások? A javak elosztására vonatkozik-e valóban az igazságosság kérdése?

Ez utóbbi nézet tarthatatlanságát Ronald Dworkin bizonyítja, az etikai liberalizmus kanti álláspontjából kiindulva. Felismeri, hogy ennek középpontjában nem a szabadság, hanem az egyenlőség elve áll: minden embernek egyenlő, az erkölcsi szubjektum méltóságából fakadó elidegeníthetetlen joga arra, hogy tekintettel legyenek érzékenységre, és ne okozzanak neki elkerülhető szenvedést, valamint hogy tiszteljék másokkal egyenlő értelmi képességét az igazság eldöntésére és a jó megállapítására (Dworkin, 1978).

Dworkin az egyenlőség követelményét nem az egyén részesedésére alkalmazza a javak körüli osztozkodásnál. Így el tudja kerülni az igazságosság-elméletek fő buktatóit. A *részvétel* egyenlősége olyan döntésekre vonatkozik, amelyek nem a javak elosztásával, hanem a Jó megállapításával kapcsolatosak; nem juttatásokra jogosítanak, hanem a cselekedetek értelmét érintik, az utóbbiakat illető egyetértés képessége teszi az embert „racionális, azaz társadalmi lényé” (Mead, 1973, p. 470). Az értelem ugyanis csak közös lehet. Dworkin azonban nem vet számot ezzel. Az egyéni választások függetlenségét nem vonja kétségbe. Pedig könnyű belátni, hogy cselekedeteink *célját* ugyan magunk választjuk, ámde a cselekedet *értelmét* illetően egyetértésre kell jutnunk társainkkal. Akkor járunk el értelmesen, ha helyesen számolunk azzal az értelemmel, amit tetteinknek mások tulajdonítanak. Döntéseink tehát függnak attól, hogy mások mit tartanak jónak, szépnek és igaznak. Erre nézve minden elképzelhető közösségben érvényesül valamiféle közmegegyezés, amely kijelöli azokat a kereteket, melyek között a vélemények és érvelési módok elfogadhatónak számítanak. Legfőbb javunk, a Jó közös és oszthatatlan. Ezért az ember méltóságát biztosító alapjogok közül legelső a részvétel a dolgok

értelmét (a Jót) formáló párbeszédben.

Érdemes itt a radikális zöld gondolkodó, Karl Hess véleményét idéznünk: „Ha a választás szabadsága abban áll – és ma valóban abban áll –, hogy szabadon választhatunk olyan helyzetek között, melyek kialakításában közvetlenül semmi részünk nem volt, akkor a választási szabadság nem egy szabad, hanem egy diktatorikus társadalomnak a kifejeződése (...). Ha valaki egyszerűen papírdarabokat dob be egy ládába vagy meghúz egy fogantyút, akkor nem állampolgárként, hanem fogyasztóként viselkedik, aki előre csomagolt politikai árucikket vásárol” (Hess, 1983, p. 208). A szabadságnak ez a fogyasztói felfogása összeférhetetlen az egyéni önrendelkezés és a személyi felelősség eredeti, teljesebb értelmével.

Ami a haszonszerzés szabadságát illeti, el kell ismernünk, hogy azt a piaci automatizmus, az egyenlőtlenségek kiigazítását pedig az állami újraelosztás kielégítően végezheti akár diktatorikus körülmények között is, feltéve, hogy az alattvalóknak kellőképpen bőséges ellátmányt tudnak nyújtani. (És valóban, az úgynevezett jóléti társadalmak szinte észrevétlenül alakulnak át demokráciából a technológiai-gazdasági apparátusok diktatúrájává. Ez utóbbiak szempontjából az emberi jogok, a demokratikus részvétel, a társadalmi szolidaritás, valamint a kulturális örökség és a természeti környezet védelme csupa olyan fényűzés, amit a globális piacokért folyó versengés költségérzékeny szereplői egyre kevésbé engedhetnek meg maguknak, illene ezt belátnunk. Be is látjuk: a szabadkereskedelem útjában álló utolsó akadályok felszámolását sokan a racionalitás végső diadalaként ünneplik, ideértve a nemzeti szuverenitás feladását és a kulturális párbeszéd alárendelését a piac értékítéletének.)

Az egyenlő részvétel elve ezzel szemben túlmutat a modern politikai filozófia horizontján, és az alapkérdések újragondolására késztet. Oda tér vissza, az oszthatatlan javakhoz és a közös Jóról egyezkedő politikai közösségekhez, ahol a klasszikus politikaelmélet végezte, és ahol a modern utáni kezdetét veszi.

Itt pedig nem egymástól elszigetelt egyéneket találunk. Ilyenek csak átmenetileg izolálhatók börtönök magánzárkáiban, valamint szociálpszichológiai kísérletekben, laboratóriumi körülmények között. Ha léteznének ilyenek, vagyis az ember eredendő individualitásához képest valóban esetlegesek és külsődlegesek lennének az érintkezési viszonyok, amelyek között él, akkor, de csakis akkor teljesülnének az individualista antropológia várakozásai az emberek társadalmi viselkedését illetően.

A humánökológia kiindulópontja ezzel szemben az egymásra utaltak eredendő összetartozása. Olyan kölcsönös függés, aminek természet adta kényszerűségét emberi együttlété csak az egymásért viselt felelősség belátása és a másik megértésére irányuló párbeszéd teheti.

Világos talán, hogy ez a felfogás semmilyen értelemben sem jelent visszatérést akár az antik, akár a modern politikai gondolkodás kollektívumaihoz. Éppen ellenkezőleg, most szabadultunk meg végképp attól az elképzeléstől, amely az emberi közösség hagyományos, kezdetben „szent”, később „törvényes” vagy „történetileg szükségszerű”, végül „jogos”, azaz szerződészerű intézményeit találta a társadalomtudományi vizsgálódás számára a végső realitásnak, és ezzel együtt társadalom és egyén szembenállását a kettő fogalmi meghatározásában előlegezte. A humánökológia sem a társadalmi egyén, sem az intézmények létét nem tekinti végső adottságnak, hanem az életvilágot alkotó kommunikáció művét fogja felismerni bennük.

A huszadik század elején, a John Dewey által közvetített pragmatikus hagyományhoz több szempontból is kötődő chicagói „humánökológusok” – amint erre korábban már utaltunk – közösségen az egymás megértésén és kölcsönös figyelembevételén alapuló személyes kapcsolatok tartós és folytonos hálózatát értették, amely képes kommunikációs mintázatát új

egyedekre és csoportokra hagyományozni (Dewey, 2000; Park & Burgess, 2000). Tönnies organikus vagy Durkheim azonosság alapján szerveződő közösségeire nem egészen illene ez a meghatározás. Itt a hangsúly nem az azonosságra, hanem éppen ellenkezőleg, a különbségre kerül. Egyrészt azért, mert a társas kapcsolatok értelmét – az emberi társadalomban ugyanúgy, mint az élőlénytársulások esetében – ez adja. Másrészt éppen és csakis ezek a „kulturális” közösségek képesek biztosítani tagjaik számára az értelmes különbség szabadságát.

Nem is az aktuális megértés/elfogadás ténye, inkább az annak lehetőségébe vetett kölcsönös bizalom teszi olyan teherbíróvá a szabad emberek társulását, hogy az elviselje a tartós egyet nem értést, sőt, hasznot húzzon belőle. De honnan ez a bizalom? Csak a tartós és sikeres együttműködés tapasztalata alapozhatja meg, amit a hagyomány közvetít. A tradicionális kényszerközösségek erre nem képesek. A spontaneitás és az önkéntesség pedig nem társadalomszervező erő: csak kicsiny, időleges társulásokban válhat meghatározóvá.

A modern politikai filozófiában két irányzatot ismerünk, amely az önkéntes társulást, spontán önszerveződést állítja gondolkodása középpontjába, és értelemszerűen ugyanez a kettő hangsúlyozza az egyéni szabadság és a közösségi szolidaritás (kölcsönös segítség) közötti lényegi összefüggést. Az egyik a kommunikatív anarchista (Goodwin, 1991; Malatesta, 1991; Kropotkin, 1991), a másik a szabadelvű konzervatív: Burke (1991) nemzetfelfogásától a nemzetek szükségességéről értekező Roger Scrutonig (1995, 2005), vagy Dewey (1981) közösség- és tanulásközpontú szabadságfilozófiájától az egoista, illetve kommunikatív/altruista liberalizmus közti különbséget az angolszász pragmatizmus szellemében hangsúlyozó Hayekig (1992). A kettő között lényegi különbség csupán a hagyomány jelentőségének megítélésében mutatkozik. Tudom, hogy a francia forradalom filozófiai előfeltevéseit támadó Edmund Burke és fiatalabb kortársa, a jakobinus eszmékért lelkesedő William Goodwin – az anarchisták szellemi előfutára – között még áthidalhatatlan világnézeti szakadék húzódott, azonban a következő kétszáz esztendő keserű csalódásai szellemi örököseiket szerénységre intik, és ma alighanem közelebb állnak egymáshoz, mint valaha. Több mint valószínű, hogy ezek a különbségek maguktól elenyésznek vagy jól megvitathatóak a környezetük védelmére szerveződő spontán helyi mozgalmakban, s egyaránt alkotóelemei lesznek a globális hálózatok személytelen uralma ellen lázadó helyi közösségek zöldülő identitásának, ahogyan azt Manuel Castells (2006) ígéri.

Az emberi együttélés kapcsolat- és személyiségközpontú magyarázatával összeférhetetlenek a modern politikaelmélet előfeltevései, az egyéni választások függetlensége ugyanúgy, mint a társadalmi igazságosság azonosítása az élethelyzetek valamilyen értelemben vett egyenlőségének biztosításával.

Az önmeghatározás szabadsága nem úgy tartozik természetünkhöz, mint testi vagy szellemi képességeink, melyekkel másoktól függetlenül is rendelkezhetünk. A szabadság inkább a kapcsolat jellemzője, mint az egyéné: önkéntes társulást jelent s nem kívülállást a közösség kötelékén. Választásaink már csak azért sem lehetnek függetlenek a mások választásaitól, minthogy éppen *őket* választjuk; nem tárgyi célokra, hanem a társakra irányulnak. Az ember társas viselkedésének legfőbb indítéka a mások megértésének, helyeslésének és együttműködési hajlandóságának elnyerése. Minden cselekedetével alakítja a közmegegyezést, melynek jegyében mások értelmezni fogják az ő megnyilatkozását.

De merőben instrumentális döntéseinkre is igaz, hogy a mások választásainak befolyása alatt születnek. És megfordítva: az egyén minden választásával korlátozza a mások jövőre vagy egyidejű döntéseinek szabadságát. Választásaink gyakorlati következményei általában, de különösen az ipari tömegtársadalmak viszonyai között, nemigen engednek meg, hogy mások olyan életformát kövessenek, amelyek ellenkeznek a többség szokásaival. A mechanikus

alkalmazkodást a technológiai-gazdasági rendszerek működése önkéntelenül váltja ki.

Nem tartanak igényt személyes egyetértésünkre, és nem adnak alkalmat egyet nem értésünk kifejezésére. Szó sincs tilalomról, csupán az alternatív választás természeti, illetve kulturális feltételei válnak elérhetetlenné. Nemcsak a táj és a városi környezet idomul mindenben a technikai szolgáltatásokra utalt életmód szükségleteihez, hanem a kommunikáció rendjének és eszközeinek átalakulásával egyidejűleg a hozzáférhető tudás is megváltozik.

Az egyéni választások függetlenségének volna még egy további, elengedhetetlen feltétele. E választások elvileg végtelen sokfélesége és változékonysága megkövetelné, hogy a javak sokasága legyen korlátlanul szaporítható, az elhasznált eszközök pedig pótolhatók, azaz újra-előállíthatók. Ez a feltétel többé nem teljesül. A természeti erőforrások végeessége, az „elhasznált” életfeltételek visszafordíthatatlan romlása, sajnos, tapasztalati tény. Ez önmagában is elégséges ahhoz, hogy a szabad versenytársadalomról szőtt elképzeléseket menthetetlenül idejétműlttá tegye.

John Stuart Mill egyébként, amikor az egyéni választások követésének háborítatlan szabadságát tette meg a jó társadalom alapelvének, maga is azt tartotta a fő kérdésnek, „hogyan alakítsunk ki megfelelő egyensúlyt egyéni függetlenség és társadalmi szabályozás között”. Teljes mértékben a tudatában volt annak, hogy „mindaz, ami értékessé teszi egy ember számára az életet, korlátozza a mások cselekvését.” Ezért hangsúlyozta, hogy minden egyéni vagy társadalmi döntés igazságosságának a feltétele, hogy legyenek kéznél az ellentmondás, a cáfolat, valamint az esetleges tévedés helyrehozatalának az eszközei (Mill, 1980, p. 18–19). Ennek a kikötésnek a mi döntéseink nem tesznek eleget. Azok a maradandó változások, amelyek beavatkozásunk nyomán a bioszférában zajlanak, jóvátehetetlenek: megfosztják az utánunk jövőket katasztrofális tévedéseink helyrehozatalának eszközeitől. Márpedig aligha vonná bárki is kétségbe, hogy a választás szabadsága őket ugyanúgy megilleti, mint a most élő nemzedéket.

Ha az egyén szabadságát nem a másoktól független és háborítatlan célkövetés biztosítja, akkor nem biztosíthatja más, mint a részvétel a célkitűzésben. Ezzel a kijelentéssel a politika visszanyeri eredeti értelmét: a célok és értékek mibenlétéről folyó nyilvános párbeszéddé válik ismét. A konszenzus előállításának ezt a módját – a személyes állásfoglalást az értékvitában – nem helyettesítheti semmiféle más eljárás. A döntéseknek az érintettek tudtával, részvételével és jóváhagyásával kell születniük. A részvétel nemcsak jog, erkölcsi kötelesség is egyúttal, hiszen a döntések nemcsak saját sorsunkat érintik, hanem kihatnak más lények sorsára is, akikért felelősséggel tartozunk.

Ez igen erős kikötés. Azt jelenti, hogy a többség pillanatnyi akaratának mechanikus megnyilvánulása önmagában nem igazolhat társadalmi döntéseket. Történjen a közakarat előállítása piaci automatizmusok útján vagy a választásokon leadott szavazatokkal, érvényes marad Goodwin (1991, p. 26) klasszikus ellenvetése: múlhat-e az igazság számok összeadásán? Ha igen, akkor legfeljebb a mechanikus alkalmazkodás kényszerét vállaltuk „szabadon”.

Egyenlőség vagy különbség?

Az egyetértést tehát elkerülhetetlennek találtuk. De vajon lehetséges-e? Elvi feltételei, úgy véljük, az együttélés tényéből adódnak: a közösség tudását és értékrendjének alapelemeit önazonosságunk részeként sajátítjuk el. A megértés elvileg korlátlan nyitottsága pedig lehetővé teszi a párbeszédet és a megegyezést különböző kulturális közösségek között. Annál inkább rászorulunk az egyetértésre, minthogy nem áll rendelkezésünkre a társadalmi igazságosságnak

az érintettek egyetértésétől független, eleve érvényes formulája. Egy ilyen formula szükségképpen mennyiségi összefüggést létesítene az egyéni igények és jogosultságok között. Meghatározatlan minőségek viszonyára azonban sem az egyenlőség, sem az egyenlőtlenség nem értelmezhető. Az ember pedig meghatározatlan lény, előre nem látható lehetőségekkel. Éppen ezen az alapon formál feltétlen igényt az önmeghatározás szabadságára. Az egyéniség értékét az adja, ami benne megismételhetetlenül egyszeri, tehát másokkal összemérhetetlen. Ez teszi őt kapcsolataiban pótolhatatlanná: személyyé. A viszony személyessége egyet jelent a másik titkának – lénye kimeríthetetlen különösségének – tiszteletével. Egymástól összemérhetetlenül különböző és a különbségek fenntartásában érdekelt lények kényszermentes kapcsolatahoz a szabadságok egyenlőségének elve nem kínál mértéket. Ami a szabadságokat illeti, azok csakis különfélék és összemérhetetlenek lehetnek. Viszonyunk addig szabad, amíg a kölcsönös részvétel és jóakarát közvetíti, nem igényli és nem viseli el az egyenlőség kényszerét.

A társadalmi igazságosság az egymástól elütő változatok egyidejű érvényesülésének lehetőségét követeli. De nem azon az alapon, hogy ezek egymást ne korlátozzák, ami lehetetlen, hanem azzal a szigorú, de elvben legalább teljesíthető kikötéssel, hogy kölcsönösen szolgálják egymás érvényesülését, valamint az együttélés összhangját fenntartó kulturális mintázat épségét és sokszínűségét. A kapcsolatok értelmét a társak közötti különbség adja. Ez a különbség a kapcsolatban nyeri el értelmét, mert értelmesen különbözni csak közösségben lehet.

A különbség elve (szabadság) és az egymástól különbözők közti szolidaritás követelménye között, úgy tűnik, nincs ellentmondás. A személy szabadsága: reflektált viszony önmagához mint egy másikhoz. A szolidaritás: reflektált azonosulás a másikkal mint önmagával. A két elv egymással szimmetrikus és egybehangzó. Ezzel túlléptünk a modern politikai filozófia problematikáján: egyenlőség és szabadság, társadalom és egyén, rend és spontaneitás antagonizmusán.

A kölcsönös szolidaritás a különbségek szabad érvényesülésének nélkülözhetetlen feltétele. A társulás e nélkül csak kényszerű lehet. Ha a szabadságot nem az egyén természetes állapotának tekintjük, hanem a személyközi érintkezés meghatározott minőségéhez kötött kommunikációs teljesítménynek, akkor elkerülhetetlen, hogy e minőségi vonásokat, azaz a szabadság morális feltételeit beemeljük a „jó” társadalom fogalmi meghatározásába, beismerve ezzel, hogy politika és erkölcs illetékességének következetes különválasztását nem tartjuk kivihetőnek (Dewey, 1981). Az emberek csak egymást tehetik szabaddá. Az ehhez nélkülözhetetlen szolidáris magatartást ösztönző intézményes feltételek előállítása a politika feladata – nem több és nem kevesebb. Ilyen feltételek: a társulás önkéntessége, a megegyezés kényszermentessége, valamint a kölcsönösség elvének érvényesítése.

A felvilágosodás éppen ezeket az elveket tűzte a zászlajára. „Ha ezen okoskodást, mely azon két adaton fenekül, hogy sem az országlás, sem egyesek mindent nem tehetnek, pszichologice fontoljuk, még tökéletesebben meg leszünk győződve, hogy éppen azon dilemmából – mely szerint a nemzet oly sokféle előmenetele lehetetlennek látszik, mert azokat sem az országlás, sem egyesek nem eszközlik – okvetlenül folynia kell az Egyesületi szellemnek, mely emberek között a lehető legnagyobb, de egyszersmind legszelídebb erő és hatalom” (Széchenyi, 1904). 1831-ben írja ezt Széchenyi István a *Világ* lapjain. A modern állam azonban kétszáz esztendeje folyamatosan távolodik a kitűzött céloktól. Az egyéni választások függetlenségének individualista tévképzetétől vezetve, a szabadságok egyenlőségének védelmében újabb és újabb „egyetemesen ésszerű” intézményeket, törvényeket és automatizmusokat hoz létre, s ezek egyre nagyobb hatalommal rendelkeznek az egyén fölött.

Elsorvasztják a szolidáris együttműködésre képes közösségeket, melyek körében az egyén ura lehetne cselekedeteinek: az egyesülési szellemet. „A társadalom” pedig mint vele szemben álló személytelen és személyfeletti autoritás nem bánhat vele igazságosan, bármilyen jogcímen sajátítja ki és bármilyen mechanizmusra hárítja át az egyén elidegeníthetetlen jogát és felelősségét – nem a „saját” választásaihoz, hanem ahhoz, hogy társaival egyetértésben maga határozza meg az együttélés feltételeit.

A társadalmi igazságosság kérdését új alapra, a *különbségek összemérhetetlenségének* és a *segítség kölcsönösségének* alapjára helyeztük. Ez nem jelenti bármely különbség létjogosultságának az elismerését, ezért az individualista ezen a ponton méltán fedez fel korlátozást. Az elviselhető, azaz a közösség számára értékes változatokat minden kultúra meglehetősen szigorral szelektálja. Nem csodálkozhat ezen, aki belátta, hogy a kultúra maga nem egyéb, mint a szelekciós elvek, a szép, a jó és az igaz értelméről folyó párbeszéd.

Egy társadalom életrevalósága azon múlik, hogy a különféle életformák mekkora változatosságát képes tolerálni, azaz a köztük fennálló különbségeket az együttélés előnyére fordítani. Ez a tolerancia-elv természetesen nemcsak a kulturális, hanem a teljes biológiai környezetre értelmezendő.

A sokféleség fenntartásához fűződő közösségi érdek, a szolidáris együttműködés megtapasztalt előnyei, valamint a mások iránti részvét és tisztelet erkölcsi követelménye egyaránt azt sugallják, hogy egy társadalom ne tűrje el az embertelen bánásmódot egyetlen tagjával szemben sem, és találjon megoldást az ínséget szenvedők megsegítésére. Ennek azonban az egyenlőség elvéhez nincs köze. A rászorultság nemeinek vagy a segítség mikéntjének „objektív” megállapítását, a különbségek összemérhetetlenségére hivatkozva lehetetlennek kell mondanunk. Csak a kölcsönös szolidaritás lehet igazságos.

Az erkölcstelen társadalomnak pedig esélye sincs rá, hogy igazságos legyen.

Vajon miért merül fel mégis a történelem során újra és újra az egyenlőség a társadalmi igazságosság szinonimájaként? Kétféle válasszal is próbát tehetünk. Az egyik egy félreértéssel kapcsolatos. Az arányosság elve, amit Arisztotelész mond ki a *Nikomakhoszi etikában*, nem követel többet a *mérhető* dolgokra nézve, mint hogy „mérj egyenlő mértékkel”. Ennek az általános arányszabálynak a betartását az erkölcsi és politikai gondolkodás rendszerint helyesli, máskor tiszteletreméltó okokból eltér tőle. Önmagában nem jelent eligazítást a társadalmi igazságosság kérdésében.

Tárgyunkat közelebbről érintő összefüggésre hívja fel a figyelmet Murray Bookchin *A szabadság ökológiája* című könyvében. Mindig azok követelik az egyenlőséget, hangoztatja, akiket megfosztottak szabadságuktól. Az „igazságos” uralom tehát maga állítja elő a problémát, amivel meg kell küzdenie: a szabadságukban korlátozott alattvalók kárpótlását és kibékítését. Az egyenlőség ugyanis nem a szabadsággal, hanem annak hiányával áll szükségszerű (reciprok) összefüggésben: minél kevesebb a szabadság, annál több egyenlőséget fogunk magunknak követelni. Ne feledjük, egyenlőség csak a közös uralomnak alávetettek között lehetséges (Bookchin, 1980).

Kényszerű viszonyok között az emberek a különbségek korlátozását tartják igazságosnak, önként vállalt kapcsolataiktól azonban a különbségek kölcsönös bátorítását várják. Vagy a szabadságok egyenlő korlátozása, vagy a szabad emberek kölcsönös szolidaritása – íme, a társadalmi igazságosság kétféle útja.

Irodalom

- Bookchin, M. (1980). *Ecology of Freedom*. Black Rose Books.
- Burke, E. (1991). *Töprengések a francia forradalomról*. Atlantisz.
- Castells, M. (2006). *Az identitás hatalma*. Gondolat Kiadó.
- Dewey, J. (1969). Social life. In R. E. Park & E. W. Burgess (Eds.), *Introduction to the science of sociology* (pp. 132–134). The University of Chicago Press. (Original work published 1921)
- Durkheim, É. (2001). *A társadalmi munkamegosztásról*. Osiris Kiadó.
- Dworkin, R. (1978). *Taking rights seriously*. Harvard University Press.
- Goodwin, W. (1991). Vizsgálódás a politikai igazságosság körében (részlet). In A. Bozóki & M. Sükösd (Eds.), *Anarchizmus* (pp. 7–29). Századvég Kiadó.
- Hayek, F. (1976). *The road to serfdom*. University of Chicago Press.
- Hayek, F. (1992). A valódi és a hamis individualizmus. In M. Ludassy (Ed.), *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.* (pp. 11–147). Atlantisz Kiadó.
- Hess, K. (1984). Közösségi technika. In Z. Endreffy & Gy. Kodolányi (Eds.), *Ökológiai kapcsolatok* (pp. 204–216). Népművelési Intézet.
- Kropotkin, P. (1991). A kölcsönös segítség mint természettörvény (részlet). In A. Bozóki & M. Sükösd (Eds.), *Anarchizmus* (pp. 125–128), Századvég Kiadó.
- Malatesta, E. (1991). Anarchia. In A. Bozóki & M. Sükösd (Eds.), *Anarchizmus* (pp. 186–212), Századvég Kiadó.
- Mead, G. H. (1973). *A pszichikum, az én és a társadalom*. Gondolat Kiadó.
- Mill, J. S. (1980). *A szabadságról. Haszonelvűség*. Magyar Helikon.
- Rawls, J. (1997). *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó.
- Ricoeur, P. (1987). Létezés és hermeneutika. In T. Fabiny (Ed.), *A hermeneutika elmélete I.* (pp. 219–245). JATE Press.
- Ricoeur, P. (1991). John Rawls – de l'autonomie morale a la fiction du contrat social. In P. Ricoeur, *Lectures I. Autour des politiques* (pp. 196–215). Seuil.
- Scruton, R. (1995). *Mi a konzervativizmus?* Osiris Kiadó.
- Scruton, R. (2004). *A nemzetek szükségességéről. Két tanulmány*. Helikon Kiadó.
- Széchenyi, I. (1904). Világ. In K. Szily (Ed.), *Gróf Széchenyi István munkái, II. sorozat, II. rész* (pp. 1–356). Magyar Tudományos Akadémia.
- Tocqueville, A. de. (1983). *A demokrácia Amerikában (válogatás)*. Gondolat Kiadó.
- Tönnies, F. (2004). *Közösség és társadalom*. Gondolat Kiadó.