

AZ IGAZSÁGOSSÁG-ELMÉLETEK KORLÁTAI
(MEGJEGYZÉSEK THOMAS NAGEL EGYIK PASSZUSÁBÓL
KIINDULVA)

WEISS JÁNOS

Thomas Nagel a *What Does it All Mean?* című népszerű filozófiai bevezetésében az *igazságosság* címszava alatt a következőket írja: „A világ tele van egyenlőtlenségekkel – az országokon belül és az országok között is. Egyes gyermekek kényelmes és gazdag otthonba születnek, és jó táplálkozási és tanulási feltételek közepette nőhetnek fel. Más gyermekek szegény körülmények közé születnek, nincs elég enivalójuk, és egyetlen időpontban sincs esélyük említésre méltó iskolázásra vagy orvosi ellátásra. Itt nyilvánvalóan a szerencséről van szó: az emberek nem felelősek azért a társadalmi gazdasági osztályért és azért az országért, amelybe beleszülettek. A kérdés mármost az, hogy milyen súlyosak az egyenlőtlenségek, amelyek miatt az emberek szenvednek, miközben nem is felelősek ezekért. Igaz-e, hogy kormánynak be kell vetnie a hatalmát az ilyen fajta egyenlőtlenség csökkentése érdekében [...]?”¹ Nagel megállapításának gondolatmenetét a következőképpen rekonstruálhatjuk: Az *első lépésben* azt állítja, hogy *egyenlőtlenségek* vannak, valamiképpen keletkeznek, de nem tudjuk, hogy hogyan; ugyanakkor ezek az egyenlőtlenségek megkötik, mintegy bezárják az individuumot egy meghatározott viszonyrendszerbe. A *második lépésben* egy morális ítéletet fogalmaz meg: az egyének szempontjából (vagyis egy antropológiai nézőpontból) ezek az egyenlőtlenségek semmiképpen sem igazolhatók, az ő szempontjukból messzemenően „méltánytalanok”. A *harmadik lépés* jelöli ki a megoldást: *van* egy olyan társadalmi intézmény, amely képes lehet ezen egyenlőtlenségek mérséklésére, és ez a kormányzati hatalom. – De vajon meg kell-e ezt tennie? Mit veszünk és mit nyerünk ezzel? Tulajdonképpen ezeknek a lépéseknek az együttese egy nagyszabású igazságosság-elmélet vázlata, melynek bázisát egy három részből álló társadalomkép alkotja. Lent vannak az individuumok; úgy tűnik, tőlük idegen mindenféle egyenlőtlenség, mégpedig valószínűleg azért, mert Nagel az egyenlőtlenségeket eleve társadalminak tekinti. Aztán következik a társadalom szerveződése; itt születnek az egyenlőtlenségek, amelyek az individuumokat maguk alá igázzák. És végül a társadalmi hierarchia csúcsán áll az állam, amelynek feladata a társadalomban keletkezett egyenlőtlenségek korlátozása és kiegyenlítése. – A Nagel által felvetett

¹ Thomas Nagel: *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*. Reclam, Stuttgart, 1990. 65.

kérdés nemcsak alapvetőnek, de rendkívül szuggesztívnek is tűnik: „Méltánytalan-e, ha egyesek szegénynek, mások gazdagnak születnek? És ha méltánytalan, kell-e valamit tennünk ellene?”² Kétségtelen, hogy a kérdés szuggesztív ereje elsősorban a nemzetközi viszonyokra való utalásból adódik; de ezzel nem fogok foglalkozni, mert Nagel is viszonylag kevés figyelmet szentelt neki. Inkább a Nagel által felvázolt társadalomképre fogok összpontosítani: ez a társadalomkép ugyanis – véleményem szerint – két problematikus premisszára épül. Egyrészt azt feltételezzük, hogy az individuumok már a társadalmi szerveződések előtt (vagy azokon kívül) is létezhetnek, és másrészt az államtól várjuk a társadalmi folyamatok (egyenlőtlenségeket generáló) hatásainak kompenzációját. (Míntha az egyéntől a társadalomhoz való átmenet konfliktusokat szülne, a társadalomtól az államhoz való átmenet pedig képes lenne a konfliktusok csillapítására. Ezt pedig a kritika sajátos mozgásának vagy önmozgásának is tekinthetnénk.) Az alábbiakban azt szeretném megmutatni, hogy a szóban forgó két premissza az újkori társadalomfilozófiai tradícióban jött létre, de már magában ebben a tradícióban éles kritikába ütközött.

(1. premissza: az ember mint társadalmon kívüli lény) Az újkori gondolkodás egyik alapvető sajátossága, hogy a társadalmi viszonyokat az emberi természet fényében próbálja mérlegre tenni. Ez a tradíció már Montaigne-nél útjára indult. „Ha az embert tesszük a mérleg serpenyőjére, nem furcsa-e, hogy ő az egyetlen, akit nem *saját mértékével* becsülünk fel? A lovat erejéért és kitartásáért, de sohasem hámja szépségéért dicsérik. Az agarat gyorsaságáért és nem nyakörvéért vagy szíjáért, a madarat szárnyáért és nem a csengőért. Vajon miért nem becsüljük az embert egyedül tulajdonáért?”³ Úgy tűnik tehát, hogy van egy „emberi természet” (az ember legbelsőbb tulajdonságainak összessége), amely megfeleltethető a „lelke tartalmának”. „Vajon miért nem becsüljük az embert egyedül tulajdonáért? Miért csak a kocsijáért, fényes palotájáért, hiteléért, jövedelme nagyságáért, amikor mindez csupán olyan dolog, amely körülveszi és nem lelke tartalmát alkotja?”⁴ Montaigne a külsődleges javakat most egyértelműen a gazdasági tevékenységre vezeti vissza. Később azonban ez a kép némileg kitágul: „Ahogy a komédiások egyik percben császári vagy hercegi maszkot öltenek, a másikban pedig már szolgák, vagy szánandó teherhordók, az előirt *szerep* szerint, a császárral is éppen így áll a dolog. Nyilvános pompája elkápráztat, de a függöny hasadékán át figyelve, igen *közönséges* elme ökelme is; néha még *közönségesebb*, mint legutolsó alattvalója.”⁵ Ha az

² Uo.

³ Montaigne: A köztünk lévő egyenlőtlenségről, In. *Esszék* Budapest, Kairosz Kiadó, 1996. 117. (Kiemelés tőlem.)

⁴ Uo.

⁵ I.m. 118. (Kiemelések tőlem.)

idézet végétől haladunk előrefelé, akkor azt láthatjuk, hogy a gazdaság mellé a hatalom is felsorakozik: a külsődleges javak létrehozásával ez olyan különbségeket teremt az emberek között, amit Montaigne a *pompa káprázatának* nevez. Az idézet elején azonban – és ez az egyenlőtlenségek eredetének harmadik eleme – a szerepek különbségéről olvashatunk. Ezt a fogalmat Montaigne a hatalomelmélet függelékeként vezeti be, de alapos érvek szólnak amellett, hogy az ez alá tartozó jelenségeket külön csoportba soroljuk; a szerepek ugyanis túllépik a hatalom által szabályozott kontextust, és a mindennapi érintkezések fontos intézményeivé válnak. A tulajdon, a hatalom és a társadalmi szerepek alapvető társadalmi funkciója abban áll, hogy elfedik a „lelki tartalmak” *azonosságát*. A lelki tartalmakat tekintve ugyanis minden ember egyenlő. „Minden csak dísz és sallang. *Valóságos különbség nincs közöttünk.*”⁶ Montaigne így végső soron a valóságos egyenlőséget és a látszólagos különbséget állítja egymással szembe. Mindenek előtt azt kellene közelebbről megnéznünk, hogy mit ért Montaigne „lelki tartalmak”-on. De mielőtt erre a kérdésre válaszolni próbálnánk, azt még meg kell jegyeznünk, hogy Montaigne a különbségek által generált látszat-világ legfőbb képviselőjének a királyt tartja. A király a látszat-világ tipikus alakja, talán még azt is mondhatnánk, hogy igazából a látszat-világ ura. A király alakja szélsőségesen képviseli a gazdasági, a hatalmi és a szerep-mozzanatok jelentőségét. Ezért szereti Montaigne ezeket a mozzanatokot a királlyal szemléltetni, ami beszűkíti az említett összefüggések magyarázat-értékét. „[A király] is meghunyászkodik, bosszús, irigy, mint akárki más, gondok és félelmek szorongatják a torkát, ha seregei közepén halad.”⁷ Ez az utolsó kép azonban érdekes irányba mutat: a seregei közepén haladó, félelmektől gyötört király képétől Montaigne a hatalom és a magány gondolatának összekapcsolásához jut el. A magány abban ölt testet, hogy az alapvető egzisztenciális problémákat senki sem veheti át a királytól, sőt még az elviselésüket sem könnyítheti meg senki. „Vagy azt hiszed, hogy őt kevésbé kerülgeti a guta, mint téged? Lázás fájdalmai különbek és királyibbak, mint a tiéd?”⁸ – Rousseau már elismeri, hogy vannak *természetes* egyenlőtlenségek is, és ennyiben az egyenlőtlenségek kialakulását nem lehet kizárólag a társadalom nyakába varrni. „Kétféle egyenlőtlenséget látok az emberi fajban. Az egyiket természetinek vagy fizikainak nevezem, mert a természet hozta létre; ide tartoznak az életkornak, az egészségi állapotnak, a testi erőnek, valamint a szellemnek vagy léleknek a különbségei. A másikat morális vagy politikai egyenlőtlenségnek nevezhetjük, mert egy bizonyos közmegeállapodástól függ,

⁶ Uo.

⁷ Uo.

⁸ Uo. – „És ha öregség hajlítja meg a hátát, megszabadítják-e testőr íjászai ettől a tehertől? Ha borzong a halálfélelemtől, megnyugtattja-e majd az udvari emberek jelenléte? Ha féltékeny, ha dühöng, megszelídíti-e a mi hízelgésünk?” Uo.

és az emberek közötti egyezés hozta létre, vagy legalábbis szentesíti.”⁹ Rousseau ezzel egy rendkívül komplex kérdést vetett fel: hogyan alakulnak és transzformálódnak az emberek közötti *természetes* egyenlőtlenségek az együttélés egy meghatározott konstellációjában? De végül is Rousseau érdeklődése is a társadalmi egyenlőtlenségek felé fordul. Ezért – tulajdonképpen ugyanúgy, mint Montaigne – ő is az ember alapvető antropológiai tulajdonságaiból indul ki. Ezek az antropológiai tulajdonságok azonban számára már nem pusztán egzisztenciálisok, vagyis nem pusztán az emberi élethez, annak fenntartásához kötődnek. Rousseau első megközelítésben két antropológiai tulajdonsággal számol: (1) Az ember elsődlegesen abban különbözik az állattól, hogy képes a szabad cselekvésre. „A természet minden állatnak parancsol, s az állat engedelmeskedik. Az ember ki van téve ennek a hatásnak, csakhogy olyan lénynek tudja magát, akinek szabadságában áll belenyugodni vagy ellenállni [...]”¹⁰ (2) Az ember abban különbözik az állattól, hogy képes a tökéletesedésre. „Ez a képesség, a körülmények közreműködésével, sorjában kifejleszti az összes többit, és mind a fajban, mind az egyedben benne lakozik, az állat viszont már néhány hónap múltán azzá válik, ami egész életében lesz [...]”¹¹ E kettő együttes következménye, hogy az ember és a társadalom – és számunkra most az utóbbi a fontosabb – *alakítható*. Ezzel természetesen szembekerülünk a Montaigne által felvázolt ünnepélyes építő-vigasztaló perspektívával. A Rousseau-nál megjelenő ember azonban már nem teljesen magányos: már mindig is benne áll egy bizonyos állapotban, még akkor is, ha az a természeti állapot. A természeti állapot egy pre-társadalmi konstellációt jelöl; de ennek bemutatása a rousseau-i koncepció legtöbbit kifogásolt része. Rousseau gyakran úgy beszél róla, mintha itt egyedülálló, teljesen *magányos* emberekkel találkozhatnánk. „A vadember magányosan él, alig dolgozik, és mindig veszély leselkedik rá; így hát feltehetően szeret aludni és könnyű álma van, miként az állatoknak: mert ezek keveset gondolkoznak, és amikor nem gondolkoznak, úgyszólván mindig alszanak. Az önfenntartáson kívül szinte semmi gondja; legtöbbit azokat a képességeit gyakorolja, amelyek kivált a támadást meg a védekezést szolgálják: vagy a zsákmány rabul ejtését, vagy az önvédelmet [...]”¹² Rousseau-nak ez az önértelmezése azonban félrevezető: az *Értekezés* első részét a következő sorokkal kezdi: „Ha helyesen akarunk ítélni a *természeti állapotról*, a kezdetektől fogva kell szemmel kísérnünk s úgyszólván fajtájának első csírájában kell megvizsgálnunk az embert.”¹³ Ez az ember

⁹ Jean-Jacques Rousseau: *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről* In. úő: *Értekezések és filozófiai levelek* Budapest, Magyar Helikon, 1978. 83.

¹⁰ I.m. 96.

¹¹ Uo.

¹² I.m. 94.

¹³ I.m. 87. (Kiemelés tőlem.)

a *vadember*. A „természeti állapot” kifejezés azonban nem egyszerűen az emberi létmód közvetlen környezetének leírására szolgál, bár vannak olyan passzusok, amelyek mintha erre utalnának: „Az emberek szétszórta élnék az állatok között, megfigyelik, utánózzák az állatok iparkodását, és így egészen az állati ösztönök szintjéig fölemelkednek.”¹⁴ Azt lehetne mondani, hogy az ember az állatok között szétszóródva, magányosan él. Rousseau azonban a nyelv kapcsán ezt a képet árnyalni kényszerül:¹⁵ már a vademberek között is kellett, hogy létezzenek bizonyos szociális kapcsolatok; a természeti állapot így már maga is társadalmi szerveződésnek jelenik meg.

(2. *Az állam, mint társadalom vagy a társadalom legfelső intézménye*) A középkori-újkori társadalomelméleti tradíciónak van egy olyan áramlata, amely az államhoz köti ésszerűség princípiumát. Ez a tradíció tulajdonképpen Dantétól Hegelig ível, bár most csak az utóbbival fogok foglalkozni. A *Jogfilozófiában* Hegel a következőket írja: „Így hát ez a mű, amennyiben az államtudományt tartalmazza, nem akar más lenni, mint kísérlet az államnak mint *magában ésszerűnek* felfogására és bemutatására.”¹⁶ Később Hegel ezt a gondolatot így fogalmazza át: „Az öntudatnak [...] az államban mint lényegében, tevékenysége céljában és eredményében van a *szubsztanciális szabadsága*.”¹⁷ Ami önmagában ésszerű, az csakis az öntudat szubsztanciális szabadsága lehet. Az államban való létezés így az emberi lét végső beteljesedéseként is értelmezhető. És Arisztotelész nyomán Hegel az ésszerűségnek és a szubsztanciális szabadságnak ezt az együttesét vagy összefonódását „az erkölcsi eszme valóságának” nevezi.¹⁸ Ebből már következik, hogy az államban megtestesült ésszerűség minden társadalmi jelenség és intézmény univerzális bírálataát nyújtja, de ő maga nem bírálható: az ész már nem tud felülemelkedni rajta. Ezt a furcsa konstrukciót – azt hiszem – joggal nevezték az állam megdicsőítésének. Csakhogy a társadalmi folyamatok és intézmények ilyen bírálata meglehetősen kockázatos: az állam Hegelnél nem a polgári társadalom immanens bírálata, hanem annak transzcendáló meghaladása. Az állam feladata nem a javak újraelosztása, hanem a termelés és az elosztás szféráján való radikális átlépés. Pontosabban – de mégis némileg kiélezve – azt lehetne mondani, hogy a *Jogfilozófia* tulajdonképpen kiiktatja az elosztás egész problémáját. Ott, ahol ugyanis az elosztás kérdésének fel kellene me-

¹⁴ I.m. 88.

¹⁵ „Az első nehézség abban áll, hogy elképzeljük, mi módon válhatott szükségessé a nyelv. Hiszen az emberek nem érintkeztek egymással [...]” I.m. 101.

¹⁶ Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1983. 21. (Kiemelés tőlem.)

¹⁷ I.m. 261.

¹⁸ Uo.

rülnie (a munka és a rendek tárgyalása után) az elemzés a jogszolgáltatás felé kanyarodik. Hegelnél persze megjelenik a „közös vagyon” fogalma is: „Az általános vagyonban való *részvétel lehetősége* azonban, a *különös vagyon, meg van határozva*, részint egy közvetlen saját alap (tőke) által, részint az ügyesség által; de ezt a maga részéről ismét ama tőke, azután meg azok a véletlen körülmények határozzák meg, amelyeknek sokfélesége létrehozta a *különbözőséget* a már *magáértvalóan egyenlőtlen* természetes testi és szellemi képességek *fejlődésében*.”¹⁹ Hegel a különbségek létét, mondhatjuk úgy is, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek létét nem tekinti a társadalomfilozófia centrális problémájának. Tulajdonképpen nem megoldani akarja ezt a problémát, hanem felülírni egy másik konstrukcióval. Ezt az egész problémát a következőképpen is megfogalmazhatjuk: az állam ésszerűvé nyilvánítása az igazságosság koncepciója alól kihúzza a talajt. Ezért nincs helye Dante *Monarchiájában* sem az úr és a szolga viszonyának, és ezért nem mutat Hegel sem érdeklődést az emberek közötti egyenlőség / egyenlőtlenség iránt. – A fiatal Marx felháborodásának tárgya elsődlegesen nem az egyenlőség / egyenlőtlenség tematikájának háttérbe szorulása volt, hanem az ésszerűség elvének az államra való vonatkoztatása. Az állam ésszerűségét igazolni annyit jelent, mint az államot hozzárendelni egy spekulatív konstrukcióhoz. „[Hegel] nem a tárgyból fejleszti ki gondolkodását, hanem a tárgyat fejleszti ki egy önmagával elkészült és a logika elvont szférájában önmagával elkészült gondolkodás szerint. Nem arról van szó nála, hogy kifejlessze a politikai berendezkedés meghatározott eszméjét, hanem arról, hogy a politikai berendezkedést viszonyba hozza az elvont eszmével, hogy a politikai berendezkedést mint az (eszme) élettörténetének egy tagjaként rangsorolja, ami nyilvánvaló *misztifikáció*.”²⁰ Ezek a gondolatok Marxnak a *Jogfilozófia* 269. paragrafusát kommentálva jutottak az eszébe; ekkor már túl volt nyolc paragrafus értelmezésén, és szemmel láthatóan elfogyott a türelme, így kimondta az elemzéseinek alap gondolatát. Tulajdonképpen két megközelítés áll egymással szemben: az immanens elemzés, amely „a politikai berendezkedés eszméjének” kifejtésére irányul, és a misztifikáció, amely ezt az eszmét kívülről rávetíti a „politikai berendezkedésre”. Nem nehéz észrevenni, hogy Marx egy olyan elv alapján bírálja a hegeli *Jogfilozófiát*, amelyet még maga Hegel fogalmazott meg a *Fenomenológiában*, mégpedig a formalizmus bírálata kapcsán. „Az ilyen bölcsesség fortélyát olyan hamar lehet megtanulni, amilyen könnyű gyakorolni; megismétlése, ha ismeretes, olyan elviselhetetlenné válik, mint egy átlátott bűvészműtatvány megismétlése.”²¹

¹⁹ I.m. 220.

²⁰ Karl Marx: A hegeli államjog kritikája, In. Marx – Engels: *Művei* 1. köt., Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1957. 213. (Kiemelés tőlem.)

²¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 34.

Hegel ebben az összefüggésben „egyhangú formalizmusról” vagy egy „táblázat alkalmazásáról” beszél.²² Amit Schelling a *Logika* kapcsán elmondott, az tulajdonképpen a *Jogfilozófiára* is vonatkoztatható: „Ezeknek a mondatoknak tulajdonképpen nem lehet ellentmondani, nem lehet őket hamissá nyilvánítani; mivel ezek olyan mondatok, amelyek semmit sem adnak a kezünkbe. Ez olyan, mintha vizet akarnánk vinni a puszta kezünkkel [...]. Ez olyan munka, ami valaminek a megragadására irányul, amit pedig nem is lehet megragadni, mert ő maga *semmi*; ez helyettesíti itt a filozófiát. És ezt elmondhatjuk a hegeli filozófia egészéről.”²³ Marx azonban ennél valószínűleg többet szeretne mondani: azzal, hogy Hegel nem az állam logikáját elemzi, hanem a logikából próbálja levezetni az államot, *félreismeri* az állam belső természetét. Az állam Hegelnél egyrészt a társadalmi hierarchia csúcsa, másrészt pedig a társadalom átfogó megnevezésére szolgál. Marx szerint ez a fogalmi konstelláció nem alkalmas a modern társadalom és állam leírására: „A régi államokban a politikai állam alkotja az államtartalmat a többi *szféra* kizárásával, a modern állam a politikai és a nem-politikai állam alkalmazkodása egymáshoz. – A demokráciában az [...] állam megszűnt az uralkodó mozzanat lenni.”²⁴ Marx ugyan még szigorúan ragaszkodik a hegeli fogalmakhoz, de már valami újat szeretne mondani. A politikai állam a társadalom minden intézménye fölött álló intézmény; a nem-politikai állam pedig a társadalmat jelenti. „A tulajdon, a szerződés, a házasság, a polgári társadalom itt [...] mint *különös* létezési módok jelennek meg a *politikai* állam mellett, mint az a *tartalom*, amelyhez a *politikai állam* mint az *organizáló forma* viszonyul, voltaképpen csak mint meghatározó, megszorító, hol igenlő, hol tagadó, önmagában tartalmatlan értelem.”²⁵ Az állam tehát nem fog át mindent, hanem a tulajdon, a szerződés, a házasság stb. mellett áll; az, hogy az állam képes ezeket alakítani-formálni, még nem jelenti azt, hogy ezek az állam alkotórészei lennének. A modern államban (és elsősorban a demokráciában) a politikai és a nem-politikai állam egymástól függetlenné váltak, de ugyanakkor kialakították az egymással való együttélés és az egymáshoz való „alkalmazkodás” játékszabályait. Néha azonban Marx egyenesen a politikai államnak a társadalomba való visszavételét követeli: „A demokráciában a politikai állam – ahogyan e mellé a tartalom mellé áll és tőle megkülönbözteti magát – maga csak *különös* tartalma, mint ahogy *különös létezési formája* a népnek.”²⁶ (Csak halkán szeretném megjegyezni: mintha Marx maga is a politikai állam és a társadalom viszonyát

²² Uo.

²³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie* Reclam, Leipzig 1984. 152-153.

²⁴ Karl Marx: *A hegeli államjog kritikája* i.k. 232-233.

²⁵ I.m. 232.

²⁶ Uo.

egy logikai kategóriapáros, a tartalom és a forma kapcsolataként értelmez- né.) Mindenesetre Marx időnként már-már megközelíti Schiller tézisének radikalitását: „Az állam, ahogy most létezik, létrehozta a bajt, és az állam, ahogy az ész az eszmében önmaga előtt látja, nem képes a jobb emberiség megalapozására, hanem őt is erre kellene ráépitni.”²⁷

(3. *Egy igazságosság-elmélet feltételei*) A Nagel által felvázolt igazságosság-elmélet alapjául szolgáló, három részből álló társadalomkép így tarthatatlannak bizonyul. A társadalomból sem lefelé (az individuum), sem fölfelé (az állam) irányába nem lehet kilépni. Azt is láttuk, hogy ennek a két kilépésnek nagyon fontos funkciója volt: az individuum felé való kilépés egyfajta kritikai mércét nyújtott a társadalomban keletkező egyenlőtlenségekkel szemben, az állam pedig e kritika gyakorlati megvalósításának intézményeként jelent meg. Ezzel az elméleti konstrukcióval azt lehetne szembeszegezni, hogy a társadalom, mint univerzális vonatkoztatási rendszer, *nem* léphető át. Nem lehet belőle lefelé kilépni, mert az individuum (még a magányos individuum is) a társadalom terméke; még az antropológiainak tekintett síkon is működik egyfajta társadalmi integráció. Ezzel persze elveszítjük a kritika kényelmesnek tűnő mércéjét. És nem lehet a társadalomból fölfelé sem kilépni: az állam a maga problémamegoldó képességét és potenciálját csakis a társadalomból mérítheti. Ezért új választ kell adnunk a Nagel által felvetett kérdésre: „Méltánytalan-e, ha egyesek szegénynek, mások gazdagnak születnek? És ha méltánytalan, kell-e valamit tennünk ellene?”²⁸ Össze kell szednünk a bátorságunkat annak a tézisnek a kimondásához, hogy ugyan a társadalom *hozza létre* az emberek közötti egyenlőtlenségeket, de sem ezek kritikai felismeréséhez, sem ezek valóságos korrekciójához nincsenek, és nem lehetnek társadalmon kívüli támpontjaink. A másik oldalról ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a társadalom szerveződését úgy kell megkonstruálnunk, hogy ne csak a társadalmi egyenlőtlenségek kialakulására adjunk magyarázatot, hanem ezek felismerésének és bírálatának feltételeit, valamint a meghaladásukra vonatkozó lehetőségeket is fel tudjuk tárni. Ez a program azonban – véleményem szerint – elkezd távolodni az igazságosság elméletétől. Az igazságosság ugyan a társadalom működésének és értelmezésének fontos kategóriája, de talán nem a legalapvetőbb kategóriája. (Thomas Nagel – sokakkal együtt – úgy gondolta, hogy a társadalmi lét legalapvetőbb kérdése az igazságosságra vonatkozik.) Egy ilyen előzetes kategória vagy kérdés helyett a társadalom *szerveződésének mechanizmusait* kellene megragadnunk. Ennek az előadásnak a

²⁷ Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* VII. levél, Reclam Stuttgart, 1995. 26.

²⁸ Uo.

végén természetesen nem vállalkozhatom e mechanizmusok még jelzésszerű felvillantására sem. A fentiek alapján e mechanizmusok (melyek tartalmi meghatározását most szeretném üresen hagyni) legfontosabb funkcióit mégis szeretném röviden áttekinteni. (1) A társadalmi mechanizmusok egyenlőtlenségeket generálnak, ezek az egyenlőtlenségek időnként a természetes különbségekre épülnek, de néha semmi közük sincs hozzájuk. (2) A társadalmi mechanizmusoknak kell, hogy legyen egy olyan dimenziójuk, amely a reális egyenlőtlenségek mellett létrehozza azokat a morális értékeket, amelyek kritikai tükröt tartanak a kibontakozó egyenlőtlenségek elé. (3) Létezniük kell olyan társadalmi intézményeknek (és ez nem kizárólag – vagy talán nem is elsősorban – az állam feladata), amelyek a morális potenciál alapján képesek a mechanizmusok korrekciójára. – Az igazságosságról szóló beszéd így már feltételezi a társadalmi mechanizmusok átfogó elméletét.