

BUJALOS ISTVÁN

Igazságosság Amerikában

Hogyan gondolta tovább Michael Walzer John Rawls elméletét

Túlzás nélkül mondhatjuk: az 1970-es évek eleje óta igen izgalmas az amerikai filozófiai élet. A jeles német filozófus, Ernst Tugendhat egyenesen úgy fogalmazott, hogy igazi filozófiai élet a világon ma Amerikában van, és nemcsak az ott tanító és élő európai filozófusok miatt. John Rawls filozófiája vitt pezsgést az Egyesült Államok filozófiai életébe.

Rawls filozófiája körül már az 1970-es években, közvetlenül *Az igazságosság elméletének* a megjelenése után nagy vita bontakozott ki. Jobbról és balról egyaránt elemezték és bírálták az elméletét. Az 1980-as években azután olyan kritikák és filozófiák jelentek meg, amelyek a rawlsi filozófia alternatíváját kínálták. A rawlsi filozófia individualizmusával szemben ezek a közösségre építettek. A közösségre építő, komunitárius filozófiák között van konzervatív elmélet, mint Michael Sandelé, és van szocialista teória, mint Michael Walzer elmélete. Ez az írás Michael Walzer filozófiáját kívánja bemutatni.

Mielőtt ezt megtenném, röviden szólok Rawls már magyarul is olvasható igazságosságelméletéről.¹

John Rawls filozófiája fordulópontot jelent az amerikai filozófiában. Az amerikai filozófiát a második világháború óta uralta a posztanalitikus filozófia, melynek fő területei az ismeretelmélet, a matematika filozófiája, a logika, a nyelvfilozófia és a tudományfilozófia voltak.

John Rawlsnak *Az igazságosság elmélete* című munkája 1972-ben jelent meg. Analitikus nyelvezettel íródott, stílusa argumentáló, de társadalomfilozófiai, politikafilozófiai és etikai kérdéseket vizsgál. Nem pusztán arról van szó, hogy Rawls más filozófiai területekre tér át, hanem arról is, hogy visszatér az amerikai filozófia Dewey-féle hagyományához: A filozófus feladata az, hogy a saját társadalmában felmerülő problémákat válaszolja meg.

Rawls műve úgy is felfogható, mint a hatvanas évek amerikai társadalmának két kihívására adott válasz. Az egyik kihívás baloldaltól érkezett, és a formális szabadság igazi megélése számára anyagi erőforrásokat követelt. Fontosabb volt a másik, a polgárjogi mozgalmak kihívása,

1 John Rawls, *Az igazságosság elmélete*, Ford. Krokavay Zsolt, Osiris, 1997

mely egyenlő jogokat, egyenlő bánásmódot és szabadságot követelt mindenki számára. Ez utóbbi nemcsak a politikai gyakorlatot kérdőjelezte meg, de kritikát is jelentett az utilitarizmusra vonatkozóan, amely az angolszász társadalomfilozófiát, politikafilozófiát és etikát több mint kétszáz éven uralta.

A Jeremy Benthammal induló utilitarizmus a két évszázad során igen sokat változott, fejlődött és kiművelődött, a kritikák hatására is. Bentham még igen egyszerű szempontok szerint vizsgálta és értékelte a társadalmak működését. Eszerint minden emberi cselekvés az örömré, illetve a fájdalom elkerülésére irányul. A különböző emberi tetteket pedig össze lehet mérni annak alapján, hogy mekkora örömet szereztek. Az örömmennyisége alapján össze lehet hasonlítani a legeltérőbb tetteket is, s így kalkulálni az emberek, amikor a hétköznapi életük során választanak a cselekvési lehetőségeik között.² Bentham szerint nemcsak az egyes egyénre jellemző, hogy az örömmennyiség alapján kalkulál, hanem a társadalmi együttműködés egészét is annak alapján kell mérni, hogy melyik együttműködési rend vezet nagyobb örömmennyiséghez a társadalom tagjai körében. A társadalmi együttműködésben az öröm összmenyiségének maximalizálására kell törekedni.

Az utilitarizmus két alappillére tehát a cselekvések összemérhetősége az örömvé alapján, illetve az öröm (a haszon, a boldogság) összegének maximalizálása, társadalmi szinten.

Az utilitarizmus legnevesebb gondolkodója, John Stuart Mill nem fogadja el, hogy a különféle örömeket csak a mennyiségük alapján vessük össze. Szerinte „a hasznosság elvével összeillik az, hogy bizonyos örömek értékesebbek, mint mások”³.

Az utilitarizmus legszisztematikusabb megfogalmazója, Henry Sidgwick viszont Bentham mellett teszi le a voksát. Azt írja, hogy „a kevésbé örömteli tudatot nem lehet preferálni az örömtelibb tudattal szemben, bármilyen minőségű legyen is”. Az utilitarizmust pedig megkülönbözteti az egoista hedonizmustól, mert az utilitarizmus nem az egyéni érdeket nézi, hanem „azt a viselkedést tekinti helyesnek, mely az egész számára a legnagyobb összegű boldogságot eredményezi”. Az egészen azokat érti, akiket egy bizonyos viselkedés érint, és az utilitarizmust univerzális hedonizmusnak nevezi.

A 20. században az utilitarizmus folyamatosan megújul, és immár nem az örömvé, hanem az emberek preferenciáira és vágyaira alapozódik. A 20. század második felében Hare a vágy és vágykielégítés terminusaival definiálja az utilitarizmust, míg John Harsanyi a hasznosságot valóban újszerűen, a választás terminusával határozza meg. Pontosabban a hasznosság kettős jellemzését adja: egyrészt választási jellemző, másrészt tartalmi jellemző. Az utilitarizmus igen meggyőző és vonzó elmélet, hiszen minden morális kérdést egy egységes kritériumra tá-

2 Már a 19. század elején felvetődött az a kérdés, hogy számít-e, mi az öröm forrása. Bentham szerint az örömmé a legfőbb emberi jó, és a 'pushpin' – ami egy gyerekjáték – épp oly jó, mint a költészet, ha ugyanolyan intenzitású és tartamú örömet ad.

3 J. St. Mill: *A szabadságról Haszonelvűség*, ford.: Pap Mária, Magyar Helikon, 1980. 243. o.

maszkodva old meg, ezért ez a *par excellence* racionális morális elmélet. Ugyanakkor közel áll a hétköznapi emberek morál- és életfelfogásához is.

Két alapvető problémával azonban kezdettől fogva nehezen birkózik meg. Az egyik az, hogy a jogokat hogyan lehetne a haszonelv alapján kezelni. A másik pedig az, hogy a boldogságot, a hasznot milyen elv szerint kellene elosztani. E problémák megoldására csak különféle segédelméletekkel tudnak válaszolni az utilitárius gondolkodók.

Erre a két problémára viszont Rawlsnak olyan válasza van, amely egy egységes elméleti keretben fogalmazódik meg. Ezáltal Rawls az utilitarizmus szisztematikus alternatíváját dolgozta ki.

Az elméletének az általános eszméje a következő: „Minden társadalmi jót – szabadságot és lehetőséget, jövedelmet és gazdagságot, valamint az önbecsülés alapjait – egyenlően kell elosztani, hacsak e javak egyenlőtlen elosztása nem előnyös a legkevésbé szerencsések számára.”

Ez az általános koncepció azonban még nem az igazságosság teljes elmélete. Hiszen ezek a különböző javak, melyeket az általános elv szerint kellene elosztani, egymással ellentétbe kerülhetnek, köztük konfliktusok alakulhatnak ki. Például megnövelhetjük valakinek a jövedelmét oly módon, hogy megfosztjuk őt valamelyik alapszabadságától. A szabadság elve ütközhet a jövedelem-megosztás elvével.

Ezért prioritási rendszerbe kell illesztenünk az általános koncepció különböző elemeit.

Rawls megoldása az, hogy az általános koncepciót három részre bontja, és ezeket a részeket a lexikai prioritásnak megfelelően elrendezi. A lexikai prioritásnak megfelelően a szabadságnak prioritása van a hatékonysággal és a jóléttel szemben.

A lexikai rend azt jelenti, hogy a prioritásban előbb elhelyezkedő elv teljes realizálása után térhetünk át a következő elvre.

Mindez azonban azt is jelenti, hogy Rawls valójában többféle elvből, az elvek pluralitásából indul ki. Az utilitarizmus monizmusával szemben a kiinduló elvek pluralitása jellemzi az ő elméletét.

A különböző elvek között azonban nem az intuícóra hagyatkozva dönt, hanem az elvek lexikai rendje nyújt vezérfonalat számunkra a prioritás kialakításában. Az egyenlő szabadságnak prioritása van az esélyegyenlőséggel szemben, míg az esélyegyenlőség elsőbbséget élvez az anyagi erőforrások egyenlőségével szemben.

Ezt a prioritási rendet fogalmazza meg Rawls az igazságosság két elvében, ahol is 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, illetve hogy az egyenlőtlenségek a leghátrányosabb helyzetűek javát szolgálják.

Ezzel a két, pontosabban három elvvel válaszolja meg Rawls a saját társadalma számára az igazságosság kérdését, amit több évezrede minden társadalom feltesz magának.

Az első elv a polgári és politikai jogok prioritását mondja ki. Ezt az elvet kevesen vitatták. Az igazi vita a gazdasági források elosztását meg-

fogalmazó második elv körül bontakozott ki. Pontosabban, a második elven belül az úgynevezett differencia elv körül alakult ki igen nagy polémia. A differencia-elv mondja ki, hogy a társadalom alapstruktúrájában meglévő egyenlőtlenségek csak annyiban fogadhatók el, amennyiben a leghátrányosabb helyzetűek javát szolgálják.

Rawls kétféle érvelést fogalmaz meg a differencia-elv mellett.

(a) Az első egy rövid, könnyen rekonstruálható érvelés. Rawls az elosztási igazságosságnak a fejlett nyugati demokráciákban uralkodó ideológiájával szemben fejt ki a maga elméletét. A nyugati társadalmakban az elosztási igazságosság uralkodó eszménye az esélyegyenlőség. Az esélyegyenlőségre támaszkodva igazolják a nyugati alkotmányos demokráciák a maguk gazdasági elosztását. Az esélyegyenlőséget a polgárok többsége elfogadja, mint elosztási elvet, hiszen ez az elv biztosítja, hogy a választásaikkal az emberek maguk határozzák meg a sorsukat, s ne az esetleges társadalmi körülményeik döntsék el azt.

Az esélyegyenlőség elve azonban csak a társadalmi körülmények különbözőségét ismeri el, de nem veszi figyelembe, hogy az emberek között a természeti adottságokban is tapasztalható különbség. Az esélyegyenlőség eszméje úgy kezeli a természeti különbségeket, mintha azokat az egyének választanák meg, mintha azok az egyéni döntésektől függenének.

Rawls viszont úgy érvel, hogy senki sem érdemli meg a természeti adottságait és tehetségeit, nem az egyes egyén érdeme, hogy szerencsés vagy szerencsétlen volt a genetikai lottón. Rawls érvelése szerint a liberális egyenlőség megköveteli, hogy legalább részben kárpótoljuk azokat az egyéneket, akik a természettől kevesebbet kaptak. Az igazságosság megköveteli, hogy társadalmilag kezeljük és kompenzáljuk a tehetségekben és adottságokban megmutatkozó egyenlőtlenségeket.

Rawls azonban nem gondolja azt, hogy természeti egyenlőtlenségeket ugyanúgy kellene kezelnünk, mint a társadalmi egyenlőtlenségeket. A társadalmi egyenlőtlenségeket meg kell próbálnunk megszüntetni. Az esélyegyenlőség elve ezt mondja ki. A természeti egyenlőtlenségeket viszont nem szabad felszámolnunk. Rawls érvelésének lényege az, hogy úgy kell elrendeznünk a társadalom alapstruktúráját, hogy a természeti egyenlőtlenségek kontingense a legkevésbé szerencsések javát szolgálja.

Ez az érvelés azt mutatja, hogy Rawls elmélete megköveteli a kormányzati beavatkozást az anyagi források igazságos elosztása érdekében. Ezzel Rawls megfelel a baloldaltól jövő kritikának, és az esélyegyenlőségen túlmenve biztosítja az anyagi forrásokat az egyéni szabadsághoz. Ezért úgy is interpretálhatjuk az elméletét, mint ami a modern jóléti állam igazolása.

(b) A differencia-elvet másféle érveléssel is levezeti Rawls. Ez az érvelés lényegesen hosszabb, az egész könyvet átfogja, ezért nehezen foglалható össze röviden. Rawls azt állítja, hogy az igazságosság általa megfogalmazott két elve – melyek egyikéhez tartozik a differencia-elv – azért haladja meg a korábbi felfogásokat – így az utilitárius felfogást is –, mert egy hipotetikus társadalmi szerződés eredménye. Ez a szerződés az úgynevezett eredeti állapotban köttetik, a tudatlanság fátyla mögött. Az eredeti helyzetben lévő felek a tudatlanság fátyla mögött (vagyis amikor nem ismerik a saját társadalmi helyzetüket, a természeti adottságaikat,

a jóról alkotott felfogásukat, viszont racionális lények és a társadalom működésének alapvető sajátosságait ismerik), szükségképpen az igazságosság két rawls-i elvét választanák.

A differencia-elv mellett éppen az eredeti állapot az, amely a legtöbb vitát váltotta ki. Sokan mondják, hogy az eredeti állapot csak modellálja a Hume- és Adam Smith-féle pártatlan morális megfigyelőt.

Rawls azonban magában az eredeti állapotban is egy procedúrát ír le, és aztán az eredeti állapotból egy négy lépcsős (alkotmányozást, törvényhozást, közigazgatást érintő) procedúrán keresztül jutnak vissza az emberek a saját társadalmukba. Vagyis négy lépésben, fokozatosan lebbel fel a tudatlanság fátyla. Az eredeti – és valóban a pártatlansággal jellemezhető – állapotban megfogalmazott procedura azt mondja ki, hogy elsődleges az egyes ember sérthetatlensége és önbecsülése, melyet az egyenlő szabadság biztosít. Ez felette áll az esélyegyenlőségnek és az anyagi kompenzációt adó differencia-elvnek is.

A differencia-elvet azért választják a felek az eredeti állapotban, mert a racionalitásuk alapján a maximin elvet követik, azaz olyan társadalmi elrendezést akarnak, ahol a leghátrányosabbak a legkevésbé vannak rossz helyzetben, hiszen a tudatlanság fátyla miatt nem tudják, hogy milyen konkrét társadalmi helyzetbe kerülnek majd vissza, ők is kerülhetnek a legszerencsétlenebbek közé. Racionális lényekként a legkevesebb kockázatot vállalják, és az eredeti állapotban akkor kockáztatnak a legkevesebbet, ha a maximális minimumot választják.

Az egyenlő szabadság önmagában kevés, csak az esélyegyenlőséggel és a differencia-elvvel együtt realizálható az igazságos társadalom. A három elv lexikai sorrendje ugyanakkor egy eljárási rendet jelent, melyet követni kell, mikor a társadalom alapstruktúrájában meglévő egyenlőtlenségeket orvosolni próbáljuk. Hiszen „a társadalom nem egy, az emberi ellenőrzés felett álló rend, hanem az emberi gyakorlati cselekvés tere”.

Olyan eljárást fogalmaz meg tehát Rawls, mely a polgárjogi mozgalmak által követelt mindent embert megillető emberi méltóságnak ad prioritást. Ennek alárendelten, de ezzel szisztematikus rendet alkotva olyan differencia elvet is megfogalmaz, mely a baloldali elvárásokat is kielégíti.

Michael Walzer tulajdonképpen nem Rawls-kritikát írt, hanem a saját teóriáját fogalmazta meg, amiből adódnak a Rawlst bíráló állítások. Sokszor azonban nem is bíráltnak, hanem Rawls továbbgondolásának tartom azt, amit írt. Walzer a maga tanait fejt ki, mégis mintha diskurzust folytatna Rawlsszal. És nemcsak 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 előadásából született meg a fő műve, az 1983-ban megjelent *Az igazságosság szférái*.⁴

A könyv elején Walzer megfogalmazza a maga elméletét, s azután a

4 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Blackwell, Oxford, 1983.

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 mind-mind szolgálhat a dominancia eszközeként. A dominanciát tehát bizonyos társadalmi javak közvetítik.

Walzer célja egy olyan társadalom leírása, melyben 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 filozofálás eredendő módjától, miszerint a filozófus kimegy a barlangból, elhagyja a várost, és felmegy a hegyre. Ő maga marad a barlangban, a városban és a földön. A saját partikuláris társadalmában maradva rajzolja meg az egalitárius társadalom 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”⁵. 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.”⁶ 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

5 Stephen Mulhall – Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992, p. 129.

6 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 8.

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 megoszlást szabályozott volna. A filozófusok viszont ellenszegülnek a történelemnek, és valamiféle megalapozó egységet keresnek: az alapjavarok rövid listáját, vagy egy egyedi döntési kritériumot. Walzer viszont úgy gondolja, hogy a pluralizmus nemcsak 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.

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 használata konfliktusba kerül a táplálkozási felhasználásával, akkor nem kétséges, hogy a vallási jelentése lesz elsődleges, s nem a kenyér táplálkozási „alapjelentése”.

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.”⁷ A társadalmi elosztásnak nem egyetlen kritériuma van, hanem más-más kritériumok léteznek 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 is-

7 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 10.

meret – mindezek, különböző történelmi időszakokban, dominánsak voltak, s ugyanakkor bizonyos embercsoport által monopolizáltak is.”⁸ 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 egyenlően részesedjenek belőle, vagy legalább többen részesedjenek belőle. Ekkor a monopólium igazságtalan. Van, amikor annak igénye merül fel, hogy a társadalmi javakat elkülönítve és autonóm módon osszák el. Ekkor a dominancia ellen irányul a mozgalom. Van azonban olyan helyzet is, amelyben 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:

Képzeljünk 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 egyenlőtlenséget 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 bevezetniük, 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 elérhetőek. 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 ten-

8 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 11.

nünk? 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.⁹ Tehát a politikai hatalmat is korlátozni kell, melynek egyetlen módja a politikai hatalom széles körű megosztása. A demokrácia viszont gyenge a monopóliumokkal szemben, hiszen semlegesíti a politikai hatalom dominanciáját. A dilemma tehát a következő: a magán privilégiumoknak csak az állami beavatkozás az orvossága, a túlzott államiságtól viszont csak magán privilégiumokkal lehet megmenekülni. Mobilizáljuk a politikai hatalmat, hogy ellenőrizze a monopóliumot, aztán keressük a mobilizált hatalom ellenőrzési módját.

Walzer szerint e dilemmának az a megoldása, ha nem a monopóliummal, hanem a dominanciával törődünk. Walzer amellet 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 annak 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.”¹⁰

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. Ki-

9 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. o.

10 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 19.

fejezik 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.

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, amely 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”¹¹. 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.”¹² 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 társadal-

¹¹ Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 22.

¹² Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 23.

mi gazdagság nagyrészt ebbe a 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”¹³.

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.¹⁴

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 nemcsak 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 igazságtalan háborúk*-ban¹⁵ fejtett ki. Ez áll a prioritási rend élén, mint Rawlsnál a sérthetetlenség. Walzernél tehát ugyanazt a háromlépcsős prioritási rendet találjuk, mint Rawlsnál, de Walzernél ez a prioritási rend rejtett marad.

Ha nem lenne ilyen prioritás, akkor érvényes volna Brian Barry kri-

13 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 26.

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

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

tikája, aki azt mondja, hogy feszültség van a komplex egyenlőség eszméje és a szférákhoz kötött jelentés eszméje között. „Például ha egy kaszt vagy egy rassz elég meggyőzően közvetíti a többiek számára, hogy a születésük őket feljogosítja gazdagságra, a hatalomra, az iskolázottságra, akkor mi történik a komplex egyenlőséggel?”¹⁶ Ha a két eszme egyenrangú, akkor a kritika jogosult. A komplex egyenlőség prioritása azonban ezt a kritikát hatástalanítja.

Walzer filozófiai szemlélete abban is Rawlshoz hasonlít, hogy az igazságosság-konceptióját 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.”¹⁷ 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.”¹⁸ 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.*

A közösség maga is jószág, melyet meg kell osztani. A közösségi tagság az első jó(szag), melynek a szféráját Walzer külön fejezetben elemzi. Elméletét munícióként használja ahhoz, hogy sorban feltérképezze a javak elosztási szféráit. Először az országhoz tartozást, a tagságot vizsgálja.

Amikor az elosztásról beszélünk, általában veszünk egy csoportot, egy országot, vagyis egy rögzített populációt, melyen belül az elosztásokat elkezdjük vizsgálni. Csakhogy ezzel – mondja Walzer – szem előtt tévesztjük az első és legfontosabb elosztási kérdést: Hogyan konstituálódik a csoport? Egy emberi közösség tagsága elsődleges társadalmi jószág. „Az állam nélküli személyek sérülékenyek és védtelenek a piacon. Bár részt vehetnek a javak cseréjében, de a biztonságot és a jólétet a közösség számukra nem biztosítja.”¹⁹ Azzal indul a közösség konstituálása, hogy

16 Brian Barry, 'Spherical Justice and Global Injustice', in, David Miller – Michael Walzer (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford University Press, 1995, p. 74.

17 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 28.

18 Uo.

19 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, pp. 31–32.

mi, a tagok értelmezzük a tagságot, mint társadalmi jószágot. Nem arról van szó, hogy magunknak osztjuk ki a tagságot, hiszen mi már tagok vagyunk. Az idegeneknek adjuk. Meghatározzuk az idegenek beengedésének, a tagságnak a kritériumait.

Ha az egyszerű egyenlőség elvét alkalmazzuk, akkor a tagság kétféle lehet: (a) minden ember idegen a másoknak – globális libertarianizmus; (b) minden ember a világállam tagja – globális szocializmus. Így azonban nem merülhet fel a tagság megosztásának a kérdése, hiszen az egyik esetben senki sem, míg a másik esetben mindenki tag. Walzer azonban azt mondja, hogy nemcsak tagok vannak, de vannak idegenek is, és azt kérdezi, hogy mi a kritériuma az idegenek beengedésének vagy kizárásának.

Számos nyelven, így a latinban is, az idegen és az ellenség azonos szó. Hosszú történeti folyamat eredménye a kettő elkülönülése, s végül az idegenekkel való bánásmódot a kölcsönös segítség morális elve határozza meg.

Mit is jelent egy ország tagjának lenni? Nézzük meg a politikai közösség tagságát analógiákon keresztül. Kezdjük a szomszédsággal. A mai Amerikában a szomszédság olyan társulás, melybe a belépés jogilag nem szabályozott. Az egyének és a családok maguk választják meg, hogy milyen szomszédságba költöznek. Pontosabban, a jogi kontroll hiányában a piaci kontroll érvényesül. A klasszikus politikai gazdaságtan a szomszédságnak helyet adó lokális térhez hasonlóan kezelte a nemzeti területet is, és a szabad kereskedelem mellett a korlátlan bevándorlás, a munkaerő korlátlan mobilitása mellett is érvelt. Lehet-e a nemzeti közösség a szomszédsághoz hasonló? Sokan érveltek a korlátlan mobilitással szemben, de Walzer szerint senki sem tudta igazolni, hogy a korlátlan mobilitás az alsó osztályok helyzetének a romlásához vezetne, s arra sincs bizonyíték, hogy a kultúra kozmopolita környezetben nem fejlődne. Lokális okok miatt a korlátlan mobilitás mégis ábránd, hiszen a legtöbb ember ragaszkodik ahhoz a helyhez, ahol él, hacsak nem nagyon nehéz ott az élete. A történelem azt mutatja, hogy a szomszédságok zárt és lokálpatrióta közösséggé alakultak még nyitott államokban, soknemzetiségű birodalmakban, és olyan kozmopolita városokban is, mint az ókori Alexandria vagy a mai New York. Ahol pedig a lokális jóléti ráfordítások nőttek, mint pl. a 17. századi angliai egyházközségekben, ott a helyi nép megpróbálta kizárni az újonnan jövőket. A jóléti pénzeknek a nemzeti szinten való elosztása viszont befogadóvá teszi a szomszédsági közösségeket. Egy zárt társadalomban nyitott a szomszédság, míg az állam falainak a lerombolása nem falak nélküli világot teremt, hanem ezernyi erődöt. Ha pedig az erődöket leromboljuk, akkor az eredmény a közgazdaság világa lesz: a radikálisan gyökértelenített férfiak és nők világa. A kultúrák és csoportok sokszínűsége a bezárkózástól függ, e nélkül nem volna stabil emberi élet. Az elzárkózást meg kell engedni. A belépés korlátozása a szabadság és a jólét, a csoport politikájának és kultúrájának a védelmét szolgálja.

A bevándorlás joga azonban nem foglalja magában kivándorlás ellenőrzésének a jogát. Vészhelyzet kivételével a kivándorlást az állam nem akadályozhatja. Emiatt hasonló az ország a klubhoz. Az országnak is

van belépési bizottsága (ez az Egyesült Államokban a kongresszus), amelyik meghatározza a bebocsátás kategóriáit és kvótáit. Egy klubban csak az alapítók választják magukat, mindenki mást a korábbi tagok választanak. Az államot képzelhetjük egy klubnak, melynek szuverén hatalma van a szelekcióra. Ez az analógia a jog tekintetében helyes, de az államot morális kötelezettségek is vezérlik, amikor megnyitja a határait a tagok nemzeti és etnikai rokonai előtt. Az állam elismeri a rokonsági elvet, amikor elsőbbséget ad a bevándorlásban a polgárok rokonainak, s így az állam a családhoz is hasonló.

A nemzeti érzés jó oka lehet a bevándorlás engedélyezésének, de a nemzeti érzés hiánya nem lehet ok a kiutasításra. Mégis sok, újonnan függetlenné vált államban a régi birodalom pártfogoltjait és népeit ellenséggként kezelik, s maga a kormányzat is bátorítja a nemzeti ellenségeskedést és rosszindulatot. E probléma kapcsán nem használható sem a klub, sem a család analógiája. Meg kell fogalmazni az emberek területhez való jogát, mint Hobbes teszi, mikor azt mondja, hogy a társadalmi szerződés megkötésekor az ember megtartja a jogot az önvédelemre, a tűz használatára, a vízre és szabad levegőre, valamint az élethez való helyre. Ez természetesen nem egy adott helyhez való jog, de valamilyen terület mindenkinek jár az államtól. Ezért az állam rendelkezik a terület elosztásáról, ezért van területiális jogalkotás.

A probléma másként is megoldható lenne, legalábbis elméletileg. Megoldás lenne az is, ha az országok teljesen nyitottak lennének, és az elzárkózást csak a nem területi elvre épülő csoportoknak engednék meg. Nyitott szomszédság zárt klubokkal és családokkal – belföldön ma is ez a társadalom struktúrája. Miért ne terjeszthetnénk ki ezt az elrendezést a világtársadalomra, mint Otto Bauer javasolta? Bauer a nemzeteket olyan autonóm korporációknak képzelte el, melyek adót szedhetnek oktatási és kulturális célokra, de megtagadta volna tőlük a területi uralmat.

Akárhogyan is, a terület társadalmi jósága, ami azt jelenti, hogy az embereknek kell, hogy legyen életterük (víz, föld stb.) és védett terük. A terület elosztása pedig szorosan összefügg a tagsággal.

A 19. század végén Ausztráliában megfogalmazták „a fehér Ausztrália politikát”, ami a következő, manapság igencsak ismerős érvelésre épült: „Homogén nemzetet teremtünk. Lehet-e ezt értelmesen kifogásolni? Nem elemi joga-e minden kormányzatnak, hogy meghatározza a nemzet összetételét? Ez ugyanaz a kiváltság, mint a családfőé, aki eldöntheti, hogy ki éljen a házában.”²⁰ Csakhogy ha minden egyénnek joga van egy helyre az élethez, akkor az idegenekhez kötődő kölcsönös segítség elve alapján azt kell mondani, hogy a Föld összes lakója között egyenlő mértékben kell megosztani az életteret. Ez viszont felveti azt a problémát, hogy ha a szomszédos földterületen magas a születési ráta, akkor az anullálja a mi jogcímünket, és területi újraelosztást kíván meg. Ugyanez merül fel a gazdagság és az anyagi erőforrások tekintetében is: Erkölcsei kötelességünk befogadni a szegény országokból jövő bevándorlókat, míg fölös forrásaink vannak? Sidgwick erre azt válaszolta, hogy

20 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 46.

„a bevándorlást mindaddig engedni kell, míg az életszínvonal, a legszegényebb osztályok életszínvonala tartható”. Walzer viszont azt mondja, hogy joggal megtagadható a bevándorlás, ha a fölös gazdagságot az adott ország exportálja.

A bevándorlásnak általában mások a feltételei, mint a honosításnak. A bevándorlók olyan ott lakó (*resident*) idegenek, mint régebben a családban élő szolgák voltak. A háziszolgákat olyan gyerekeknek tekintették, akiknek nem megengedett, hogy felnőjenek. Ezek a bennélő szolgák nem tűntek el a modern világból. A vendégmunkások fontos szerepet játszanak a fejlett gazdaságokban. A vendégmunkások fárasztó, veszélyes és lealacsonyító állásokat töltenek be, melyek társadalmilag viszont szükségesekek. Olykor a munkaerő 10–15 százalékát teszik ki. A vendégmunkásokra nem lenne szükség, ha a szakszervezetek és a jóléti állam által korlátozott munkaerőpiac korlátjait megtörnénk, és a helyi munkáosztály legsérülékenyebb részét rákényszerítenénk az ilyen állások elvállalására. Akkor sem lenne szükség vendégmunkásokra, ha drámai módon megemelnénk a nem vonzó állások bérét. Ezzel szemben a tőkések az állam segítségével a hazai piacról a nemzetközi munkaerőpiacra viszik ezeket az állásokat. A vendégmunkás-rendszer védelmezői azt mondják, hogy gazdaságilag nézve az ország szomszédság, míg politikailag nézve klub vagy család. S ebbe a „politikai klubba” a vendégmunkások nem nyernek bebocsátást. Ez azonban Walzer szerint azt jelenti, hogy a vendégmunkásokat – mint az athéni metoikoszokat – a szabad polgárok zsarnok csapata tartja az uralma alatt. A vendégmunkások nem idegenek, hanem kizsákmányolt osztályt jelentenek, rájuk nem a kölcsönös segítség, hanem a politikai igazságosság elve vonatkozik. A politikai igazságosság azt mondja ki, hogy egy demokratikus államnak a maga belső életét úgy kell alakítania, hogy az nyitott legyen mindenki számára, aki az állam területén él, a helyi gazdaságban dolgozik, és akire a helyi törvények vonatkoznak. Mindezek alapján Walzer úgy gondolja, hogy nem szabad különbséget tenni honosítás és bevándorlás között. A polgár szabadon alakíthat klubot, de nem uralhatja azokat az embereket, akikkel a területet megosztja.

Ezután Walzer áttér a biztonság és a jólét elosztási szférájának a bemutatására. A tagok politikai közösséget alkotnak, éspedig azért, hogy gondoskodjanak a biztonságukról és a jólétükről. A társadalmi szerződésnek az értelme az, hogy gondoskodunk a szükségleteink kielégítéséről, de a közösség maga is érték és szükséglet. Minden politikai közösség egy jóléti állam. Az a kérdés, hogy meddig és mire terjedjen ki a jóléti állam, a szolgáltatásait hogyan ossza el, és hogyan finanszírozzák őket.

A jóléti állam az emberi szükségletekről gondoskodik. Az embereknek azonban nemcsak szükségleteik vannak, hanem vannak eszméik is a szükségletekről, vannak elképzeléseik a szükségletek prioritásáról és fokozatairól. A szükségletek mértéke és prioritása pedig nemcsak az emberi természethez kapcsolódik, hanem a történelmükhöz és a kultúrájukhoz is. S mivel az anyagi erőforrások korlátozottak, ezért az embereknek mindig nehéz döntést kell hozniuk – politikai döntést. Nem elégíthetnek

ki minden szükségletet, főleg nem elégíthetnek ki minden szükségletet ugyanolyan mértékben. Az ókori athéniak például biztosították a közfürdőt, a sportolási lehetőségeket, de nem nyújtottak munkanélküli segílyt és szociális biztonságot. A közösségi életfelfogásuk alapján így döntöttek arról, hogy mire költsék a közalapokat.

Athénban számos orvos közszolgálatot látott el. A város védelme, a piac- és árszabályozás is közfeladat volt. A vallás is közügy volt, hiszen Athén középületei főleg templomok voltak, melyek közpénzekből épültek, és a papok közhivatalnokok voltak. Az igazságszolgáltatás intézményeit, a bíróságokat szintén közpénzekből tartották fenn, miként a fürdőket és tornacsarnokokat is. Utakat is közpénzekből építettek, s gazdag polgárok finanszírozták a drámafesztiválokat. A szociális biztonságra viszont nem költöttek, csak az igen nehéz helyzetűek kaptak (alacsony) nyugdíjat, s az árvák és a hadiözvegyek iránt voltak kötelezettségek. Az iskoláztatást nem támogatták. Szolón törvénye érvényesült: Az apák taníttassák a fiaikat, és a fiúk tartsák el az öreg szüleiket.

A héber közösségekben másféle felfogás érvényesült. A demokratikus héber közösségeket a zsinagógában összegyűlő férfiak testülete irányította. A zsidó közösségekre nehezedő külső nyomás miatt a leggazdagabb családfők uralkodtak, de a gazdagok uralmával szemben mindig kihívást jelentettek a vallási közösség egyszerű tagjai, és az egyensúlyt a rabbinikus bíróság autoritása biztosította. A rabbinak döntő szerepe volt az adók meghatározásában is. A közösségi gondoskodás – a pénz védelmét kivéve – vallásos jellegű volt, még az olyan szolgáltatások esetében is, melyeket ma világinak gondolunk. A zsinagógát és a hivatalnokait közpénzből finanszírozták, miként a talmudi törvények szerint ítélkező bíróságokat is. A közösség vallási okokból biztosította a fürdőt, és ellenőrizte a mészárosokat. A középkor vége felé sok közösség hozott létre kórházakat. Sajátos közösségi elosztás volt az alamizsna, melynek jegyében élelmet osztottak hetente vagy kéthetente, olykor ruhát osztottak szét, betegeknek, árváknak és özvegyeknek gyűjtöttek. A héber közösségek sokat törődtek a közös kultúra fenntartásával és fejlődésével, nagy figyelmet fordítottak az oktatásra: a szegény gyerekek tandíját közös alapból fizették.

Messze nem úgy gondolták, mint a minimális állam mai hívei, hogy ezeket a dolgokat az egyénekre kell hagyni. Mint az athéni és a héber közösség példája is mutatja, a minimális állam igénye az emberiség történetében alig fordul elő. Nem jellemző, hogy az emberek a lehető legkisebbre akarnák korlátozni az állam szerepét. Sokkal inkább az érvényes, hogy a politikai közösség feladatának tekintik a biztonságuk és a jólétük biztosítását.

Mint a történelmi példák is mutatják, a jóléti állam kapcsán két alapkérdés merül fel: (a) Mire terjed ki a biztonság és a jólét? Hol húzódnak a jóléti szférák határai? (b) Az egyes szférákon belül milyen elosztási elvek működnek?

Az utóbbi kérdésre Walzer egyértelműen válaszol: A jóléti szférákon belül a Talmud elve érvényes, mely szerint a szegényeknek a szükségleteik arányában kell segíteni. Az elosztás tehát a szükségletekre alapozódik. Az első kérdésre pedig Walzer azt válaszolja, hogy a rendelkez-

zésre álló forrás nemcsak a gazdagság valamiféle többlete és fölöslege, hanem forrásnak tekinti a tagok által felhalmozott összes gazdagságot. Walzer tehát hibásnak tartja azt a manapság általános érvelést, hogy a jóléti államnak a gazdasági többletre kell támaszkodnia. Nem a maradványból kell finanszírozni a jóléti államot. A többletből a szükségletek szféráján kívüli áruk termelését és cseréjét kell finanszírozni.

A jólét és a biztonság szférájában az elosztási igazságosságnak kettős jelentése van: egyrészt a szükséglet elismerését, másrészt a tagság elismerését jelenti. A javakat biztosítani kell a rászoruló tagoknak, de oly módon kell biztosítani, hogy fenntartsák a tagságukat. Ezek azonban nem individuális jogok. A jóléti jogokat az rögzíti, ha a közösség elfogadja a kölcsönös gondoskodás valamiféle programját. Az élethez való jog persze általános jog, mert a közösség nem engedheti meg, hogy valaki éhen haljon, ha van elegendő élelem. De az élő kultúrának és a közös megértéseknek az eredményeként fogalmazódik meg az, hogy az egyéneknek mire van szükségük. A polgároknak állandóan érvelniük kell a kölcsönös gondoskodás terjedelme mellett. A közösségben állandóan megvitatják és értelmezik a társadalmi szerződést, aminek nem egyéb a tárgya, mint a biztonság és jólét szférájának a partikuláris koncepciója.²¹ „A partikuláris kultúrák világában, ahol a jó-felfogások egymással versengenek, szűkösek a források, az igények pedig nehezen megfoghatóak és széleskörűek, ... nincs univerzálisan alkalmazható formula, ... nincs univerzális út a méltányos megosztás fogalmától a javak egy átfogó listája felé. Méltányos megosztás, de minek a méltányos megosztása?”²² Az Egyesült Államok alkotmánya ad egy ilyen listát: az állampolgárok számára az igazságosságot, a nyugalmat, a védelmet, a jólétet és a szabadságot biztosítani kell. Ez a lista azonban nem kimerítő, csak a közéleti vita kiindulópontjaként szolgál.

A vita standardja olyan eszme, mely a Burke-féle általános joghoz hasonló: meghatározott erővé csak meghatározott feltételek között lesz, és különböző időben és helyeken különböző gondoskodást kíván meg. „Ez az eszme egyszerűen az, hogy gyűljünk össze, alkossunk közösséget, hogy megbirkózzunk olyan nehézségekkel és veszélyekkel, melyekkel egyedül nem tudnánk.”²³ S ahogyan az egyéni és a kollektív képességek fejlődnek, úgy változik az együttműködés is.

Walzer szerint jó példa erre az egészségügy története. Minimális gondoskodás már az ókori görögöknél és zsidóknál is volt. A gondoskodás mértékét a közösségi veszélyérzet és az orvosi tudás terjedelme határozta meg. Az évek folyamán újabb és újabb veszélyek váltak láthatóvá a tudományos előrehaladás eredményeként is. S az orvostudomány egyre több veszélyt tudott elhárítani. „Ezért a polgárok a közösségi gondoskodás szélesebb programját és a tudomány kihasználását követelték, hogy

21 Ez nem olyan hipotetikus vagy ideális szerződés, mint amilyenről Rawls ír. Itt fogalmazza meg Walzer először azt a Rawls-ra vonatkozó kritikáját, melyet oly sokan idéznek. Walzer elfogadja, hogy az emberek a tudatlanság fátyla mögött a szükséges javak egyenlő elosztása mellett döntenének. De ez nem sokat jelent akkor, amikor a tudatlanság fátyla fellebben, és megtudják, hogy valójában kik ők és hol élnek.

22 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 79.

23 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 80.

a városi élet kockázatait csökkentették. Joggal mondhatják, ezért van a közösség... Az olyan szavaknak, mint egészség, veszély, tudomány, de még az öregkor is, a különféle kultúrákban igen különböző jelentésük van. Külső, kívülről jövő meghatározásuk lehetetlen.”²⁴

A közforrásokból finanszírozott általános egészségügyi ellátásból egyesek nem részesednek, mert nem betegek, mert nem olyan területen élnek, ahol nagy a légszennyezettség, ahol piszkos a víz stb. A szociális biztonság a veszélyeztetett emberek számára előnyös. Mindez azt jelenti, hogy a biztonságról és a jólétről való közösségi gondoskodás a jellegét tekintve újraelosztó. A társadalmi szerződés valóságos jelentése pedig az, hogy a tagok megegyeznek forrásaik olyan újraosztásában, amely megfelel a szükségletek közös értelmezésének, s erről politikai döntést hoznak. „A szerződés morális kötelék, mely összeköti az erőset és a gyengét, a szerencsést és a szerencsétlent, a gazdagot és a szegényt, olyan egységet (*union*) terem, mely meghaladja az összes érdekkülönbséget.”²⁵ Az athéniak a színházra, a héber közösségek az iskolákra költötték azt a pénzt, amit költhettek volna lakásokra vagy orvosságra. Ezeket tartották a közösségi jólét vitális aspektusainak. Politikai döntéseket hoztak, s a döntéseiket nem ítélték helytelennek.

Az amerikai jóléti állam is politikai döntések eredménye, s Walzer is úgy látja, hogy az Egyesült Államok a közösségi gondoskodás elég szűkmarkú rendszerét tartja fenn a nyugati világban. A szűkmarkúság oka az, hogy a polgárok laza közösségeket alkotnak, a különböző vallási és etnikai csoportok saját jóléti programokat működtetnek, és a baloldal gyenge erőt képvisel. Pedig Walzer összegzésként megfogalmazza, hogy miről kell gondoskodniuk a mai társadalmaknak: A politikai közösségnek gondoskodnia kell a tagjai kollektíven értelmezett szükségleteiről. A javakat a szükségletek arányában kell szétosztania, mégpedig a tagok egyenlősége alapján.

Walzer a történeti példák nyomán arra a konklúzióra jut, hogy a jóléti javak elosztása nem valósulhat meg a piacon keresztül. A szükséges javak nem áruk, melyeket a magántulajdonosok szeszélyeire lehetne hagyni. Mindenkinek a társadalmilag elismert szükségletei alapján kell ezekhez a javakhoz hozzájutnia. „Manapság a piac a fő riválisa a biztonság és a jólét szférájának.”²⁶

Mire terjed ki az áruk szférája, ahol a piac oszt el a pénz közvetítésével? Az Egyesült Államokban az 1863-as sorozási törvény a bevonulást kötelezővé tette, de 300 dollárért meg lehetett váltani. Egy New York-i polgár azt kérdezte: „Úgy gondolja Lincoln, hogy a szegényeknek fel kell áldozniuk az életüket, míg a gazdagok háromszáz dollárért otthon maradhatnak?”²⁷ A közszolgálatot nem lehet privát tranzakció tárgyává tenni.

A *Bill of Rights* is korlátozza a csere hatókörét: Az emberek nem ad-

24 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 80.

25 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 82.

26 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 89.

27 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 98.

hatók és vehetők. Még önmagát sem adhatja el az ember. A politikai hatalom és befolyás sem eladó, miként az igazságszolgáltatás, a szólás-, a sajtó-, a vallás- és a gyülekezési szabadság sem adható és vehető. A házasság és a gyerek sem vehető áru. A kötelezettségek – így a katonai szolgálat – sem válthatók meg. A jutalmak és a díjak, az üdvözlés, a barátság és a szeretet sem eladó. A jóléti szolgáltatások és az alapoktatás sem áru. A nyolcórás munkanap, a minimálbér, a kötelező egészségügyi járulék és ellátás, valamint a biztonsági szabályok mind gátolják az áruk szabad vételét és eladását.

Az áruk szférájának ez a behatárolása azonban csak a mai nyugati társadalmakra érvényes. Minden társadalom maga határozza meg, hogy melyek a piacosítható társadalmi javak. Jeremy Waldron úgy gondolja, hogy „Walzer kategóriahibát követ el, mert ezek nem javak, hanem többnyire jogok”²⁸. Szerintem viszont Waldron követ el kategóriahibát, mert a javakat az árukkal azonosítja.

A piacon a pénz közvetítésével zajlik az áruk cseréje. A pénz nem semleges közvetítő, hanem „univerzális kerítő”. A pénz az, amellyel az áruk szférájában monopóliumra lehet szert tenni, s a többi szféra felett dominálni lehet. Az egyenlőtlenség egyik orvossága a pénz újraosztása, de Walzer célja a pénzgazdaság megszelídítése, a pénz veszélytelené tévése. Walzer nem a pénz egyszerű egyenlőségét látja orvosságnak, hanem a komplex egyenlőséget, aminek „a nézőpontjából nem számít, hogy neked jachtod van, nekem pedig nincs, hogy neki sokkal jobb hifi-berendezése van, mint a másinak, hogy te a Searsnél vetted a szőnyeget, az övé pedig keleti. Ez csak a kultúra és nem az elosztási igazságosság kérdése: amíg a jachtnak, a hifinek és a szőnyegnek csak használati és egyéni szimbolikus értéke van, nem számít az egyenlőtlen elosztásuk.”²⁹ Ha azonban a státust és a tagságot is meghatározza, hogy ki milyen árukkal rendelkezik, vagyis ha az áru és a pénz domináns, akkor nem mindegy a piac terjedelme. Walzer bírálja azt, hogy ma Amerikában és oly sokfelé a világban a piac uralkodik, és az áruk közvetítik a tagságot is. Ha valaki nem rendelkezik bizonyos, társadalmilag elvárt dolgokkal, akkor nem ismerik el.

A piac mellett sokan érvelnek azzal, hogy a szabad piac mindenkinek azt juttatja, amit megérdemel. Walzer szerint túl sok múlik a szerencsén ahhoz, hogy a piacon érdemről beszélhessünk. A piac néha jutalmazza, néha pedig nem jutalmazza a jó elgondolást, a vállalkozó kedvet, az innovációt, a szorgalmas munkát és a tehetséget.

Sokan azért is magasztalják a piacot, mert a csere kölcsönösen előnyös. Walzer erre azt válaszolja, hogy ez igaz lehet az utcai bazárban, a sarki fűszeresnél, a butikban vagy az étteremben. A nagy vállalkozói siker azonban nem csak nagy gazdagságot eredményezhet, hanem presztízt és befolyást, sőt, politikai hatalmat is.

Mindezek alapján ne gondoljuk, hogy Walzer a piac ellen van. Mint-hogy pénzzel, árukkal és szolgáltatásokkal lehet kereskedni, ezért a pi-

²⁸ Jeremy Waldron, 'Money and Complex Equality', in: David Miller – Michael Walzer (eds.), *Pluralism, Justice, and Equality*, Oxford University Press, 1995, p. 156.

²⁹ Michael Walzer, *Spheres of Justice*, pp. 107–108.

acon soha sem tartható fenn a polgárok egyenlősége – szemben az állampolgári egyenlőséggel. Ebből azonban nem következik, hogy szüntessük meg a munkaerő- és az árupiacot. Túl azon, hogy ez nem lesz hatékony rendszer, az állások és az áruk elosztása majd zsarnoki módon történik. A piac lehető legtökéletesebb működési feltételeit kell megteremteni. „Minél tökéletesebb a piac, annál kisebbek lesznek a jövedelemkülönbségek.”³⁰ A piac tehát egyenlőtlenséget eredményez, de a tökéletességhez közelítő működése esetén az egyenlőtlenség nem lesz túl nagy. A manapság tapasztalható, nagy jövedelmi egyenlőtlenség nem a szabad piac működéséből származik, hanem a státusok hierarchiájából, a szervezeti struktúrákból és a hatalmi viszonyokból. „A komplex egyenlőség nem a piac megszüntetését kívánja meg, hanem azt, hogy senkit se vágjanak el a piac lehetőségeitől az alacsony státusa vagy a politikai hatalomnélkülisége miatt.”³¹ Walzer tehát úgy tartja, hogy az esélyegyenlőség a piac tökéletes működésének a feltétele. Az esélyegyenlőséget pedig a jóléti állam teremti meg, pontosabban az a redisztribúció, mellyel a politikai közösség mindig újrahúzza a politika és a gazdaság közötti határvonalat.

Az esélyegyenlőség a hivatalhoz jutás igazságos feltétele is. Walzer társadalmi jószágként kezeli a hivatalt is, és azt mondja, hogy a hivatalhoz jutás, a kiválasztás alapja egy sajátos érdem, az adott hivatal ellátásához szükséges kvalifikáció. Az alapelv pedig az, hogy a legkvalifikáltabb ember töltsen be a hivatalt. A nyugati társadalmakban a hivatalnak ez az eszméje a keresztény egyházon belül fejlődött ki, az egyházi hivatal azután szekularizálódott. A patrimoniális társadalmakban még apáról fiúra öröklődött az állami hivatal, a tulajdonhoz hasonlóan. Ma viszont a hivatal eszméje áttért a civil társadalomra is, hiszen a polgári hivatások ellátása is egyre inkább jogosítványokhoz kötött.

Nemcsak a nyugati kultúrában folyik verseny az állami hivatalokért.³² Kínában több mint évezredes hagyománya volt annak, hogy az egyéni érdemeket néző vizsgákon válasszák ki az országot uraló hivatalnokokat. Ezzel megszüntették az arisztokrácia átörökítését, és a tehetségeket az állami vezetésbe gyűjtötték. Az esélyegyenlőséget úgy teremtették meg, hogy helyi iskolákat hoztak létre, és a rokonoknak kedvező, nepotista vizsgáztatókat kivégezték.

A hivatalok érdemre alapozódó elosztásának ugyanis az a meghatározó feltétele, hogy a döntéshozó, a kiválasztó hatalmat a szó jó értelmében politikaivá kell tenni. A rokonság és a barátság, mondhatni, a természeti kapcsolatok nem játszhatnak szerepet. A kiválasztó hatalom minden kvalifikált pályázót egyenlően ítél meg, és csak a releváns kvalifikációkat veszi figyelembe. A kiválasztás pártatlanul folyik. A hivatalhoz jutás igazságos elvei tehát viszonylag pontosan megfogalmazhatóak. A

30 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 116.

31 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 118.

32 Walzer azt írja, hogy Massachusetts-ben csak a takarítót nem kötelezik vizsgára az állami hivatalban. Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 130.

valóság azonban sokkal bonyolultabb. Pedig a hivatal igazságos elosztása igen fontos, mert a hivatallal szinte óhatatlanul együtt jár más javak – a megbecsülés és a státus, a hatalom és a privilégium, a gazdagság és a kényelem – elosztása is.

Értelmezések és viták alakítják a kvalifikáltság kritériumait, melyekre a kiválasztás épül. Végso soron a politikai közösség, mint egész határozza meg az elvart kvalifikációt. Számos hivatal létezik azonban, különösen helyi szinten, amelyik nem követel meg különösebb szakértelmet. Ha nagyon sokan el tudnak látni egy hivatalt, akkor az elosztáshoz alkalmazhatjuk a görögök eljárását: a sorsolást. A mai nyugati társadalmakban azonban inkább az történik, hogy a hatalomra került emberek kiosztják a hivatalokat a támogatóiknak. Walzer szerint ez nem feltétlenül rossz, hiszen „a helyi önkormányzat a kisvállalkozáshoz hasonlóan akkor működik legjobban, ha van tere a barátságna és a kölcsönös kedvezménynek”³³. A kormányzat felső szintjein persze fontos a személytelen és politikailag semleges bürokrácia, de az igazságos működés még fontosabb feltételének tartja, hogy a hivatalnokok és a többi foglalkoztatott között ne legyen jelentős jövedelemkülönbség. Walzer elfogadja a párizsi kommuné jelszavát, hogy „a közszolgálatot a munkások béréért kell ellátni”. A jövedelemkülönbségek csökkenése figyelhető meg a modern társadalmakban, de az arányok országonként változnak. Nagy-Britanniában 1911-ben a magas rangú közhivatalnokok jövedelme a foglalkoztatottak átlagjövedelmének a 17,8-szerese volt, míg 1956-ban már csak a 8,9-szerese. Az Egyesült Államokban ez az arány 1900-ban 7,8-szeres, míg 1958-ban 4,1-szeres, Norvégiában pedig 5,3-szeres, illetve 2,1-szeres. Walzer ezt az utóbbi arányt helyesli.

Nemcsak olyan javak vannak, melyekre az emberek vágnak, hanem negatív társadalmi javak is léteznek, melyekből az egyének minél kevésbé szeretnének részesedni. Ilyen a nehéz vagy piszkos munka, ami ráadásul együtt jár más negatív javakkal: a szegénységgel, a bizonytalansággal, a betegséggel, a fizikai veszéllyel és a degradációval. Hiszen szinte minden társadalomban negatív státusú emberek állítják elő a negatív javakat, s róluk a többiek az gondolják, hogy származási alapon, nemi okokból, az intelligenciájuk vagy a társadalmi státusuk miatt meg is érdemlik, hogy ők végezzék a piszkos munkát. Az érdemre alapul tehát ebben a szférában is az elosztás.

Sok társadalomban megfogalmazódott ezzel szemben az egalitárius érvelés. Sokan ábrándoztak arról, hogy gépek végzik majd az emberek helyett a nehéz munkát. Sokféle nehéz munkát azonban nem lehet automatizálni. De nemcsak erről van szó. Senki sem viseli szívesen a piszkos munka stigmáját. Egalitárius megoldásnak sokan tekintették azt, hogy a nehéz munkákat rotálni kell a polgárok között. Ha a hadsereget sorozzák, akkor miért ne lehetne ezt a módszert alkalmazni az útépítők, a cukornádvágók, a krumpliszedők stb. esetében is? Többek között Rousseau is támogatta a sorozást ilyen esetekben, s ha ezt az elvet mindenféle

33 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 163.

nehéz munkára kiterjesztjük, akkor eljutunk Trockij ipari hadseregéhez, ahol az egyéni választásnak már szinte semmi tere sincs. Márpedig az emberek akkor tartják magukat szabadnak, ha megválaszthatják a munkájukat.

Másféle megoldás a kibuc, ahol a munkát és a munkások hatalmát felmagasztalták – nyilvánvalóan a marxi tanok hatására is. Az első közösségek az 1900-as évek elején alakultak, és „az 1950-es évek elejére, amikor Melford Spiro megjelentette klasszikus tanulmányát (*Kibbutz: Venture in Utopia*), az értékek átértékelése már olyan sikeres volt, hogy nem kellett követelni a fizikai munka megosztását. Aki képes volt a fizikai munkára, az akarta is végezni. Csak a kényelmetlen órákban végzendő munkát – a tejes emberét, az éjjeli őrét – kellett rotálni. A tanárt viszont toborozni kellett, mert a tanítást sokkal kevésbé honorálták, mint a földéken végzett munkát.”³⁴ És ez a harmadik, a Walzernek tetsző egalitárius megoldás: a nehéz és piszkos munkát jól meg kell fizetni, mert a szociálpolitikának nem lehet az a célja, hogy a piszkos munkát minden polgár végezze. Amíg van tartaléksereg, addig a legkeményebb munkát fizetik meg legkevésbé. Ha azonban igazi közösség van, és az önbecsülés magas szintje érvényesül, akkor éppen azért, mert a másik polgár *társ*, nehéz lesz utcaseprőt találni, és jól meg kell fizetni. A mai realitás azonban az, hogy a nehéz és piszkos munkát végzők osztályát nem tudjuk felszámolni.

A szabadidő igazán pozitív társadalmi jó(ság), és nem is veszélyes, mert nem lehet másféle javakra konvertálni, nem dominálhat másféle elosztások felett.

A komplex egyenlőség azt jelenti, hogy nem igazságos a szabadidő olyan megoszlása, mely szerint csak a felsőosztályoknak van szabadidejük. Nem lehetnek semmittevő felsőosztályok.

A szabadidő egyébként pedig nem semmittevés. A szabadidő a legtöbb ember számára a munka ellentéte, de nem semmittevést, hanem pihenést jelent, amikor az ember a saját preferenciái alapján választhatja meg a tevékenységét. Ezért mondja azt Adam Smith, hogy a pihenés az ember számára azonos a szabadsággal és a boldogsággal. A döntő kérdés a munka és a pihenés (a nyaralás, a hétvége, a munka utáni órák) aránya és ritmusa. Walzer megírja, hogy a számítások szerint az ókori Rómában, a középkori Európában és Kínában a szocialista forradalom előtt a munkásnapok és a pihenőnapok aránya 2 : 1 volt. A nyugati társadalomban mi körülbelül most jutottunk el ugyanide – az ötnapos munkahéttel, a két hét szabadsággal és a négy-öt ünnepnappal.

A hosszú pihenés mai általános formájának, a vakációnak rövid története van. A polgárok utánozták az arisztokratákat abban, hogy kimelekedtek a városból a friss levegőre, a gyógyvízhez, a hegyekbe vagy a tengerhez. A vakáció szót csak a 19. század második felétől használjuk a privát szabadság jelölésére. A vakáció alapjellemezője az individuális és családi jellege. A munkások harcoltak azért, hogy ők is vakációzhassa-

34 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 173.

nak, de csak 1920 óta szerepel minden szakszervezeti szerződésben a fizetett szabadság.

A középkori keresztények és a kínai parasztok nem utaztak el, hanem közösségi ünnepeken és fesztiválokon vettek részt. Az ünnepek részét képezték a közösségi életnek, alakították az egyének individuális életét. Jellemző, hogy az ókori Rómában azok voltak üres napok (*dies vacantes*), amikor nem volt ünnep. Az ókori rabbik szerint pedig a szombat, ez az igazán egalitárius ünnepnap „ízeltő az örökkévalóságból”.

Az ünnepnapok illetve a vakációk a szabadidő más-más elosztását jelentik. Mindkettőnek megvan a maga belső logikája.

Walzer hosszan tárgyalja az oktatás szféráját, hiszen alapvető társadalmi jószágról van szó. Minden társadalom oktatja a gyerekeit, mert az oktatásban az ember és a közösség talán legmélyebb vágya fejeződik ki: a folytatás és a társadalmi fennmaradás vágya.

Az iskolák, a tanárok, a diákok, az eszmék és a tudások olyan társadalmi javak, melyek így együtt szinte független világot alkotnak, s nem követik a gazdaságban vagy a politikában megszokott elosztási mintákat.

Az alapprobléma a diákok szétosztása az oktatási szférában. A gyerekek elosztásának két meghatározó kérdése: (a) Számítson-e a szülők és a gyerekek társadalmi helyzete, az elosztásnál vegyük-e figyelembe az osztály- és jövedelemviszonyaikat? (b) Legyen-e elitképzés, külön iskolába járjanak-e a tehetségek?

Walzer e kérdésekre úgy válaszol, hogy külső hatásoktól elzárt, közös tanrendű, közpénzből finanszírozott és kötelező iskolát akar, ahol az elzárkózást védelmező, a jövedelmi viszonyokat figyelmen kívül hagyó tanárok biztosítják az egyenlő oktatást.

A demokrácia nem követeli meg az ilyen demokratikus iskolákat, mint azt az ókori Athén példája mutatja. A görög valósággal szemben éppen Arisztotelész megfogalmazza az egyszerű egyenlőség követelményét az oktatás szférájában: „... mindenkit ugyanabban a nevelésben kell részesíteni, és ... az erről való gondoskodás közös feladat.”³⁵ Walzer – Arisztotelésszel egyetértve – úgy gondolja, hogy ez az egyszerű egyenlőség az oktatásban arra terjed ki, hogy mindenkinek meg kell tanítani azt, ami az aktív állampolgársághoz szükséges.

Tovább is kell lépni azonban az egyszerű egyenlőségtől, mert e szükséglet egyenlő kielégítésén túl az oktatási rendszernek a diákok érdeklődését és képességeit is figyelembe kell vennie. Az oktatás nem akarhatja elnyomni a különbségeket, csak az lehet a cél, hogy a különbségek később játsszanak szerepet. „Először minden gyerek tanulja meg, hogy polgár legyen, csak később tanulja meg, hogy szakmunkás, manager, kereskedő vagy hivatalnok legyen.”³⁶

35 Arisztotelész, *Politika*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1984, 313. o. (1337a)

36 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 203.

A szeretet, a barátság, a család és a rokonság világát általában úgy tekintik, mint ami túl van az elosztási igazságosságon.³⁷ Csakhogy ezt a világot megsérthetik máshonnan jövő beavatkozások, s maga a világ is befolyásolhat más szférákat. A szeretet világát védeni kell – például az otthont támadó szabadcsapatokkal szemben, a gyermekmunkával vagy a szociális munkások látogatásaival szemben. A többi szférát pedig tőle kell védeni – a nepotizmustól, a protekcionizmustól stb. Hiszen a család az egyenlőtlenség örök forrása. Nemcsak azért, mert a család gazdasági egység, melyen belül a gazdagság felhalmozódik és öröklődik, hanem azért is, mert emocionális egység, ahol a szeretet és a részrehajlás halmozódik fel. Részrehajlás lehet a családon belül is – lásd a bibliai Józsefet is, akit a testvérei közösjének ki –, de az a jellemzőbb részrehajlás, melyet a családtagok a családjuk iránt őriznek az idegenekkel szemben. Minden társadalom a társadalmi viszonyok két alaprendjéből áll: a család világából és a politikai-jogi világból. A két világ elválaszthatatlan, de mégis folyton újraértelmezett határaik vannak.

A családon és a rokoni szférán belül igen fontos elosztások keletkeznek: hozomány, ajándék, örökség, tartásdíj és különféle kölcsönös segítések, melyeket szokások szabályoznak. Elosztási szabály az is, hogy „tiszteld apádat és anyádat”. A házasság formáját olyan alapvető elosztási kérdésekre adott partikuláris válaszok szerint alakítják ki, hogy „Ki kivel házasodhat?”, „Ki kivel élhet?”, „Ki kivel hálhat?”, „Kinek kit kell tisztelnie?”. Ahol az emberek szabadon szerethetnek és házasodhatnak, ez azért lehetséges, mert a szeretetet és a házasságot így értelmezik. A mi társadalmunkban a házasságkötés már nem (elsősorban) gazdasági kérdés, hanem egyre inkább átkerül a családtól a személyes kapcsolatok szférájába, ahol az emberek radikálisan szabadok. „A személyes kapcsolatok szférája éppen olyan, mint a piac, csak az áruk mi magunk vagyunk. A szeretet, a vonzalom, a barátság, a nagylelkűség és a tisztelet individuális választásunk eredménye, s ezeket az érzéseket nagyon egyenlőtlenül osztjuk el.”³⁸ A személyes kapcsolatok szférájával szemben a családi és rokoni szeretet nem feltételes. A család, mint egyfajta jóléti állam garantálja a tagjainak a szeretetet és a biztonságot.

Az isteni kegyelmet sokáig közintézmények tették elérhetővé, a modern nyugati társadalomban azonban az állam és az egyház elvált egymástól. Az viszont megmaradt, hogy a kegyelem a kultúra autonóm szférája. A kegyelmet nem lehet árulni, örökölni vagy kikényszeríteni, nem lehet vizsgával elérni és hivattal sem juthatunk hozzá.

A hierarchikus társadalmakban, így a feudális Európában is, a társadalmi hierarchiában elfoglalt hely, az örökletes rang uralja az egyén elismertségét. Ez a megszólításban is kifejeződött. A 17. századra azután az angol nyelvű országokban a férfiak közös megszólításává vált az „úr” (Mr), és

37 Vö. André Comte-Sponville, *Kis könyv a nagy erényekről*, Osiris, Budapest, 1998.

38 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 238.

ugyanaz történt Európában, mindenütt. A cím egyenlősége kifejezte, hogy immár az általános versengésben elért egyéni eredménnyel lehet előrehaladni a társadalmi ranglétrán. Elismerést és tiszteletet az érdem, aki másféle javakban – mindenekelőtt a hivatalért és a jövedelmért folyó versengésben – sikeres.

Az egyenlőség hívei gyakran kétségbe vonják, hogy a siker az egyén érdeme. A sikeres emberek nem megérdemlik a dolgokat, hanem egyszerűen szerencsések. Eszerint nem az egyén érdeme, hogy milyen képességekkel születik, hogy milyen ösztönző családi környezetben nő fel. Még a szorgalom és a törekvés sem az egyén érdeme, mert ezek a lelki adottságai. Walzer szerint ez azonban különös érvelés, hiszen ugyan milyennek kell elgondolnunk az egyént, ha minden adottságát és eredményét ugyanolyan véletlen tartozékának tartjuk, mint a kalapját vagy a kabátját? Ez az érvelés ahhoz hasonlít, mint ami Rawls a társadalmi javak konkrét jelentéseinek ignorálásához vezetett. A személyt elvonatkoztatjuk a tulajdonságaitól, a javakat elvonatkoztatjuk a jelentéseiktől, s így a tulajdonságok és a javak megoszlása az igazságosság absztrakt elveivel összhangba kerül.

Walzer szerint létezik érdem, és az érdemek tekintetében az egyének különböznek egymástól, de politikailag semlegesen csak a demokráciában osztják a megbecsülést.³⁹ Érdemes emberek elismerése csak demokráciában lehetséges.

A demokrácia az, ahol az utolsónak elemzett társadalmi jószág, a politikai hatalom a komplex egyenlőségnek megfelelően, tehát igazságosan oszlik meg.

Walzer azért a műve végén, a társadalmi javak szféráinak egyenkénti elemzése után tárgyalja a politikai hatalmat, mert a politikai hatalomnak az a szerepe, hogy megvédje az elosztási szférák határait. Ezzel szemben a történelem folyamán a politikai hatalmat a gazdagság, a tehetség vagy a vér alapján birtokolták, és a politikai hatalom nemhogy őrizte volna az elosztási szférákat, de ő maga törte át a határaikat. „Az emberi történelem során a politika szférájában többnyire az abszolutista modell érvényesült, ahol a hatalmat egy ember monopolizálja, aki minden energiáját annak szenteli, hogy ne csak a határok felett, hanem a határokat átlépve minden elosztási szférában is uralkodjon.”⁴⁰

Walzer listát ad arról, hogy a politikai hatalmat ma az Egyesült Államokban miként akadályozzák meg a határok átlépésében: A szuverenitás nem terjed ki arra, hogy szolgaként kezeljék a polgárokat. Az állami hivatalnokok nem ellenőrizhetik a házasságokat, nem avatkozhatnak bele a családok életébe és a gyereknevelésbe. Nem sérthetik meg a bűn és az ártatlanság közösségi értelmezését. A politikai hatalmat nem árulhatják. Minden polgár egyenlő a törvény előtt. A magántulajdon védelmet élvez az önkényes adóval és elkobzással szemben. Az állami hivatalnokok nem ellenőrizhetik a polgárok vallási életét. Bár a tanrendet a törvényhozás

39 Walzer idézi Jean Bodint: „A királyok és a diktátorok a győzelmi bevonulásból sohasem maradnak ki, még ha csatában nem is voltak jelen.”

40 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 282.

szabályozza, de az állami hivatalnokok nem avatkozhatnak bele a tanrend aktuális tanításába, és nem korlátozhatják a tanárok tudományos szabadságát. A politikai hatalom nem szabályozhatja és nem cenzúrázhatja a társadalmi javakról szóló vitát és érveket, tehát garantálnia kell a szólás-, a sajtó- és gyülekezés szabadságát.

A kormányzatot tehát korlátozni kell, de ki kormányozzon? Az állam nem hasonló a hajóhoz, hiszen nincsen meghatározott úti célja. Walzer elveti Platón analógiáját, vagyis a politikai vezető nem hasonlítható a hajó kormányosához. „A politikai hatalom helyes gyakorlása semmi egyéb, mint a város (és az állam) irányítása az állampolgárok közszellemével vagy polgári öntudatával összhangban.”⁴¹

A közszellemben és a kollektív öntudatban az emberek életfelfogása fejeződik ki. Végtelen számú lehetséges élet van, melyeket végtelen sok kultúra, vallás, politikai berendezkedés és földrajzi feltétel alakít. Az igazságos jelző nem határozza meg, csak módosítja a társadalmak szubsztantív életét. Egy társadalom akkor igazságos, ha az élete megfelel a tagok közös életértelmezéseinek. Ha az emberek nem értenek egyet a társadalmi javak jelentésében, ha a megértések ellentétesek, akkor az igazságosság azt követeli meg, hogy a társadalom a berendezkedésében legyen hű az egyet nem értéshez, biztosítson csatornákat ahhoz, hogy ezek kifejezésre juthassanak. Az igazságtalan társadalomban a jelentéseket a politikai hatalom integrálja és hierarchiába illeszti. Megszünteti az igazságosság szféráinak különállását. Az igazságtalan társadalom tehát zsarnoki, és a zsarnokság modern formája a totalitarizmus.

Ha azt az alapvető kérdést tesszük fel, hogy miért akarja Walzer a komplex egyenlőséget, akkor azt a választ kapjuk, hogy nem önmagában az egyenlőség a cél, hanem a zsarnokság, a totalitarizmus megakadályozása. A komplex egyenlőség a legjobb „védelem a politika modern zsarnokságával, a pártállam dominanciájával szemben”⁴².

Sok olyan társadalom lehetséges, mely a komplex egyenlőségnek megfelelően igazságosan osztja el a javakat. Walzer azt kimondhatja, hogy az igazságos társadalom jobb a zsarnokságnál, de azt nem tudja megmondani, hogy melyik igazságos társadalom jobb a másik igazságos társadalomnál. Ehhez standardként szüksége lenne a jó abszolút eszméjére, de a filozófiája kizárta egy ilyen eszme lehetőségét. A saját preferenciáját azonban elmondja: „A mi társadalmunkban a megfelelő elrendezés a *decentralizált demokratikus szocializmus* (kiemelés tőlem – B. I.), erős jóléti állammal, legalábbis részben helyi és amatőr hivatalnokokkal, korlátozott piaccal, nyitott és demisztifikált polgári szolgálatokkal, független köziskolákkal, megosztott nehéz munkával és szabadidővel, rang- és osztálymegfontolásoktól mentes nyilvános megbecsülési és megszegéni rendszerrel, a vállalatok és a gyárak munkásellenőrzésével és a pártok, a mozgalmak, a gyűlések és a nyilvános viták által alakított politikával.”⁴³

Bujalos István, bujalos@tigrisunideb.hu; Debreceni Egyetem, Filozófiai Intézet.

41 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 287.

42 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 316.

43 Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p. 318.