

John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Osiris, Budapest, 1997.

I. FEJEZET A MÉLTÁNYOSSÁGKÉNT FELFOGOTT IGAZSÁGOSSÁG

(...)

1. § AZ IGAZSÁGOSSÁG SZEREPE

Ahogy a gondolatrendszernek az igazság, a társadalmi intézményeknek az igazságosság a legfontosabb erénye. Bármilyen kifinomult vagy jól felépített egy elmélet, ha nem igaz, el kell vetnünk vagy meg kell változtatnunk. Hasonlóképpen van ez a törvényekkel és az intézményekkel is, nem számít, mennyire hatékonyak vagy mennyire fejlettek, meg kell reformálnunk [21] vagy el kell törölnünk azokat, ha igazságtalanok. Az igazságosság alapján rendelkezik minden egyes személy azzal a sérthetetlenséggel, aminél még a társadalom egészének jóléte sem lehet fontosabb. Ezért nem teszi lehetővé az igazságosság egyesek szabadságának feláldozását azon az alapon, hogy ezáltal több jót kapnak mások. Ezért nem engedi meg, hogy a kevesekre kirótt szenvedésnél fontosabb legyen a sokaknak nyújtható nagyobb előny. Így egy igazságos társadalomban az egyenlő polgári szabadságok vitán felül állnak; az igazságosság által biztosított jogok nem lehetnek a politikai alkudozás vagy a társadalmi érdekek számolgatásának tárgyai. Amint egyedül akkor szabad ragaszkodnunk egy tökéletlen elmülethez, ha nem áll rendelkezésünkre jobb, az igazságtalanságba is csak akkor törődhetünk bele, ha ezt még nagyobb igazságtalanság elkerülése teszi szükségessé. Mint az emberi tevékenységek legfontosabb erényei, az igazság és az igazságosság nem tűnnek megalkuvást. [22] (...) Az előnyök felosztását meghatározó társadalmi berendezkedés kiválasztása, a megfelelő részesedésre vonatkozó megállapodás aláírása elveket kíván. Ezek az elvek a társadalmi igazságosság elvei; ezek teszik lehetővé a személyek felruházását jogokkal és kötelességekkel a társadalom alapvető intézményeiben, és ezek szabják meg a társadalmi együttműködés előnyeinek és terheinek megfelelő elosztást.

A társadalom, hadd mondjam ezután így, akkor jól berendezett, ha úgy van kialakítva, hogy nem csupán tagjai javát szolgálja, de hatékonyan szabályozza az igazságosság közös felfogása is. Ez két dolgot jelent: 1. az igazságosság bizonyos elveit mindenki elfogadja, és mindenki tudja, hogy mások is ugyanezt teszik; illetve 2. az alapvető társadalmi intézmények általában megfelelnek ezeknek az elveknek, és ezt általában ugyancsak mindenki tudja. Ebben az esetben is előfordulhat, hogy egyesek túlzott követelésekkel állnak elő, de azt mindenki elismeri, hogy az igények megítélésének van egy közös nézőpontja. Noha az önérték hajlamai továbbra is szükségessé teszik a kölcsönös óvatosságot, a közös igazságérzet lehetőséget teremt a társulás megszilárdítására. Eltérő célokat követő egyének között az igazságosság közös felfogása teremti meg a polgártársi kötelekeket, s az igazságosság általános vágya korlátozza, hogy ezeken túl milyen célokat követhetnek. Azt is mondhatnánk, hogy a jól berendezett emberi egyesülésnek az igazságosság közös felfogása az alapokmánya.

A létező társadalmak természetesen ritkán jól berendezettek ebben az értelemben, hiszen rendszerint vita tárgya, hogy mi igazságos és mi igazságtalan. Az emberek nem tudják eldönteni, hogy milyen elveknek kell megszabniuk egyesülésük alapjait. Ennek ellenére mégis elmondhatjuk, hogy az igazságosságról mindenkinek megvan a maga felfogása. Vagyis megértik, hogy az alapvető jogok és kötelességek kijelöléséhez, a társadalmi együttműködésen belüli előnyök és terhek helyes elosztásának meghatározásához szükség van az elvek egy sajátos csoportjára, és

készek ezek követésére. Ily módon természetesnek tűnik az igazságosság fogalmának megkülönböztetése annak eltérő felfogásaitól. A fogalom annak a szerepnek a segítségével körvonalazható, amely az elvek különböző csoportjaiban, a különbö-¹[23]ző felfogásokban közös. Az emberek így eltérő felfogásuk ellenére is elismerhetik, hogy egy intézmény akkor igazságos, ha az alapvető jogok és kötelességek kijelölésében nincs a személyek között önkényes megkülönböztetés, s ha szabályai megfelelő egyensúlyt teremtenek a társadalmi élet előnyeieért versengő igények között. Az igazságos intézmények e leírásában az emberek azért érthetnek egyet, mert azt, hogy az igazságosság fogalmán belül mit tekintünk önkényes megkülönböztetésnek és megfelelő egyensúlynak, mindenki az igazságosság általa elfogadott elvei szerint értelmezi. Ezek az elvek szabják meg, hogy a jogok és kötelességek meghatározásában milyen személyi hasonlóságok és különbségek számítanak, s hogy az előnyök milyen elosztása helyénvaló. Az igazságosság fogalmának és különböző felfogásainak e megkülönböztetése nyilván nem old meg semmilyen tartalmi kérdést, csak egyszerűen segít felismerni a társadalmi igazságosság elveinek szerepét.

Az életképes emberi közösségnek azonban nem csupán az az előfeltétele, hogy legyen valamilyen egyezményes mércéje az igazságosság felfogásait illetően. Más alapvető társadalmi problémák is vannak, különösen a koordináció, a hatékonyság és a stabilitás terén. Az egyének terveinek úgy kell illeszkedniük egymáshoz, hogy tevékenységeik összeegyeztethetőek legyenek, és úgy kell megvalósítaniuk céljaikat, hogy másoknak ne kelljen nagymértékben csatlakozniuk jogos várakozásaikban. E tervek kivitelezésének azután hatékonyan és az igazságosságnak megfelelően kell a társadalmi célok eléréséhez vezetnie. Végül, a társadalmi együttműködés rendjének szilárdnak kell lennie: az egyéneknek többé-kevésbé rendszeresen igazodniuk kell a cselekvés önként vállalt alapvető szabályaihoz, és ha mégis megszegnék ezeket, létezniük kell a további szabálysértések megelőzését, a rend helyreállítását szolgáló, a társadalmat megszilárdító erőknél. Nyilvánvaló, hogy e három probléma összefügg az igazságosság kérdésével. Ha nincs arra egyezményes mérce, hogy mi igazságos és mi igazságtalan, akkor biztosan nehezebb az egyéneknek hatékonyan összehangolniuk terveiket a kölcsönösen előnyös megoldások fenntartásának bizto-²[24]sítása érdekében. A bizalmatlanság és ellenérzés kikezdi a polgárisultság kötelékeit. A gyanakvás és ellenségesség olyasmire is ráveszi az embereket, amiktől egyébként tartózkodnának. Vagyis amíg az igazságosság felfogásainak az a sajátos szerepük, hogy megszabják az alapvető jogokat és kötelességeket, s meghatározzák a helyes elosztásbeli részesedést, az a mód, ahogyan egy felfogás ezt megteszi, óhatatlanul kihat a hatékonyság, a koordináció és a stabilitás kérdéseire. Egy felfogást általában nem ítéltünk meg csakis aszerint, hogy milyen elosztás következik belőle, bármennyire is hasznos lehet ez a szerepe az igazságosság fogalmának tisztázásában. A szélesebb összefüggéseket is figyelembe kell vennünk. Az ugyanis, hogy az igazságosságnak – az intézmények legfőbb erénye lévén – bizonyos elsőbbsége van, mit sem változtat azon, hogy két minden más szempontból egyforma felfogás közül az a jobb, amelyik ezekben a szélesebb összefüggésekben kívánatosabb.

2. § AZ IGAZSÁGOSSÁG TÁRGYA

Sokfajta dolog nevezhető igazságosnak és igazságtalannak. Nem csupán törvények, intézmények és társadalmi rendszerek, de meghatározott tevékenységek, köztük döntések, ítéletek és minősítések is. Igazságosnak és igazságtalannak hívjuk továbbá egy személy attitűdjait, hajlamait vagy magát a személyt. A mi témánk azonban a társadalmi igazságosság. Számunkra a társadalom

alapszerkezete az igazságosság elsődleges tárgya, vagy pontosabban: az a mód, ahogyan a társadalom főbb intézményei elosztják az alapvető jogokat és kötelességeket, illetve megszabják a társadalmi együttműködés előnyeiből való részesedést. Ide sorolom a politikai berendezkedést és a legfontosabb gazdasági vagy társadalmi intézményeket. Így a főbb társadalmi intézmények közé tartozik például a gondolkodás és a lelkiismeret szabadságának törvényes védelme, a versenyre épülő piac, a termelőeszközök magántulajdona vagy a monogám család. Ezek együttesen, rendszert alkotva, meghatározzák az emberek jogait és kötelességeit, s befolyásolják kilátásaikat, vagyis hogy mit várhatnak az élettől, milyen boldogulásban reménykedhetnek. Azért az alapszerkezet az igazságosság elsődleges tárgya, mert annak hatásai különösen jelentősek, és kezdettől [25] fogva jelen vannak életünkben. A kiinduló gondolat az, hogy e szerkezet különféle társadalmi helyzeteket kínál, és a politikai rendszer, valamint a gazdasági és társadalmi körülmények részben meghatározzák az ezekbe beleszülető embereknek az élettől kapcsolatos várakozásait. A társadalom intézményei folytán egyesek így kedvezőbb helyzetben vágnak neki az életnek. Ezek rendkívül mély egyenlőtlenségek. Nem csupán azért, mert átfogó jellegűek, de azért is, mert bár kezdettől fogva behatárolják az emberek esélyeit, mégsem lehet érdem vagy érdemtelenység alapján igazolni őket. Ezekre a feltehetőleg minden társadalom alapszerkezeténél elkerülhetetlen egyenlőtlenségekre kell mindenekelőtt alkalmaznunk a társadalmi igazságosság elveit. Ezeken az elveken múlik tehát valamely politikai berendezkedés, illetve gazdasági és társadalmi rendszer melletti döntés. Egy társadalmi berendezkedés igazságossága lényegében attól függ, hogy miként állapították meg abban a jogokat és kötelességeket, s hogy különböző részeiben milyenek a gazdasági lehetőségek és a társadalmi feltételek. (...) [26]

11. § AZ IGAZSÁGOSSÁG KÉT ELVE

(...)

Először: minden személynek egyenlő joga van a másokéval összeegyeztethető legkiterjedtebb alapvető szabadságra.

Másodszor: a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeknek úgy kell alakulniuk, hogy

- a) okkal várhassuk, hogy mindenki számára előnyösek, s ugyanakkor
- b) olyan pozíciókhoz és hivatalokhoz kötődjenek, amelyek mindenki előtt nyitva állnak. (...)

Általánosságban azt jegyzem meg először, hogy a két elv – mint már mondtam – elsősorban az alapszerkezetre vonatkozik. Ezeknek kell kijelölniük a jogokat és kötelességeket, s ezeknek kell szabályozniuk a társadalmi és gazdasági előnyök eloszlását. Amint megfogalmazásuk is sugallja, előfeltételük az alapszerkezet két, többé-kevésbé élesen elkülönülő részre osztása: az egyik részre az első, a másikkra a második elv vonatkozik. Az elvek szétválasztják a társadalmi rendszeren belül azokat a vonatkozásokat, amelyek meghatározzák és garantálják az egyenlő polgári státusz szabadságait, illetve azokat a szabadságokat, amelyek körülhatárolják és megalapozzák a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket. A polgárok alapszabadságai nagyjából a következők: a politikai szabadság (a választójog és a hivatalviselés joga), együtt a gyülekezési szabadsággal és a szólásszabadsággal, a lelkiismereti szabadság és a gondolat szabadság, a személyi szabadság és a (személyi) tulajdon szabadsága, valamint a jog uralmának fogalmával meghatározott szabadság az önkényes letartóztatással és fogva tartással szemben. Az első elv e szabadságok mindegyikének

egyenlőségét [87] követeli meg, mivel egy igazságos társadalom polgárainak ugyanazokkal az alapvető jogokkal kell rendelkezniük.

A második elv első megközelítésben a jövedelmi és vagyoni megoszlásra, valamint arra a szervezeti felépítésre vonatkozik, amely a hatalom és a felelősség, illetve az alá- és fölérendeltség különbségeire épít. A vagyon és a jövedelem megoszlásának nem kell feltétlenül egyenlőnek lennie, csupán az szükséges, hogy mindenki számára előnyös legyen, s ugyanakkor mindenki betölthesse a felelős hatalmi és hivatali pozíciókat. A második elvet azzal alkalmazzuk, ha elérjük, hogy a tisztségek mindenki előtt nyitva álljanak, majd pedig e kikötés szerint úgy alakítjuk a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeket, hogy azok mindenki számára előnyösek legyenek.

Az elveket sorrendben kell alkalmazni: előbb az elsőt, s csak azután a másodikat. E sorrend azt jelenti, hogy az első elv által megkívánt egyenlő szabadság intézményeitől való eltérést nem lehet igazolni vagy ellensúlyozni az így elérhető nagyobb társadalmi és gazdasági előnyökkel. A vagyon és a jövedelem megoszlása, illetve a hivatali hierarchia nem állhat ellentétben sem az egyenlő polgári státus szabadságaival, sem az esélyek egyenlőségével. (...)

17. § AZ EGYENLŐSÉGRE IRÁNYULÓ TENDENCIA

(...)

Először is megjegyezhetjük, hogy a társadalmi különbségek elve nyomatékosítja a jóvátétel elvéből következő megfontolásokat. Ez az elv megköveteli a nem megérdemelt egyenlőtlenségek jóvátételét, s mivel a születés és a természeti adottságok egyenlőtlenségei nem megérdemeltek, ezekért az egyenlőtlenségekért is valamilyen kárpótlás jár. (...) Így az elv azt mondja ki, hogy a társadalomnak - ahhoz, hogy egyenlően kezeljen minden személyt és biztosítsa mindenki számára az igazi esélyegyenlőséget - nagyobb figyelmet kell szentelnie a szerényebb természeti adottságokkal rendelkezőknek, valamint azoknak, akik születésüknél fogva kevésbé jó társadalmi helyzetbe kerülnek. Az elgondolás szerint kiegyenlítődnek az esetlegességek torzításai. Az elv jegyében többet fordíthatunk erőforrásainkból a kevésbé tehetséges emberek iskoláztatására, mint a tehetségesebbekére; legalábbis bizonyos életszakaszban, mondjuk a korai iskolaévek alatt.

Tudomásom szerint még soha senki nem javasolta, hogy a jóvátétel elve legyen az igazságosság kizárólagos szempontja, a társadalmi rend egyedüli célja. Kézenfekvő ezt úgy felfognunk - a legtöbb ilyen elvhez hasonlóan -, mint egy olyan első megközelítés szerinti elvet, amelynek fontosságát más elvek fényében kell megítélnünk. Mérlegelnünk kell például, hogy mennyire tartjuk fontosnak az átlagos életszínvonal javításának vagy a közjó előmozdításának elvéhez képest. Ám bármilyen más elveink legyenek, a jóvátétel követelményeit mindig figyelembe kell vennünk. Ezt úgy tekintjük, mint az igazságosságra vonatkozó felfogásunk jellegzetes vonását. A társadalmi különbségek elve természetesen nem a jóvátétel elve. Ez nem kívánja meg a társadalomtól, hogy oly módon igyekezzen megszüntetni a hátrányokat, hogy mindenki ugyanabban a méltányos feltételek között zajló versenyben vehessen részt. A társadalmi különbségek elve azonban például az oktatásban úgy osztaná el az erőforrásokat, hogy a legkevésbé kedvező helyzetűek hosszú távú kilátásai javuljanak. Ha e cél azzal érhető el, hogy kiemelten kezeljük a jobb képességűeket, akkor ez megengedhető; egyébként azonban nem. A döntés során az oktatás értékét nem szabad pusztán a gazdasági hatékonyság és a társadalmi jólét alapján megítélnünk. Ugyanilyen fontos, már ha nem fontosabb, az oktatásnak az a szerepe, hogy

képessé teszi az embert társadalma kultúrájának élvezetére, és ennél fogva mindenki számára lehetővé teszi önmaga értékességének biztos tudatát.

Így a társadalmi különbségek elve nem azonos ugyan a jóvátételével, bizonyos fokig mégis annak szerepét tölti be: oly módon alakítja át az alapszerkezet céljait, hogy az intézmények rendszerének egésze már nem a társadalmi hatékonyságot és a technokrata értékeket állítja előtérbe. Amint látjuk, a társadalmi különbségek elve csakugyan azt jelenti, hogy megegyezünk, a természeti adottságok megoszlását közvagyonnak tekintjük, és [133] osztozunk az ezekből fakadó előnyökben, akár hogyan alakuljanak is. Mindegy, hogy kiknek kedvezett a természet, csak úgy húzhatnak hasznot jó szerencsájükből, ha ez javít azoknak a helyzetén, akiket vesztesé tette. A természeti előnyökkel rendelkezők nem azért jutnak előnyökhöz, mert jobb az adottságaik, hanem csak azért, hogy képzési és oktatási költségeik biztosítva legyenek, és adottságaikkal élve segíthessenek a kevésbé szerencséseken. A jobb természetadta képességeket, a kedvezőbb rajtot a társadalomban senki sem érdemli meg. Ebből azonban nem következik, hogy el kell tüntetnünk a különbségeket. Kezelhetjük ezeket másképpen is. A társadalom alapszerkezetének alakításával elérhetjük, hogy ezek az esetlegességek a legkevésbé szerencsések javát szolgálják. Tehát akkor jutunk el a társadalmi különbségek elvéhez, ha úgy akarjuk felépíteni a társadalmi rendszert, hogy a természetes javak megoszlásának vagy a társadalmi indulásnak tulajdonítható esetleges helyéből következően senki se nyerjen vagy veszítsen anélkül, hogy ezért kárpótlást adna vagy kapna.

E megjegyzések alapján elutasíthatjuk azt a nézetet, hogy az intézmények elrendezése mindig fogyatékos lesz, mert a természeti adottságok és a társadalmi körülményekből származó esetlegességek megoszlása igazságtalan, és ennek az igazságtalanságnak óhatatlanul érvényesülnie kell minden emberi társadalomban. Ezt a meggondolást időnként úgy ajánlják figyelmünkbe, mint ami igazolhatja, hogy szemet hunyunk az igazságtalanság felett: aki szembefordul vele, az ugyanúgy jár el, mint az, aki képtelen elfogadni a halált. A javak természetes megoszlása nem igazságos és nem igazságtalan, s az sem igazságtalan, hogy a személyek beleszületnek egy meghatározott társadalmi helyzetbe. Ezek egyszerűen természeti tények. Ami igazságos vagy igazságtalan, az az, ahogyan az intézmények ezeket a tényeket kezelik. Az arisztokrácia és a kasztok társadalma igazságtalan, mert ilyen esetlegességekhez köti, hogy valaki beletartozhat-e egy többé-kevésbé zárt és kiváltságos társadalmi osztályba. E társadalmak alapszerkezete magába építi a természetben fellelhető önkényt. Am nem szükségszerű, hogy az emberek belenyugodjanak az efféle esetlegességekbe. A társadalmi rendszer nem megváltoztathatatlan, emberi ellenőrzésnek alávetetetlen rend, hanem az emberi cselekvés kerete. A méltányosságként felfogott igazságosság szerint az emberek [134] megállapodnak abban, hogy osztoznak egymás sorsában. Az intézmények kialakításánál vállalják, hogy csak akkor használják ki a természet és a társadalom véletlen körülményeit, amikor ez mindannyiuknak előnyös. A két elv méltányosan kezeli a vakszerencsét, és az ezeknek megfelelő intézmények igazságosak, bár kétségtelen, hogy más vonatkozásokban tökéletlenek.

További szempont, hogy a társadalmi különbségek elvében a kölcsönösség gondolata jut kifejezésre. Ez a kölcsönös előnyök elve. Amint láttuk, minden reprezentatív személy beláthatja, legalábbis a lánckapcsolat fennállása esetén, hogy az alapszerkezet úgy van kialakítva, hogy érdekében áll elfogadnia azt. A társadalmi rend mindenki előtt igazolható; kiváltképp pedig azok előtt, akik a legkevésbé kedvező helyzetben vannak, s ebben az értelemben az egyenlőség elvén alapul. Szükségesnek tűnik azonban, hogy átgondoljuk, miként teljesül a kölcsönös előnyök feltétele. Legyen A és B két tetszőleges reprezentatív személy, s legyen B a kedvezőtlenebb helyzetű. Sőt, legyen B a legkedvezőtlenebb helyzetű, mivel az összehasonlítás valójában így érdekes. Nos, B azért fogadhatja el A jobb helyzetét, mert A olyan módon jut előnyökhöz, ami

javít B kilátásain. Ha nem engednénk meg, hogy A jobban álljon, úgy B a jelenleginél rosszabb helyzetbe kerülne. A probléma itt annak a megmutatása, hogy A-nak sincs oka a panaszra. Esetleg azt követeljük tőle, hogy kevesebbje legyen, mint amennyije lehetne, mivel ha ennél többje lenne, az bizonyos veszteséget okozna B számára. Mit mondhatunk tehát a kedvezőbb helyzetű embernek? Először is azt, hogy a jólét mindenki számára nyilvánvalóan attól a társadalmi együttműködési rendszertől függ, amely nélkül senkinek sem lehetne elfogadható az élete. Másodszor azt, hogy csak akkor kérhetünk mindenkit önkéntes közreműködésre, ha a rendszer alapjai mindenki számára elfogadhatóak. A társadalmi különbségek elve tehát alighanem méltányos alapot nyújt ahhoz, hogy a jobb adottságokkal avagy szerencsésebb társadalmi körülményekkel rendelkezők akkor is számíthassanak mások együttműködésére, amikor a mindenki számára jó helyzet csak az alapszerkezet valamilyen működőképes elrendezése révén érhető el. [135]

18. § ELVEK AZ EGYÉNEK SZÁMÁRA – A MÉLTÁNYOSSÁG ELVE

(...) Az alapgondolat a következő: az, hogy valami helyes, azt jelenti, pontosabban, helyettesíthető azzal, hogy összhangban van azokkal az elvekkel, amelyeket a felek az eredeti helyzetben arra vonatkozóan elfogadnának. [144] (...) A méltányosság elve kimondja, hogy egy személynek egy intézményben el kell végeznie az annak szabályai szerint ráeső részt, amennyiben két kikötés teljesül: 1. az intézmény igazságos avagy méltányos, azaz kielégíti az igazságosság két elvét; 2. a személy önként fogadta el az intézmény előnyeit, illetve felhasználta érdekei megvalósításához az intézményben kínálkozó lehetőségeket. Az alapgondolat az, hogy ha bizonyos számú személy elfogad egy sor szabályt és kölcsönösen előnyös közös vállalkozásba kezd oly módon, hogy a mindenki számára előnyös eredmény kedvéért mindenkinek szükségképpen korlátoznia kell a szabadságát, akkor azok, akik alávetették magukat e korlátozásoknak, jogot szereztek mindazoknak a hasonló közreműködésére, akiknek előnyt jelentett alávetettségük. (...) Nem szabad nyernünk mások együttműködéséből, ha nem végeztük el a közös munkából a ránk eső méltányos részt. Az igazságosság két elve meghatározza, hogy miben áll ez a méltányos rész az alapszerkezethez tartozó intézmények esetében, így ha ezek igazságosak, akkor mindenki akkor kapja meg a maga méltányos részesedését, amikor mindenki (beleértve őt is) megteszi a magáét.

A meghatározásból következően a kívánalmak, amelyeket a méltányosság elve megad, kötelezettségek, és kötelezettség más úton nem jöhet létre. Fontos azonban észrevennünk, hogy a méltányosság elvének két része van. Az első azt állítja, hogy a kérdéses intézménynek, illetve társadalmi gyakorlatnak igazságosnak kell lennie: a második viszont a megkövetelt önkéntes cselekedeteket jellemzi. Az első rész azokat a kikötéseket körvonalazza, amelyek nélkül az önkéntes cselekedetektől nem származna kötelezettség. Lehetetlen, hogy a méltányosság elve valakit igazságtalan, vagy legalábbis (egy eddig nem tisztázott értelemben) túrheteretlenül igazságtalan intézményekhez kössön. Különösen lehetetlen, hogy kötelezettségeink legyenek az önkényuralom és a zsarnokság kormányzatai iránt. Ha nincs meg a szükséges háttér, nem számít, hogy a beleegyezést kifejező és más cselekedetek kötelezettségekre utalnak. A kötelezettségek csak akkor köteleznek valamire, ha előfeltételezik az [145] intézmények igazságosságát, illetve azt, hogy amennyire a körülmények szerint ez megítélhető, elfogadhatóan igazságosak. Ennélfogva hiba úgy érvelni a méltányosságként felfogott igazságossággal és általában a

szerződéses elméletekkel szemben, hogy olyan következményeik vannak, amelyek értelmében a polgárok kötelezettségek teljesítésével tartoznak azoknak az igazságtalan rezsimeknek, amelyek pedig csak kikényszerítették vagy valamilyen kifinomultabb módon kicsikarták a hallgatóságos belenyugvást. (...)

A kötelezettségeket számos vonásuk megkülönbözteti a másféle erkölcsi követelményektől. Először is önkéntes cselekedetek eredményeként jönnek létre. Ez lehet kifejezett vagy hallgatóságos vállalás – például ígéret vagy megállapodás –, de lehet előnyök elfogadása is. Másodszor, a kötelezettségek tartalmát mindig egy intézmény, egy gyakorlat határozza meg; annak a szabályai írják körül, hogy mi a teendő. És végül kötelezettségekkel általában meghatározott egyéneknek tartozunk: azoknak, akikkel a kérdéses intézmény fenntartásában együttműködünk. Vegyük e jellemzők példaként annak a politikusnak a tevékenységét, aki közhivatalra pályázik és (ha nyer) közhivatalt tölt be egy alkotmányos rendszerben. Ténykedése azzal a kötelezettséggel jár, hogy teljesítenie kell hivatali kötelességeit. Kötelezettsége tartalmát ezek a kötelességek határozzák meg. [146] Itt nem az „erkölcsi kötelességek”, hanem bizonyos intézményi pozíciókkal járó feladatok és felelősségek értelmében beszélek kötelességekről. Mindazonáltal meglehet, hogy valakinek történetesen erkölcsi (erkölcsi elvre épülő) okai vannak e kötelességek teljesítésére, például valaki a méltányosság elvéből következően köteles arra, hogy így tegyen. Annak, aki köztisztviséget tölt be, ugyanígy kötelezettségei vannak polgártársaival szemben, akinek támogatását és bizalmát kereste, és akikkel egy demokratikus társadalom vezetésén belül összefogott. Ugyanígy kötelezettségeket fogadunk el, amikor házasságot kötünk; és akkor is, amikor bírói, hivatali vagy más hatalmi pozícióra teszünk szert. Kötelezettségeket szerzünk ígéret és hallgatóságos beleegyezés révén, de akkor is, amikor részt veszünk egy játékban, mert ebben az esetben kötelezettségünk a szabályos és sportemberhez méltó játék. (...)

19. § ELVEK AZ EGYÉNEK SZÁMÁRA – A TERMÉSZETES KÖTELESSÉGEK

Amíg az összes kötelezettségre a méltányosság elve ad magyarázatot, addig a természetes kötelességeknek sok pozitív és negatív fajtája van. Nem kísérem meg a levezetésüket egy közös elvből. Az egységnek ez a hiánya azzal a bevallott kockázattal jár, hogy túl sok teher hárul az elsőbbségi szabályokra, de ettől a nehézségtől el kell tekintenem. Természetes kötelesség például, hogy amennyiben túl nagy kockázat vagy áldozat vál-[147]lása nélkül megtehetjük, segítsünk azon, aki sükséget szenved vagy bajba került; hogy ne károsítsunk vagy ne sebesítsunk meg, másokat; hogy ne okozzunk másoknak indokolatlanul szenvedést. Az első, a kölcsönös segítségnyújtás kötelessége pozitív kötelesség, amennyiben itt mások számára valami jót kell tennünk; az utolsó kettő viszont negatív kötelesség, mivel ezek azt kívánják, hogy ne tegyünk meg valamit, ami rossz. (...)

Ellentétben a kötelezettségekkel, a természetes kötelességeket az jellemzi, hogy önkéntes cselekedeteinktől függetlenül vonatkoznak ránk. Továbbá nincsenek szükségképpen kapcsolatban valamilyen intézménnyel vagy társadalmi gyakorlattal, s tartalmukat általában nem a társadalmi berendezkedés ilyen szabályai határozzák meg. Így természetes kötelességünk, hogy ne legyünk kegyetlenek, hogy segítsünk másokon, akár elköteleztük magunkat az ilyen cselekedetek mellett, akár nem. Ilyenkor nem védekezhetünk vagy mentegetőzhetünk azzal: mi nem ígértük meg, hogy

nem leszünk kegyetlenek vagy bosszúállók, vagy hogy majd segítünk másokon. Sőt, az az ígéret például, hogy nem ölünk meg senkit, rendes körülmények között annyira felesleges, hogy nevetségesnek is hat, és hibás elgondolás, hogy ezzel olyan erkölcsi követelményt alapoztunk meg, ami ezt megelőzően még nem létezett. Ilyen ígéretre csak akkor kerülhet sor, már ha egyáltalán van értelme, amikor valakinek sajátos okokból jogában áll ölni, mondjuk egy igazságos háború során felmerülő helyzetben. A természetes kötelességek egy további vonása, hogy személyek között állnak fenn, tekintet nélkül intézménybeli viszonyaikra. Ezek mindenkire mint egyenlő erkölcsi személyre vonatkoznak. Ebben az értelemben a természetes kötelességek teljesítésével általában a személyeknek tartozunk, és nem csupán meghatározott egyéneknek, akik mondjuk együttműködnek velünk egy adott társadalmi intézményben. Ez a vonás kiváltképp érzékelteti, hogy jól illik ide a [148] „természetes” jelző. A nemzetközi jog egyik célja az, hogy az államok magatartásában elismertesse ezeket a kötelességeket. Ez különösen fontos a háborúban alkalmazható eszközök korlátozását tekintve; feltéve, hogy legalábbis bizonyos körülmények között az önvédelmi háború igazolható (58. §).

A méltányosságként felfogott igazságosság nézőpontjából az igazságosság kötelessége alapvető természetes kötelesség. Ez a kötelesség azt kívánja tőlünk, hogy támogassuk a meglévő igazságos intézményeket és teljesítsük ránk vonatkozó előírásait. Továbbá arra készlet, hogy segítsünk kialakítani új igazságos intézményeket, legalábbis amikor nem kell túl nagy árat fizetnünk érte. Így ha a társadalom alapvető szerkezete igazságos – vagy legalábbis annyira igazságos, amennyire az adott körülmények között elvárható –, akkor mindenkinek természetes kötelessége, hogy megtegye a magáét ebben a rendszerben. Ezek az intézmények mindenkit erre köteleznek, függetlenül az önkéntes – szavakkal vagy hallgatólagosan vállalt – cselekedetek végrehajtásától. Így még ha a természetes kötelességek elveit egy szerződéses nézőpontból vezetjük is le, ezek alkalmazása nem feltételez előzetesen kifejezett vagy hallgatólagos beleegyezést. Az egyénekre vonatkozó-elvek azok lesznek, amelyeket – ahogy az intézményeket meghatározó elvek esetén – a felek az eredeti helyzetben jóváhagynának. Ezeket az elveket úgy kell felfognunk, mint egy pusztán elgondolt megegyezés eredményeit. (...) [149]

V. FEJEZET ELOSZTÁSBELI RÉSZESEDESEK

(...)

41. § AZ IGAZSÁGOSSÁG FOGALMA A POLITIKAI GAZDASÁGTANBAN

(...) A politikai gazdaságtannak magában kell foglalnia a közjó olyan értelmezését, amely az igazságosság valamely felfogására épül. A közgazdaságtan és a szociálpolitika kérdéseinek megfontolása során a polgár gondolatait ennek kell irányítania. A polgár az alkotmányozó gyűlés vagy a törvényhozás szintjének nézőpontjából ítéli meg az igazságosság elveinek alkalmazását. Politikai véleménye azzal kapcsolatos, hogy mi viszi előbbre az állam mint egész javát, és a társadalmi előnyök igazságos elosztásának valamilyen kritériumát hívja segítségül.

Kezdetől hangsúlyoztam, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság a társadalom alapszerkezetére vonatkozik. E felfogás tárgya a zárt rendszerekként szemlélt társadalmi formák rangsorolása. Bizonyos döntések e háttérintézményekkel kapcsolatban alapvetőek és megkerülhetetlenek. Az alapszerkezetet valójában a szociális és gazdasági törvényhozás egymást

erősítő hatásai alakítják ki. Sőt, a társadalmi rendszer kihat a polgárok későbbi létrejövő szükségleteire és törekvéseire is. Nemcsak azt határozza meg, hogy milyen emberek, de bizonyos fokig azt is, hogy miféle emberek akarnak lenni. Így a gazdasági rendszer nem csupán a meglévő vágyak és szükségletek kielégítésének intézményes eszköze, de a jövőbeni szükségletek megteremtésének és formálásának módja is. A jelenlegi szükségletek kielégítését szolgáló együttműködés hat majd a későbbi vágyakra, és arra is, hogy az emberek milyen személyekké [313] akarnak válni. Ezek a dolgok persze mindig tökéletesen nyilvánvalóak és közismertek voltak. Erre olyan egymástól különböző közgazdászok mutattak rá, mint Marshall és Marx. (...) Mivel a gazdasági intézmények rendszere így hat és így is kell valójában hatnia, ezeknek az intézményeknek a kiválasztása feltételezi az emberi jó és az annak megvalósítását szolgáló intézmények valamilyen elgondolását. E választásnak tehát a gazdaságiakon túl erkölcsi és politikai alapokra is támaszkodnia kell. A hatékonysági megfontolások csupán a döntés egyik indokát jelentik, s gyakran viszonylag kis jelentőségűek. Lehetséges természetesen, hogy e döntést hallgatólagosan fogadják el, s nem nyíltan hozzák meg. Gyakran gondolkodás nélkül belenyugsunk a fennálló helyzetben rejlő erkölcsi és politikai felfogásba, vagy ráhagyjuk a megoldást a versengő társadalmi és gazdasági erők játékára. A politikai gazdaságtannak azonban még akkor is meg kell vizsgálnia e problémát, ha végső következtetése esetleg az lesz, hogy a legjobb az események menetére bízunk a döntést.

(...) A felek céljait illetően csak a legáltalánosabb feltevésekkel élünk: érdekelték az alapvető társadalmi javakban, tehát azokban a [314] dolgokban, amelyeket az emberek feltehetőleg szeretnének, bármik legyenek is további céljaik. Igaz, e javak elmélete lélektani kiinduló tételektől függ, s ezek elfogadhatatlannak bizonyulhatnak. Az elgondolás mindenesetre az, hogy meghatározzuk a javaknak azt az osztályát, amit az emberek rendszerint szeretnének megkapni, a jóról alkotott észszerű és esetleg a legváltozatosabb fajta célokat felölelő felfogásuk részeként. Feltesszük tehát, hogy a felek ezeket a javakat akarják, s hogy az igazságosság felfogásának kiválasztása e feltételek mellett nem kötődik az emberi érdekek olyan meghatározott rendszeréhez, amelyet az intézmények sajátos rendje hívhatna életre. Az igazságosság elmélete valójában előfeltételezi a jó elméletét, de amennyire csak lehetséges, nem dönti el előre, hogy miféle személyek akarnak majd lenni az emberek.

Az igazságosság elveinek levezetése után azonban a szerződéses tan már bizonyos határok közé szorítja a jóra vonatkozó felfogást. E határok abból következnek, hogy az igazságosság a hatékonysággal, a szabadság – az egymásutániságot feltételezve – a társadalmi és gazdasági előnyökkel szemben elsőbbséget élvez. Amint korábban megjegyeztem (6. §), ezek az elsőbbségek azt jelentik, hogy a lényegükénél fogva igazságtalan dolgokra vonatkozó – vagy a csak igazságos intézmények sérelmére megvalósítható – kívánságok értéktelenek. Nincs értéke az ilyen szükségletek kielégítésének, s a társadalmi rendszer ezeket nem bátoríthatja. Figyelembe kell vennünk továbbá a stabilitás problémáját. Az igazságos rendszernek létre kell hoznia saját támaszát. Ez azt jelenti, hogy olyan berendezkedésnek kell lennie, amely kialakítja az emberek megfelelő igazságérzetét, vagyis komoly vágyukat arra, hogy az igazságosság indokait szem előtt tartva cselekedjenek. Így a stabilitás követelménye és az igazságosság elveivel összeütköző vágyak elleni fellépés további korlátokat állít az intézmények elé. Nem csupán igazságosaknak kell lenniük, de az intézményeken belül mindenkinen bátorítaniuk kell az igazságosság erényének gyakorlását. Az igazságosság elveiből ebben az értelemben a személy nem semleges eszménye következik, amit a társadalmi és gazdasági intézményeknek tiszteletben kell tartaniuk. Végül, amint azt már a kiinduló elvekbe ágyazódott eszmények mellett érvelve kimutattuk, a két elv

megkíván bizonyos intézményeket; meghatároz vagy legalábbis felvázol egy ideális alapszerkezet-
[315] tet, s minden tökéletesítésnek ennek megközelítésére kell törekednie. (...) [316]

42. § NÉHÁNY MEGJEGYZÉS A GAZDASÁGI RENDSZEREKRŐL

Nem szabad elfelejtenünk, hogy az igazságosság elmélete a témánk, s nem, akár csak elemi szinten is, a közgazdaságtan. Csupán a politikai gazdaságtan bizonyos erkölcsi problémáival foglalkozunk. (...) Röviden, egyszerűen azért tárgyaljuk a politikai gazdaságtan kérdéseit, hogy lássuk, miként fest a méltányosságként felfogott igazságosság a gyakorlatban. Annak a polgárnak a szemszögéből nézzük ezeket a kérdéseket, aki megpróbálja átgondolni a gazdasági intézmények igazságosságára vonatkozó ítéleteit. [320] (...)

Kezdjük azzal, hogy érdemes megkülönböztetnünk a közszektor két vonatkozását, mert különben a magántulajdonra épülő gazdaság és a szocializmus különbsége homályos maradna. Az első a termelőeszközök tulajdonával kapcsolatos. A klasszikus megkülönböztetés az, hogy szocializmus esetén sokkal nagyobb a közszektor (az állami tulajdonban lévő és állami tisztviselők vagy munkástanácsok által irányított vállalatok termelésének az összterméken belüli arányát tekintve). A magántulajdonra épülő gazdaságban az állami vállalatok száma feltehetőleg kicsi, s tevékenységük mindenképpen olyan sajátos esetekre korlátozódik, mint amilyen a közszolgáltatás vagy a tömegközlekedés.

A közszektor második és ettől meglehetősen különböző jellemzője a közjavak összességére fordított társadalmi erőforrások aránya. A közjavak és a magánjavak megkülönböztetése számos ponton nem egyszerű, de az alapgondolat az, hogy a közjavak két jellemző sajátossága az oszthatatlanság és a közhasználat. Vagyis ebből sok egyén - hogy úgy mondjam, a nagyközönség - akar többet vagy kevesebbet, de ahhoz, hogy bárki kapjon belőle, azt mindenkinek meg kell kapnia. Az előállított mennyiség nem osztható fel, ellentétben a magánjavakkal, amelyekből mindenki tetszése szerint annyit vásárol, (...) [321] amennyit akar. A közjavaknak oszthatatlanságuk mértékétől és az érintettek számától függően sokféle fajtája van. A legszélsőségesebb eset az, amikor ezek az egész társadalom számára feloszthatatlanok. A szokásos példa erre az (igazságtalan) ellenséges támadással szembeni honvédelem. Ezt mindenkinek azonos mértékben kell megkapnia, s ebből senki sem kaphat annyit, amennyit ő akar. Az oszthatatlanság és a közhasználat következménye, hogy ilyen esetekben a közjavakat valamiként a politikai mechanizmuson keresztül kell biztosítani, nem pedig a piac segítségével. A törvényhozásnak kell megszabnia mind a szükséges mennyiséget, mind a költségeket. Mivel nincs elosztási probléma, hiszen mindenki ugyanazt a mennyiséget kapja, az elosztási költség nulla.

A közjavak sokféle vonása ered e két sajátosságból. Itt van mindenekelőtt a potyázás kérdése. (...) Ahol a fogyasztók köre széles és sok egyénből áll, mindenki kísértésbe eshet, hogy megpróbálja elkerülni a rá eső rész kifizetését. Ez azért van így, mert amikor valaki megteszi a magáét, ezzel nem befolyásolja számottevően az összmenyiséget. Így vagy úgy már adottnak vehető mások együttes hozzájárulása. Ha a többiek már megtették a magukét, akkor ő annak ellenére ugyanúgy élvezheti az eredményt, mint mások, hogy nem csinált semmit. Ha meg nem hozták létre, ezen az ő igyekezete sem változtatna. A polgár akkor is ugyanabban a védelemben részesül az ellenséges támadással szemben, ha nem fizette be az adóját. Szélsőséges esetben ezért nem számíthatunk csereviszonyok és önkéntes megegyezés kialakulására.

Ebből az következik, hogy az államnak magára kell vállalnia a közjavak és költségeik biztosítását, s ki kell kényszerítenie bizonyos - a hozzájárulást megkövetelő - kötelező szabályokat. Még ha a polgárok egytől egyig készek is elvégezni a dolgukat, erre feltehetőleg csak akkor hajlandók, ha biztosak lehetnek benne, hogy mások is megteszik a magukét. Így ha megállapodnak abban, hogy közösen, nem pedig mások tevékenységét adottnak tekintő elszigetelt egyénekként járnak el, akkor abban (...) [322] is meg kell állapodniuk, hogy mi lesz a biztosíték az egyezség betartására. Az igazságérzet az embert arra készíti, hogy támogassa az igazságos intézményeket és vegye ki belőlük a részét, de csak ha úgy véli, mindenki más, vagy legalábbis elég sokan megteszik ugyanezt. Rendes körülmények között erre csak az lehet elfogadható biztosíték, hogy van egy ténylegesen kikényszerített, kötelező szabály. Amikor a dolog mindenkinek előnyös és mindannyian egyetértenek az előállításában, a kényszer használata minden egyes ember nézőpontjából tökéletesen észszerű. A kormányzat sok hagyományos tevékenységének – már amennyiben indokolt – ez az indoka. (...) Az állam által kikényszerített szabályokra akkor is szükség van, ha mindenkit ugyanaz az igazságérzet vezérel. A lényeges közjavak jellegzetes sajátosságai teszik szükségessé a közös egyezségeket, s mindenkinek szilárd biztosítékot kell kapnia arra, hogy ezeket majd betartják.

A helyzet másik sajátossága a külső hatás. Amikor a javak közhasználatúak és oszthatatlanok, olyanoknak is előnyt vagy veszteséget jelenthetnek, akiket az előállítás során vagy az arra vonatkozó döntésnél esetleg nem vettek figyelembe. Ennélfogva szélsőséges esetekben megtörténhet, hogy a polgároknak csupán egy része fizet adót a költségek fedezésére, miközben a kérdéses javakból az egész társadalom részesedik. Lehetséges, hogy akik az adóról döntöttek, e hatásokat nem vették figyelembe, s így ha számításba vesznek minden előnyt és hátrányt, a közös költség feltehetőleg eltérő lett volna. A mindennapi esetekben az oszthatatlanság csak részleges, és az érintettek köre is kisebb. Aki beoltatja magát valamilyen fertőző betegség ellen, az másokon éppúgy segít, mint magán; és miközben lehet, hogy neki nem kifizetődő e védetség megszerzése, az összes előnyt számba véve a helyi közösségnek ez értékes lehet. Természetesen a köznek okozott károk olyan kirívó eseteivel is találkozunk, mint a természeti környezet ipari szennyezése és pusztítása. Minthogy a piac rendszerint nem számol ezekkel a költségekkel, az így előállított termékeket jóval társadalmi határköltségük alatt értékesítik. A piac nem tartja nyilván, hogy a [323] magánjellegű és a társadalmi költségek eltérnek egymástól. A szükséges kiigazítások intézményes megoldása a jog és a kormányzat egyik lényeges feladata.

Nyilvánvaló tehát, hogy bizonyos lényeges, oszthatatlan és közhasználatú javak, valamint külső hatások és azokból fakadó kísértések szükségessé teszik az államilag kialakított és érvényre juttatott közmegegyezéseket. Felszínes elgondolás, hogy a politikai uralom kizárólag az önérdeken és az igazságtalanságra irányuló hajlamon alapul. Amikor a javakat nem lehet sok egyén között felosztani, az emberek egymástól elszigetelten elhatározott cselekvéseiből akkor sem lesz ugyanis szükségképpen általános jó, ha egytől egyig becsületesek. Valamilyen közös megegyezés nélkülözhetetlen, s mindenki biztosítani akarja magát afelől, hogy a többiek is betartják majd a megállapodást. Nem gondolhatjuk, hogy egy nagy közösségben olyan fokú az egymás tisztességébe vetett kölcsönös bizalom, hogy felesleges a kényszer. A jól berendezett társadalomban a megkívánt szankciók kétségtelenül enyhék lennének, s talán nem is kerülne sor alkalmazásukra. Az ilyen eszközök megléte azonban még ebben az esetben is az emberi élet szokásos feltétele. [324] (...) A közjavaknak sok fajtája létezik, a fegyverektől az egészségügyig. Az egyes tételek súlyára és az ezekre fordított eszközökre vonatkozó politikai megállapodást követően a kormányzat éppúgy veheti ezeket a magánszektortól, mint az állami vállalatoktól. A közjavak előállítását és a közkárok megakadályozását célzó eljárások tényleges sora az adott

társadalomtól függ. Ez nem az intézmények logikájának kérdése, hanem a politikai szociológiáé, beleértve azt is, hogy miként befolyásolják az intézmények a politikai előnyök mérlegelését.

A közszektor e két vonatkozásának rövid áttekintése után arról teszek végső következtetésként néhány észrevételt, hogy milyen mértékben épülhet a gazdasági berendezkedés olyan piacok rendszerére, ahol a kereslet és a kínálat szabadon határozza meg az árakat. Itt meg kell különböztetnünk egy sor eltérő esetet. A ténylegesen előállított fogyasztási javak elosztására rendszerint minden kormányzat a piacot használja. Minden más eljárás kivitelezése nehézkes lenne, a jegyrendszer és az ahhoz hasonló eszközök pedig csak néhány sajátos esetben kerülhetnek szóba. Szabadpiaci rendszerben azonban az előállított javak mennyiségét és minőségét a vásárlásokon keresztül a háztartási döntések határozzák meg. A szokásosnál nyereségesebb javak termelése addig nő, amíg a szokatlanul nagy kereslet el nem tűnik. Szocialista rendszerben a tervezői szempontok vagy a közös döntések gyakran jelentős szerepet játszanak a termelés irányának meghatározásában. Mind a magántulajdonra épülő, mind a szocialista rendszer megengedi általában a foglalkozás és a munkahely szabad megválasztását. Ezt nyíltan csupán valamiféle parancsuralmi rendszer akadályozza meg.

Alapvető sajátosság végül, hogy mennyire használják a piacot a megtakarítási hányad meghatározására és a beruházások irányának kialakítására, valamint annak eldöntésére, hogy a nemzeti jövedelem mekkora részét szenteljék környezetvédelemre és a jövő nemzedékeinek okozott jövátéhetetlen károk kiküszöbölésére. Itt számos lehetőség van. Megtehetik, hogy közös döntéssel jelölik ki a megtakarítási hányadot, míg a beruházások iránya nagyjából a tőkéért versengő egyes vállalatokon múlik. Lehet, hogy a magántulajdonra épülő és a szocialista [326] társadalomban egyaránt komolyan törődnek a jövátéhetetlen károk megakadályozásával, a természeti erőforrásokkal való gazdálkodással, illetve a környezet védelmével. Ám az is lehetséges, hogy egyikben sem fordítanak erre gondot.

Nyilvánvaló tehát, hogy nincs lényeges kapcsolat a szabadpiaci rendszer alkalmazása és a termelőeszközök magántulajdona között. Legalábbis a középkor óta ismert gondolat, hogy rendes körülmények között a versenyben kialakuló árak igazságosak vagy méltányosak. (...) Történelmi esetlegesség, hogy az úgynevezett burzsoá közgazdászok tanulmányozták a leggondosabban a piacgazdaság előnyeit, hiszen egy szocialista rendszer is elérheti ezeket az előnyöket, legalábbis elvileg. Az egyik ilyen előny a hatékonyság. A versenyárak bizonyos feltételek mellett úgy választják ki az előállítandó javakat, és úgy osztják el a megtermelésükhöz szükséges erőforrásokat, hogy az mind a vállalatok termelési módszereit, mind a javaknak a háztartások vásárlásaiból keletkező elosztását tekintve tökéletes. Az így létrejövő gazdasági állapotot nem lehetne úgy átrendezni, hogy anélkül javuljon egy háztartás (saját értékelése szerinti) helyzete, hogy egy másiké ne romolna. Nincsenek további kölcsönösen előnyös alkulehetőségek; nincs olyan megvalósítható termelési eljárás, amivel anélkül lehetne valamilyen kívánt árucikkből többet előállítani, hogy az máshol ne igényelne csökkentést. Ha ugyanis nem így lenne, akkor egyesek helyzetén mások helyzetének romlása nélkül is javítani lehetne. Az általános egyensúlyelmélet megmagyarázza, hogy megfelelő feltételek esetén az árak által nyújtott információ miként vezet a gazdasági cselekvők ilyen eredményt hozó tevékenységéhez. A tökéletes verseny a hatékonyság szempontjából töké-[327]letes eljárás. (...) A megkívánt feltételek természetesen roppant sajátosak és ritkán teljesülnek a valóságban, már ha ez egyáltalán lehetséges. A piac kudarcai és tökéletlenségei ugyanakkor gyakran súlyosak, s ez szükségessé teszi az erőforrás-politika kiigazító ellenlépéseit (43. §). Fel kell ismerni és ki kell javítani az olyan hibákat, mint amilyen például a monopolista korlátozás, az információhiány, a gazdaságosság és a gazdaságtalanság külső hatása. A közjavak esetében pedig a piac teljesen csődöt mond. (...)

A piaci rendszer további és fontosabb előnye, hogy kellő háttérintézmények esetén összhangban van az egyenlő szabadságokkal és a méltányos esélyegyenlőséggel. A polgárok szabadon választhatják meg pályájukat és foglalkozásukat. Nincs semmi ok a munkaerő kényszerítésére és központi irányítására. Sőt, a versenyre épülő gazdaság természetes kereseti különbségei nélkül rendes körülmények között aligha kerülhetők el a parancsuralmi társadalom bizonyos, a szabadsággal összeegyeztethetetlen sajátosságai. A piacokra épülő rendszer továbbá nem engedi meg a gazdasági hatalom összpontosítását. A vállalatok – álljanak akár magánszemélyek, akár az állam tulajdonában, s irányítsák akár vállalkozók, akár a munkások által választott vezetők – adottnak tekintik a beszerzési és eladási árakat, s ezekre építik terveiket. Amikor egy-egy piacon valóban verseny van, a vállalatok nem indítanak árháborút egymás ellen, s más módon sem küzdenek a piaci hatalomért. A kormány a demokratikusan meghozott politikai döntésekhez igazodva azzal változtatja meg a gazdasági környezetet, hogy ellenőrzése alatt tart bizonyos dolgokat, például az összesített [328] beruházási arányt, a kamatlábat vagy a forgalomban lévő pénzmennyiséget. Nincs szükség átfogó közvetlen tervezésre. Az egyéni háztartások és a vállalatok szabadon hozzák meg független, de a gazdaság általános feltételeinek alávetett döntéseiket.

Amikor azt mondjuk, hogy a piaci intézmények nem mondanak ellent a szocializmusnak, akkor fontos megkülönböztetnünk az árak erőforrásokat mozgató és jövedelmeket elosztó feladatát. Az előbbi a gazdasági hatékonyság elérésére, az utóbbi annak a jövedelemnek a meghatározására használja a piaci intézményeket, amit az egyén hozzájárulása ellenszolgáltatásaként kap. A szocialista rendszerrel teljes mértékben összhangban van egy olyan kamatláb bevezetése, amely elosztja az erőforrásokat a tervezett beruházások között, és megfizeteti a tőke, valamint a föld, az erdők és a többi ritka természeti erőforrás használatát. (...) [329]

43. § AZ IGAZSÁGOS ELOSZTÁS HÁTTÉRINTÉZMÉNYEI

Az osztó igazságosság legfontosabb kérdése a társadalmi rendszer megválasztása. Az igazságosság elvei a társadalom alapszerkezetére vonatkoznak és azt szabályozzák, hogy a főbb intézmények miként illeszthetők össze egyetlen rendszerre. Amint láttuk, a méltányosságként felfogott igazságosság eszméje szerint a tiszta eljárási igazságosság gondolatának felhasználásával kezeljük az egyes helyzetek esetlegességeit. A társadalmi rendszert úgy kell kialakítanunk, hogy az abból következő elosztás mindenképpen igazságos legyen. E cél elérése érdekében a társadalmi és gazdasági mechanizmusnak megfelelő politikai és jogi intézményi környezetet kell kialakítanunk. E háttérintézmények nélkül az elosztás eredménye nem lesz igazságos, mivel a háttér méltányossága hiányzik. Röviden leírom majd, hogy milyenek lehetnek e háttérintézmények a jól felépített demokratikus államban, mely megengedi a tőke és a természeti erőforrások magántulajdonát. A megoldások közismertek, de hasznos lehet látnunk, hogy miként elégítik ki az igazságosság két elvét. Később röviden kitérek azokra a módosításokra, amelyeket a szocialista rendszer kívánna.

Mindenekelőtt felteszem, hogy az alapszerkezetet igazságos alkotmány szabályozza, s ez biztosítja (az előző fejezetben leírt módon) az egyenlő polgárok szabadságát. A lelkiismereti és gondolatszabadságot magától értetődőnek tekintik, s a politikai szabadság méltányos értékét megóvják. A politikai mechanizmust - amennyire csak megengedik a körülmények - igazságos

eljárásként alakítják ki, hogy a kormányzatok között választani lehessen, és igazságos törvényeket lehessen hozni. Feltételezem a méltányos (tehát nem pusztán formális) esélyegyenlőséget is. Ez azt jelenti, hogy a kormányzat - az egy főre eső társadalmi tőke szokásos fajtáinak biztosításán túl - a kultúra és a művelődés terén is igyekszik megteremteni az esélyek egyenlőségét a hasonló képességű és törekvésű emberek számára, akár a magániskolák támogatásával, akár a közoktatási rendszer kialakításával. Az állam a gazdasági tevékenység, valamint a szabad pályaválasztás vonatkozásában is megerősíti és szavatolja az esélyegyenlőséget. Szabályoznia kell ezért a vállalatok és magántársaságok tevékenységét, s annak is elejét kell vennie, hogy [331] a kívánatosabb pozíciók körül monopoljellegű korlátozások és akadályok keletkezzenek. Végül az állam garantál valamilyen szociális minimumot családi pótlék, táppénz és munkanélküli segély formájában, illetve olyan átfogóbb módszerekkel, mint amilyen a lépcsőzetes jövedelemtámogatás (az úgynevezett negatív jövedelemadó).

E háttérintézmények kialakításánál megkülönböztethetünk négy kormányzati ágazatot. (...) Mindegyikhez különböző hivatalok vagy tevékenységek tartoznak, meghatározott társadalmi és gazdasági feltételek védelmének feladatával. E feladatok megosztása nem azonos a kormányzati szervezetnek megfelelő szokásos tagozódással. Az erőforrásokat elosztó ágazatnak például őriznie kell az árrendszer versenyt serkentő hatását, és meg kell akadályoznia az indokolatlanul nagy piaci hatalom kialakulását. Ilyen hatalom akkor jön csupán létre, ha már nem valósítható meg, hogy a piacok – a hatékonysági követelményekkel, a földrajzi adottságokkal és a háztartások óhajaival összhangban – serkentsék a versenyt. Az erőforrásokat elosztó ágazatnak továbbá az is feladata, hogy amikor az árak nem képesek a társadalmi előnyök és költségek pontos felmérésére, felismerje és javítsa az alacsony hatékonyság nyilvánvalóbb eseteit, például megfelelő adókkal és támogatásokkal, illetve a tulajdonjogok új meghatározásával. E célra a megfelelő adókon és támogatásokon túl az is alkalmas lehet, ha megváltoztatják a tulajdonjogok körét és meghatározását. A stabilizáló ágazatnak viszont az elfogadhatóan teljes foglalkoztatás elérésére kell törekednie, vagyis arra, hogy mindenki találjon munkát, aki dolgozni akar, s hogy kellőképpen hatékony kereslet támogassa a szabad pályaválasztást és befektetést. A piacgazdaság hatékonyságát általában e két ágazatnak kell biztosítania.

A szociális minimum biztosítása a szociálpolitikai ágazat feladata. Később megvizsgálom majd, hogy milyen szinten kell meghatározni a minimumot, de pillanatnyilag elegendő lesz néhány általános megjegyzést tennem. Az alapgondolat az, hogy az ágazat működése során figyelembe veszi a szükséglet-[332]teket, és megfelelő súlyt ad ezeknek az egyéb igényekhez képest. A versenyre épülő árrendszer nincs tekintettel a szükségletekre, s így nem lehet az elosztás kizárólagos eszköze. Az igazságosság köznapi előírásainak teljesítése megkívánja, hogy legyen valamilyen munkamegosztás a társadalmi rendszer részei között. Különböző intézmények különböző igényeket elégítenek ki. A jól szabályozott versenypiacok biztosítják a foglalkozás szabad megválasztását és elérik az erőforrások hatékony felhasználását, valamint a háztartások közötti árueelosztást. A piacok a bérekkel és keresetekkel kapcsolatos megszokott előírásokra helyezik a hangsúlyt, a szociálpolitikai ágazat viszont szavatolja a jólét bizonyos szintjét, és megfelelő elismerésben részesíti a szükségletekből eredő igényeket. (...)

Az elosztásbeli részesedés igazságossága nyilvánvalóan a háttérintézményeken és azon múlik, hogy ezek miként szabják meg a jövedelmeket, a béreket és a juttatásokat. A teljes jövedelem versenypiaci meghatározásával szemben érhetően komoly ellenvetések hozhatók fel, hiszen az nem veszi figyelembe a szükségletekre és a megfelelő életszínvonalra vonatkozó igényeket. A törvényhozási szakasz nézőpontjából észszerű biztosítanunk magunkat és leszármazottainkat a piac ilyen esetlegességei ellen. Sőt a társadalmi különbségek elve feltehetőleg

meg is kívánja ezt. Ám amint biztosítják a juttatások révén a megfelelő minimumot, tökéletesen méltányos lehet, hogy az összjövedelem ezen felüli része az árrendszer szerint alakuljon; feltéve persze, hogy túrhetően hatékony, mentes a monopolista korlátozásoktól és nem befolyásolják elfogadhatatlan külső hatások. Ráadásul a szükséglet szerinti igények ilyen kezelése hatékonyabbnak is tűnik, mint azok a próbálkozások, amelyek előírt bérminimumokkal és hasonló eszközökkel kívánják szabályozni a jövedelmet. Jobb, ha az egyes ágazatokat kizárólag olyan [333] feladatokkal bízzák meg, amelyek egymással összeegyeztethetők. Mivel a piac nem alkalmas a szükséglet szerinti igények kezelésére, ezek kielégítésére külön megoldást kell találnunk. Az igazságosság elveinek teljesülése tehát azon múlik, vajon a legkevésbé előnyös helyzetűek számára az összjövedelem (a bérek és a juttatások együtt) a lehető legjobbba teszi-e a hosszú távú várakozásokat (az egyenlő szabadság és a méltányos esélyegyenlőség korlátozásaival összhangban).

Végül létezik egy jövedelemelosztó ágazat. Ennek az a feladata, hogy az adózás eszközeivel és a tulajdonjogok szükséges módosításával megőrizze a hozzávetőleges igazságosságot az elosztásban. Megkülönböztethetjük az ágazat két vonatkozását. Mindenekelőtt egy sor örökösödési és ajándékozási adót vet ki, s korlátozza az öröklési jogokat. E terhek és előírások nem a bevételek növelését (a költségvetési terhek enyhítését) célozzák, hanem a vagyon megoszlásának fokozatos és folyamatos kiigazítását, valamint annak megakadályozását, hogy a politikai szabadság méltányos értékét és a méltányos esélyegyenlőséget sértő módon összpontosítsák a hatalmat. A progresszivitás elve például a kedvezményezettek érdekét szolgálhatja. (...) Elősegítheti azt az erőteljes vagyoni szóródást, ami alighanem szükséges az egyenlő szabadságok méltányos értékének megőrzéséhez. A vagyon öröklött egyenlőtlensége önmagában véve semmivel sem igazságtalanabb, mint a szellemi örökség egyenlőtlensége. Igaz, az előbbi feltehetőleg könnyebben befolyásolható társadalmi eszközökkel, de amennyire lehetséges, mindkét fajta egyenlőtlenségnek ki kell lényegében elégítenie a társadalmi különbségek elvét. Így az öröklés abban az esetben megengedett, ha az abból keletkező egyenlőtlenségek előnyösek a legkevésbé szerencsések számára, s nem összeegyeztethetetlenek a szabadsággal és a méltányos esélyegyenlőséggel. Mint korábban meghatároztuk, a méltányos esélyegyenlőség olyan intézményeket jelent, amelyek a művelődés és a kultúra terén nagyjából egyenlő esélyt biztosítanak a hasonló indíttatású személyek számára, s amelyek arról gondoskodnak, hogy a kötelességekkel és feladatokkal indokoltan összekapcsolható képességek és erőfeszítések alapján a tisztségek és a hivatalok mindenki [334] előtt nyitva álljanak. Amikor a vagyoni egyenlőtlenségek túlmennek egy bizonyos határon, ezek az intézmények veszélybe kerülnek, s ezzel általában a politikai szabadság is elveszíti értékét, a képviseleti kormányzat egésze is merő látszattá válik. E határ átlépését kell megakadályozniuk a jövedelemelosztó ágazat adóinak és rendeleteinek. Természetesen a határok megállapítása az elméleten túl, a józan ész és a politikai érzék dolga, legalábbis egy széles mozgástéren belül. Az ilyen kérdésekről az igazságosság elméletének nincs semmiféle mondanivalója. Ennek célja ugyanis azoknak az elveknek a körvonalazása, amelyeknek a háttérintézményeket kell szabályozniuk.

A jövedelemelosztó ágazat másrészt olyan adórendszert jelent, ami előteremti az igazságosság által megkívánt állami bevételeket. A társadalmi erőforrásokat úgy kell a kormányzat rendelkezésére bocsátani, hogy az képes legyen biztosítani a közjavakat és a társadalmi különbségek elvének kielégítéséhez szükséges jövedelmi csoportosításokat. Ez azért tartozik a jövedelemelosztó ágazathoz, mert az adóterheken az igazságos megoldások létrehozása érdekében igazságosan kell osztoznunk. Ha eltekintünk is a bonyodalmak sokaságától, érdemes megjegyeznünk, hogy az arányos kiadásadóztatás része lehet a legjobb adórendszernek. Mert

egyrészt az igazságosság köznapi előírásainak szintjén kívánatosabb bármilyen jövedelemadónál, hiszen aszerint ró terhet valakire, hogy mennyit vesz ki a javak közös készletéből, nem pedig annak alapján, hogy mekkora a hozzájárulása (feltéve itt a jövedelemszerzés méltányosságát). Továbbá a teljes fogyasztásra arányosan (és mondjuk évente) kivetett adó tartalmazhatja például az eltartottakra vonatkozó szokásos kivételeket, és mindenkit egyformán kezel (megint feltéve a méltányos jövedelemszerzést). Jobb lehet ezért a progresszivitást arra az esetre korlátozni, amikor anélkül - az igazságosság első elvét és a méltányos esélyegyenlőséget tekintve - a társadalom alapszerkezetének igazságossága nem őrizhető meg, s így a tulajdon és a hatalom összpontosulása valószínűleg aláásná az azoknak megfelelő intézményeket. E szabály követése feltehetőleg segíthet jelezni egy fontos megkülönböztetést a politika terén. Egy működőképes rendszer kidolgozhatóságát feltételezve perdöntő érv lehet az arányos adók mellett, ha egyben hatékonyabbaknak is bizonyulnak, mert például kevésbé akadályozzák az ösztönzést. Miként a korábbiak, ez is politikai megítélés, s nem az igazságosság elméletének kérdése. Mindenesetre itt az ilyen adózást a jól berendezett társadalom ideális rendszerének elemeként vesszük számításba, hogy érzékeltessük a két elv tartalmát. Ebből nem következik, hogy a fennálló intézmények igazságtalansága esetén - és minden körülményt figyelembe véve - ne lehetne igazolni akár erősen progresszív adókat is. A gyakorlatban rendszerint különböző igazságtalan vagy második legjobb megoldások között kell választanunk. Ekkor a legkevésbé igazságtalan megoldást keresve a nem ideális elmülethez fordulunk. Ez néha olyan rendelkezéseket és törekvéseket is tartalmaz, amelyeket egy teljesen igazságos rendszer nem engedne meg. Két rosszból abban az értelemben következhet valami jó, hogy a tökéletlenségek esetleg a legjobb rendelkezésre álló megoldáson belül ellensúlyozzák egymást, és az egymást kiegyenlítő igazságtalanságok finoman összehangolt rendszere jön létre. (...)

44. § A NEMZEDÉKEK KÖZÖTTI IGAZSÁGOSSÁG PROBLÉMÁJA

Vizsgáljuk most meg a nemzedékek közötti igazságosság kérdését. Nem kell külön hangsúlyoznunk a probléma nehézségeit, hiszen ez egy erkölcsi elmélet számára komoly, néha egyenesen teljesíthetetlen próbatételt jelent. Mindazonáltal a méltányosságként felfogott igazságosság nem lenne teljes e fontos téma valamilyen elemi áttekintése nélkül. A probléma itt és most azért merül fel, mert egyelőre még nyitott kérdés, hogy a társadalmi rendszer egésze, a megfelelő háttérintézmények együttesével körülvett piacgazdaság alakítható-e olyan módon, hogy kielégítse az igazságosság két elvét. A válasz bizonyos mértékig nyilván a szociális minimum kívánatos szintjétől is függ. Ez azonban végső soron összekapcsolódik azzal a kérdéssel, hogy a ma élő nemzedéknek milyen mértékben kell tiszteletben tartania az utódok igényeit. (...) [342]

(...) Egy-egy nemzedéknek nem csupán meg kell óvnia a kultúra és a civilizáció előnyeit, nemcsak a már meglévő igazságos intézmények épségét kell megőriznie, de mindig földre is kell tennie a valódi tőkefelhalmozáshoz szükséges összeget. E megtakarítás különféle formákat ölthet; lehet tisztán a gépekbe és más termelőeszközökbe történő beruházás, de lehet a tanulást és művelődést szolgáló befektetés is. Ha pillanatnyilag feltesszük, hogy olyan igazságos megtakarítási elv áll rendelkezésünkre, amely megmondja, hogy milyen magas legyen a beruházási szint, akkor a szociális minimum szintje is meghatározott. Tegyük fel az egyszerűség kedvéért, hogy a legalsó szintet a kiadás- (vagy jövedelem-) adókból fedezett szociális juttatások

alakítják ki. Ebben az esetben a legalsó szint emelkedése arányos a fogyasztás (vagy a jövedelem) adójának növekedésével. Ahogy ezek emelkednek, feltehetőleg eljutunk egy olyan pontig, ahol két dolog történhet: vagy nem takarítanak meg eleget, vagy a nagyobb adók annyira ellentmondanak a gazdasági hatékonyságnak, hogy a ma élő legkevésbé kedvező helyzetű nemzedék kilátásai már nem javulnak, sőt romlani kezdenek. Mindkét eset azt mutatja, hogy elértük a helyes legalsó szintet. Így eleget tettünk a társadalmi különbségek elvének, s nincs szükség további növelésre.

Ezek a szociális minimum pontos meghatározására vonatkozó észrevételek vezetnek el a nemzedékek közötti igazságosság problémájához. A kérdés fontos része az igazságos megtakarítási elv felismerése. (...) Azt hiszem, hogy legalábbis egyelőre nem lehet pontosan meghatározni a megtakarítási arány határait. Arra a kérdésre, hogy miként kell megosztanunk a nemzedékek között a tőkefelhalmozás, a kultúra és a civilizációs szint emelésének terheit, nincs egyértelmű válasz. Ebből azonban nem következik, hogy egyáltalán nem lehet megfogalmazni jelentős erkölcsi korlátozásokat jelentő kööttségeket. Mint mondtam, az erkölcs elmélete olyan nézőpontot körvonalaz, ahonnan a politika lépései megítélhetők, s gyakran akkor is világos lehet, hogy a javasolt válasz hibás, ha nincs kéznél jól kidolgozott másik elgondolás. Nyilvánvalóan látszik ily módon például, hogy a klasszikus haszonelvűség a nemzedékek közötti igazságosság kérdéseiben rossz irányba vezet. Ha ugyanis a népesség nagyságát nem tekintjük állandónak, és a tőke magas termelékenységű határértékét feltételezzük, akkor egy nagyon hosszú időszakot alapul véve az összhaszon maximalizálása magas felhalmozási arányhoz vezethet (legalábbis a közeli jövőben). Mivel erkölcsi nézőpontból nincs okunk arra, hogy az előnyben részesítés alapjának tisztán az időbeliséget tekintsük, s figyelmen kívül hagyjuk a jövőbeli jólétet, e végkövetkeztetés annál [344] valószínűbb, minél inkább igaz, hogy a jövőbeni nemzedékek előnyei elég nagyok a jelenbeni áldozatok ellensúlyozására. Ez már csak azért is igaznak bizonyulhat, mert a jelentősebb tőke és a jobb szakismeret elég nagy népesség eltartását teszi lehetővé. A haszonelvű tan ily módon arra készíthet, hogy komoly áldozatokat kívánjunk a szegényebb nemzedékektől a sokkal jobban élő későbbi nemzedékek nagyobb előnyei kedvéért. Ám ez a számítás, mely egyesek veszteségeit mások előnyeivel ellensúlyozza, a nemzedékek esetében még annyira sem igazolható, mint a kortársaknál. Még ha nem tudjuk is pontosan meghatározni az igazságos megtakarítás elvét, el kell tudnunk kerülni az ilyen szélsőséges megoldásokat.

A szerződéses tan az eredeti helyzet nézőpontjából közelíti meg a problémát. A felek nem tudják, melyik nemzedékhez tartoznak, vagy ami ugyanaz, a civilizáció melyik fejlődési szakaszában van a társadalmuk. Nincs rá módjuk, hogy megmondják, szegények-e vagy viszonylag gazdagok, országuk agrártársadalom-e vagy már iparosodott és így tovább. Mindezt teljesen elrejtí előlük a tudatlanság fátyla. Az eredeti helyzetben a feleknek azt kell ily módon kérdeznük önmaguktól, mennyit lennének hajlandók megtakarítani az egyes fejlődési szakaszokban, feltéve, hogy az összes többi nemzedéknek ugyanannyit kell megtakarítania. Azaz mérlegelniük kell, hogy mekkora megtakarításra lennének hajlandók a civilizáció bármely adott szakaszában, éspedig annak tudatában, hogy mindig az általuk javasolt arány szabja meg a felhalmozás egész menetét. Valójában tehát egy olyan igazságos megtakarítási arányt kell választaniuk, amely a fejlődés minden egyes szintjéhez hozzárendel valamilyen felhalmozási arányt. Ez az arány feltehetőleg a társadalom állapotának megfelelően változik. Amikor az emberek szegények és a megtakarítás nehéz, alacsonyabb megtakarítási arányt kell kívánnunk; míg egy jobb módú társadalom esetében indokoltan nagyobb megtakarításra számíthatunk, mivel ilyenkor a valódi teher kisebb. Végül amikor az igazságos intézmények már stabilak, a megkívánt

tiszta felhalmozási arány nullára esik vissza. Ezen a ponton a társadalom azzal teljesíti az igazságossággal kapcsolatos kötelességét, hogy fenntartja az igazságos intézményeket, és megőrzi anyagi alapjukat. Az igazságos megtakarítás elve természetesen arra vonatkozik, amit egy társadalomnak az igazságosság érdekében kell megtakarítani. [345] tania. (...)

(...) Ha egyszer elindul és kibontakozik a felhalmozási folyamat, az minden következő nemzedéknek javára szolgál. Mindegyik áthagyományozza a következőre a valódi tőke egy méltányos, az igazságos megtakarítási elv által meghatározott részét. (Nem szabad itt elfelejtenünk, hogy a tőke nem csupán gyárakból, gépekből és hasonlókból áll, de beletartozik a tudás és a kultúra, valamint azok a technikák és készségek is, amelyek lehetővé teszik az igazságos intézményeket és a szabadság méltányos értékét.) Ezzel azt viszonyozzák, amit azért kaptak az előző nemzedékektől, hogy egy igazságosabb társadalomban jobb életük legyen. Csak azok nem nyernek - hadd mondjam így -, akik az első nemzedékhez tartoznak, mert bár ők indítják el az egész folyamatot, gondoskodásuk gyümölcseiből nem részesednek. Mivel azonban feltételezzük, hogy egy-egy nemzedék olyan módon törődik közvetlen utódaival, ahogy például az apák a fiaikkal, a felek elfogadnák az igazságos megtakarítás elvét, vagy pontosabban az ilyen elvek bizonyos korlátait.

A szerződéses tannak az is jellegzetessége, hogy a társadalom igazságos állapotát úgy határozza meg, mint amelyben a felhalmozás teljes menetét figyelembe veszik. Ez abból a tényből [346] következik, hogy az eredeti helyzetben választott elvekbe már beágyazódott az igazságos alapszerkezet eszménye. (...)

(...) Bár minden nemzedéknek meg kell tennie a magáét az igazságos állapot elérése érdekében, mely után már semmit sem kell megtakarítani, ezt az állapotot nem szabad úgy elképzelni, hogy az egész folyamatnak egyedül ez ad értelmet és célt. Ellenkezőleg, minden nemzedéknek megvan a maga megfelelő célja. A nemzedékek csakúgy, mint az egyének, nincsenek egymásnak alárendelve. Egy nép életét úgy tekintjük itt, mint valamilyen történelmileg megvalósult együttműködési rendszert. Ezt az igazságosságnak ugyanaz a felfogása szabályozza, mint a kortársak együttműködését. Egyetlen nemzedék sem léphet fel a többinél nagyobb igényekkel. Amikor a felek az eredeti helyzetben megkísérlik felbecsülni a megtakarítás méltányos arányát, azt a kérdést teszik fel, hogy az egymásra következő nemzedékek tagjainak mit indokolt várniuk egymástól [347] a fejlődés egyes szintjein. Az igazságos megtakarítás együtt megkísérelt tervezése során azt teszik mérlegre, hogy a közvetlen elődeikkel szemben jogosnak érzett igényekhez képest mennyit lennének hajlandóak megtakarítani közvetlen leszármazottaik részére az egyes szakaszokban. Ily módon például az apák szerepébe képzelik magukat, s figyelembe véve, hogy meggyőződésük szerint ők maguk mit várhatnak el apáiktól, azon gondolkodnak, mennyit kellene félretenniük fiaik számára. Ha eljutnak a mindkét oldal számára méltányosnak látszó becsléshez, és kellőképpen számításba veszik körülményeik javulását is, úgy sikerült körvonalazniuk, hogy az adott szakaszban mekkora a méltányos arány (vagy az ilyen arányok sora). Nos, ha ezt minden szakaszra vonatkozóan megállapítják, akkor eljutottak az igazságos megtakarítás elvéhez. (...)

(...) Tévedés azt hinni, hogy egy igazságos és jó társadalom magas anyagi életszínvonalat kíván. Az emberek nem akarnak mást, mint értelmes munkát másokkal szabad társulásban, ahol a társulások igazságos alapintézmények keretében szabályozzák egymás közötti viszonyait. Ahhoz, hogy elérjék ezt az állapotot, nincs szükség nagy gazdagságra. Valójában bizonyos ponton túl az a valószínűbb, hogy a nagy gazdagság kifejezetten akadályt, a jobb esetben pedig értelmetlen mellékvágyant jelent, de az is lehet, hogy élvhajhászásra és ürességre csábít. (...) [348]

Samuel Scheffler

The Practice of Equality

- extracts -

(In Carina Fourie et al. /ed./: *Social Equality. On What it Means to Be Equal*. Oxford University Press, 2015, 21-44.)

1.1 Two Views of Equality

I will begin with a brief and stylized contrast between two different views of equality, which I will call the distributive and relational views respectively. These views do not exhaust the possible interpretations of equality, but versions of both have played a prominent role in recent discussions. According to the first view, equality is an essentially distributive value. We can directly assess distributions as being more or less egalitarian, and justice requires that we strive to achieve fully egalitarian distributions, except insofar as other values forbid it. This is the view taken by Jerry Cohen when he says, “I take for granted that there is something that justice requires people to have equal amounts of, not no matter what, but to whatever extent is allowed by values that compete with distributive equality.”¹ If one accepts this view, then the most important task is to identify the proper “currency” of “egalitarian justice.” That is, the task is to identify the thing that justice requires us to equalize (insofar as such equalization is allowed by competing values).

According to the second, relational view, equality is an ideal governing certain kinds of interpersonal relationships. It plays a central role in political philosophy because justice requires the establishment of a society of equals, a society whose members relate to one another on a footing of equality. For those who accept this view, one important task is to consider what kinds of institutions and practices a society must put in place if it is to count as a society of equals. The relevant institutions and practices will include those that govern the distribution of goods within the society, and so the ideal of equality, understood as an ideal that governs the relations among the members of society, will have important distributive implications. But, according to this view, equality is a more general, relational ideal, and its bearing on questions of distribution is indirect. The relevant question, in thinking about equality and distribution, is not “What is the currency of which justice requires an equal distribution?” It is, rather, “What kinds of distributions are consistent with the ideal of a society of equals?”

Defenders of the relational view have sometimes criticized the distributive view for offering an inadequate account of the basis for our concern with equality. The distributive view, it is said, represents equality as an excessively abstract or “arithmetic” value. It makes it seem as if the fundamental egalitarian concern is to secure conformity to a certain pattern of distribution for its own sake. It fails to recognize that the real motivation for egalitarianism, both historically and conceptually, lies in a commitment to a certain ideal of society, a conviction that the members of society should relate to one another on a footing of equality. Distributive equality matters, they claim, only because and insofar as it is necessary in order to achieve a society of equals.

Yet the force of the relational view is open to doubt for at least two reasons.² First, since defenders of this view agree that it, too, supports egalitarian distributions of some kind, it may be obscure what substantive, normative difference it makes whether one accepts the relational view. If the point is simply that egalitarian distributive principles should be grounded in the ideal of a

society of equals, rather than presented as self-standing or grounded in some other way, then it looks as if the relational view has no bearing on the choice of the principles themselves. It is simply addressing a different question. So, there need be no conflict between the distributive and relational views.

Second, it may seem that the relational view, if fully spelled out, must itself take a distributive form. For suppose that the members of society are committed to the ideal of a society of equals and are determined to structure their mutual relations in accordance with that ideal. How would they go about doing this? The answer, it may seem, is that they would take care to ensure that certain important goods, such as status, power, or opportunity, were distributed equally within the society. That is what it would mean for them to achieve a society of equals. But if that is correct, then the relational view is not really an alternative to the distributive view but is rather a version of it. It is distinguished from other versions not by placing less emphasis on distribution but by singling out goods like status and power as the ones whose distribution should be the object of egalitarian concern.

I believe that these two doubts can be allayed. Contrary to what the second doubt suggests, the relational view is not a version of but is rather a genuine alternative to the distributive view. And contrary to what the first doubt suggests, the relational view does have a bearing on substantive, normative questions. If we accept the relational view, this will affect the way we think about the content of distributive justice. In order to establish these claims, more must be done to develop the relational view. That is what I will attempt to do here. Before I begin, two preliminary issues need to be addressed.

First, consider the distinction between “prioritarianism,” which holds that benefits to those who are worse off matter more than benefits to those who are better off, and forms of egalitarianism that hold that it is bad if some people are worse off than others through no fault of their own. It is sometimes said that prioritarianism is a nonrelational view, because it is sensitive only to the absolute levels of well-being of the affected individuals, whereas egalitarianism is a relational view, because it is sensitive to essentially comparative judgments about the relations among different individuals’ levels of well-being.³ Here the term “relational” is being used to mark a difference between two different distributive views. Both prioritarianism and egalitarianism of the sort described are distributive views, and the term “relational” is being used to distinguish distributive views that are sensitive to comparative information from those that are not. By contrast, I use the term to describe a view of equality that is not distributive at all. What I call “the relational view” is not the view that distributive principles should be sensitive to comparative information. It is a view according to which equality should not be thought of as a fundamentally distributive value in the first place.

Second, although my sympathies lie for the most part with the relational view, this does not mean that I regard questions of distribution as unimportant or that I think economic inequality is unobjectionable. I believe that the levels of economic inequality that prevail in my country and many others are indefensible, and I am as convinced as anyone of the importance of distributive justice. The relational view does not deny that equality has a bearing on questions of distribution. Instead it holds that, in order to appreciate the bearing of equality on distribution, one must begin by understanding equality as a broader ideal that governs the relations among members of society more generally. Rather than assuming that justice requires the equal distribution of something and then asking what that something is, a relational approach asks what the broader ideal of equality implies about distributive questions. Defenders of the relational view believe that the case against distributive inequality is strengthened rather than weakened if it is linked to a broader ideal of this

kind, because the ideal is more attractive than any purportedly egalitarian distributive formula considered on its own. If egalitarian social and political positions have roots in the idea of a society of equals, this gives them a critical force that they would otherwise lack. Or so defenders of the relational view believe. Whether they are right depends on whether the relational view can be successfully fleshed out. That is what I will try to do in this essay.

1.2 Egalitarian Personal Relationships

(...) consider the assertion that a marriage or partnership should be a relationship between equals. What might this mean? Suppose we have two spouses or partners, each of whom is committed to conducting their shared relationship on an egalitarian basis. How might this affect the way they relate to each other? Presumably it will affect the attitudes they have toward one another and the ways in which they are disposed to treat one another, but what exactly will these effects be? A natural first thought is that the participants in an egalitarian relationship will have a reciprocal commitment to treating one another with respect. Each sees the other as a full-fledged agent who has the capacities associated with this agential status. Each expects the other to bear whatever responsibilities are assigned to a person in virtue of this status and, similarly, each sees the other as entitled to make whatever claims accrue to a person in virtue of this status. Moreover, neither participant is seen by either of them as possessing more authority than the other within the context of the relationship, and each sees the other as entitled to participate fully and equally in determining the future course and character of the relationship. (...)

In a relationship that is conducted on a footing of equality, each person accepts that the other person's equally important interests—understood broadly to include the person's needs, values, and preferences—should play an equally significant role in influencing decisions made within the context of the relationship. Moreover, each person has a normally effective disposition to treat the other's interests accordingly. If you and I have an egalitarian relationship, then I have a standing disposition to treat your strong interests as playing just as significant a role as mine in constraining our decisions and influencing what we will do. And you have a reciprocal disposition with regard to my interests. In addition, both of us normally act on these dispositions. This means that each of our equally important interests constrains our joint decisions to the same extent. We can call this the egalitarian deliberative constraint. It is a distinctively egalitarian element in the complex ideal of an egalitarian relationship. (...)

1.3 The Role of Distribution in Egalitarian Personal Relationships

What role do issues of distribution play in our understanding of egalitarian relationships? Such issues might be thought of as arising in two different ways. First, they might be thought of as internal questions that arise within the context of an egalitarian personal relationship. As such, they present practical challenges that must be addressed by the participants in the relationship. Given a relationship that qualifies as egalitarian by some independent standard, how are questions about the distribution of various goods to be handled within the context of that relationship? Alternatively, questions of distribution might be thought of externally, as questions about the best way to characterize egalitarian relationships in the first place. It might be supposed that in order to understand what an egalitarian relationship is, we need to ask what it is that is distributed equally

between the participants in such a relationship. This alternative is in keeping with the second of the two doubts about that the relational conception that I want to investigate. It assumes that the relational conception, fully spelled out, must itself take a distributive form.

Let me begin by saying something about the external question. I have characterized egalitarian relationships in practical and deliberative rather than distributive terms. Equality, as I have described it, is ultimately a form of practice rather than a normative pattern of distribution. An egalitarian relationship is one in which the parties have certain attitudes, motives, and dispositions with respect to one another. Among other things, they satisfy a fundamental deliberative constraint when making decisions that fall within the scope of their relationship. And the point is not that these attitudes, motives, and dispositions must be distributed equally between the parties. Admittedly, the relationship will not have an egalitarian character if one of the parties exhibits the relevant attitudes and dispositions and the other does not. The attitudes and dispositions must hold reciprocally. But neither will the relationship have an egalitarian character if the parties possess those attitudes and dispositions to an equal but low degree. If anything, the egalitarian aim is not to equalize the relevant attitudes and dispositions but to maximize them: to ensure that both parties exhibit them to the fullest. (...)

This leads me to think that questions of the second, external kind are misplaced. The way to understand what a relationship of equals is like is not to ask what is distributed equally in such a relationship. The distinctive feature of egalitarian relationships is not that there is an equal distribution of something. It follows that, at least as applied to personal relationships, the second doubt about the relational conception of equality is unfounded. It is not the case that the relational conception, fully spelled out, must itself take a distributive form.

Internal questions, however, are not misplaced. Insofar as decisions about how to use available resources arise within the context of an egalitarian relationship, the egalitarian deliberative constraint will apply to those decisions. Again, there are questions about when a resource allocation decision falls within the scope of such a relationship. In some cases, it will be clear that the resources in question belong jointly to the participants in the relationship and that decisions about how to allocate them fall within its scope. In many ordinary friendships, by contrast, it may seem clear that the participants have few if any material resources in common, and that the decisions that each of them makes about how to allocate his or her resources fall outside the scope of the relationship. (...)

Let us (...) focus on cases in which the participants in a relationship of equals are considering how to allocate resources that they jointly control. These decisions are subject to the egalitarian deliberative constraint. Each participant accepts that the other's comparably important interests should play a comparably significant role in influencing the allocation decisions that they make. This is a substantial constraint, even if we assume that it applies diachronically rather than synchronically. In the context of a face-to-face personal relationship, however, it seems unlikely that the participants will attempt to satisfy the constraint through the self-conscious application of a fixed distributive formula, such as a leximin principle or a principle of equality of welfare or resources. It would seem more than a bit peculiar if they did do this. There are several reasons why this is so. First, to rely on such a formula would seem rigid and moralistic, and would raise concerns of the kind noted earlier about excessive scorekeeping. Second, many of the allocation decisions the participants are likely to face will be decisions about how best to advance or protect their shared interests, whereas distributive formulae of the kind mentioned are used to adjudicate among conflicting interests.

Finally, the participants are, by hypothesis, concerned to sustain their relationship as a relationship of equals, and they are therefore concerned with the ways in which their respective interests influence their joint decisions. This means, to put it crudely, that they are concerned with the ways in which their respective interests are treated as inputs of deliberation and decision. But distributive formulae of the kind mentioned operate, in effect, on the outputs of decision. Such a formula does not directly assess the role played in deliberation by considerations about the respective interests of the parties. It looks instead at the situation of the participants once a given decision is carried out and assesses their comparative standing in respect of some dimension, such as welfare or resources, which is thought to reflect their interests. Such assessments may provide indirect evidence of the way in which considerations about the participants' interests influenced the decision-making process. But the participants, with their normally extensive mutual knowledge and their direct access to their own deliberations, are unlikely to regard these output measures as being, in general, good proxies for the kinds of assessment of their deliberations that matter to them. Why should they look at their overall situation once a decision is carried out and make an inference on that basis about how they must have deliberated? As a way of assessing their deliberations, this would be not only indirect but also of limited reliability, since for two people to deliberate in accordance with the egalitarian constraint it is neither necessary nor sufficient that their overall situation once the decision is carried out should end up satisfying any fixed distributive formula. There is, in general, no need for the participants to rely on such indirect and unreliable inferences. They can ask themselves directly whether the comparably important interests of each of them played an equally significant role in influencing their decisions. Of course, they can be mistaken about this, and output measures may serve as correctives to self-deception and other forms of error. Distributive inequalities may be symptoms that the participants' internal deliberations violated the egalitarian constraint even though they thought otherwise. But there is a difference between using output measures to guard against self-deception and using them systematically to satisfy the egalitarian deliberative constraint. (...)

(...) On the relational view, there is strong general pressure within egalitarian personal relationships toward rough distributive equality of some kind, but there is no reason to think that such relationships are regulated by any fixed distributive formula. So, a fortiori, there is no reason to think they are regulated by the same formula that a purely distributive conception of equality might recommend.

1.4 A Society of Equals

(...) To begin, I believe that a version of the deliberative constraint that plays a central role in egalitarian personal relationships is also central to the idea of a society of equals. In such a society, each member accepts that every other member's equally important interests should play an equally significant role in influencing decisions made on behalf of the society as a whole. Moreover, each member has a normally effective disposition to treat the interests of others accordingly. So a society of equals is characterized by a reciprocal commitment on the part of each member to treat the equally important interests of every other member as exerting equal influence on social decisions. This gives determinate content to the otherwise vague thought that the members of such a society regard one another as equals. It means that the equally important interests of each of them constrain social decisions to the same extent. (...)

However, as this last observation already suggests, there are also obvious and important differences between personal relationships and the relations among the members of a political society. These differences affect the way the relational conception applies to the two cases. Let me mention some of the most significant differences. First, in contrast with personal relationships, few of the relationships among the members of society are face-to-face relationships. No member of a modern society is acquainted with more than a tiny fraction of the other members. For the most part, the relations among the members of society have an anonymous character.

Second, one consequence of the anonymous character of these relations is that the members of society do not in general have individualized knowledge of the needs, preferences and values of their fellow members. So in thinking about how to satisfy the deliberative constraint, they have to rely heavily on normalized assumptions about the characteristic needs and interests that members can be assumed to have.

Third, the anonymity of the relations among the members of society also affects the character of their collective decision-making. Although their decisions are subject to the egalitarian constraint, they are never arrived at through face-to-face deliberations in which all members participate. This again contrasts sharply with the case of personal relationships, in which face-to-face joint deliberations and decisions are common. Yet the ideal of a society of equals remains subject to the presumption that each participant in an egalitarian relationship is equally entitled to participate in decisions made within the context of that relationship. As noted earlier, this participatory requirement can be modified even in the case of personal relationships, but only in ways that are acceptable to the participants themselves. In developing the ideal of a society of equals, a crucial task will be to determine how the participatory requirement should be modified to apply to the large-scale deliberative processes that are needed in a society whose members are largely anonymous to one another.

Finally, the anonymity of the relationships among the members of society sets up pressure to establish clear boundaries to those relationships and clear limits to the scope of the decisions that are thought to fall within them. The members of society will be interested in preserving social space within which they can conduct their face-to-face personal relationships and pursue their conceptions of the good life without being subject to comprehensive regulatory scrutiny from the perspective of an anonymous collectivity that lacks individualized knowledge of its members' needs, preferences, circumstances, and values. This interest is reflected in the ubiquity of such distinctions as those between the public and the private or between the political and the nonpolitical. It means that strategies of externalizing decisions—treating them as falling outside the context of a given relationship—will have a special salience in connection with the generic relations among the members of society. (...)

1.5 The Role of Distribution in a Society of Equals

As in the case of egalitarian personal relationships, the ideal of a society of equals is not well described in distributive terms. It is not the view that there is something that should be distributed equally among the members of society. Instead, it is a practical ideal concerning the kind of society the members want to construct and the way they want to relate to one another. This ideal is reflected in their attitudes and dispositions and, in particular, in their convictions about the ways in which the interests of each of them should constrain social decision. These attitudes are not themselves to be equalized but rather to be securely entrenched in the motivational outlook of

each member. As in the case of personal relationships, then, “external” distributive questions are misplaced, and attempts to characterize a society of equals in purely distributive terms are bound to be procrustean. The defining feature of this type of society is not that there is an equal distribution of something among the members. So in this case as in the case of personal relationships, the second doubt about the relational conception of equality is unfounded. It is not true that the relational conception, as applied to society as a whole, must itself take a distributive form.

Once again, however, “internal” distributive questions are not at all misplaced when thinking about a society of equals. Questions about the distribution of social resources are of obvious importance for the members of such a society. What binds the members to one another is their shared participation in a common social framework, and they are especially concerned with the way that framework structures the distribution of the resources that are necessary for them to flourish. Here the egalitarian deliberative constraint is once again relevant. In deliberating about the institutions and practices that constitute the social framework, the members accept that the comparably important interests of each of them should exert comparable influence on their decisions. As in the case of personal relationships, this constraint exerts strong pressure in favor of an egalitarian standard of distribution. For example, it is difficult to see how a pure laissez-faire market system of the kind Rawls referred to as “the system of natural liberty” could be reconciled with the egalitarian constraint.⁸ (...)

The central point is that some of the reasons for doubting whether the participants in egalitarian personal relationships would rely on any fixed distributive formula do not apply to a society of equals. For example, concerns about moralism and scorekeeping seem less significant in this case. And for the members of a society of equals, who lack the kind of direct deliberative access that the participants in an egalitarian personal relationship have, an “output measure” like a distributive formula, indirect though it is, may be the best way of judging whether the egalitarian deliberative constraint has been satisfied. For them, the fact that resources have been distributed equally may be the best available indicator that the comparably important interests of all of them constrained the processes of social decision to the same extent.

In addition, the anonymity of the relations among the members of society militates in favor of a clear public standard to govern the distribution of resources. Without the extensive mutual knowledge that is available at the level of personal relationships, the members of society are unable to engage in the kind of sensitive individualized consideration of one another’s interests that such knowledge makes possible. Instead, they need a clear public standard governing distribution: a standard they can all accept as an appropriate basis for judging whether, on the bounded but vitally important range of issues that concern them collectively as members, their shared egalitarian aspirations have been satisfied. (...)

Although the participants in egalitarian personal relationships may not need such a principle, a society of equals does need one: or, at any rate, it needs a principled public standard to regulate distribution and provide a shared basis for the justification of decisions made on behalf of the society as a whole. The inability of the egalitarian deliberative constraint to determine such a principle seems to confirm that it provides no alternative to the distributive conception.

I draw a different conclusion from the fact that the deliberative constraint underdetermines the choice among candidate distributive principles. Recall that the deliberative constraint is only one dimension of the broader relational ideal, the ideal of a relationship among equals. If it is unclear whether a given principle is compatible with the deliberative constraint, then the next question is whether the principle is consistent with the broader ideal. And if two different

distributive principles both seem compatible with the deliberative constraint, then the question is whether either of them coheres better than the other with the idea of living together as equals. These are practical questions in the sense that, in order to answer them, we must consider what it would actually be like to carry on human relationships on the terms specified in the proposed principles.

Suppose, for example, that there is disagreement about whether hedonistic act-utilitarianism is compatible with the deliberative constraint. One side maintains that it is not, since hedonistic utilitarianism would permit a person's fundamental interests to be sacrificed in order to maximize aggregate welfare. In such a case, this side argues, the interests of the person who undergoes the sacrifice are not exerting the same influence on social decision as the comparable interests of those who are not sacrificed. The other side argues, however, that the deliberative constraint is satisfied even in this case, because the fundamental interests of the person who undergoes the sacrifice are being assigned exactly the same weight in the overall hedonistic calculus as the comparable interests of others. It is simply this person's bad fortune that his interests are outweighed while theirs are not.

On a relational view, the way to make progress in resolving this disagreement is to consider which side's position can be more readily reconciled with the broader ideal of a society of equals. We saw earlier that, in such a society, members have a reciprocal commitment to treat one another with respect. They view one another as possessing the entitlements and responsibilities associated with full-fledged agency. No member is seen as possessing any more or less authority than the other members, except by virtue of a division of responsibility that all can accept, and each member sees the other members as entitled to participate fully and equally in determining the future course and character of their shared relationship. According to a relational view, the important question is whether utilitarian aggregation is compatible with this ideal of society. This is not merely a question of logical consistency but also a question about the human implications of living together on utilitarian terms. Once the question is framed in this way, it seems clear to me, though I will not try to argue the point here, that an unrestricted principle of utilitarian aggregation is incompatible with the ideal of a society of equals.

1.6 Deeper Differences between the Distributive and Relational Views

(...) First, as we have seen, the relational view cannot be spelled out without reference to other values. According to this view, equality is a complex ideal whose distinctively egalitarian aspects cannot be identified, nor their appeal appreciated, independently of their connections with the other values, such as reciprocity and respect, that also help to define the ideal. This marks a subtle but significant contrast with the distributive view, which takes the normative content of the concept of equality to be located simply in the idea of an equal division, and appeals to other goods or values, such as welfare or resources or status or opportunity, only to determine the things to which the idea of an equal division should be applied. To be sure, the choice among these candidate equalisanda raises issues of principle concerning the role of values such as responsibility, liberty, and desert in determining the distributive implications of equality. Nevertheless, the idea that equality requires an equal division of something is common ground among versions of the distributive view that differ on these issues and so accept different equalisanda. They all take the normative content of the concept of equality to be exhausted by the idea of a division of some

“currency” into equal amounts. In this sense, the distributive view, unlike the relational view, treats equality as a normatively autonomous value.

The second, complementary difference between the two views concerns the relevance of equality for questions of distributive justice. Both views agree that, while equality is one of the values that helps to fix the content of justice, it is justice rather than equality that provides the ultimate normative standard for assessing distribution. But consider again the remark of Cohen’s that I quoted earlier. Cohen’s position is that there is some currency of which justice requires people to have equal amounts, at least to the extent that this is not prohibited by the values that compete with equality in fixing the requirements of justice. This implies that equality alone suffices to give us a distributive formula, albeit one whose application may at times be limited because of conflicts with other values. It follows that, in addition to being normatively autonomous, equality is also distributively self-sufficient. Not only is its normative content exhausted by the idea of an equal division—by the idea there is something “people should have equal amounts of”—but, in addition, equality is capable all on its own of generating a presumptively authoritative principle of distribution, albeit one that may have to give way if, from the standpoint of justice, other conflicting values trump equality in some cases. Once again, the relational conception takes a different view. Not only do other values enter into the definition of equality, so that equality is not normatively autonomous, but, in addition, equality so understood need not by itself yield any fully determinate principle for regulating the distribution of resources, not even a presumptive or *prima facie* one. Although some candidate principles will be incompatible with the ideal of a society of equals, that ideal may not fully determine the choice of a single principle. This is unsurprising, according to the relational view, for there is no reason to expect equality to be distributively self-sufficient. The regulative principles governing distribution are the principles of distributive justice, and those principles are answerable to a range of values, of which equality is just one. None of these values need determine even a *prima facie* principle of distribution on its own. In Rawls’ representative formulation, the principles of justice specify the fair terms of cooperation for free and equal persons. This does not mean that we first establish what principles of distribution are required by equality and then ask to what extent the “competing” values of fairness, freedom, and cooperation restrict the application of that egalitarian principle. It means that justice is the virtue that tells us how the distribution of resources should be regulated so as jointly to accommodate all of these values. This is not to deny that distributions can be assessed as more or less egalitarian in some purely arithmetic sense. It is not, for example, to deny that we can use the Gini coefficient to measure income inequality. It is rather to assert that equality as a value, considered on its own and without reference to the other values that bear on justice, need not yield a fully determinate distributive principle that enjoys even *prima facie* authority. (...)

The relational conception understands the bearing of equality on issues of distribution very differently than does the distributive conception. In assessing a candidate distributive principle, the distributive conception will lead us to ask whether that principle has correctly identified the currency of which people should have equal amounts, whereas the relational conception will lead us to ask whether the principle sets out plausible terms for regulating the relations among the members of a society of equals. Although the general tendency of the relational conception is to support strong limits on allowable economic inequalities understood in purely arithmetic terms, and although the relational conception confirms the need for a public set of principles to regulate distribution, it insists that the requisite principles are given by justice and not by equality. Equality by itself need not determine a distributive principle with even presumptive authority. It is not normatively autonomous nor need it be distributively self-sufficient. Although it is conceivable

that the same distributive principles will be selected no matter which conception of equality one begins with, there is no reason to expect this and offhand it seems unlikely. So if we wish to investigate the content of distributive justice, it matters which of these conceptions of equality we accept.

1.7 Conclusion

(...) I have tried to show two things. The first is that the relational conception is an independent conception of equality, which is not reducible to a version of the distributive conception. The second is that it makes a difference which of these two conceptions we accept. If we accept the distributive conception, we will see equality as a value that is essentially concerned with distribution and that, on its own, generates a distributive formula with presumptive authority. We will think it important to identify that formula, which we may see as providing the core of “an egalitarian conception of justice.” If we accept the relational conception, by contrast, we will see equality as a broad practical ideal governing the structure of human relationships, an ideal that itself draws on a variety of other values and that has a clear bearing on questions of distribution but does not yield determinate principles of distribution in isolation from other values. We will think it important to develop this ideal across a broad front. Insofar as we are concerned with social and political philosophy in particular, we will think it important to identify the kinds of practices and institutions we would have to create, and the kinds of attitudes and dispositions we would have to possess, in order for us to live in a genuine society of equals.

Notes

1. G.A. Cohen, “On the Currency of Egalitarian Justice,” *Ethics* 99, no. 4 (1989): 906–944, at 906.
2. For versions of these objections, see Christian Seidel, “Two Problems with the Socio-Relational Critique of Distributive Egalitarianism,” in *Was dürfen wir glauben? Was sollen wir tun? Sektionsbeiträge des Achten Internationalen Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie*, ed. Miguel Hoeltje, Thomas Spitzley, and Wolfgang Spohn (Duisburg-Essen: DuEPublico, 2013), 525–535.
3. For an example of such usage, see Michael Otsuka and Alex Voorhoeve, “Why It Matters That Some Are Worse Off Than Others: An Argument Against the Priority View,” *Philosophy & Public Affairs* 37, no. 2 (2009): 171–199.
- (...)
8. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

Karl Marx: A gothai program kritikája (részletek)¹

3. „A munka felszabadítása megköveteli a munkaeszközöknek a társadalom köztulajdonává emelését és az összmunka kollektív szabályozását a munkahozadék igazságos elosztásával.”

[...]

Mi az „igazságos” elosztás?

Vajon nem állítják-e a burzsoák, hogy a mai elosztás „igazságos”? És valóban, nem az egyetlen „igazságos” elosztás-e ez a mai termelési mód alapján? Vajon a gazdasági viszonyokat jogi fogalmak szabályozzák-e, nem pedig megfordítva, a gazdasági viszonyokból fakadnak a jogi viszonyok? Nincsenek-e a szocialista szektásoknak is a legkülönbözőbb elképzeléseik az „igazságos” elosztásról?

[...]

A termelési eszközök köztulajdonán alapuló, kollektív társadalomban a termelők nem cserélik ki termékeiket; éppígy a termékekre fordított munka itt nem e termékek *értékeként*, egyik dologi tulajdonságaként jelenik meg, mivel akkor, a tőkés társadalommal ellentétben, az egyéni munkák már nem kerülőúton, hanem közvetlenül az összmunka alkotórészeiként léteznek. A „munkahozadék” szó, amely manapság is elvetendő kétértelműsége miatt, így elveszíti minden értelmét.

Nekünk itt nem olyan kommunista társadalommal van dolgunk, amely a saját alapján *kifejlődött*, hanem ellenkezőleg, olyanal, amely a tőkés társadalomból éppenhogy *keletkezik*; amely tehát minden vonatkozásban, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyeit, melynek méhéből származik. Ennek megfelelően az egyes termelő — a levonások után — pontosan visszakapja a társadalomtól, amit ad neki. Amit adott neki, az az egyéni munkamennyisége. Pl. a társadalmi munkanap az egyéni munkaórák összegéből áll; az egyes termelő egyéni munkaideje a társadalmi munkanap általa szolgáltatott része, az részesedése benne. A termelő a társadalomtól elismervényt kap arról, hogy ennyi meg ennyi munkát szolgáltatott (a közösségi alapok számára végzett munkáját levonva), és ezzel az elismervénnyel a fogyasztási eszközök társadalmi készletéből annyit von ki, amennyi ugyanannyi munkába kerül. Ugyanazt a munkamennyiséget, amelyet a társadalomnak az egyik formában adott, visszakapja a másik formában.

Itt nyilvánvalóan ugyanaz az elv uralkodik, amely az árucserét szabályozza, amennyiben ez egyenértékek cseréje. A tartalom és a forma megváltozott, mert a megváltozott körülmények között senki a munkáján kívül egyebet nem adhat, és mert másfelől egyéni fogyasztási eszközön kívül semmi sem mehet át az egyesek tulajdonába. Ami azonban a fogyasztási eszközöknek az egyes termelők közötti elosztását illeti, ugyanaz az elv uralkodik, mint áru egyenértékek cseréjénél, ugyanannyi egyik formában levő munka cserélődik ki ugyanannyi másik formában levő munkával.

Az *egyenlő jog* tehát itt — elvileg — még mindig a *polgári jog*, noha elv és gyakorlat nem kapnak már hajba, míg az árucserénél egyenértékek cseréje csak átlagban létezik, nem az egyes esetben.

¹ In Marx – Engels: *Válogatott művek. Második kötet*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1963, 12-16.

E haladás ellenére ez az egyenlő jog még mindig a polgári korláton belül marad. A termelők joga munkaszolgáltatásaikkal arányos: az egyenlőség abban van, hogy egyenlő mércével, a munkával mérnek.

Ám az egyik ember fizikailag vagy szellemileg különb a másiknál, tehát ugyanannyi idő alatt több munkát szolgáltat, vagy hosszabb ideig tud dolgozni; s a munkát, hogy mértékül szolgálhasson, kiterjedése vagy intenzitása szerint meg kell határozni, különben nem lenne többé mércé. Ez az *egyenlő jog* — egyenlőtlen munkáért egyenlőtlen jog lesz. Nem ismer el osztálykülönbségeket, mert mindenki csakúgy munkás, mint a másik; de hallgatólagosan elismeri természetes kiváltságként a munkások egyenlőtlen egyéni tehetségét és ennek folytán egyenlőtlen egyéni teljesítőképességét. Tartalma szerint tehát ez, mint minden jog, az egyenlőtlenesség joga. A jog természete szerint csak egyenlő mércé alkalmazásában állhat; de az egyenlőtlen egyének (és ezek nem volnának különböző egyének, ha egyenlőtlenek nem volnának) csak akkor mérhetők egyenlő mércével, ha egyenlő szempont alá hozzuk, csak egy meghatározott oldalról ragadjuk meg őket, pl. az adott esetben *csak mint munkásokat* tekintjük őket; és semmi többet nem látunk bennük, minden mást figyelmen kívül hagyunk. Továbbá: az egyik munkás házas, a másik nem; az egyiknek több gyermeke van, mint a másiknak stb. stb. Egyenlő munkateljesítmény és ezért a társadalmi fogyasztási alapon való egyenlő részesedés esetén az egyik ténylegesen többet kap tehát, mint a másik, az egyik gazdagabb, mint a másik stb. Hogy mindezeket a visszasságokat elkerülhessük, a jognak nem egyenlőnek, hanem ellenkezőleg, egyenlőtlennek kellene lennie.

De ezek a visszasságok a kommunista társadalom első szakaszán, ahogy az a tőkés társadalomból hosszú vajúdas után éppen megszületett, elkerülhetetlenek. A jog sohasem lehet magasabb fokon, mint a társadalom gazdasági alakulata és az ezáltal megszabott kulturális fejlettsége.

A kommunista társadalom egy felsőbb szakaszán, amikor az egyének már nincsenek leigázó módon alárendelve a munkamegosztásnak, és ezzel a szellemi és testi munka ellentéte is eltűnt, amikor a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga lett a legfőbb létszükséglet; amikor az egyének mindenirányú fejlődésével a termelőerők is növekedtek és a kollektív gazdagság minden forrása bővebben buzog — csak akkor lehet majd a polgári jog szűk látóhatárát egészen átlépni és csak akkor írhatja zászlajára a társadalom: mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint!

[...]

Eltekintve az eddig kifejtettektől, egyáltalán hiba volt az úgynevezett elosztás jelentőségét felnagyítani s erre helyezni a fő hangsúlyt.

A fogyasztási eszközök mindenkor elosztása csak következménye a termelési feltételek megoszlásának. Ez a megoszlás pedig magának a termelési módnak jellemvonása. A tőkés termelési mód például azon nyugszik, hogy a dologi termelési feltételek tőketulajdon formájában nem-dolgozóknak jutnak, míg a tömeg csak a személyi termelési feltételnek, a munkaerőnek tulajdonosa. Amikor a termelés elemei ily módon oszlanak meg, ebből magától adódik a fogyasztási eszközök mai elosztása. Amikor a dologi termelési feltételek maguknak a munkásoknak a kollektív tulajdonában vannak, ebből éppúgy adódik a fogyasztási eszközöknek a maitól különböző elosztása. A vulgáris szocializmus (s tőle aztán a demokrácia egy része) átvette a polgári közgazdászoktól, hogy az elosztást úgy tekintse és kezelje, mintha az a termelési módtól független volna, tehát a szocializmust úgy ábrázolja, mintha az főleg az elosztás körül forogna. Minek megyünk ismét visszafelé, amikor a valóságos viszony már régen tisztázva van?

Robert Kurz: Az igazságosság meghaladása – Valóságvesztés és a demokratikus etika válsága (1992), Nyersfordítás: Szilágyi Botond. Eredeti mű: Robert Kurz: Die Aufhebung der Gerechtigkeit, In: R. K.: Weltkrise und Ignoranz. Kapitalismus im Niedergang, TIAMAT (2013)

I.

A '60-as és '70-es években, amikor még a baloldali társadalomkritika világában minden rendben volt, a piaczgazdasági logika minden nyomorúságával együtt támadhatónak tűnt. Az „megvalósulásra” váró „tulajdonképpen” és „igazi” ember humanista képéből kiindulva határozott bírálatot fogalmaztak meg a piaczgazdasági életmód és a hozzátartozó életkörülmények fogyasztói- és szakidiotizmussá züllésével, a „konkurencia kényszerszertörvénye” (Marx) által előidézt szolidaritásmegvonással és személyiségtorzulással, a harmadik világ kizsákmányolásával és a neokoloniális népiirtással szemben. A negatív megítélés mindenekelőtt etikai-morális kategóriákban jelent meg. Úgy tűnt, a piaci rendszer minden szinten [Daseinsebenen] „igazságtalanságot” generál.

Ez a kritika gyakorlati szinten mindenekelőtt politikai fogalmakra összpontosított. Ugyan az elméleti vonatkoztatási keretet a marxi gazdaságkritika képezte, inkább egy háttérfeltevés státusza illette meg. Amennyiben „gazdaságilag” közelítettek egy kérdéshez, az éppen a bírált piaci rendszer saját, központi kategóriáin, tehát az áru és pénz, érték és ár, bér és nyereség formáin keresztül tették. A kritika tárgyát nem az alapformák mint olyanok képezték, hanem „alkalmazásuk” módja [Anwendung]. És épp ezért fogalmazódott meg a kritika lényegében politikaiként, a „politika” (egy másik, alternatív, humánus politika) „elsőbbségeként” a piackategóriákkal szemben. A piaczgazdasági nyavalya elhárítását (Aufhebung) nem sajátos formáinak elhárításaként gondolták el, hanem mint e formák alávetését egy szocialista politikai szubjektivitásnak.

A piaci rendszer e politikailag átalakult kritikájának diszkurzív erőterét nem az áruféti marxi fogalma, hanem a demokrácia fogalma képezte. Amint a piaczgazdaság „igazságtalanságát” végső soron egy külső szubjektivitás [Anwendungssubjektivität/alkalmazott szubjektivitás] (a kapitalisták „parancsnoklása”) látszott előidézni, úgy megszüntetését az ezzel ellentétesen megképzett, külsődleges demokratikus szubjektivitás kellett volna elvégezze. A demokráciát az emberi önrendelkezés eszméjeként és a társadalom – egy emancipatorikus politikai akaraton keresztül történő – közösségi szabályozásaként gondolták el. A kapitalista magántulajdonos ezzel szemben autokratikus és részvétlen [unsolidarischer] önkényuralkodóként jelent meg. A kapitalizmust és a demokráciát egymásnak ellentmondóakként ragadták meg; vagy mint abszolút összeférhetetleneket, vagy mint „a demokrácia és kapitalizmus közti, állami intervenciókon keresztül” fenntartott antagonisztikus kompromisszumrendszert [Kompromißstruktur] (Habermas). A nyugati társadalmak politikai demokráciája itt pozitív vívmánynak tetszett, a „demokratikus jogállam” pedig „a polgári emancipációs mozgalmak örökösének” (Habermas). A kritikusok felfogása szerint azonban ez a „demokratikus szektor” csupán a kapitalista üzem kapujáig ért. A gazdaság és minden más társadalmi intézmény demokratizálása ennél fogva annak a varázsszónak tűnt, amelytől azt remélték, hogy megnyithatja az „igazságosság” kapuját.

A gazdaság demokratizálása az erőforrások olyan tervezett irányításában kellett volna, hogy testet öltjön, amely a továbbra is piaczgazdasági, áruk alakját öltő alapformák [warenförmigen Basisformen] szerint termelt gazdagság „igazságos elosztását” eredményezte volna. Ezzel az

érvrendszerrel a nyugati baloldal társadalomkritikusai kínos helyzetbe kerültek, ami a keleti államszocialista formációkat illette. Úgy tetszett, hogy a tervgazdaság képében ezek az államok lényeges eredményt értek el a társadalmi emancipáció útján. A vélt „szocialista gazdasági alapvetést” azonban arcpirító módon ásták alá a demokrácia terén tapasztalható jelentős hiányosságok. Ez a szerencsétlen deficit állítólag vagy a „nehézséges körülményeknek” [Bedingungen] (az egészen apologetikus Lesart) vagy „ázsiai ballasztoknak” (Bahro, Dutschke, újabban ismételt Michael Schneider) vagy egyszerűen a bolsevizmus „hamis ideológiájának” volt betudható. És a felírandó orvosság természetesen csakis a demokratizálás lehetett, pusztán a másik oldalról: míg nyugaton a politikai demokráciát már elérték, vagy legalábbis eléggé előrehaladott állapotban volt, és a gazdaságban történő érvényesítésével kellett volna kiteljesíteni, addig keleten éppen ellenkezőleg, a tervgazdasági „szocialista gazdasági alapvetést” kellett volna meghosszabbítani és kiteljesíteni a korlátlan politikai demokrácián keresztül. Így aztán a demokratizáció sajátos – a két rendszer közötti különbségre való tekintettel ellentétes irányú – impulzusa előrelépést jelentett volna az „igazságosság” közös útján.

Az államszocializmus erőszakos összeomlása porrá zúzta e konstrukció nemes ártatlanságát és nyugodt nagyszerűségét. A piaci rendszerek által okozott szociális és ökológiai nyomorúság [Übel] nemcsak, hogy továbbra is fennáll, hanem egyenesen az elviselhetetlenségig fokozódott. De ezzel egyidőben került szemétdombra a baloldali társadalomkritika otthonos bútorzata is. Végérvényesen megcáfolódott az a törekvés, hogy a piackategóriákkal szemben a demokratikus etikát egy tervező instancia közvetítésére bízzák a (szűkebb vagy tágabb értelemben szocialista) „politika primátusának” jegyében. Az „igazságosság” vezető út pont másképp kanyarodik, mint ahogy azt a különféle szocialista demokraták képzeltek. Világos, hogy nem a demokrácia és a szocializmus tartozik össze, hanem a demokrácia és a kapitalizmus. Kelet-Európában és az egykori Szovjetunóban a demokratizálódás csírái és a demokratikus mozgalmak nem a tervgazdasági „szocialista gazdasági alapvetéssel” léptek jegyre, hanem ellenkezőleg, épp ennek összeomlása következtében jelentek meg; és saját önértelmezésük szerint nem akarnak mást, mint a „piaci erők” felszabadítását a tervbürokrácia összes korlátja alól. A személyes piaci szabadság (?) [Marktfreiheit] és a társadalmi igazságosság állítólagos jótékony hatásaival szembeni legigazságtalanabbnak és legantidemokratikusabb erőszaknévelnek pontosan azt a piaci kategóriákkal szembenálló politikai tervezői hatáskört találták, amelyet a baloldali társadalomkritika mindig a demokratikus etika megvalósításának az eszközeként tüntetett fel. Az antidemokratikus, abszolutisztikus, „parancsnokló” [verfügungsgewaltigen] kapitalista rémképe egy csapásra átváltozott a „teremtő vállalkozó” (Schumpeter) egyfajta demokratikus szentképévé, akit épp az igazságosság nevében kellene óvni és ápolni, illetve ünnepelni.

Azonban nem szabad, hogy megtéveessen bennünket ez az izgő-mozgó ideológiai körhinta. A vad pólusváltások nem fedhetik el, hogy ugyanazon a viszonyrendszeren, pontosabban a modern árutermelő rendszerek egyazon történelmi kontinuumán belüli póluscserével van dolgunk. Továbbra is a régi kategóriális és ideologikus kellékekkel játszódik tovább a régi játék. Nincs új a nap alatt: egy absztrakt-általános, történelmen kívüli emberkép, az igazságosság gondolata, a demokrácia, a piackategóriák és a politika. Ami változott, az ezeknek a kellékeknek a megítélése. Az „igazi” ember emfaticus „megvalósításának” eszméje helyébe egy hasonlóan absztrakt-antropologikus feltételezés lépett egy olyan emberről, aki a történetietlenül örökkévalóként tekintett áruformájához képest „tökéletlen”, s akit mindezek ellenére fel kell, hogy venni ebbe a sajnálatos módon időnként zavarokkal járó formába. Amennyiben a politikai demokrácia a piaci szabadsággal azonosként jelenik meg, a tervezés politikai igénye a kritika szubjektív hübriszének tűnik a gazdasági kategóriákkal való összevetésben. A demokratikus etika

többé nem a politikai tervezési hatókörök kerülőútján kell, hogy megvalósuljon, hanem közvetlenül mint a piaci kategóriákon belül megfogalmazható „gazdaságetika”. A politika beéri a demokratikus piaci szabadság gazdaságetikai imperatívuszának az érvényesítésével a keretfeltételek biztosításán keresztül; a defenzív és saját magába beleőrülő baloldali kritika is csak félszájjal képviseli a szabályozás homeopatikusan felhígított igényét. Ezzel az etika, gazdaság és politika összefüggéséről való gondolkodás visszaér oda, ahonnan a modernségben kezdetét vette: Adam Smith-hez és az „invisible hand” dicsőítéséhez. A politikai-tervgazdasági szubjektum-igény elhagyása a gazdasági kategóriák javára jól illik egy olyan korhoz, amely filozófiailag már rég visszautasította a szubjektum igényét mint osztálytársadalmi igényt.

II.

Természetesen a piaci szabadság is magában foglal egyféle szubjektivitást. Ez a piaci szubjektivitás azonban, amelyet az apologétái (vö. Mises, Hayek és mások) mindig is eleve szigorúan érvényesítettek a politikai szabályozás instanciáival szemben, szélsőségesen partikuláris, lényege szerint pusztán egy, az árutermelő rendszer által generált formának megfelelő érdek-szubjektivitás. Ennek megfelelően, e szubjektivitás felől nézve minden „gazdaságetikai” imperatívusz gyöngének és hiteltelennek tűnik. Ezzel a demokratikus-piacgazdasági etika mint olyan paradoxként lepleződik le. Etikaként az a feladata, hogy a tudatos magatartás számára követelményeket fogalmazzon meg. A társadalmi igazságosság tárgyterülete azonban meghatározás szerint csakis a gazdasági, piaci forma szerint létező szubjektumok egymás közötti társadalmi összefüggése tehát az osztálytársadalom lehet. De amennyiben a cselekvésnek épp ez a vonatkozása válik szétforgácsolás és dekonstrukció tárgyává (vagyis messzemenőleg a „láthatatlan kéz” hatáskörébe kerül át), annyiban a demokratikus etika alapvetően tárgy nélkülivé válik és egy hasonlóképp messzemenő valóságvesztést szenved el.

Többé tehát nincs értelme egy szubjektumnélküli rendszerfolyamat „láthatatlan kezétől” olyasmit követelni, mint az igazságosság, minthogy ez az imperatívusz egy már feladott szubjektumfogalommal függ össze. Jobb híján arra kérdezhetünk rá, hogy a társadalom alapjául szolgáló rendszer a maga objektívalódott működési mechanizmusaival, tekintet nélkül az ebből következő emberi deformációkra, szigorúan önmagában véve képes-e biztosítani saját újratermelődését. A feladat tehát a következő: komolyan újrafogalmazni azt a problémát, hogy fenntartható lehet-e a tőkefelhalmozás mint bevallott öncél, és hogy „melléktermékeként” meghagyhat-e némi életképességet az emberek többségének. Jelenleg még ezzel az iszonytatóan szerény óhajjal sem állunk jól. A „tervező” árutermelés keleti rendszereinek összeomlása csak egy újabb fejezet az objektívalódott áruforma újratermelődésének világszerte (még a győzedelmesnek tetsző nyugaton is) már régóta megfigyelhető válságjelenségei sorában.

Az igazságosság imperatívuszáról a rendszer újratermelődési képességére – melynek emberi hiányosságai pusztán „szociális költségekként” jelennek meg – áthelyezett kényelmetlen kérdés az ipari reális felhalmozás [Realakkumulation] ’70-es évek közepétől kezdve megfigyelhető stagnációjával függ össze. Szigorúan és szinte kínos módon követve a marxi túlfelhalmozási- és válságelmélet tankönyvét, a kapitalista valóság a ’80-as években egy globális hitel- és spekulációs felépítményt halmozott fel, amely felülmúlta a kapitalista történelem minden hasonló jelenségét. E „fiktív tőke” (Marx) elkerülhetetlen elértéktelenedési folyamata már elkezdődött. Míg a baloldali társadalomkritika az ósdi bővliként leleplezett ideológiai eszköztárával üldögél, a tőke nemzeti és nemzetközi intézményei – a kulisszák mögött és a

színpadon egyaránt – kétségbeesetten küzdenek egy nemzetközi pénzügyi válság és a következtében fellépő világválság fenyegetése ellen. És a kapitalizmus hivatásos optimistáinak elméleti céhe az esőtáncosok kézmozdulataira emlékeztető gesztusokkal próbálja elővarázsolni a reális felhalmozás újraindulását.

A kapitalista struktúrának mint olyannak és ezzel együtt a nyugati centrumoknak ilyen értelemben meg kellett próbálniuk két, egymást kiegészítő paradigmát érvényesíteni. Az első, többé-kevésbé a „hosszú ciklusok elméletéből” (Kondratyev, Schumpeter és mások) következő paradigma továbbra is ipartársadalmi fókuszú [industriegesellschaftlich zentriert]. A reális felhalmozás korlátait ennek jegyében úgy határozták volna meg, mint amelyeket egy (vagy több) meghatározott alaptermék gazdasági kimerítése/kimerülése hívott elő, mely technológia többé nem válhat további racionalizációval a növekedés hordozójává. Azonban egy többé vagy kevésbé válságos fennakadást követően egy új, innovatív alaptermék (illetőleg ennek termékei) lépne a régi helyére, és új növekedési és prosperitási hullámot hívna létre. A fordista vagy „gépjármű-ciklus” felhalmozási problémáit ennek következtében, e paradigma szerint, a '90-es években egy új „mikroelektronikai ciklus” kellene, hogy elhárítsa [aufgehoben], amely máig még mindig látens fázisában leledzik.

Ez a bájos számítás azonban mindenféle fedezetet nélkülöz. Ugyanis minden korábbi innovatív alaptermékkel ellentétben a mikroelektronika nem hoz létre relatíve munkaintenzív új tömegiparokat [Massenindustrien], tehát az eleven munkának a kapitalista újratermelésbe való tömeges léptékű felszívására alkalmas új kapacitásokat. Ellenkezőleg, egy olyan új és csaknem „mindenütt jelenlévő” racionalizáló technológiáról [Rationalisierungstechnologie] van szó, melynek az eleven munkának az ipari termelésből való kiiktatására vonatkozó potenciálja még közel sem érte el érettségi fokát. Ennélfogva az összítő újratermelése számára a mikroelektronika hosszú távon inkább válságtechnológia. Ez a válság egy nyertes-vesztes struktúra formájában söpör végig a teljes világpiacra. Azok a világpiaci szereplők, amelyek a dologi tőke [Sachkapital] nagymértékű felhasználása révén erős termelékenységgel bírnak, eleinte exportálják a válság folyamatait, mert a versenyben maguk mögé utasítják a gyöngye termelékenységgel bíró szereplőket. Mivel azonban a felhalmozás globális játéktere ezáltal is zsugorodik, végül őket is utoléri a válság.

Ebben a végzetes helyzetben most a második reménytelen paradigma pattan elő: a „posztindusztriális szolgáltatói társadalom” [postindustrielle Dienstleistungsgesellschaft] paradigmája (Bell és mások). Amikor az ipari innovációk nem tudnak új növekedési ciklust elindítani, akkor majd képes elindítani lesz a „harmadik szektor”. A szolgáltatásoknak ez a (meglehetősen lazán és zavarosan megragadott) szektora nyugaton ténylegesen a növekedés fő névleges hordozója az elmúlt 15 évben. Mindazonáltal ez a számítás is nélkülöz mindenféle fedezetet. Ugyanis a legtöbb szolgáltatás egyáltalán nem képvisel semmiféle önálló felhalmozási alapot, mert (és amennyiben) elfogyasztása nem tér vissza a tőke újratermelési körforgásába. Ez a katonai felkészülésre éppúgy igaz, mint a szociális munkára, környezetvédelemre, egészségügyi ápolásra vagy idősgondozásra stb. Ezek a szektorok nem, vagy csak csekély mértékben tudnak a fogyasztási szabadság és tehát a kereslet-kínálat törvényei szerint működni. Ezért nagytársadalmi léptékben csupán az ipari bérek és nyereségek közvetlen (államilag biztosított) vagy indirekt pénzügyi lefölözésén keresztül fejlődhetnek. Ebből máris a szociális szolgáltatások nagy részének finanszírozási válsága következik, méghozzá nyugaton, míg ezek a szolgáltatások a déli, illetőleg keleti veszteseknél teljesen összeomlanak vagy barbár formákat öltenek (prostitúció, bűnözés).

Amikor azonban a tőke strukturális terjeszkedése abszolút korlátokba ütközik, ezt a helyzetet nem lehet kvázi-territoriális terjeszkedési folyamatokkal elhárítani. A délkelet-ázsiai „feltörekvő országokba” [Schwellenländer] vetett hit is csalódásra van ítélve. Ezt a terminust a 70-

es években Latin-Amerika nagygazdaságaira találták ki, amelyek akkoriban hasonlóan magas növekedési rátákat mutattak fel, mint a mai Dél-Korea vagy a Délkelet-ázsiai Nemzetek Szövetségének (ASEAN) tagjai. Időközben vesztes, illetve összeomlásgazdaságokká és a hírhedt hitelválság fő áldozataivá váltak. Ugyanis a felzárkózó iparosodási folyamatok által generált gyors növekedés pusztán az alacsony indulási szintnek tudható be, ennek következtében pedig hirtelen a világpiac magas termelékenységi sztenderdje által felállított strukturális korlátba kell, hogy ütközzék. Ugyanez a katasztrófa néhány éven belül megismétlődhet Délkelet-Ázsiában is, ahol a növekedési ráták máris erőteljesen csökkentek. A relatív sikereket pusztán egy egyoldalú merkantilista exportra-irányultság tette lehetővé, mely csak a helyi lakosság kis részét involválta. De mivel az ipari világtőke egészének reális felhalmozása nem növekszik kielégítő mértékben, Délkelet-Ázsia export-sikerei a nyugat saját iparának rovására mennek, és máris kimondottan protekcionista védekezést idéztek elő. Annál is inkább, és ugyanazon logikából kiindulva értelmetlen abban reménykedni, hogy egy „alkalmazkodási válság” után a piacgazdaságilag megreformált keleti gazdaságok kihúzzák a pácból a világtőkét. Ezek már korábban is piacgazdaságok (még ha „tervezettek” is) és felzárkózó iparosító társadalmak voltak, és összeomlásuk ugyanazt az utat követi, mint a harmadik világ nagy részéé. A globális termelékenységi sztenderd és a dologi tőke kimondottan magas intenzitása a pénztőkét illető hatalmas kezdeti költségekkel együtt kizárják a kelet önerőből elért kapitalista rekonstrukcióját, ezzel egyidőben és ugyanezen okokból pedig a nyugati befektetések számára sem lesz kifizetődő a keleti terjeszkedés.

III.

Úgy tűnik tehát, hogy a globális piaci rendszer működőképes újratermelődésére vonatkozó kérdést csak nemleges válasszal illehetjük, akárcsak azt a kérdést, hogy összeegyeztethető-e ez a rendszer a jószívű demokratikus öntudat etikai imperatívuszaival. E diagnózist tovább élezi, ha bekapcsoljuk az elemzésbe a természeti környezet [Naturgrundlagen] elpusztítását. Egy absztrakt üzemgazdasági felhasználási folyamat [betriebswirtschaftlicher Vernutzungsprozess] – melyet az árutermelés rendszerének minden egyes variánsa előhív – logikájának globalizálódása az ökológiai kontroll semmilyen értelmezhető szervét [Sensorium] nem termeli ki. Ez nem véletlenszerű (tehát piacgazdaságilag megreformálható), hanem szubsztantív tényállás. Az üzemgazdaság [Betriebswirtschaft] és a természet hosszú távon összeegyeztethetetlenek. A természeti törvények persze éppoly makacsok, mint a piacgazdaság törvényei (melyek önmagából látszanak következni). Az első természet szubjektumnélküli rendszere még kevésbé adja át magát etikai imperatívuszoknak, mint a második, árufetisisztikus természet szubjektumnélküli rendszere. És a társadalmi mozgalmaktól eltérően az ökológiai összefüggések vak reakciója nem befolyásolható a katonai fenyegetés eszközével. Másképp mondvá: a természet a piaci rendszernek abszolút korlátokat szab, amelyek még inkább elkerülhetetlenek, mint a gazdasági rendszer korlátjai. És minthogy az emberiség – beleértve a legtöbb baloldali társadalomkritikust – ennek ellenére úgy döntött, hogy elfogadja a piacgazdaság alapkategóriáit, mint amelyek megfelelnek a társadalmi újratermelődés egyedüli elgondolható formájának – nyugodtan aláírhatja saját végrendeletét. Végző soron egyszer minden véget ér.

Ezen alapkategóriák olyan kritikája számára, amely elengedhetetlen a túléléshez, nincs visszaút a demokratikus etika régi elképzeléseire. Az árufetisisztikus rendszerkonstitúció meghaladása [Aufhebung] nem mérheti magát az „igazságosság” valamilyen képzetén. A

demokratikus etika mindig is csupán mankóként szolgált ahhoz, hogy létrejöjjön egy sántító közvetítés egyrészt a partikuláris, pusztán pénzérdeknek és másrészt a partikuláris (formájuk szerint „farkasszerű”) szubjektumok szociálisan és jogilag szabályozott társadalmi együttélésének egymással ellentmondó imperatívuszai között. A vonatkoztatási rendszer sosem a szubjektumok kommunikatív érintkezése [Austausch] volt, hanem kezdettől fogva az érték értékesülésének mint absztrakt, szubjektum nélküli öncélnak kibontakozása [Selbstzweckprozeß]. Csakis egy ilyen fétisrendszerben van egyáltalán értelme az etikának és az igazságosságnak. Az etikai imperatívuszokon keresztüli szubjektív szabályozhatóság látszata csak addig állhatott fenn, amíg a tőkefelhalmozás lehetővé tett egy történelmi fejlődési pályát, amely által az elosztás tekintetében is rendelkezésre állt egy bizonyos játéktér. Azonban az abszolút korlátok elérésével ennek lehetősége megszűnt.

Az igazságosság követelése már nevéből eredően is egy működőképes jogalanyiságra [Rechtssubjektivität] vezethető vissza. Az élethez, élelemhez, lakhatáshoz stb. való „jog” azonban önmagában is abszurd; kizárólag egy olyan társadalmi vonatkoztatási rendszerben van értelme, amely saját tendenciáiból fakadóan nem magától értetődőként feltételezi az emberi reprodukció mindezen alapvető, elemi vonatkozásait, hanem épp ellenkezőleg, ezeket állandóan objektíve megkérdőjelezi. A jogi forma [Rechtsformigkeit] és a demokratikus szubjektum jogai pusztán egy másik oldala a „farkasszerű” [wölfisch] gazdasági szubjektumnak, a maga minden egyéb emberi indítástól mentes pénzérédekével. Ennélfogva az az egyre több ember, aki – az áruforma totalizálódásának és ezzel egyidejűleg megnyilvánuló funkcionális újratemmelhetlenségének következtében – megszűnik a rendszer gazdasági szubjektumának lenni, megszűnik jogi szubjektumnak is lenni – és ezzel megszűnik a rendszerdefiníció szerinti embernek lenni. Jóllehet a jogállapot látszatának fenntartása ideig-óráig lehetséges a nyertes gazdaságokban [Gewinnerökonomien], azonban ez a látszat szorosan összefügg a szociális ellátórendszer működőképességével és ezáltal a világpiac többi nemzetgazdaságával szembeni „sikeres” versennyel. A dolog lényegét tekintve azonban minden ember, aki tartósan nem tudja magát a piacforma szerinti gazdasági szubjektumként bemutatni, pusztán szabadságolt halott. A vesztes- és összeomlás-gazdaságokban tapasztalható viszonyok nap mint nap, és egyre brutálisabb formában tanúsítják ezt a barbár logikát.

Ez az összefüggés redukálja abszurdummá a demokratikus etikát és az igazságosság követelését. Egy absztrakt, „igazi” ember megvalósításának ideológiai követelése azért tárgyaltalan, mert történelmi szubsztanciája, a totális árurendszer „tisztá” [reine] embere most ténylegesen érvényesül, és ugyanazon pillanatban megszűnik embernek lenni. Hannah Arendt *A totalitarizmus gyökereiről* szóló analizisének *Az emberi jogok keltette bonyodalmak* című fejezetében ennek a helyzetnek kezdeteit elemezte. Rémülten állapította meg, hogy az állam nélküli [staatenlosen] menekültek és a koncentrációs táborokban fogvatartottak számára az emberi jogok fogalma értelmetlenné vált, mivel e formulák „semmilyen viszonyban nem álltak többé saját helyzetükkel”, hisz ezek lényegük szerint a működő társadalmiságra korlátozódnak, ennek hiányában pusztán gúnyosan figyelmeztethetnek a nyílt barbárság „természeti állapotára”. Ami egykor még a fasiszta rezsim civilizációs normaszegésének [Zivilisationsbruch] vagy a „szabályszerű” világháborúk kizárólagos jellemzőjének tűnt, ma azzal fenyeget, hogy a szubjektum nélküli világpiac folyamatán keresztül általánossá válik. A definiálhatatlanná vált nemszemélyek nem fogdáknak ülnek, hanem épp fordítva, az áruforma gazdasági és jogi szubjektivitásának szigetein bujkálnak. Erre a baloldali demokraták még legrosszabb álmaikban sem gondoltak volna.

Az igazságosság lózungjának kísértete az árutermelés rendszerével együtt oszlik szét. A válság viharában fuldoklók torkából ezerszer is feltörhet a „méltányos árak” [gerechten Preisen]

követelése, jóllehet gazdaságilag merő értelmetlenség, és csak annyit jelent, hogy képtelenek megválni árufetisisztikus szubjektivitásuktól. Méltányos árak éppoly kevésbé vannak, mint méltányos [gerechte] gravitáció vagy méltányos [gerechte] légnyomás. Egy szubjektum nélküli vonatkoztatási rendszer makacs szorgalmazása csak felgyorsíthatja az összeomlást. Mi több, az örültség határát súrolná, ha a természeti környezet fokozódó szétrombolását és az ellene folytatott küzdelmet az igazságosság és az igazságtalanság kategóriáiban próbálnánk megragadni. A feladat abban áll, hogy a kéznél levő termelőerőket és erőforrásokat saját értelmes tartalmukhoz igazított mércék szerint szervezzük újra társadalmilag, vagyis felszabadítsuk őket fetisisztikus áruformájuk alól. Ez csak akkor valósulhat meg, amikor az erőforrások többé nem a pénzben kifejezett árak formáját, és az együttélés nem a jog, vagyis az igazságosság/igazságtalanság formáját ölti.

Displacing the Distributive Paradigm

It was in general a mistake to make a fuss about so-called *distribution* and put the principal stress on it. Any distribution whatever of the means of consumption is only a consequence of the distribution of the conditions of production themselves. The latter distribution, however, is a feature of the mode of production itself.

—Karl Marx

THOUSANDS of buses converge on the city, and tens of thousands of people of diverse colors, ages, occupations, and life styles swarm onto the mall around the Washington Monument until the march begins. At midday people move into the streets, chanting, singing, waving wild papier-mâché missiles or effigies of government officials. Many carry signs or banners on which a simple slogan is inscribed: “Peace, Jobs, and Justice.”

This scene has occurred many times in Washington, D.C., in the last decade, and many more times in other U.S. cities. What does “justice” mean in this slogan? In this context, as in many other political contexts today, I suggest that social justice means the elimination of institutionalized domination and oppression. Any aspect of social organization and practice relevant to domination and oppression is in principle subject to evaluation by ideals of justice.

Contemporary philosophical theories of justice, however, do not conceive justice so broadly. Instead, philosophical theories of justice tend to restrict the meaning of social justice to the morally proper distribution of benefits and burdens among society’s members. In this chapter I define and assess this distributive paradigm. While distributive issues are crucial to a satisfactory conception of justice, it is a mistake to reduce social justice to distribution.

I find two problems with the distributive paradigm. First, it tends to focus thinking about social justice on the allocation of material goods such as things, resources, income, and wealth, or on the distribution of social positions, especially jobs. This focus tends to ignore the social structure and institutional context that often help determine distributive patterns. Of particular importance to the analyses that follow are issues of decision-making power and procedures, division of labor, and culture.

One might agree that defining justice in terms of distribution tends to bias thinking about justice toward issues concerning wealth, income, and other material goods, and that other issues such as decisionmaking power or the structure of the division of labor are as important, and yet argue that distribution need not be restricted to material goods and resources. Theorists frequently consider issues of the distribution of such nonmaterial goods as power, opportunity, or self-respect. But this widening of the concept of distribution exhibits the second problem with the distributive paradigm. When metaphorically extended to nonmaterial social goods, the concept of distribution represents them as though they were static things, instead of a function of social relations and processes.

In criticizing distributively oriented theories I wish neither to reject distribution as unimportant nor to offer a new positive theory to replace the distributive theories. I wish rather to displace talk of justice that regards persons as primarily possessors and consumers of goods to a wider context that also includes action, decisions about action, and provision of the means to develop and exercise capacities. The concept of social justice includes all aspects of institutional rules and relations insofar as they are subject to potential collective decision. The concepts of domination and oppression, rather than the concept of distribution, should be the starting point for a conception of social justice.

Black critics claim that the television industry is guilty of gross injustice in its depictions of Blacks. More often than not, Blacks are represented as criminals, hookers, maids, scheming dealers, or jiving connivers. Blacks rarely appear in roles of authority, glamour, or virtue. Arab Americans are outraged at the degree to which television and film present recognizable Arabs only as sinister terrorists or gaudy princes, and conversely that terrorists are almost always Arab. Such outrage at media stereotyping issues in claims about the injustice not of material distribution, but of cultural imagery and symbols.

In an age of burgeoning computer technology, organizations of clerical workers argue that no person should have to spend the entirety of her working day in front of a computer terminal typing in a set of mindless numbers at monitored high speeds. This claim about injustice concerns not the distribution of goods, for the claim would still be made if VDT operators earned \$30,000 annually. Here the primary issues of justice concern the structure of the division of labor and a right to meaningful work.

There are many such claims about justice and injustice in our society which are not primarily about the distribution of income, resources, or positions. A focus on the distribution of material goods and resources inappropriately restricts the scope of justice, because it fails to bring social structures and institutional contexts under evaluation. Several writers make this claim about distributive theories specifically with regard to their inability to bring capitalist institutions and class relations under evaluation. In his classic paper, for example, Allen Wood (1972) argues that for Marx justice refers only to superstructural juridical relations of distribution, which are constrained by the underlying mode of production. Because they are confined to distribution, principles of justice cannot be used to evaluate the social relations of production themselves (cf. Wolff, 1977, pp. 199–208).

Other writers criticize distributive theories of justice, especially Rawls's, for presupposing at the same time that they obscure the context of class inequality that the theories are unable to evaluate (Macpherson, 1973; Nielsen, 1978). A distributive conception of justice is unable to bring class relations into view and evaluate them, Evan Simpson suggests, because its individualism prevents an understanding of structural phenomena, the "macroscopic transfer emerging from a complicated set of individual actions" (Simpson, 1980, p. 497) which cannot be understood in terms of any particular individual actions or acquisitions.

Many who make this Marxist criticism of the distributive focus of theories of justice conclude that justice is a concept of bourgeois ideology and thus not useful for a socialist normative analysis. Others disagree, and this dispute has occupied much of the Marxist literature on justice. I will argue later that a criticism of the distributive paradigm does not entail abandoning or transcending the concept of justice. For the moment I wish to focus on the point on which both sides in this dispute agree, namely, that predominant approaches to justice tend to presuppose and uncritically accept the relations of production that define an economic system.

The Marxist analysis of the distributive paradigm provides a fruitful starting point, but it is both too narrow and too general. On the one hand, capitalist class relations are not the only phenomena of social structure or institutional context that the distributive paradigm fails to evaluate. Some feminists point out, for example, that contemporary theories of justice presuppose family structure, without asking how social relations involving sexuality, intimacy, childrearing, and household labor ought best to be organized (see Okin, 1986; Pateman, 1988, pp. 41–43). Like their forebears, contemporary liberal theorists of justice tend to presume that the units among which basic distributions take place are families, and that it is as family members, often heads of families, that individuals enter the public realm where justice operates (Nicholson, 1986, chap. 4). Thus they neglect issues of justice within families—for example, the issue of whether the traditional sexual division of labor still presupposed by much law and employment policy is just.

While the Marxist criticism is too narrow, it is also too vague. The claim that the distributive paradigm fails to bring class relations under evaluation is too general to make clear what specific nondistributive issues are at stake. While property is something distributed, for example, in the form of goods, land, buildings, or shares of stock, the legal relations that define entitlement, possible forms of title, and so on are not goods to be distributed. The legal framework consists of rules defining practices and rights to make decisions about the disposition of goods. Class domination is certainly enacted by agents deciding where to invest their capital—a distributive decision; but the social rules, rights, procedures, and influences that structure capitalist decisionmaking are not distributed goods. In order to understand and evaluate the institutional framework within which distributive issues arise, the ideas of “class” and “mode of production” must be concretized in terms of specific social processes and relations. In Chapter 7 I provide some concretization by addressing issues of the social division of labor.

The general criticism I am making of the predominant focus on the distribution of wealth, income, and positions is that such a focus ignores and tends to obscure the institutional context within which those distribu-

tions take place, and which is often at least partly the cause of patterns of distribution of jobs or wealth. Institutional context should be understood in a broader sense than “mode of production.” It includes any structures or practices, the rules and norms that guide them, and the language and symbols that mediate social interactions within them, in institutions of state, family, and civil society, as well as the workplace. These are relevant to judgments of justice and injustice insofar as they condition people’s ability to participate in determining their actions and their ability to develop and exercise their capacities.

Many discussions of social justice not only ignore the institutional contexts within which distributions occur, but often presuppose specific institutional structures whose justice they fail to bring under evaluation. Some political theories, for example, tend to assume centralized legislative and executive institutions separated from the day-to-day lives of most people in the society, and state officials with the authority to make and enforce policy decisions. They take for granted such institutions of the modern state as bureaucracies and welfare agencies for implementing and enforcing tax schemes and administering services (see, e.g., Rawls, 1971, pp. 274–84). Issues of the just organization of government institutions, and just methods of political decisionmaking, rarely get raised.

To take a different kind of example, to which I will return in Chapter 7, when philosophers ask about the just principles for allocating jobs and offices among persons, they typically assume a stratification of such positions. They assume a hierarchical division of labor in which some jobs and offices carry significant autonomy, decisionmaking power, authority, income, and access to resources, while others lack most of these attributes. Rarely do theorists explicitly ask whether such a definition and organization of social positions is just.

Many other examples of ways in which theorizing about justice frequently presupposes specific structural and institutional background conditions could be cited. In every case a clear understanding of these background conditions can reveal how they affect distribution—what there is to distribute, how it gets distributed, who distributes, and what the distributive outcome is. With Michael Walzer, my intention here is “to shift our attention from distribution itself to conception and creation: the naming of the goods, the giving of meaning, and the collective making” (Walzer, 1983, p. 7). I shall focus most of my discussion on three primary categories of nondistributive issues that distributive theories tend to ignore: decisionmaking structure and procedures, division of labor, and culture.

From a somewhat different perspective, Seyla Benhabib (1986, pp. 330–36) suggests that a normative social theory which evaluates institutions according to whether they are free from domination, meet needs, and provide conditions of emancipation entails going beyond justice as understood by the modern tradition. Because this broader normative social theory entails a critique of culture and socialization in addition to critiques of formal rights and patterns of distribution, it merges questions of justice with questions of the good life.

I am sympathetic with both these discussions, as well as with Michael Sandel's (1982) related argument for recognizing the "limits" of justice and the importance of conceptualizing normative aspects of the self in social contexts that lie beyond those limits. But while I share these writers' general critique of liberal theories of distributive justice, I see no reason to conclude with Taylor and Sandel that this critique reveals the limits of the concept of justice which a normative social philosophy must transcend. I disagree to some extent, moreover, with Taylor's and Benhabib's suggestion that such a wider normative social philosophy merges questions of justice with questions of the good life.

Like many other writers cited earlier in this chapter, Taylor assumes that justice and distribution are coextensive, and therefore that broader issues of institutional context require other normative concepts. Many Marxist theorists who argue that justice is a merely bourgeois concept take a similar position. Whether normative theorists who focus attention on issues of decisionmaking, division of labor, culture, and social organization beyond the distribution of goods call these issues of justice or not is clearly a matter of choice. I can give only pragmatic reasons for my own choice.

Since Plato "justice" has evoked the well-ordered society, and it continues to carry those resonances in contemporary political discussion. Appeals to justice still have the power to awaken a moral imagination and motivate people to look at their society critically, and ask how it can be made more liberating and enabling. Philosophers interested in nurturing

this emancipatory imagination and extending it beyond questions of distribution should, I suggest, lay claim to the term justice rather than abandon it.

To a certain extent Heller, Taylor, and Benhabib are right that a postmodern turn to an enlarged conception of justice, reminiscent of the scope of justice in Plato and Aristotle, entails more attention to the definition of ends than the liberal conception of justice allows. Nevertheless, questions of justice do not merge with questions of the good life. The liberal commitment to individual freedom, and the consequent plurality of definitions of the good, must be preserved in any reenlarged conception of justice. The modern restriction of the concept of justice to formal and instrumental principles was meant to promote the value of individual self-definition of ends, or “plans of life,” as Rawls calls them. In displacing reflection about justice from a primary focus on distribution to include all institutional and social relations insofar as they are subject to collective decision, I do not mean to suggest that justice should include all moral norms in its scope. Social justice in the sense I intend continues to refer only to institutional conditions, and not to the preferences and ways of life of individuals or groups.

Any normative theorist in the postmodern world is faced with a dilemma. On the one hand, we express and justify norms by appealing to certain values derived from a conception of the good human life. In some sense, then, any normative theory implicitly or explicitly relies on a conception of human nature (cf. Jaggar, 1983, pp. 18–22). On the other hand, it would seem that we should reject the very idea of a human nature as misleading or oppressive.

Any definition of a human nature is dangerous because it threatens to devalue or exclude some acceptable individual desires, cultural characteristics, or ways of life. Normative social theory, however, can rarely avoid making implicit or explicit assumptions about human beings in the formulation of its vision of just institutions. Even though the distributive paradigm carries an individualist conception of society, which considers individual desires and preferences private matters outside the sphere of rational discourse, it assumes a quite specific conception of human nature. It implicitly defines human beings as primarily consumers, desirers, and possessors of goods (Heller, 1987, pp. 180–82). C. B. Macpherson (1962) argues that in presupposing such a possessively individualist view of human nature the original liberal theorists hypostatized the acquisitive values of emergent capitalist social relations. Contemporary capitalism, which depends more upon widespread indulgent consumption than its penny-pinching Protestant ancestor, continues to presuppose an understanding of human beings as primarily utility maximizers (Taylor, 1985).

The idea of human beings that guides normative social theorizing under the distributive paradigm is an image, rather than an explicit theory of human nature. It makes plausible to the imagination both the static picture of social relations entailed by this distributive paradigm and the notion of separate individuals already formed apart from social goods. Displacing the distributive paradigm in favor of a wider, process-oriented understanding of society, which focuses on power, decisionmaking structures, and so on, likewise shifts the imagination to different assumptions about human beings. Such an imaginative shift could be as oppressive as consumerist images if it is made too concrete. As long as the values we appeal to are abstract enough, however, they will not devalue or exclude any particular culture or way of life.

Persons certainly are possessors and consumers, and any conception of justice should presume the value of meeting material needs, living in a comfortable environment, and experiencing pleasures. Adding an image of people as doers and actors (Macpherson, 1973; Bowles and Gintis, 1986) helps to displace the distributive paradigm. As doers and actors, we seek to promote many values of social justice in addition to fairness in the distribution of goods: learning and using satisfying and expansive skills in socially recognized settings; participating in forming and running institutions, and receiving recognition for such participation; playing and communicating with others, and expressing our experience, feelings, and perspective on social life in contexts where others can listen. Certainly many distributive theorists of justice would recognize and affirm these values. The framework of distribution, however, leads to a deemphasizing of these values and a failure to inquire about the institutional conditions that promote them.

This, then, is how I understand the connection between justice and the values that constitute the good life. Justice is not identical with the concrete realization of these values in individual lives; justice, that is, is not identical with the good life as such. Rather, social justice concerns the degree to which a society contains and supports the institutional conditions necessary for the realization of these values. The values comprised in the good life can be reduced to two very general ones: (1) developing and exercising one's capacities and expressing one's experience (cf. Gould, 1988, chap. 2; Galston, pp. 61–69), and (2) participating in determining one's action and the conditions of one's action (cf. Young, 1979). These are universalist values, in the sense that they assume the equal moral worth of all persons, and thus justice requires their promotion for everyone. To these two general values correspond two social conditions that define injustice: oppression, the institutional constraint on self-development, and domination, the institutional constraint on self-determination.

Oppression consists in systematic institutional processes which prevent some people from learning and using satisfying and expansive skills in socially recognized settings, or institutionalized social processes which inhibit people's ability to play and communicate with others or to express their feelings and perspective on social life in contexts where others can listen. While the social conditions of oppression often include material deprivation or maldistribution, they also involve issues beyond distribution, as I shall show in Chapter 2.

Domination consists in institutional conditions which inhibit or prevent people from participating in determining their actions or the conditions of their actions. Persons live within structures of domination if other persons or groups can determine without reciprocation the conditions of their action, either directly or by virtue of the structural consequences of their actions. Thorough social and political democracy is the opposite of domination. In Chapter 3 I discuss some of the issues of decisionmaking that contemporary welfare state politics ignores, and show how insurgent social movements frequently address issues of domination rather than distribution.

As will become clear in the chapters that follow, I think the concepts of oppression and domination overlap, but there is nevertheless reason to distinguish them. Oppression usually includes or entails domination, that is, constraints upon oppressed people to follow rules set by others. But each face of oppression that I shall discuss in Chapter 2 also involves inhibitions not directly produced by relations of domination. As should become clear in that chapter, moreover, not everyone subject to domination is also oppressed. Hierarchical decisionmaking structures subject most people in our society to domination in some important aspect of their lives. Many of those people nevertheless enjoy significant institutionalized support for the development and exercise of their capacities and their ability to express themselves and be heard.