

Axel Honneth

AZ IGAZSÁGOSSÁG SZÖVETE

A KORTÁRS PROCEDURALIZMUS
HATÁRAIRÓL

Eredeti tanulmány: Honneth, Axel (2010): Das Gewebe der Gerechtigkeit, Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus. In: uő: *Das Ich im Wir, Studien zur Anerkennungstheorie*. Suhrkamp Verlag.

E tanulmány a müncheni Siemens Alapítványnál 2008 decemberében megtartott előadáson alapul. Köszönöm Heinrich Meiernek a szíves meghívást, Jürgen Habermasnak az igen jóakarató bemutatást és moderációt.

Az igazságosság filozófiai elméletéről szóló vitákban évtizedek óta egyfajta proceduralizmus uralkodik, mely szerint normatív szempontból csak azok a demokratikus vagy méltányos eljárások értékelhetők, melyek segítségével a polgárok maguk dönthetnek egy megfelelően kialakított, igazságos társadalomról. Ez a liberális konszenzus azonban mindig korlátokba ütközik, mivel a megfelelő folyamatok csak akkor értékelhetők, ha egyszersmind meghatározzuk azokat a feltételeket, melyek alapján a résztvevők szabadként és egyenlőként tanácskozhatnak egymással, – itt az elemi feltételeket érintő tartalmi elgondolások játszanak nagy szerepet, melyek a polgárokat képessé teszik az ilyen eljárásokban való egyenrangú részvételre. Az igazságosság filozófiai elméletei nem foszthatók meg a jelentésük magjától addig a pontig, míg csupán egy igazoló eljárás meglehetősen szerény eszméje marad, sokkal inkább túl kell mutatniuk a résztvevőkön, és a szabadság és az egyenlőség megfelelő értelmezésével kapcsolatos javaslatokkal kell szolgálniuk. Az esszé azonban nem csak ezeket a módszertani kérdéseket vizsgálja, hanem egyszersmind kidolgozza egy alternatív igazságosságkoncepció alapfeltevéseit.¹

Miután a liberalizmus és kommunitarizmus viszonyáról szóló vita ugyanolyan gyorsan lecsengett, mint ahogy kialakult, úgy tűnik, a filozófiai elmélet és politikai gyakorlat közti szakadék ismét mélyül. Abban az időben, amikor a Michael Walzer, John Rawls vagy Charles Taylor írásairól szóló vita széles értelmiségi nyilvánosság előtt zajlott (vö. Honneth 1992), a politikai filozófia nyilvánvalóan abban a helyzetben volt, hogy a politikai gyakorlat számára elméleti ötleteket és támpontokat nyújtson; mindenesetre egy rövid pillanatig úgy tűnhetett, mintha a társadalmi igazságosság megfelelő fogalmára irányuló erőfeszítések jelentőséggel bírnának a politikai programok és célok kialakítása szempontjából.² Ma azonban, miután a kommunitarizmus kihívása elhalványult, újra kezd elterjedni a politikai filozófia és politikai cselekvés, az elmélet és gyakorlat egymásmellettségének régi nyomorúsága. Bár immár fennáll egy általános konszenzus arról, hogy a liberális-demokratikus társadalmak normatív alapokon nyugszanak, melyek minden polgár egyéni autonómiájának jogi biztosítását igénylik, nagy egyetértéssel fog találkozni az a messzebbre vezető igény is, mely szerint a jogi és politikai egyenlő elbánás elvei gazdasági újraelosztásokat követelnek meg, melyeknek a rosszabb anyagi helyzetben lévő polgárok számára is

1 A tanulmány rezüméjeként felhasznált szöveg forrása: <http://www.studgen.uni-mainz.de/1342.php> (Letöltés ideje: 2012.11.01.)

2 E politikai felhasználhatóság a legeggyértelműbben Amitai Etzioni programadó írásai, így például az Etzioni (1998) körül kialakult vita kapcsán mutatkozik meg. A németországi politikai vitához vö. Zahlmann (1992).

lehetővé kell tenniük, hogy államilag szavatolt jogait a gyakorlatban is élvezhessék. De a társadalmi igazságosság ezen általános elvei nem hordoznak semmi információs értéket a politikai képviselők és társadalmi mozgalmak számára: ha komplex problémák megoldásának kérdései, így például a szociális állam átalakításának kihívásai merülnek fel, a széles körben elfogadott alapelvek gyorsan elveszítik felvilágosító, iránymutató hatásukat. Az így újból megnyílt szakadék nem a filozófiai megalapozás és a gyakorlati felhasználás közti időbeli eltérésből adódik; nem csak a kellő fáradozás, idő és kitarás kérdése, hogy az igazságosság elméletileg kidolgozott alapjait a politikai cselekvés irányelveivé alakítsák. Sokkal inkább tűnik úgy, hogy a normatív alapelveket olyan szinten fogalmazzák meg, mely lehetetlenné teszi, hogy belőlük bármilyen, a politikai cselekvésre irányuló útmutatást lehessen levezetni; mindig fontosnak tűnik, hogy egyéb más, filozófiailag nem megalapozott normákat is felhasználjanak, még mielőtt kilátás nyílna egy „igazságos” megoldásra (Miller 2008: 1. fejezet).

A filozófiai igazságosságelmélet és a politikai gyakorlat közti növekvő távolság e helyzetében érdemes lehet hátrálépni egyet és a két oldal közül az előbbit nagyobb távolságból is szemügyre venni; lehetséges ugyanis, hogy épp az elméleti törekvések koncepcionális vagy fogalmi hiányosságai voltak azok, melyek a politikától való távolodást okozták. Ezért a továbbiakban kísérletet teszünk arra, hogy lépésről lépésre elszakadjunk az uralkodó, liberális igazságosságelmélet premissáitól egy olyan külső perspektíva elfoglalása céljából, mely lehetővé teszi számunkra ezek kritikus vizsgálatát. Úgy fogunk eljárni, hogy az első lépésben három elemet dolgozunk ki, melyek ma egy szinte minden igazságosságelméletet átfogó konszenzus részének tűnnek; anélkül, hogy kitérnénk az egyes javaslatok közt fennálló számtalan különbségre, megállapítjuk, hogy az újabb igazságosságelméletek teoretikus alapját a proceduralisztikus alapséma, az elosztási igazságosság gondolata, valamint egy bizonyos államhoz kötöttség alkotja. A második lépésben elkezdjük e három alappillért egymás után megvizsgálni és megkérdőjelezni; a disztribúciós paradigmával kezdjük, mert felfogásunk szerint ebben található a másik két elméleti alapvetés kritikájának kulcsa is (II. rész). Csak miután mindhárom elemet a maga kérdésességében feltártuk, kezdhethetjük el egy normatív ellenjavaslat körvonalait felvázolni; e harmadik lépés szintén a középső elemből indul ki, tehát abból a kérdésből, hogy miként képzeljük el a társadalmi igazságosság anyagát, ha a javak elosztásának gondolata nem a megfelelő megoldás ehhez; innen kiindulva vázoljuk fel a választ az ezáltal felvetődött két másik kérdésre is; sem a proceduralisztikus alapséma, sem az államhoz kötöttség nem szolgálnak immár kielégítő válaszokként (III. rész). Csak az írás legvégén utalunk röviden az igazságosságelmélet új, általunk adott meghatározásából adódó konzekvenciákra; itt visszatérhetünk kiindulópontunkra, azaz a filozófiai igazságosságelmélet és a politikai gyakorlat viszonyához. Egész eljárásunk vezérfonala – ez már kiderülhetett – annak a

kérdésnek a megválaszolása, hogy miként kell a társadalmi igazságosság anyagát vagy szövetét elképzelnünk.

I.

Úgy tűnik, hogy a filozófiai gyakorlatban széles körű konszenzus van arról a kérdésről, hogy milyeneknek kell egy társadalmi igazságosságra irányuló elmélet premisszáinak lenniük; habár itt-ott ellenállás fogalmazódhat meg egy ilyen általános igazságosságelmélet egyes elemeivel szemben, nagyjából mégis egységesek a megalapozás eljárásai, valamint tárgyainak köre. Az igazságosság igazolása és tartalmi meghatározása is abból az általános eszméből kell, hogy eredjen, mely szerint az igazságosság alapvetései minden polgár arra irányuló közös akaratának kinyilvánításai, hogy kölcsönösen ugyanazt a szubjektív cselekvési szabadságot biztosítsák maguknak. Még ha ezen absztrakt alapelv egyeneműnek tűnik is, két külön, a szabadság eltérő meghatározásából eredő elképzelés találkozhat benne: egyrészt azt a dolgot, melyet társadalmi igazságosságnak nevezünk, a személyes, tisztán individuális szabadság alapján kell meghatározni, másrészt azonban az igazságosság megfelelő alapelvei olyan közös akaratképzés révén képzelhetők el, mely csak az egyének közti együttműködés által jön létre.³ E konstrukció első elemét, mely az egyéni autonómia egyenlő biztosításáról szól, a továbbiakban „anyagi” komponenseknek (*materiale Komponente*), a második összetevőt, mely az igazságosság-alapelvek megfogalmazásának módjáról szól, „formai alapelvnek” (*Formprinzip*) nevezzük.

Az említett igazságosságkonstrukció anyagi komponenseiben kifejezésre jut, hogy a liberális társadalom a kezdetektől a legfontosabb vívmányai közé számítja azt a törekvést, mely az egyének külső gyámkodás és személyes kötöttségek alóli felszabadítására irányul: az egyéni szabadság modern körülmények között elvileg egyformán hozzá kell járuljon ahhoz, hogy az egyénileg választott célok megvalósuljanak. Ezen új szabadságfogalommal egyszersmind megváltozik az is, amit az igazságosság anyagi feladatai alatt értenek: míg korábban ez elsősorban arra szolgált, hogy egy meghatározott státuszrend alapján mindenkinek megfelelő jövedelmet biztosítson, most azonban minden egyén számára egyenlően kell biztosítania az egyéni célok követéséhez szükséges mozgásteret. Ebben az ártatlanul hangzó meghatározásban azonban hamarosan egy túlzó jelentésem kerekedik felül, mely az igazságosság mai értelmezésében központi szerepet játszik; eszerint az egyén szabadsága annál nagyobb, minél kisebbek a más helyekről származó korlátozások, azaz minél függetlenebb az egyén az interakció minden más részvevőjétől. A szabadság

3 Jó áttekintést nyújt erről a modern igazságosságelméletekben rejtőző feszültségről Ladwig (2004: 83–100), vö. még Wellmer (1993: 15–53).

liberális kihangsúlyozásából bizonyosan nem következik automatikusan az egyén elszigetelése az interszubjektív viszonyoktól; az új értelmezési modellt retorikailag támogató képekben, a nagyközönség számára szóló szemléltető példákban azonban hamar elterjed a nézet, hogy a szociális kötöttségeket általában az egyéni szabadságot befolyásoló tényezőkként kell tekinteni. Az ezáltal meghatározott utakon a személyes autonómia individualitásra kihegyezett fogalma beszivárog a modern igazságosságelméletekbe is; itt születik az a sok következménnyel járó gondolat, mely szerint az igazságos társadalmi viszonyok megteremtésének célja elsősorban az, hogy minden egyénnek az önrendelkezés oly formáját biztosítsa, mely lehetőleg függetlenné teszi őt az interakciós partnerektől.⁴ Az ezáltal felvázolt egyoldalúsítás legfontosabb következménye azon gondolkodási séma létrejötte, mely „disztribúciós paradigmaként” értelmezhető: mivel minden másoktól való függőséget az egyéni szabadság veszélyeztetésének tekintenek, e szabadság csak akkor biztosítható, ha minden egyén általánosan elégségesnek tekintett eszközök felett rendelkezik életcéljai megvalósításához. Így az igazságosság anyagi feladata abban áll, hogy ezeknek a „javaknak” bizonyos fajta elosztásáról gondoskodjon, ami a társadalom minden tagja számára lehetővé teszi saját preferenciáinak követését. Az ábrázolt fejlődési folyamat végén így az igazságosság az „elosztási igazságossággal” válik egyenértékűvé annak végiggondolása nélkül, hogy az egyéni szabadság tényleg megragadható-e a javak felhasználásának vagy élvezetének modelljével.⁵

Mielőtt azonban rátérnénk a disztribúciós paradigma hiányosságaira, a jelenlegi igazságkoncepció további komponenseit kell kidolgoznunk. Immár egyértelművé vált számunkra, hogy a társadalmi igazságosság általános meghatározásán belül bizonyos feszültség uralkodik, amennyiben az individualista alapon megragadott szabadságfogalom mellett az egyének közti önkéntes együttműködés egy elemét is felhasználja; azon eljárás leírásánál ugyanis, melynek segítségével a megfelelő elosztási alapelvek igazolt meghatározását kell adnunk, rendszeresen utalunk a polgárok közös akaratképzésére, melynek eredményeként felfogható ezen normatív alapelvek lefektetése. Az újabb igazságosságelmélet ezen formai alapelve, ami felfogható ennek konstitutív proceduralizmusaként is; egy az egyének feltételezett autonómiáját számba vevő megfontolás eredményeként. Mivel a társadalom tagjait szabadnak és önállóknak kell tekintenünk, az igazságosságkoncepció nem törekedhet a fejük felett annak meghatározására, hogy miként történhet meg az egyes esetekben a javak méltányos elosztása; ehelyett általában egy „őszállapotot”, egy

4 Az egyéni szabadság individualisztikus vagy privatisztikus koncepciójának kritikájához vö. többek közt: Taylor (1988); Raz (1982).

5 A disztribúciós séma rendszeres kritikája tudomásom szerint még nem született meg. Azonban vö. Young (1990: 1. fejezet) és Habermas (1990: 71–73) megjegyzéseit.

szerződést vagy tanácskozási szituációt gondolnak el, melynek pártatlansági feltételei – a gondolati kísérlet értelmében – igazolt következtetésre kell ösztönözzenek bennünket arról, hogy a javak mely elosztását részesítenék előnyben a polgárok.⁶ Ezen elgondolás szerint tehát az elosztási alapelvek meghatározását nem az elméletből vezetik le, hanem egy megállapodásra bízzák, melyet a résztvevők egy méltányos és igazságos döntési eljárásban maguk kötöttek: az ezzel megjelenő önkorlátozást annyiban nevezhetjük „proceduralisztikusnak”, amennyiben az elosztási séma pontosítása egy olyan eljárás látszólagos végrehajtásához van kötve, mely eljárás hivatott minden, a végrehajtásban érintett hozzájárulását biztosítani. Mindenesetre ezt a proceduralizmust egyfajta belső feszültség jellemzi, mivel az „ősállapot” vagy a tanácskozási szituáció meghatározására is ki kell vetíteni egyes igazságossági feltételeket, melyekről a résztvevőknek először meg kell egyezniük; minden kiinduló helyzetben a résztvevőknek már tudniuk kell szabadokként és egyenlőként tanácskozni egymással, hogy tényleg egy minden oldal által elfogadható határozatot tudjanak meghozni, így még a deliberáció előtt tisztázniuk kell a szabadság általuk meghatározandó előfeltételeinek egy részét. Egy bizonyos szempontból az elméletnek – nyilvánított szándéka ellenére – mégiscsak foglalkoznia kell a folyamat normatív eredményeivel, és önmagából kiindulva meg kell határoznia az autonómiafeltételeket (Habermas 1996: 69) – és ez a feszültség érzésem szerint annál inkább növekszik, minél inkább nem gondolati kísérletként, hanem a társadalmi világ valós folyamataként közelítünk az igazságosságot létrehozó eljáráshoz.⁷

De itt is úgy akarunk eljárni, hogy az imént megemlített kétségeket félretesszük, hogy a ma uralkodó igazságosságelméletek harmadik alkotóelemét is felvázoljuk. Ez arra a kérdésre adott válaszból következik, hogy mely hivatalt vagy mely hatóságot tartják megfelelőnek az igazoltnak tartott elosztási alapelvek társadalmi valóságba történő átültetéséhez. A lehetőségek tárháza itt a minden felelősség állami intézményekre való átruházásától addig az elképzelésig terjed, hogy minden egyénnek rendelkeznie kell a megfelelő alapelvek alkalmazásához szükséges készséggel. Még ha nem is mindig világos, hogy a mai igazságosságelméletek be akarnak-e vonni gondolatmenetükbe nem állami szervezetek vagy egyéni magatartásokat, alapvető megfontolásaik abból a gondolatból erednek, hogy egyedül a demokratikus jogállam testesíti meg az igazságosság megvalósításához szükséges szervezeti formát. Minden normatív alakító hatalom államban koncentrálódásának

6 Vö. John Rawls időközben klasszikussá vált megfogalmazását (1979: 3. fejezet).

7 Így értelmezem Jürgen Habermasnak a *Faktizität und Geltung*-ban kifejtett igazságosságelméletét, mely a modern jogállam alapelveit a nyilvános öntörvénykezés (*Selbstgesetzgebung*) demokratikus folyamatának intézményesített feltételeiként határozza meg (Habermas 1992). Később ezt az elgondolást „történelmileg szituált proceduralizmusnak” fogom nevezni.

tendenciája két, önmagában véve plauzibilisnek hangzó meggondolás kombinációjából adódik: nem szabad egyrészt átadni a társadalom tagjainak a felelősséget az igazságosságért, mert így egy erénydiktatúra, az erkölcsileg példaértékű magatartás kieroszakolásának veszélye jelenne meg; egyszersmind a jogállamnak rendelkeznie kell legitim eszközök felett, hogy az alapintézményekben az elosztáshoz szükséges intézkedéseket hatékonyan meg is valósítsa. Így az igazságosságelméletek többnyire az erkölcsi munkamegosztás gondolatát használják, mely szerint a polgároknak ugyan maguknak kell meghatározniuk az igazságosság mindenkori alapelveit, ezek későbbi megvalósítása azonban kizárólag a demokratikusan ellenőrzött jogállam feladata.⁸ Egy ilyen államközpontú megközelítés egészen nyilvánvalóan abban áll, hogy semmi, ami az állam hatókörén kívül áll, nem tehető az igazságosság követelésének tárgyává: mivel a jog az olyan társadalmi szférákat, mint a családok vagy magánvállalkozások, jó okból csak korlátozottan befolyásolhatja, ezek az igazságosság megvalósításának feladataiba nem vonhatók be, de felelőssé sem tehetők ezekért. Erre a gondolatra is visszatérünk majd a következő pontban, amikor a három említett komponenst részletesebben is górcső alá vesszük.

II.

Mindeddig semmi többet nem tettünk, mint felvázoltunk az elméleti premisszák közül néhányat, melyeket felfogásunk szerint nagymértékben osztanak a ma uralkodó igazságosságelméletek. Bár részleteikben jelentősen különböznek, ezek az elméletek egyhangúan az egyéni autonómia minden egyén számára lehetővé tételét tartják a modernitásbeli igazságosság lényegi fogalmának. Az így a középpontba került autonómiát oly módon kell biztosítani, hogy minden polgár számára rendelkezésre bocsátjuk azokat az alapjavalakat, melyek szükségesek az egyéni életcélok biztosításához; a javak igazságos elosztását meghatározó alapelveket azonban nem az elméletnek, hanem az érintettek csoportjának kell lefektetnie. Ennek megvalósításához kigondolnak egy eljárást, mely gondolat kísérletként vagy valódi eljárásként arról nyújt számunkra információkat, hogy milyen elosztási alapelvekben egyeztek meg a résztvevők a pártatlanság és az önkéntesség elveit betartva; végül azon szervként, melyre az alapelvek kidolgozói a gyakorlati megvalósítást ruházzák, a jogállam jelenik meg, mely minden jogilag legitim eszközzel gondoskodik a megfelelő végrehajtásról. Bizonyosan sok függ az egyes rendelkezésektől; hogy az alapjavalakat csupán anyagi erőforrásokként vagy rendelkezési jogként is meghatározzák-e;

8 Egészen más szándékkal, a globális igazságosság túlzó megközelítéseinek kritikájaként vizsgálta meg Thomas Nagel (2005: 113–147), hogy mennyire kötődik a liberális igazságosságelméletekben minden igazságképző hatalom a demokratikus jogállamhoz.

hogyan fektetik le a pártatlanság feltételeit az egyes esetekben és milyen minta alapján írják le az állam tevékenységeit: mindez jelentősen megváltoztatja az ilyen igazságosságelméletek normatív kialakítását. Azonban, ahogy már említettük, nem az elméletek különféle változatai, hanem a távolabbról szemlélve ezekből összeálló általános kép áll érdeklődésünk középpontjában. Elsőként az ötlík szemünkbe, hogy szinte mindig olyan, általánosan értékesnek tartott javakra tekintenek az igazságosság anyagaként, melyeket a még meghatározandó alapelvek szerint kell kiosztani a polgárok között; itt mindig feltételeznek egy konszenzust az érintettek közt, mely szerint mindannyian érdekeltek lesznek olyan általánosított eszközökben, melyek az autonóm, egyénileg választott életcélok kialakításához és követéséhez lesznek szükségesek (vö. ismét: Rawls 1998: 5. Vorlesung, §4.). Tehát ezekben az elméletekben egy olyan perspektívát tekinthetünk kiindulópontnak, mely az igazságos társadalmi rend kérdését csak az alapjavak igazságos elosztásának kérdéseként veti fel.

Első pillantásra az ezzel előzetesen meghozott döntés valóban magától értetődőnek tűnhet, hisz úgy tűnik, hogy egyéni szabadságunk nagy részét pusztán annak köszönhetjük, hogy rendelkezünk lehetőségekkel és eszközökkel a saját magunk által választott célok eléréséhez: a pénzügyi források lehetőségek sokaságát nyitják meg előttünk, a szakmák széles palettája lehetővé teszi képességeink céltudatos kibontakoztatását. De már ezek a megfogalmazások is szinte észrevétlenül feltételeznek valamit, ami a disztributív javak jelentéssémájában nem oldható fel minden további nélkül: ahhoz, hogy az egyén a pénz feletti rendelkezést a szabadság lehetőségeként tudja felfogni, korábban kialakult elképzelésekkel kell rendelkezzen az elérni kívánt célokról; a foglalkozási lehetőségeket akkor tudja a saját képességei megvalósításának útjaiként tekinteni, ha előbb saját tehetségeit és adottságait értékesként és megvalósításra érdemesként ismeri fel. E szükséges előfeltételek egyike sem rendelkezik egy előre meghatározott jószág tulajdonságaival, nem lehet őket csupán „dolgoikként” birtokolni, hanem ezeket előbb szorgalommal, a személyek közti viszonyok által kell elsajátítani. Azonban e kivételeket nem korlátokként akarjuk érvényesíteni, hanem a disztribúciós séma kritikájának kulcsához szeretnénk velük eljutni.

Az utóbbi két rövid megjegyzés közti összefüggés abban állt, hogy a javakat akkor tekinthetjük egyáltalán az egyéni szabadság megvalósításához szükséges értelmes eszközökként, ha az érintett személyt mint „autonómot” feltételezzük; mert a pénzügyi erőforrásoknak vagy szakmai lehetőségeknek a szabadság lehetőségeiként való érzékelése nem az efféle javak önmagukban vett értékéből, hanem a hozzájuk való mindenkori viszonyulásból adódik. Így az alapvető javak mégoly részletes és megfontolt listája sem szolgál információval arról, hogy mit jelentene az egyének személyes autonómiával való felruházása; ami igazán lényeges, az állandóan egy ilyen listán megfogalmazott dolgok küszöbe előtt mozog. „Autonómia” alatt legkésőbb Kant, de valószínűleg Rousseau

óta az önmagunkhoz való egyéni viszony bizonyos fajtáját értjük, mely lehetővé teszi a saját szükségletekre hagyatkozást, a saját meggyőződések melletti kiállást, valamint a saját képességek értékesként való felfogását; az önbecsülés ilyen formái ugyan artikulálhatók és megjeleníthetők javak segítségével, nem szerezhetők meg és tarthatók fenn azonban velük.⁹ Inkább interszubjektív utakon jutunk el az autonómiához, amennyiben mások elismerése által olyan lényeknek ismerjük meg önmagunkat, akiknek igényei, meggyőződései és képességei érdemesek a megvalósításra; ezt viszont csak akkor ismerjük fel magunkban, ha ugyanakkor biztosítjuk ezekről a minket elismerő személyeket is, mert a velünk szemben tanúsított viselkedésükből, mint egy élénk tartott tükröből fel kell tudnunk ismerni saját értékünket is. Így az egyéni autonómia létrejöttéhez és elterjedéséhez szükség van az egyének kölcsönös elismerésére; nem csak önmagunk által szerezzük ezt meg, hanem kizárólag olyan viszonyban, melyet más emberekkel tartunk fenn, akik ugyanúgy képesek bennünket értékelni, mint ahogy mi őket.¹⁰

De ha nem valamely jószágok, hanem csak a kölcsönösség ily viszonyai fejezik ki az autonómia feltételeit, akkor a mai igazságosságelméletek a kezdetektől fogva alapvetően tévesen ragadják meg tárgyuk struktúráját. A disztribúciós paradigma, melyet rendszeresen használnak, azt a képzetet kelti, mintha az, ami az autonómia egyenlő elosztásáért felelős, valamilyen meghatározott alapelvek szerint elosztható lenne; itt előrebocsátják, hogy ez az „anyag” egy előregyártott, dologszerű állapotban van, és az egyes egyének ezt saját maguk akkumulálhatják. Mindkettő azonban nem lehet igaz, ha autonómiához csak a kölcsönös elismerés útjain juthatunk; ilyen viszonyok soha nem lehetnek annyira

9 Rousseau és Kant két munkája természetesen különböznek abban, hogy csak Rousseau köti az önbecsülést, mint hozzáállást a kölcsönös elismeréshez vagy mások figyelméhez (ehhez vö. ezt az úttörő írást: Neuhouser 2008), míg Kant a megfelelő hozzáállást az erkölcsi törvényeknek való egyéni alávetés eredményének tartja (vö. Hahn 2008: 52–54).

10 Vö. Honneth (1992); Mackenzie és Soljar (szerk.) (2000); Meyers (1989); Benson (2005). Itt természetesen meg kell jegyeznünk, hogy Rawls már kezdetben bevezette „az önbecsülés társadalmi feltételeinek” fogalmát, mint egy alapvető jószágot, „talán a legfontosabb alapjóságot” (Rawls 1979: 479). Valószínűleg az önbecsülés feltételeire elosztandó „javakként” tekintő megközelítés nehézségei (ehhez vö. Doppelt 1981) miatt írja később *Politikai liberalizmus* [Political Liberalism] című művében, hogy bizonyos egyéb alapjavak (itt az „azonos alapjogok és szabadságok” mellett a „mértányos esélyegyenlőséget” is említi) az „önbecsülés társadalmi alapjaihoz” tartoznak (Rawls 1998: 160), ezeket tehát immár nem tárgyalja alapjavakként. Számunkra ezekből a fogalmi eltolódásokból csak az a disztribúciós paradigmán belül fel nem oldható nehézség tűnik ki, hogy miként tehetők az interszubjektív viszonyok egy liberális igazságosságelmélet tárgyává. Mindenesetre itt csodálatra méltó az az intellektuális tisztesség, mellyel Rawls egy általa jelentősnek tartott problémát kezel.

lezártak és rögzültek, ahogy azt a javak megkívánják, nem is fogyaszthatjuk vagy élvezhetjük őket valahogy egyedül, mert más egyének folyamatos hozzájárulását igénylik. Az autonómia egy relacionális, interszubjektív érték, nem egy monologikus vívmány; az, ami mindannyiunkat hozzásegíti egy ilyen autonómia eléréséhez, más anyagból van szöve, mint egy elosztandó jószág; ez a kölcsönös elismerés élő viszonyaiból áll össze, melyek annyira igazságosak, amennyire mi általuk és kölcsönösen bennük az igényeinket, meggyőződéseinket és képességeinket megtanuljuk értékelni. Természetesen nevezhetjük az efféle gyakorlati interszubjektivitásokat is „javakként”; ekkor azonban nem tulajdoníthatunk nekik egyszersmind olyan gazdasági értelmet, mely egy elosztási séma figyelembevételéből adódik.¹¹

Ezekkel az ellenvetésekkel először a ma uralkodó igazságosságelméletek csupán egyik tartóoszlopát rogyasztottuk meg. Az ezek által alapul vett disztribúciós paradigma alkalmatlannak bizonyult arra, hogy a modernitás korában az igazságosság fogalmát megfelelően meghatározza: „javak” helyett elismerési viszonyokról kellene beszélnünk, „elosztás” helyett az igazságosság biztosításának más mintáiban kéne gondolkodnunk. Mielőtt ezeket tovább tárgyalnánk, először azt a kérdést kell tisztáznunk, hogy a pólusok végrehajtott átrendezése jár-e következményekkel az itt tárgyalt elméletek másik két alappillére nézve: fennmaradhat-e a proceduralizmus és az állami működés középpontba helyezése, ha az igazságosság elsődleges anyagának többé nem az elosztandó javakat, hanem a kölcsönösség interszubjektív viszonyait tartjuk?

A proceduralizmus – mint azt láthattuk – abból a feltevésből táplálkozik, hogy helytelen lenne az elméletnek átengedni a döntést az igazságos (elosztási) alapelvekről: mivel az alanyokat inkább mint részekben autonómoknak kell feltételezni, őket vagy képviselőiket kell egy gondolati kísérletben döntéshozókként szimulálni, akik méltányos, pártatlan körülmények közt maguk hoznak döntéseket ezen alapelvekről. Akárhogy is közelítsünk ehhez a konstrukcióhoz, mindig abból a feltételezésből kell kiindulnunk, hogy a (fiktív módon) tanácskozó résztvevők szabadon határozhatnak döntéseik anyagáról: az, hogy mit szabályozzanak itt, hogy a pártatlan döntések mire bírjanak ráhatással, egy tetszőlegesen formálható elegyként kell elképzelhető legyen, különben a döntési tér jelentős mértékben külső, idegen feltételek korlátai közé szorulna. Ezen a ponton a ma előszeretettel használt proceduralizmus szervesen kötődik az elosztási paradigma előfeltételéhez; csak akkor van értelme ugyanis az igazságosság alapelveit egy méltányos eljárás eredményeinek

11 Az Arisztotelész által megjelölt „etikai” javakból hiányzik a kiterjedés, mely egyáltalán felvehette ezek meghatározott elvek szerinti „felosztásának” ötletét abból a célból, hogy sokakat vagy mindenkit részesítsenek az élvezetükből. Az etikai javak „küszöb alatti” egyenlővé tétele az elosztást lehetővé tevő anyagi tárgyakkal önálló vizsgálatot érdemelne. Ehelyett vö. Scheler (1966: 110–112); Taylor (1985).

tekinteni, ha itt ugyanakkor meghatározzuk, hogy a procedurális alanyok a meghatározandóról szabadon és korlátozás nélkül dönthetnek, csakúgy, mint az önkényesen áthelyezhető javakról. A proceduralizmusban az igazságosság anyagát – hogy az igazságosság alapelvei autonóm előállíthatóságának képzete megmaradjon – egy elérhető (alap)anyagként kell elképzelni: az, amiről normatív szempontból igazolt döntéseket akarunk hozni, egy olyan elegy, melyet kisebb részekre fel kell tudnunk osztani, hogy ezeket jogosult egyéneknek vagy csoportoknak juttassuk. Ennyiben a javak elosztásának eszméje megtestesíti a tökéletesen arányos feltételt egy efféle proceduralizmushoz. Ha elhagyjuk azonban ezt a premisszát, az igazságosság anyagát többé nem tudjuk szabadon részekre osztható javakként elképzelni, ehelyett kölcsönös társadalmi viszonyokként kell megragadnunk, így a proceduralizmus keretfeltételei sem maradnak érintetlenek; nem tudjuk többé a tanácskozásban részt vevőket egy olyan probléma elé állítva elképzelni, melyről szabadon és saját, az igazságosságról vallott elképzeléseik szerint dönthetnek. Az elismerési viszonyok, melyek az eddig elmondottak alapján a személyes autonómia döntő feltételeinek bizonyultak, nem olyan jellegű anyagot alkotnak, mely egy tetszőleges allokáció tárgyává tehető; nem helyezhetjük vele szemben oly döntéshozók helyzetébe magunkat, akik a tervezőasztalnál annak igazságos megszervezéséről, sőt elosztásáról tanácskoznak.¹² Ezek az elismerési viszonyok sokkal inkább történetileg kialakult hatalmi viszonyokat testesítenek meg, melyek már a hátunk mögött folyamatosan hatással vannak ránk; a tőlük való elszakadás a célból, hogy mintegy távolról szemügyre vegyük őket egészében, ugyanúgy üres, hiábavaló illúzió, mint a belátásunk szerint való alakításuk vagy elosztásuk szándéka.

Számunkra úgy tűnik, hogy ezzel leomlott a ma uralkodó igazságosságelméletek második oszlopa. Amint már nem elosztható javak alkotják az igazságosság anyagát, amint következésképpen búcsút veszünk a disztribúciós paradigmától, a megfelelő

12 Anthony Laden velem szemben egy vita során azt a tézist képviselte, hogy a Rawls által bevezetett különbségtétel az allokációs és disztributív igazságosság közt (Rawls 1979: 109–110) lehetőséget nyújt az itt felvetett probléma elkerülésére; eszerint míg az allokációs igazságosság egy adott jószágmenyiség meghatározott elosztásáról gondoskodik „ismert kívánságokkal és igényekkel” rendelkező személyek közt, addig a disztributív igazságosság fogalma egy olyan normatív alapelvek takar, ami meghatározza a szabályokat, melyek szerint az emberek méltányosan tudnak egymással együttműködni és az általuk előállított termékeket felosztani. Nem látom, hogy miként lenne képes ez a megkülönböztetés elkerülni az általam (és mások) által felvázolt problémákat: habár igaz, hogy Rawls az „elosztás arányosságát” a „társadalmi együttműködés viszonyainak igazságosságához” köti, de ez azon alapelvek fényében értelmezhető, melyek meghatározzák, hogy „mi, milyen mennyiségben és miként kerül termelésre”, és kicsoda milyen „jogos igényekkel” rendelkezik felette (Rawls 1979: 109–110). Továbbra is olyasvalamiben áll az igazságosság anyagi értelme, melyet alapvetően „előállíthatónak” képzelnek el.

igazságosság-alapelveket sem tudjuk immár valamely ősállapot fiktív folyamatának formájában elgondolni: legyen bármilyen méltányos, pártatlan és uralom nélküli is egy ilyen virtuálisan lezajló eljárás, az abban részt vevő felek az elosztási séma elvetésével egy-szersmind annak lehetőségét is elvesztik, hogy egy igazságos társadalmi rend kérdését egyáltalán szabadon hozzáférhető erőforrások vagy eszközök tárgyaként képzeljék el. Az ehhez rendelkezésre álló alternatívára, melyet, mint egy valós, kézzelfogható, a demokrati-kus nyilvánosságban zajló eseményt kell megragadnunk, kicsit később még visszatérünk: most elsőként azzal a kérdéssel foglalkozunk, hogy mi marad az elmélet eddig végrehaj-tott lebontása fényében a harmadik pillérből.

E harmadik tartóoszlopot az a nézet alkotta, hogy csak a jogállam rendelkezik a meg-felelő, általánosan elfogadott eszközökkel a megalapozottnak tartott igazságosságelvek társadalmi megvalósításához: a szankciók által támogatott jogok eszközével felülről az alapjavak elosztását hajtja végre, melyről a társadalmi aktorok előzőleg meg kellett egyez-zenek. Egy ilyen munkamegosztáson alapuló séma összefüggése a disztribúciós para-digma előfeltételével olyannyira kézenfekvő, hogy alig érdemel részletes magyarázatot: az igazságosság megvalósításának feladata itt már csak azért is az államra kell, hogy háruljon, mert sokoldalú szabályozási kompetenciáinak hála rendelkezik a hatalommal, hogy egyáltalán elossza azokat a javakat, melyekre az autonómia azonos mértékű biztosításá-hoz szükség van. Mivé válik akkor a magától értetődőnek tartott államközpontúság, ha az elosztási igazságosság gondolatát elvetjük és azzal az eszmével pótoljuk, hogy a recip-rocitás táptalaját és az egyéni autonómia megvalósításának feltételét elsősorban a kommu-nikatív viszonyok alkotják? Az első, előttünk álló nehézség abból a körülményből adódik, hogy autonómiánkat ma különböző társadalmi viszonyokba való beágyazottságunknak köszönhetjük, melyek közül mindegyik pótolhatatlannak számíthat; ezekhez tartoznak a demokratikus jogközösség – melyben kötelezve vagyunk, hogy egymást kölcsönösen sza-badként és egyenlőként kezeljük – mellett az időközben sokszínűvé vált családi viszonyok, valamint a prekáriussá váló munkaviszonyok, melyekben úgy tűnik, hogy önbecsülésünk új aspektusait szerezzük meg (vö. Honneth 2003: 129–224). Most azonban, legalábbis ele-inte, nem foglalkozunk egy efféle felsorolás részleteivel, hanem csak azzal a körülménnyel, hogy a gyakorlati interszubjektivitás formái közül csupán egyetlen befolyásolható az állam tevékenysége által; mert csak azt a jogi viszonyt gondolhatjuk el társadalmi szféraként, ahol az állam mint közvetítő beavatkozik és irányítja az elismerési viszonyok feltételeit, amennyiben megváltoztatja a szubjektív jogok kiterjedését, új társadalmi csoportokat integrál, vagy megváltozott realitásokat nyilvánít jogilag releváns tényállásoknak. Tehát amikor kölcsönösen szabad és egyenlő állampolgároknak nyilvánítjuk magunkat és ezáltal tudatossá válik politikai autonómiánk, továbbra is van értelme az igazságosság megvalósí-tását egy direktív államtevékenység mintája szerint elképzelnünk.

Ezzel szemben azonban a kölcsönös elismerés két fent említett szférája csak nagyon korlátozott mértékben hozzáférhető ilyen jogállami beavatkozások számára: sem a családi, sem a társadalmi munkaviszonyokba nem avatkozhat be a jogállam az elismerési feltételek javítása céljából, ha nem akarja megsérteni saját létfeltételeit. Egyébiránt azonban úgy tűnik, hogy épp ez a két cselekvési szféra bír különös jelentőséggel az egyéni önbecsülés általános, széles rétegekre kiterjedő ösztönzése szempontjából: a családokban alapozzák meg ugyanis azokat a finom érzelmi képességeinket, melyek később önbecsülésünket, igényartikulációnkra vonatkozó képességünket alkotják (vö. Honneth 2000: 193–215), és a társadalmi teljesítmények egymásra hatása során szerezhetjük meg azt a nem kevésbé fontos képességet, hogy magunkat teljesítményeink és kompetenciáink által értékesnek, társadalmilag hasznosnak érzékeljük (vö. Honneth 2010: 193–215; Meyers 1987: 18–27) – mindkettő központi, lényegi komponense a társadalmi nyilvánosságban való „szégyen és félelem nélküli” (Adam Smith), azaz autonóm fellépésnek. Mi a helyzet azonban akkor, ha a demokratikus jogállam csak igen korlátozott eszközökkel rendelkezik ahhoz, hogy korrekciós céllal beavatkozzon e szférák elismerési viszonyaiba? Fel kell-e adjuk azt a célt, hogy itt is igazságosabb, az autonómiát elősegítő feltételek kialakulását ösztönözzük csak azért, mert úgy tűnik, hogy nem áll rendelkezésre más igazságosságkövetítő szervezet, mint a jogállam?

A gondolatmenet e nehéz pontján hasznosnak tűnik a hatalom fogalmának Michel Foucault nyomán megvalósult decentralizációját az igazságosságelméletek területére is kiterjesztenünk. Míg nem sokkal ezelőttig a politikatudományok és társadalomelmélet képviselői meg voltak győződve arról, hogy a politikai irányítás mindig csak lineárisan, felülről lefelé valósul meg, addig időközben köztudottá vált, hogy ez az elképzelés így nem állja meg a helyét, hisz a politikai hatalom fenntartását nagymértékben félállami, civil szervezetek széles, decentralizált hálózata biztosítja. Ha megkísérlünk egy ilyen elgondolást alkalmazni az igazságosság elméletére, hamar megmutatkozik, hogy a hagyományos feltevéseket az állami tevékenység túlzott koncentrációja terheli; hisz ahogya a politikai uralom sok, egymáshoz csak lazán kapcsolódó hatóság által jön létre, úgy a társadalmi igazságosságot is, a korábban gyakran elgondoltnál sokkal nagyobb mértékben, sok hálózatszerűen együttműködő, a civil társadalom állam előtti terepén mozgó közvetítő szervezet harcolja ki és biztosítja. Azon intézmények, melyek ilyenkor megjelennek előttünk, mihelyt elfordítjuk tekintetünk a jogállam intézkedéseiről, általában állam előtti szervezetek, egyesületek vagy szövetségek, melyek az igazságosság nevében lépnek fel az elismerési viszonyok javításáért; elég csak az önsegélyező csoportokra, szakszervezetekre, egyházközsegekre vagy más civil csoportosulásokra gondolnunk, hogy egy élénk képet kapjunk arról, társadalmunk mily sok pontján található ilyen, az igazságosság megvalósulásáért dolgozó közvetítő intézmények. Az ilyen állam előtti, az igazságosság irányába

ható közvetítők strukturális előképeit nagyjából a hegeli korporációk adják meg (Hegel [1821] 1970: 250–256); ezek funkciója is mindenekelőtt abban áll Hegel számára, hogy egy bizonyos társadalmi szféra, nevezetesen a „polgári társadalom” erkölcsi alapelvét kiegészítő módon érvényre juttassák és gyakorlati intézkedések által minden résztvevő számára megerősítsék.¹³ Persze ezek a szervezetek híján vannak a polgárookra kötelezettségeket róvó erőnek, mely az állam jogi eszközei számára megteremti az erős befolyás lehetőségét; manapság gyakran a normatív szókinsük is hiányzik, hogy a maguk számára világossá tegyék az egyéni autonómia biztosításában és előmozdításában játszott szerepüket; ebből azonban nem következik, hogy az ilyen, állam előtti hálózatoknak nem marad befolyásuk azokra a valós interakciós viszonyokra, melyek a társadalmi igazságosság biztosításáért és terjesztéséért felelősek. Úgy fogalmazhatnánk, hogy az igazságosságról alkotott képünk a ma jellemző államközpontúság miatt nagymértékben korlátozott; hogy nem tudjuk e civil szervezetek tevékenységét erkölcsi beavatkozásokként, az igazságosság társadalmi előmozdításaként felfogni, az látáskörünk beszűkülésének folyománya, amihez a ma uralkodó igazságosságelméletek vezettek.

III.

Amint azt az utóbbi megjegyzések mutatták, eddig egy olyan módszer szerint haladtunk, mely leginkább „terápiásnak” lenne nevezhető; azt volt hivatott negatívan bemutatni, hogy a mai elméletek által az igazságosságról nyújtott képet szemlélve félreértjük annak valódi struktúráját és hatásmódját. Bizonyos mértékben félreismerjük azt a helyet, melyet az igazságosság mindennapi gyakorlatunkban elfoglal, ha a szerint a séma szerint próbáljuk megragadni, melyet a hivatalos elméletek nyújtanak – disztribúciós modellekkel és az őállapotról szóló eszmékkel. Eljárásunk harmadik lépésében egy az eddig csak közvetetten felvillantott alternatív elképzelésekből kirajzolódó másik – úgy hisszük, megfelelőbb – koncepciót fogunk felvázolni. Ha e koncepciót néhány kulcsszóval kéne körülírnunk, akkor a következőt mondanánk: elsőként a disztribúciós sémát fel kellene váltani a minden alanyt a már kidolgozott elismerési viszonyokba bevonó elképzelés; másodikként a fiktív eljárás megkonstruálásának helyére lépne egy olyan rekonstrukció, mely ezen elismerési viszonyok erkölcsi alapnormáit történeti-genetikus módon teszi szabaddá; harmadszor pedig a jogállam szabályozó tevékenységének kizárólagos nézetét ki kell egészítenünk a

13 A hegeli „korporációk” fogalmához vö. Schmidt am Busch (2002: 129–131) művét. Egy másik ilyen, az igazságosságképző hatóság számára előképnek számító elképzelést látunk Durkheim azon gondolatában, mely szerint a társadalmi erkölcs a modern társadalmakban csak relatíve önálló, intézményesült testületek egész során keresztül szerez funkciókat (Durkheim 1999).

nem állami ügynökségek és szervezetek számításba vételével, ezzel decentralizálva azt. Leírásunk fennmaradó részében e három lépést fejtjük ki röviden.

Világos, hogy a célul kitűzött ellenmodell abból a normatív eszméből kell kiinduljon, mely szerint a modern társadalmak minden tagja azonos módon kell rendelkezzen az egyéni autonómiára irányuló képességekkel és feltételekkel; nem az erkölcsi magtól való eltérésben áll a különbség az előzőleg jellemzett pozícióktól, hanem anyagi implikációinak teljesen eltérő meghatározásában. A forduló- és gyújtópontot itt az a kérdés jelenti, hogy mely minta szerint képzeljük el annak az autonómiának társadalmi előmozdítását, melynek központi helyzetével mindkét oldal egyetért. Amíg az ez alatt értett szabadságot olyasmiként fogjuk fel, melyet minden egyén elérhet magának, addig elegendő az igazságosság anyagaként elfogadni az egyénileg elérhető javakat; ezek segítségével kell az egyénnek olyan helyzetbe kerülnie, hogy mozgásteret tudjon magának teremteni a maga által választott életcélok követéséhez; így a modernitásban a társadalmi igazságosság feladata, hogy gondoskodjon minden egyén ilyen javakkal való, lehetőleg egyforma mértékű és elégséges ellátásáról. Ezzel szemben ama koncepció, melyre már különbözőképpen utaltunk, az egyéni autonómiát nem monologikus, hanem interszubjektív értéként fogja fel. Eszerint az önrendelkezés szabadságához egyedül úgy juthat el az egyén, ha a kölcsönös elismerés viszonyaiban megtanulja saját igényeit, meggyőződéseit és képességeit olyanokként felfogni, melyeket érdemes a közéletben artikulálni és ezekre törekedni. Talán már ezen a ponton meg kell említenünk, hogy ezzel az elosztási igazságosság nem vesztené el minden jelentőségét; ugyanakkor megváltoztatná a helyzetét azzal, hogy egy mindent eldöntő alapelvből egy függő változóvá válik a mindenkori elismerési viszonyok referenciakeretében.¹⁴ Az autonómia másik, interszubjektív felfogásával alapvetően megváltozik az igazságosságelméletek szerkezete: nem csak az, ami ezek anyagát adhatja, hanem formai alapelvük és résztvevőkre vonatkoztatott jellegük is új jelentést kap, ha az egyéni szabadságot az elismerési viszonyok eredményeként fogjuk fel.

Az anyag, melyről most szólnunk kell, az interszubjektív viszonyok sajátos osztályából áll, melyekben a polgárok kölcsönösen elismerik egymás normatív státuszát, mely őket meghatározott igényekre jogosítja; a kölcsönösen elismert, egymás meghatározott figyelembevételét célzó jogosultságok ezen módja az, melynek fényében az egyének megtanulják magukat interszubjektív szempontból megbecsülésre érdemesnek látni és

14 Ez annyit jelent, hogy (az elosztható erőforrások értelmében vett) szféraspecifikus javak igazságos elosztásának arányai azon normatív alapelvekből adódnak, melyek az egy társadalmi szférán belüli kölcsönös elismerés mindenkori módját meghatározzák. Az Anthony Laden által javasolt olvasatnál (vö. 8. lábjegyzet) Rawls *distributive justice* koncepcióját is úgy kellene értelmeznünk, hogy az nem különbözteti meg az elismerési viszonyokat, csak az állampolgárok közti egyenlő viszony érvényesülését biztosítja egy előzetes elismerési viszonyként.

ezzel megszerezni autonómiájukat. Az elismerés ilyen viszonyai a javakkal ellentétben nem állíthatók elő egyszerűen társadalmilag, és nem oszthatók el tetszés szerint valamely szabályok alapján az esetleges haszonélvezők közt; itt sokkal inkább történetileg kialakult képződményekről van szó, melyek intézményileg formált gyakorlatok alakját vették fel; az egyének bevonódnak ezekbe, vagy kizárják őket belőlük. Az elmélet vizsgálódás tárgyát szolgáló központi területét, melyet szem előtt tartunk, ilyen, történetileg már adott elismerési viszonyok képezik; ezekkel szemben nem vehetjük fel az egyedüli vagy diszkurzív jogalkotó szerepét, hanem előbb meg kell barátkoznunk a tudomásulvétel és az elfogadás perspektívájával. Mindenesetre ebben az igen korlátozott szerepben is rendelkezünk a tudással, hogy a jelenleg előttünk megjelenő elismerési viszonyoknak mindig feltételezniük kell egy erkölcsi alapelvet, hogy azt tudják nyújtani, amit konstitutív szerepük megkövetel: mivel az egyének csak akkor tudnak maguknak kölcsönösen normatív státuszt biztosítani – melynek fényében képesek magukat értékelni –, ha itt érvényesítenek egy erkölcsi alapelvet, mely kölcsönös számításai és meghatalmazásai forrásaként szolgálhat. Egy elismerési viszony sem – olyanok sem a múltban, melyekben az egyének egyenlőtlenként ismerték el egymás – működik egy kölcsönösen elismert norma előfeltétele nélkül; mindig ilyen, együttesen helyesnek tartott alapelveknek kell biztosítaniuk, hogy a kölcsönös elismerés gyakorlata egyáltalán ki tudjon fejlődni és állandósuljon. Azonban a vizsgált igazságosságelmélet már rendelkezik az első kritériumokkal ezekben a minden elismerés kiindulópontjaként szolgáló normatív alapelvekben, mely feltételekből kiindulva az elmélet megítélheti a fennálló intézményeket és politikákat. Amit ezek az erkölcsi alapelvek ugyanis mindenkor egy meghatározott elismerési viszonytal kapcsolatban követelnek, az eddig mondottak szerint egybeesik azokkal a feltételekkel, melyekkel az egyének ideális esetben eljuthatnak önbecsülésük aspektusaihoz. Ennélfogva az lenne „igazságos” – így mondhatnánk előzetesen és még támadható módon –, ha oly módon lenne egy meglévő társadalmi szféra ki- és átalakítható társadalmi szempontból, ahogy az azt megalapozó elismerési norma mindenkor megkívánja.¹⁵

Mielőtt az ezzel felvázolt tézist tovább szemléltethetnénk és értelmezhetnénk, először arra a kérdésre kell rátérnünk, hogy mely igazolási alapelvet kell itt tulajdonképpen felhasználnunk. Láthattuk, hogy az eddig tárgyalt elméletek úgy kísérik meg igazolni az általuk képviselt alapelveket, hogy megkonstruálnak egy pártatlan vita-folyamatot, melyben a polgároknak meg kell egyezniük a megfelelő normákról. Egy efféle proceduralizmus azonban az itt felvázolni kívánt álláspont szempontjából már csak azért sem jelenik meg lehetséges opcióként, mert premisszái közt az igazságosság anyagát történetileg adottnak kell feltételezni; ahol azonban erkölcsi szándékaink nyersanyagát nem változtatjuk tetszésünk szerint, nem kifizetendő olyan hipotetikus alapelvek után kutatni, melyekhez

15 Ehhez vö. alapvetően: Honneth (2003: 201–203).

e tevékenység közben tarthatnánk magunkat. A már létező elismerési viszonyok kiindulópontja azonban ehelyett megköveteli, hogy az igazságosság alapelveinek indoklása érintse a történeti anyagot: már nem igazolhatjuk az alapelveket egy megkonstruált eljárás perspektívájából, hanem meg kell ezeket indokolnunk, melynek során a mindenkori kommunikációs viszonyokban saját érvényességi feltételeikként kell felfednünk őket. Ennyiben a tárgy meghatározásából következő eljárást nevezhetjük „rekonstruktívnak”: az elmélet immár nem egy pártatlan álláspontot konstruál meg, amelyből kiindulva megindokolhatók az igazságosság alapelvei, hanem „rekonstruálja” ezeket az elveket az elismerési viszonyok történelmi folyamatából, melyben ezek már a kölcsönös értékelés és figyelembevétel normáiként hatékonyan működnek.¹⁶ Egy ilyen, rekonstruktív módon megalapozott igazságosságelmélet a proceduralisztikus kezdeményezésekkel szemben több bizalommal, ugyanakkor nagyobb szkepszissel is viszonyul a történelmi valósághoz. Több bizalommal viseltetik iránta, mert a történetileg már beágyazott kommunikációs viszonyokban látja azon normatív alapelvek működését, melyekre a társadalmi igazságosság követeléseit támaszkodhatnak; így az elmélet szorítkozhat arra, hogy explicit módon csak azokat az elveket juttassa érvényre, melyekből a társadalmisított egyének elismerési viszonyaikban implicit módon levezethetik magukat. Ahol azonban hiányoznak az ilyen előfeltételek, ahol a történelem folyamán erkölcsi szempontból teljesen elpusztított, demoralizált társadalmi viszonyokkal találkozunk, ott egy efféle igazságosságelmélet viszonylag tanácstalan; így ez az elmélet is kénytelen megkonstruálni egy pártatlan álláspontot, hogy ne veszítse teljesen szem elől a társadalmi igazságosság alapelveit.¹⁷ Ezen kivételes eset alkalmazási feltételeiben azonban már meg van alapozva, hogy miért „viselkedik” egy rekonstruktív módon eljáró igazságosságelmélet szkeptikusabban, mint proceduralisztikus alternatívái: nem hiszi el a fiktív megegyezési eljárásról, hogy valós

16 Hasonló módon igazolja Habermas metodikus eljárását *Faktizität und Geltung* című művében (Habermas 1992: 87–89). Abban áll a különbség az ő és a mi vállalásunk közt, hogy ő csak a modern jogállam történelmi fejlődését kívánja normatív rekonstruálás tárgyává tenni, míg mi az igazságosságelmélet feladatai szempontjából szükségét látjuk annak, hogy egy ilyen rekonstruálást a modern társadalmak számára központi, intézményi elismerési szférák történelmi fejlődésének egészére nézve elvégezzünk. Ezzel ugyanakkor eljutunk ahhoz a problémához, hogy azt kelljen állítanunk, hogy ezen különböző szférák mindegyike (mind a három) olyan elismerési alapelveket testesít meg, melyeknek gyakorlati, interakciókban történő megvalósítása funkcióspecifikus módon előmozdítja az egyéni autonómiát.

17 Ez a megfogalmazás Hegel azon eszméjével mutat párhuzamokat, mely szerint a „pusztán erkölcsi álláspontnak”, tehát a morális lelkiismeretnek mindig akkor jut legitim feladat, ha a társadalmi valóság „szellem és tartás nélkülivé” vált (Hegel [1821] 1970: § 138, Kiegészítés).

információkkal lát el bennünket az igazságosság alapelveiről, mert állandóan kételyeket fogalmaz meg azzal kapcsolatban, hogy túlterhelik-e ezen elvekkel a létező társadalmi viszonyokat.

Ugyanakkor még tovább terjed az itt bemutatott igazságosságelmélet székeszise annál, mint ahogy azt az előzőekben egy rövid utalással bemutattuk. Bár lehetne remény arra, hogy egy ilyen elmélet normatív rekonstrukciója során egy történeti ténybe ütközik, melyre a proceduralisztikus álláspontok csak feltételes módon hivatkoznak; ekkor a modern társadalmak szociális valóságában felismernénk egy központi, különleges elismerési viszonyt, melynek keretében a polgárok azáltal érik el az egyéni autonómiát, hogy részt vesznek a vélemény- és akaratképzés demokratikus folyamataiban, és ezáltal közösen lefektetik a társadalmi igazságosság alapjait (Habermas 1992: III–IV. fejezet). Az elmélet ilyen körülmények között lemondhatna ilyen alapelvek meghatározásának feladatáról, mert így csak azon normatív előfeltevéseket kéne kidolgozni és biztosítani, melyek alapján a már létező eljárás diszkurzív eredményeinek igazolása érvényes. Az ok, ami miatt egy ilyen történetileg szituált proceduralizmussal¹⁸ szemben bizalmatlanok vagyunk, abból adódik, hogy az egyéni autonómiához szükségesnek tartjuk a társadalmi elismerés több és egyéb formáit, mint az az egyedül a nyilvános akaratképzési eljárásokban való részvétel által garantálható lenne; az egyének olyan társadalmi szerepekben is rászorulnak az interszubjektív megbecsülésre és előzékenységre, melyeket a jog alanyaiként végzett tevékenységeiken túl töltenek be, és amelyekben ezért saját, közösen végzett öntörvénykezésük által jogilag nem kielégítően védettek. Ezzel ismét ott vesszük fel érvelésünk fonálát, ahol az itt vázolt igazságosságelmélet eljárási elvének tárgyalása előtt elhagytuk.

Az előzőekben többször utaltunk arra, hogy az egyének rá vannak utalva igényeik, meggyőződéseik és képességeik elismerésére is a társadalom életében való autonóm részvételhez; nem elégséges úgy elképzelnünk autonómiájukat, hogy az egyedül racionális ítélkezési és döntési kompetenciájukért járó megbecsülésből sarjad ki, inkább van szükség sajátos igényeik természetének és egyéni teljesítményeik értékelésére. Csak ha a polgárok tudatában vannak annak, hogy személyiségük mindezen elemeit figyelembe veszik és elismerik, akkor lesznek képesek önbecsüléssel a nyilvánosság előtt fellépni és tenni saját életútjaik megvalósulásáért. Ezért azonban a rekonstrukciós eljárás, melyet éppen egy ilyen igazságosságelmélet igazolási módszereként mutattunk be, nem korlátozódhat csak a már meggyökeresedett jogi viszonyok felszabadítására; míg ebben az egyének kölcsönösen elismerik egymást a reflexív ítéletalkotás képességének alapján, léteznek további, hasonlóan jelentős elismerési viszonyok, melyek azt az érzetet erősítik az egyes emberben, hogy igényei és képességei alapján is értékeli őt. A normatív

18 A proceduralizmus ilyen formájára példaként említjük a Habermas által *Faktizität und Geltung* [Fakticitás és érvényesség] című művében felvázolt igazságosságelméletet.

rekonstrukció kölcsönös társadalmi viszonyok egész spektrumára kell irányuljon, ha célja minden feltétel magába foglalása, melyek alapján ma az egyének elérhetik az autonómia állapotát; a jogi viszony mellett így legalább a bizalmas családi kapcsolatoknak és a társadalmi munkaviszonyoknak is igazságosságelméletünk tárgyaivá kell válniuk. Még ha korlátozottan is avatkozhatnak bele az imént kijelölt szférákba a polgárok a demokratikus jog megalapozásának útján, ezen szférák elismerési feltételei is jelentősnek bizonyulnak azonban az igazságosságérdekek szempontjából, hisz jelentős mértékben ezek döntenek az egyéni autonómia sikeréről vagy bukásáról.

Csakúgy, mint a jogállami demokrácia egalitárius jogi viszonyaiban, a modernitás korában az egyéneket a belső családi viszonyok és a társadalmi teljesítménycsere is arra szoktatja, hogy szabadokként és egyenlőkként ismerjék el egymást. Ma a hagyományos társadalmaktól eltérően elméletben e két, a jog tárgyává csak kevésé tett területnek is meg kell felelnie azon követelménynek, hogy szimmetrikus és egalitárius elismerésről gondoskodjon tagjai közt (Honneth 2003: II.1. fejezet). Mindenesetre a normatív rekonstrukció során nagyon gyorsan megmutatkozik, hogy itt egészen más erkölcsi szempontok szolgálnak a kölcsönös megbecsülés forrásaiként: amíg a demokratikus jogi viszonyok közt minden egyén deliberatív egyenlősége alkotja az egymás számára biztosított tiszteletet, addig a család belső viszonyában az egyes tagok szükségletei érvényesülnek az elismerés normatív viszonyítási pontjaiként. Ezzel azonban a rekonstruktív módon eljáró igazságosságelmélet ma egy kihívás előtt áll, mely szerint nem csak egy normatív alapelve, hanem rögtön három ilyen is meg kell védenie: a tárgyalt társadalmi szférától függően a deliberatív egyenlőséget, a szükségletigazságosságot vagy a teljesítményigazságosságot kell kiemelnie és erősítenie.¹⁹ Egy ilyen pluralizmus, tűnjön bármilyen kezelhetetlennek is, megfelel azoknak a különbségtételeknek, melyeket maguk az egyének használnak egyes helyzetekben; ők is épp e három, előbb említett területet különböztetik meg – ahogy ma azt számos vizsgálat bizonyítja – együttműködési problémáik kapcsán (Miller 2008: 4. fejezet).

19 Eredményét tekintve társadalmi igazságosság-koncepciónk így átfedésben van azzal a javaslattal, melyet David Miller vázolt fel plurális igazságosságelméletében, amikor a mindennapi igazságosság-meggyőződés figyelembevételének alapján a fogalom három részre történő felosztását javasolta a szükséglet alapelve, az egyenlőség eszméjére és az érdemelve (Miller 2008). A sokfajta különbség – melyek elsősorban abból adódnak, hogy az ilyen „igazságossági szférák szerinti megközelítést a maguk részéről »rekonstruktív módon« igazolandónak tartom” – vizsgálatához vö. a kötetben megjelent „Philosophie als Sozialforschung. Zur Gerechtigkeitstheorie von David Miller” [*Filozófia mint társadalomkutatás. David Miller igazságosságelméletéhez*] című tanulmányt (Honneth: 2010: 158–178).

Ez az empirikus egyezés adja az itt felvázolt igazságosságelméletnek a reményt, hogy talán mégis ismét csökkenthető a szakadék közte és a politikai gyakorlat között. Az lenne az elmélet feladata, hogy megmutassa számunkra mindazokat az intézményi, anyagi és jogi feltételeket, melyeket teljesítve a különböző társadalmi szférák valóban számolhatnak a nekik alapul szolgáló elismerési normákkal. Az elmélet feladata az egyéni autonómia előmozdításának céljából nem csak a demokratikus jogviszonyok közti deliberatív egyenlőség, a családi viszonyok közti szükségletigazságosság, valamint a társadalmi munkaviszonyokban a teljesítményigazságosság védelme, hanem az is, hogy követelje minden egyén bevonását eme elismerési viszonyokba. Ezáltal egyrészt egy ilyen igazságosságelmélet megfelel az érintettek által még a teóriák előtt képviselt erkölcsi meggyőződéseknek; másrészt azonban nem teheti függővé saját alapelveinek alkalmazását, ezek megkülönböztetéseit még egy minden érintett által lefolytatott demokratikus akarat eredményétől sem. Hisz pontosan tisztában van vele, hogy az ilyen döntések mindaddig előzetesnek, pártosnak és torznak tekintendők, míg a polgárok minden félelemtől és szegységtől mentesen a nyilvánosságban hallatni nem tudják hangjukat. Az egyéni autonómia ezen elemének, a nyilvános fellépés és állásfoglalás céljából az itt képviselt igazságosságelméletnek olyan viszonyokat kell pártfogóan követelnie, melyek között az egyének családi és munkaviszonyaiban is meg tudják szerezni önbecsülésüket. Ezen elgondolások megvalósításánál azonban nem hagyatkozhat egyedül a jogállam jogi eszközeire, hanem számolnia kell a nem állami szervezetek együttműködésével is. Ezek tevékenységei elsőként megkövetelik a nagyobb hatalommal bíró és egyszersmind valóságközelibb igazságosságélmények általi ösztönzést, hogy a megfelelő helyen egy megfelelő erkölcsi szókinccsel ismét hatékonyak lehessenek – legalább ez a kilátás táplálhatja a reményt, hogy egy rekonstruktívan eljáró, pluralista módon megalapozott igazságosságelmélet csökkentheti a politikai gyakorlattól való távolságot.

Fordította: Tömör Miklós

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Benson, Paul (2005): Taking Ownership. Authority and Voice in Autonomous Agency. In: *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*. Szerk.: Christman, John – Anderson, Joel. Cambridge University Press.
- Doppelt, Gerald (1981): Rawls's System of Justice – A Critique from the Left. In: *Noûs* 15.: 259–307.
- Durkheim, Émile (1999): *Physik der Sitten und des Rechts*. Suhrkamp.

- Etzioni, Amitai (1998): *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*. Fischer. [Angolul: *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*. Crown, 1993.]
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1996): Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: uő: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich ([1821] 1970): *Grundlinien der Philosophie des Rechts: Oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Suhrkamp. [Magyarul: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatai*. Akadémiai Kiadó, 1971.]
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1992): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Campus.
- Honneth, Axel (2010): Philosophie als Sozialforschung. Zur Gerechtigkeitstheorie von David Miller. In: uő: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Suhrkamp: 158–178.
- Honneth, Axel (2003): Umverteilung als Anerkennung. Eine Anwiderung auf Nancy Fraser. In: Fraser, Nancy – Honneth, Axel: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*: 129–224.
- Honneth, Axel (2000): Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Versuch einer Neubestimmung. In: uő: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Suhrkamp: 193–295.
- Ladwig, Bernd (2004): Freiheit. In: *Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*. Szerk.: Göhler, Gerhard – Iser, Matthias – Kerner, Ina. UTB für Wissenschaft.
- Mackenzie, Catriona – Stoljar, Natalie (szerk.) (2000): *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. Oxford University Press.
- Meyers, Diana T. (1989): *Self, Society and Personal Choice*. Columbia University Press.
- Meyers, Diana T. (1987): Work and Self-Respect. In: *Moral Rights in the Workplace*. Szerk.: Ezorsky, Gertrude: 18–27. State University of New York Press.
- Miller, David (2008): *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*. Campus. [Angolul: *Principles of Social Justice*. Harvard University Press, 1999.]
- Nagel, Thomas (2005): The Problem of Global Justice. In: *Philosophy and Public Affairs* 33.: 113–147.
- Neuhouser, Frederick (2008): *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality and the Drive for Recognition*. Oxford University Press.

- Raz, Joseph (1986): *The Morality of Freedom*. Oxford University Press.
- Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp. [Magyarul: *Az igazságosság elmélete*. Osiris, 1997.]
- Rawls, John (1998): *Politischer Liberalismus*. Suhrkamp. [Angolul: *Political Liberalism: Expanded Edition*. Columbia University Press, 2005.]
- Sandel, Michael (1982): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
- Scheler, Max (1966): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Francke.
[Magyarul: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Gondolat, 1979.]
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph (2002): *Hegels Begriff der Arbeit*. Oldenbourg Akademieverlag.
- Taylor, Charles (1985): The Diversity of Goods. In: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1988): *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Suhrkamp.
- Wellmer, Albrecht (1993): Freiheitsmodelle in der modernen Welt. In: uő: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Suhrkamp.
- Young, Iris Marion (1990): *Justice and Politics of Difference*. Princeton University Press
- Zahlmann, Christel (szerk.) (1992): *Kommunitarismus in der Diskussion: Eine streitbare Einführung*. Rotbuch.