Kapelner Zsolt

Rawls kapitalizmuskritikája

Rawls igazságosságelméletének a kapitalizmushoz való viszonya mindig is vitás kérdés volt. Röviddel *Az igazságosság elmélete* 1971-es megjelenése után David E. Schweickart (1978) már amellett érvel, hogy Rawls elméletének csak egy kapitalizmuson túlmutató szocialista gazdasági berendezkedés felelhet meg. Napjainkban William A. Edmundson (2016) *John Rawls: Reticent Socialist* című könyve fejtette ki a legnagyobb hatású érvet amellett, hogy Rawls elmélete a kapitalizmus meghaladását és valamilyenfajta szocializmus bevezetését követeli meg. Mások amellett érvelnek, hogy Rawls felfogása a jóléti állam és a szociáldemokrácia irányába mutat ugyan, ám a kapitalizmus meghaladását nem követeli meg (Platz 2020). Ismét mások Rawls elméletének egy radikálisan kapitalizmuspárti értelmezésével kísérleteznek (Shapiro 1995, Tomassi 2012).[1]

De mit állít pontosan Rawls a kapitalizmusról? Bár már *Az igazságosság elmélete* első kiadása sem tartalmazott egyértelmű elköteleződést a kapitalizmus mellett, az 1999-es átdolgozott kiadás előszava már élesen elhatárolódik az elmélet implikációinak a „jóléti kapitalizmus" keretein belül való értelmezésétől. Utolsó szisztematikus műve, a *Justice as Fairness: A Restatement* pedig már explicite kapitalizmusellenes álláspontot fogalmaz meg. Miért helyezkedett Rawls erre az álláspontra? Vajon saját elmélete, esetleg a kapitalizmus természetének félreértéséről van szó, vagy Rawls kapitalizmuskritikája az igazságelmélet megkerülhetetlen következménye, így annak megértése az elmélettel kapcsolatos alapvető belátásokhoz vezethet el? Ebben a tanulmányban az utóbbi mellett érvelek. Először áttekintem Rawls állításait a kapitalizmussal kapcsolatban a különböző igazságosságelméleti művekben,[2] majd megpróbálom tisztázni, milyennek látta Rawls a kapitalizmus alapvető jellemvonásait. Ez alapján megkísérlem rekonstruálni Rawls kapitalizmuskritikáját a *kölcsönösség elvének* középpontba állításával. Az érv további

[1] Rawls kapitalizmushoz való viszonyának történeti kontextusban való elemzéséhez lásd Freeman (2011).

[2] A nem közvetlenül igazságosságelmélettel foglalkozó szövegeket – mint a *Political Liberalism*, *A népek joga* vagy a filozófiatörténeti tanulmányok – nem vagy csak érintőlegesen tárgyalom.

megvilágításához röviden jellemzem a *társadalmi unió* Rawls-féle elképzelését. Végül röviden összefoglalom, milyen tanulságokat vonhatunk le Rawls kapitalizmuskritikájának e rekonstrukciójából elméletének egészére nézve.

I. RAWLS A KAPITALIZMUSRÓL

Első ránézésre úgy tűnhet, Rawls igazságosságelmélete és a kapitalista piacgazdaság között nem áll fenn mélyreható ellentét. Rawls *Az igazságosság elméleté*ben az alapvető szabadságjogokhoz sorolja a tulajdon jogát[3] (Rawls 1999. 53), a gazdasági berendezkedésekkel foglalkozó 42. szakaszában pedig kifejti, hogy minden működőképes gazdasági rendszernek támaszkodnia kell piaci mechanizmusokra (Rawls 1999. 239). Úgy tűnik, a kapitalizmus egyik lényegi alkotóeleme ellen sincs alapvető kifogása. Ugyanakkor Rawls már itt leszögezi, hogy igazságosságelmélete *nem követeli meg* a gazdaság kapitalista berendezését:

> Nyilvánvaló azonban, hogy egy liberális szocialista berendezkedés is megfelelhet az igazságosság elveinek, legalábbis elméletileg. Csak azt kell feltételeznünk, hogy a termelőeszközök köztulajdonban vannak, s hogy a vállalatokat mondjuk munkástanácsok vagy általuk kijelölt ügyvivők vezetik. Demokratikusan és alkotmányos keretek között meghozott közös döntések határozzák meg a gazdaság általános jellemzőit, így a megtakarítás és az alapvető közjavakra áldozott társadalmi össztermék részarányát. (Rawls 1999. 248)[4]

Rawls preferált gazdasági berendezkedése azonban nem a liberális szocializmus, hanem az, amit *tulajdonosi demokráciának* nevez.[5] E terminus egy olyan gazdasági berendezkedést jelöl, amelyben az állampolgárok egyenlőkként együttműködni képes magántulajdonosokként állnak gazdasági interakcióban egymással.[6] Az állampolgárok egyenlőségét a méltányos esélyegyenlőség és a különböze-

[3] Érdemes megjegyezni, hogy Rawls a „személyi tulajdon" *(„personal property")* kifejezést használja, nem pedig a „magántulajdont" *(private property)*. *Az igazságosság elmélete* első kiadásában a „személyi" tag még zárójelben szerepelt, ám az átdolgozott kiadásban a zárójel eltűnik, alkalmasint hangsúlyozandó, hogy az alapvető szabadságjog kizárólag a személyi tulajdonra vonatozik, nem pedig a magántulajdonra általában véve.

[4] *Az igazságosság elméleté*t a továbbiakban mindig az 1999-es átdolgozott kiadás alapján idézem. Ahol az átdolgozott kiadás szövege megegyezik az 1971-es eredeti kiadással (Rawls 1971/2005) – vagy nem mutat lényegi eltérést tőle –, ott a szöveget Krokovay Zsolt 1997-es fordításában idézem (Rawls 1997). Amennyiben Krokovay fordítását módosítom, ezt külön jelzem. Rawls minden más szövegét – beleértve az átdolgozott kiadásnak az eredetiben nem szereplő részeit – a saját fordításomban idézem.

[5] Rawls a kifejezést James Meade-től veszi át, a fogalom eszmetörténetéhez lásd Jackson (2012).

[6] Ugyanakkor érdemes megjegyeznünk, hogy a tulajdonosi demokrácia megengedi, ha nem is követeli meg a termelőeszközök köztulajdonát.

ti elv biztosítja,[7] amelyet a tulajdonosi demokrácia mindenekelőtt társadalmi predisztribúcióval, azaz a társadalmi együttműködésbe való belépés egyenlő feltételeinek megteremtésével – így például az azonos minőségű oktatáson keresztül – valósítja meg, semmint redisztributív, újraelosztó intézkedések segítségével.[8] E rövid leírás könnyen azt a látszatot keltheti, hogy a tulajdonosi demokrácia valamifajta szociáldemokrata jóléti államot – tehát végső soron egy korlátozott, de mégis kapitalista berendezkedést – jelöl. Rawls azonban *Az igazságosság elmélete* átdolgozott kiadásának előszavában kategorikusan tagadja elméletének ilyetén értelmezését.

> Egy másik változtatás, amelyet eszközölnék, hogy élesebb különbséget húznék a tulajdonosi demokrácia (V. fejezetben bevezetett) elképzelése és a jóléti állam között. […] Egy jóléti államban a cél az, hogy senki ne zuhanjon egy elfogadható életszínvonal alá, és hogy mindenki részesüljön bizonyos védelemben a véletlen és a balszerencse ellen – például munkanélküli segély vagy az egészségügyi ellátás formájában. […] Egy ilyen rendszer megengedhet nagymértékű és öröklődő vagyoni egyenlőtlenségeket, amelyek összeegyeztethetetlenek a politikai szabadságjogok méltányos értékével (amelyet a 36. szakaszban vezetek be) csakúgy, mint jelentős jövedelmi különbségeket, amelyek sértik a különbözeti elvet. […] Ezzel szemben egy tulajdonosi demokráciában a cél azon gondolat érvényre juttatása, amely a társadalmat az állampolgárok mint szabad és egyenlő személyek közt hosszú időn át fennálló, kölcsönös előnyökkel járó méltányos együttműködésként tételezi. […] Ahhoz, hogy a különbözeti elvet ereje teljességében szemlélhessük, a tulajdonosi demokrácia kontextusában kell elgondolnunk azt (vagy egy liberális szocialista rezsimben) és nem egy jóléti államban: ez ugyanis a kölcsönösség vagy a viszonyosság elve, minthogy a társadalmat a szabad és egyenlő polgárok közti, generációkon átívelő méltányos együttműködés rendszerének tekintjük. (Rawls 1999. xiv–xv)

Ezt a gondolatmenetet még nagyobb részletességgel fejti ki a *Restatement* lapjain, ahol a kapitalizmus két válfaját különíti el, a *laissez-faire kapitalizmust* és a *jóléti kapitalizmust*, és mindkettőt el is veti:

> A laissez-faire kapitalizmus […] csupán formális egyenlőséget biztosít, és elutasítja mind az egyenlő politikai szabadságjogok méltányos értékét, mind a méltányos esélyegyenlőséget. […] A jóléti kapitalizmus szintén elutasítja a politikai szabadságjogok méltányos értékét, és bár mutat némi érdeklődést az esélyegyenlőség megteremtése iránt, az ennek eléréséhez szükséges intézkedéseket nem hajtja végre.

[7] A következőkben feltételezem, hogy az olvasó tisztában van Rawls igazságosságelméletének alapvonalaival, így olyan alapfogalmakkal is, mint a méltányosságként felfogott igazságosság, az egyenlő szabadság elve, a méltányos esélyegyenlőség és a különbözeti elv. Rawls elméletének áttekintéséhez lásd Kis (1998), Tanyi (2007).

[8] A tulajdonosi demokráciáról bővebben lásd Thomas (2017).

> Megengedi, hogy a valóságos tulajdon (a termelőeszközök és a természeti erőforrások) terén hatalmas egyenlőtlenségek jöjjenek létre, és így a gazdaság és vele a politikai élet irányítása kevesek kezében összpontosuljon. És bár ahogy arra a „jóléti kapitalizmus" elnevezés utal, a jóléti intézkedések akár igen bőkezűek is lehetnek és biztosíthatják egy elfogadható, az alapvető szükségletek kielégítéséhez elegendő (38. szakasz) szociális minimum meglétét, a kölcsönösség elve mint a gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségeket szabályozó elv nem jut érvényre. (Rawls 2001. 137–138)

Rawls a *Restatement*-ben a tulajdonosi demokráciát már explicite a kapitalizmus alternatívájaként írja le:

> E nehéz kérdéseket részint azért kell megvizsgálnunk, hogy világossá tegyük a különbséget a tulajdonosi demokrácia – amely megvalósítja azokat a fő politikai értékeket, amelyeket az igazságosság elvei kifejeznek – és a kapitalista jóléti állam között, amely nem. *Egy ilyen demokráciát a kapitalizmus alternatívájaként gondolunk el.* (Rawls 2001. 135, kiemelés tőlem – K. ZS.)

Rawls tehát pályája során egyre explicitebb módon helyezkedik szembe a kapitalizmussal, úgy annak *laissez-faire*, szabadjára engedett, korlátozások nélküli változatával, mint a jóléti kapitalizmussal. Ugyanakkor a modern – különösen az európai – jóléti államok ismerői és pártolói joggal érezhetik, hogy a jóléti kapitalizmus e kritikája jogosulatlan. E modern jóléti államok ugyanis – különösen az olyan, a jóléti állam vagy a szociáldemokrácia jelenkori mintapéldájának tekintett államok, mint a skandináv országok – jóval mélyrehatóbb és szélesebb körű szociális intézkedéseket vezettek be annál, mint amelyeket Rawls megemlít. Martin O'Neill például amellett érvel, hogy Rawls kritikája csak annyiban állja meg a helyét, ha a huszadik század második felének brit és amerikai jóléti intézkedéseit vesszük alapul, amelyek valóban csupán a szegénység visszaszorításának szűken értett célját tűzték maguk elé, és elsősorban valóban az újraelosztás eszközeire hagyatkoznak. Rawls kritikája azonban az európai jóléti államok esetében nem állja meg a helyét (O'Neill 2012).

Úgy vélem azonban, hogy Rawls álláspontja megvédhető ezzel az ellenvetéssel szemben. A látszat ellenére ugyanis Rawls alapvető kifogása a kapitalizmussal szemben nem az, hogy a kapitalista társadalmak *jellemzően* nem vezetik be a megfelelő szociális intézkedéseket, vagy *jellemzően* a társadalmi egyenlőtlenségek megengedhetetlenül magas szintjét tartják fent. Rawls állításai nem a jóléti államok társadalmi viszonyaira vonatkozó empirikus prediktív elméletek; nem hivatottak sem leírni, sem előre jelezni az e társadalmakban ténylegesen fennálló egyenlőtlenségek mértékét. Ha figyelmesen olvassuk a fenti idézeteket, észrevehetjük, hogy Rawls lépten-nyomon arról beszél, mit *enged meg* egy adott társadalmi berendezkedés, milyen társadalmi egyenlőtlenségek áll*hatnak*

elő benne, milyen *célokat* tulajdoníthatunk az egyes társadalmi intézményeknek, és milyen *alapelvek* mozgatják azokat.

Rawlsnak nem kell tagadnia, hogy kapitalista társadalmakban is előállhatnak olyan elosztási viszonyok, amelyek – a körülmények szerencsés együttállása folytán – kontingensen megfelelnek a méltányosságként felfogott igazságosság követelményeinek. Ám ha ez nem azért történik, mert a társadalom alapszerkezete az ezen intézkedések által előmozdított célok elérésére van berendezve, hanem mert a napi politikai küzdelmek, történeti, társadalmi kontingenciák révén épp ezek az intézkedések találtak bevezetésre kerülni, de nincs semmi a társadalom alapszerkezetében magában, amelynek funkciója a szóban forgó célok elérése lenne, semmi, ami az e céloktól való eltérést megakadályozná, úgy Rawls joggal állíthatja, hogy igazságtalan társadalmakról beszélünk, amelyekben folytonos veszély fenyegeti a különbözeti elvet, a politikai szabadságjogok méltányos értékét és általában véve az igazságosság megvalósulását. De miért írja le így Rawls a kapitalizmust, a jóléti kapitalizmust is beleértve? Ahhoz, hogy ezt megérthessük, pontosabb képet kell kapnunk arról, mit is ért Rawls kapitalizmuson.

II. A KAPITALIZMUS MINT OSZTÁLYTÁRSADALOM

Rawls sehol nem fejti ki a kapitalizmus szisztematikus elméletét.[9] Számos szöveghely tanúsága szerint a kapitalizmus lényegi elemének tekinti a termelőeszközök magántulajdonát, és mint minden működőképes gazdasági berendezkedés, úgy a kapitalizmus esetében is elengedhetetlennek tartja valamilyenfajta piacgazdaság működtetését. Mindez azonban keveset mond el Rawls kapitalizmusfelfogásáról. Ahhoz, hogy erről pontosabb képet kapjunk, több szövegértelmezői eszközt kell latba vetnünk. Rawls a *Restatement*-ben a laissez-faire kapitalizmust – amelyet alighanem joggal tekinthetünk a kapitalizmus „tiszta" formájának – azonosítja a *természetes szabadság rendszerével*. A természetes szabadság rendszerének – eredetileg Adam Smith-féle (1959) – fogalmát *Az igazságosság elmélete* 12. szakaszában vezeti be, ahol a társadalmi egyenlőtlenségek mértékére vonatkozó elvének lehetséges interpretációit vizsgálja (Rawls 1999. 57).

Rawls szerint bármely plauzibilis igazságosságelméletnek el kell fogadnia, hogy a társadalmi egyenlőtlenségek csak akkor lehetnek igazságosak, ha (1) az előnyös társadalmi pozíciók „mindenki előtt nyitva állnak", valamint (2) a társadalmi egyenlőtlenségek „mindenki javát szolgálják". Az (1) és (2) komponens-

[9] A politikafilozófia történetéről szóló előadásaiban (Rawls 2007) részletesen elemzi Marx kapitalizmusfelfogását, kétséges azonban, hogy ezt egészében el is fogadná. Marx és Rawls viszonyáról lásd még Brudney (2013), Hunt (2013).

ben idézőjelbe tett kifejezések további értelmezésre szorulnak. Rawls két-két említésre méltó értelmezést tárgyal e kifejezések kapcsán, ennek megfelelően az igazságosság elvének négy lehetséges interpretációját különíti el, amelyeket az *1. táblázat* foglal össze (Rawls 1999. 57).

1. táblázat

		„mindenki javát szolgálják”	
		A hatékonyság elve	*A különbözeti elv*
„mindenki előtt nyitva állnak”	A tehetségek előtti nyitottság	A természetes szabadság rendszere	Természetes arisztokrácia
	Méltányos esélyegyenlőség	Liberális egyenlőség	Demokratikus egyenlőség

Rawls preferált interpretációja természetesen a *demokratikus egyenlőség*, amely a második elv két komponensét a méltányos esélyegyenlőség és a különbözeti elv követelményeiként értelmezi. A természetes szabadság rendszere (TSzR) mindkét komponenst eltérően értelmezi: (2)-t a *hatékonyság elve* szerint, amely minden *Pareto-hatékony* elosztást igazságosnak minősít (Rawls 1999. 58), míg (1)-et a „a tehetségek előtti nyitottság” elve szerint: annyiban tekinti „mindenki előtt nyitottnak” az előnyös társadalmi pozíciókat, amennyiben nincs jogi akadálya annak, hogy valaki egyik vagy másik életpályán próbáljon szerencsét, hogy tehetsége érvényesüljön. A TSzR-ben mindkét komponens megvalósítását elsődlegesen *piaci mechanizmusok* teszik lehetővé, amelyek gondoskodnak egyrészről az áruk és tőkék Pareto-hatékony elosztásáról – ezért is követeli meg a természetes szabadság rendszere a termelőeszközök magántulajdonát: ezeket az erőforrásokat csakis akkor tehetjük piaci tranzakció tárgyává és csakis akkor biztosíthatjuk hatékony elosztásukat, ha magántulajdonként kezeljük őket –, másrészről a tehetségek előtt nyitva álló előnyös életpályákért folyó méltányos küzdelemről a munkaerőpiacon (Rawls 1999. 62).

Úgy gondolom, a TSzR valóban a kapitalizmus egy olyan ideáltipikus leírását adja meg, amely nemcsak összhangban áll a róla alkotott népszerű elképzelésekkel – például, hogy annak lényegi jellemzői a termelőeszközök magántulajdona és a szabadpiac –, de amelynek alapvonalaival a kapitalizmus védelmezői is egyetértenének. Valóban, ha szemügyre vesszük a kapitalizmus mellett érvelő legnagyobb hatású politikaelméleti szerzőket a huszadik és huszonegyedik században F. A. Hayektől (1960) Jason Brennanig (2014), érveik többé-kevésbé egy TSzR alapvonásait mutató társadalmi berendezkedés felé mutatnak. Rawls természetesen elveti a TSzR-t, hiszen az sem a méltányos esélyegyenlőséget, sem a különbözeti elvet nem foglalja magában, vagyis helytelenül értelmezi az igazságosság társadalmi egyenlőtlenségekre vonatkozó elvének két komponensét. De miért helytelen e két komponenst a hatékonyság elve és a tehetségek előtti nyitottság elve segítségével értelmezni?

Rawls érvének középpontjában az a megfontolás áll, hogy a TSzR megengedi, hogy a társadalmi javak és tőkék több generáción keresztül felhalmozódjanak bizonyos társadalmi csoportok kezében, amelyek ezután aránytalanul jobb képességgel bírnak arra, hogy a társadalom számára „tehetséges" egyéneket szolgáltassanak és monopolizálják a társadalom előnyös pozícióit. Rawls szerint ez két okból is elfogadhatatlan: egyrészt a társadalom javainak ilyetén elosztása *morálisan önkényes* szempontokon alapul (Rawls 1999. 63). A TSzR-ben az előnyös társadalmi pozíciók elérhetősége végső soron azon múlik, hogy az embernek sikerül-e egy olyan társadalmi osztályba születnie, amely generációkon keresztül sikerrel halmozott fel tőkét a tagjai számára. Ez azonban éppúgy megengedhetetlen, mint a javak nem, bőrszín, nemesi születés vagy más születési előjog szerinti elosztása.

Rawls azonban megfogalmaz egy másik kritikát is. A *Restatement*-ben a laissez-faire kapitalizmust (tehát a TSzR-t is) a *meritokrácia* – azaz a társadalom javainak érdemelvű elosztásának – elképzeléséhez kapcsolja (Rawls 2001. 137),[10] amellyel szemben azonban éles kritikát fogalmaz meg. Mint írja, egy meritokratikus társadalom

> a társadalmi rend olyan formája, amely a tehetségek előtt nyitva álló pályák elvét követi, és a gazdasági felvirágzás, valamint a politikai uralom érdekében úgy aknázza ki az esélyegyenlőséget, mint az emberi energiák felszabadításának módját. A felsőbb és alsóbb osztályok között ilyenkor éles különbségek vannak mind a létfenntartási eszközök, mind a szervezeti hatalmi jogok és kiváltságok terén. Az alsóbb rétegek kultúrája elszegényedik, miközben a kormányzó és technokrata elit a hatalom és a vagyon nemzeti céljait szolgálva biztos alapokkal rendelkezik. Az esélyegyenlőség egyenlő esélyt jelent arra, hogy a befolyásért és társadalmi pozíciókért folyó egyéni törekvésben a kevésbé szerencséseket hátrahagyják. (Rawls 1999. 91)[11]

A meritokrácia – amely a TSzR-nek és a laissez-faire kapitalizmusnak is lényegi eleme – szétszakítja a társadalmat az érdemes sikeresek és az érdemtelen sikertelenek osztályára, amelyek között szükségszerűen szakadékok nyílnak, e szakadékok pedig gátat vetnek a társadalmi egység és az igazságosság feltételei közt megvalósuló békés társadalmi együttélés céljainak. A laissez-faire kapitalizmus szükségképpen *osztálytársadalomhoz* vezet, amelynek léte azonban összeegyeztet-

[10] Érdekes módon Hayek (1995) egyértelműen elutasítja nézetei meritokratikus interpretációját: az *Egyenlőség, érték és érdem* című esszéjében a tehetségek előtti nyitottság elvét magát is egyrészről az egyéni szabadság, másrészt a hatékonyság követelményéből vezeti le. Ugyanakkor megfontolásai nem semlegesítik Rawls kritikáját, legfeljebb terminológiai pontosítást tehetnek szükségessé.

[11] A fordítást módosítottam.

hetetlen az igazságosság elveivel.[12] Ez a probléma a jóléti kapitalizmust ugyanúgy érinti. Szemben a laissez-faire kapitalizmussal – amelyet a természetes szabadság rendszerével azonosít – a jóléti kapitalizmust Rawls nem hozza összefüggésbe sem a liberális egyenlőség, sem a természetes arisztokrácia, sem a demokratikus egyenlőség értelmezéseivel. Ez arra utal, hogy Rawls azokat a társadalmi berendezkedéseket tekinti jóléti kapitalizmusnak, amelyek a laissez-faire kapitalizmushoz hasonlóan az igazságosság második elvét a hatékonyság és a tehetségek előtti nyitottság elvei segítségével értelmezik, ám az így előálló hátrányos társadalmi következményeket különféle jóléti intézkedések segítségével enyhíteni igyekeznek. Mindaddig, amíg egy adott társadalmi berendezkedésben a javak és az előnyös társadalmi pozíciók elosztása elsődlegesen piaci mechanizmusok segítségével, a hatékonyság és a tehetségek előtti nyitottság jegyében zajlik, és mindaddig, amíg a jóléti és egyéb szociális intézkedések e hatékonyságelvű, piaci logika káros következményeinek csak az *enyhítésére* szolgálnak, a társadalmi berendezkedés megmarad a kapitalizmus keretein belül, és ennek megfelelően alávethető ugyanannak a kritikának, mint a laissez-faire kapitalizmus.

Valóban, Rawls a jóléti kapitalizmussal szemben is megfogalmazza az osztálytársadalom vádját:

> a tulajdonosi demokrácia alapintézményei a vagyon és tőke széles körű szétosztása felé hatnak, ezzel megakadályozva, hogy a társadalom egy szűk csoportja irányítsa a gazdaságot és közvetve a politikai életet is. Ezzel szemben a jóléti kapitalizmus megengedi, hogy egy szűk osztály szinte monopolizálja a termelőeszközöket. […] a háttérigazságosság hiányában és a jövedelmi és vagyoni egyenlőtlenségek fényében létrejöhet egy fásult és kedélybeteg alávetett osztály *(underclass)*, amelynek számos tagja krónikusan függ a jóléti juttatásoktól. Ez az alávetett osztály úgy érzi, ki van rekesztve a nyilvános politikai kultúrából és nem is vesz részt benne. […] A tulajdonosi demokráciában azonban a cél azon gondolat megvalósítása az alapintézmények által, amely szerint a társadalom a szabad és egyenlő polgárok közti méltányos együttműködés rendszere. […] E feltételek mellett remélhetőleg nem jön létre efféle alávetett osztály; vagy ha egy ilyen szűk osztály mégis létezik, ez nem olyan társadalmi körülmények eredménye, amelyekről nem tudjuk, hogyan változtathatók meg, és amelyeket talán sem azonosítani, sem megérteni nem vagyunk képesek. (Rawls 2001. 139–140)

[12] Rawls maga nem használja az „osztálytársadalom” fogalmát szisztematikus műveiben. A fogalmat terminusként használja a politikafilozófia történetéről szóló előadásainak Marxról szóló részeiben (Rawls 2007. 323), illetve a Locke-ról szóló előadásokban bevezeti az „osztályállam” fogalmát is (Rawls 2007. 138). Nem állítom, hogy ezek a fogalmak a történeti előadásokban bevezetett formájukban alkalmazhatók Rawls szisztematikus elemzésére is, ugyanakkor tagadhatatlannak tartom, hogy az ezen előadásokban bemutatott gondolatmenet befolyásolta Rawls nézeteit a kapitalista társadalmak osztályszerkezetéről is. Mindazonáltal az „osztálytársadalom” fogalmát itt a Rawls Marx-elemzésében használttól eltérő értelemben alkalmazom.

Bár a jóléti kapitalizmus szociális intézkedései mérséklik a társadalmi egyenlőtlenségek negatív hatásait, a jóléti kapitalizmus alapszerkezete is megengedi a társadalom szétszakadását az előnyös társadalmi pozíciókat és tőkéket monopolizáló kiváltságosok és az ebből kizártak alávetett osztályára (Vallier 2019).[13] A társadalomnak ez a szétszakítottsága azonban összeférhetetlen az igazságosság elveivel. De pontosan miért? Miként vet gátat a kapitalista társadalom osztálytársadalom volta az igazságosság érvényesülésének?

III. A KÖLCSÖNÖSSÉG ELVE

A kapitalizmus osztálytársadalomként való elemzése Rawls kapitalizmuskritikájának számos elemét képes megvilágítani. Rávilágít például, hogy a kapitalizmus különféle változatai miért nem biztosítanak kellő védelmet a politikai szabadságjogok méltányos értékének. Még ha egy társadalom hathatós lépéseket is tesz azért, hogy elszigetelje egymástól a privát pénzügyi előnyöket és befolyást a politikai befolyástól – például szigorú kampányfinanszírozási törvények, a politikai pártok közfinanszírozása és hasonló intézkedések által (Rawls 1999. 198) –, a kapitalista társadalmak osztálytagozódása akkor is olyan előnyöket juttat a kivételezett osztály tagjainak, amelyek rombolják az alávetett osztály politikai szabadságjogainak méltányos értékét, ily módon a kiváltságos osztályt *uralkodó osztállyá* teszi.

Ennek az az oka, hogy a politikai részvétel maga olyan erőforrás-igényes dolog, amely különösen érzékeny a részvevők közti erőforrásokat érintő különbségekre. Így Rawls:

> A politikai szabadságjogok méltányos értékének biztosítása nélkül a tehetősebbek egyesülhetnek egymással és kirekeszthetik a nincsteleneket. A különbözeti elv alkalmasint nem elégséges ennek megakadályozásához. A nyilvános politikai fórum terének szűkössége – úgyszólván – a politikai szabadságjogok hasznosságát sokkal inkább függővé teszi a polgárok társadalmi pozíciójától és gazdasági javaitól, mint más szabadságjogok hasznosságát. (Rawls 2001. 150)

A politikai szabadságjogok méltányos értékének sérülése kétségkívül súlyos probléma. Rawls egyes értelmezői ezt a megfontolást is emelik kapitalizmuskritikája középpontjába. Így például Alan Thomas (2017) amellett érvel, hogy Rawls központi érvét a jóléti kapitalizmussal szemben az uralom és az uralomhiány

[13] A *Magyar Filozófiai Szemle* anonim bírálója felhívta a figyelmem arra, hogy Rawls érve párhuzamba állítható C. B. Macpherson (1962) *birtokló individualizmussal* kapcsolatos kritikájával.

köztársaságpárti vagy republikánus fogalma segítségével kell megértenünk.[14] Rawls eszerint azért ítéli el a jóléti kapitalizmust és a kapitalizmust általában, mert az nem vet gátat az állampolgárok közti uralmi viszonyok kialakulásának. Ám ha szemügyre vesszük Rawls fent idézett kifogásait a kapitalizmussal szemben, láthatjuk, hogy a politikai szabadságjogok méltányos értékének sérülése mindig csupán a kapitalizmuskritika kifejtésének egy köztes lépése, pusztán az egyik tényező, amely a kapitalizmussal szemben megfogalmazott legfőbb vádat hivatott alátámasztani, jelesül, hogy az nem teszi lehetővé a *kölcsönösség elvének* teljesülését a társadalomban.

De mi pontosan a kölcsönösség elve? Jóllehet e fogalom nyilvánvalóan központi szerepet játszik Rawls nézeteiben, mégsem találjuk meg szisztematikus meghatározását *Az igazságosság elmélete*ben. Ugyanakkor már a korai főmű is megfogalmaz bizonyos sarkalatos belátásokat a kölcsönösség elvével kapcsolatban. Először is a kölcsönösség elve mindenekelőtt a különbözeti elvben jut kifejezésre (Rawls 1999. 88). A különbözeti elvet ugyanis egyrészről értelmezhetjük úgy, mint amely biztosítja, hogy a társadalmi együttműködés a társadalom minden tagja számára kölcsönösen előnyöket biztosít.[15] Ezen túlmenően azonban a különbözeti elv nem csupán azt biztosítja, hogy a társadalmi együttműködés mindenki számára – tehát a legjobb és a legrosszabb helyzetben lévők számára is – előnyös, de azt is, hogy ezen előnyök mértéke a lehető legnagyobb mértékben közeledjen egymáshoz. Más szóval: a különbözeti elv szisztematikusan – jóllehet mindig csupán aszimptotikusan – közelíti a társadalmi javak elosztását az *érdekharmónia* állapotához, amelyben a társadalom tagjai olyan viszonyban állnak egymással, hogy egyesek előnyeinek növekedése szükségképpen a többiek előnyeinek azonos mértékű növekedésével jár együtt (Rawls 1999. 90).

A társadalom alapszerkezetét a különbözeti elv szerint berendezni tehát annyit tesz, mint oly módon berendezni, hogy a társadalom tagjai csak azáltal törekedhessenek előnyösebb pozíciók elérésére, hogy ezáltal mások helyzetét is javítják. A különbözeti elv ezen tulajdonsága teszi lehetővé Rawls számára, hogy azt egyúttal a *testvériség* elvének kifejezéseként is értékelje:

> a különbözeti elv megfelel a testvériség egyik természetes jelentésének: jelesül, hogy nem kívánjuk előnyeink növekedését, hacsak ez nem kedvez azoknak, akik rosszabb helyzetben vannak. A család – ideális fogalma szerint, de gyakran a gyakorlatban is – egy

[14] Az uralomhiány republikánus fogalmához lásd Tóth–Losoncz (2021).

[15] Megjegyzendő, hogy Rawls ezzel kapcsolatos érvét az eredeti, 1971-es kiadáshoz képest az 1999-es átdolgozott kiadásban jelentősen módosította. Az előbbiben még pusztán annyit szögez le, hogy a különbözeti elv – az úgynevezett lánckapcsolat fennállása esetén – mindenki számára előnyöket biztosít, míg az utóbbiban ezt a megfontolást elveti, és azt hangsúlyozza, hogy a különbözeti elv a méltányosság észszerű elvei szerint osztja el az előnyöket a társadalom tagjai között, és ebben az értelemben tekinthető a kölcsönös előnyök elvének (Rawls 1999. 88, Rawls 1971/2005. 102–103).

> olyan terület, ahol az összelőnyök maximalizálásának elvét elvetjük. A családtagok rendesen nem kívánnak többet maguknak, hacsak ezzel nem mozdíthatják elő a többiek érdekeit. Mármost a különbözeti elv szerinti cselekvés pontosan ezzel a következménynyel jár. A jobb helyzetben lévők csak akkor tartanak igényt *nagyobb* előnyökre, ha a rendszer egésze a rosszabb helyzetben lévőknek kedvez. (Rawls 1999. 90)[16]

A kölcsönösség elve szerint berendezett társadalom – amelyben ezt az elvet a különbözeti elv juttatja kifejezésre – olyan társadalom tehát, amelyben a társadalom tagjai nem egymástól függetlenül, mintegy külön-külön törekszenek egyéni céljaik megvalósítására, előnyös társadalmi pozíciók elérésére, de amelyben ilyetén törekvéseik szétszálazhatatlanul összefonódnak azzal a törekvéssel, hogy a társadalmi együttműködés többi résztvevőinek helyzetét is javítsák. A kölcsönösség elve szerint berendezett társadalom tagjai bizonyos módon mindig *egymásért* is cselekszenek, még akkor is, mikor épp saját előnyeik maximalizálásán fáradoznak. Rawls úgy véli, ennek alapja nem valamiféle eredendő jótékonyság vagy altruizmus. A kölcsönösség jegyében történő egymásért cselekvés képessége az *igazságérzet* képességéből következik, amely nem más, mint „hathatós vágy *(effective desire)*, hogy az igazságosság elveit alkalmazzuk és ezen elvek alapján cselekedjünk, mindezt az igazságosság nézőpontjából" (Rawls 1999. 497).[17]

Az igazságérzet az az alapvető emberi képesség, hogy a többi emberrel való interakciónk során egy olyan nézőpontra helyezkedjünk, ahol cselekvésünket az igazságosság követelményei vezérlik, ahol egymást „jogos igények önigazoló forrásaként" (Rawls 1993. 32) ismerjük el, akiknek az igazságosság elvei értelmében *tartozunk* bizonyos dolgokkal (vö. Lister 2011). Ez a képesség az emberi társiasság elengedhetetlen alkotóeleme, ez az, ami megalapozza a többi emberrel való stabil egyesülés lehetőségét (Rawls 1999. 5). Másokkal az igazságérzet jegyében eljárni, másokat úgy kezelni, mint akiknek igazságossággal tartozunk, szükségképpen együtt jár azzal, hogy másokkal a kölcsönösség jegyében járunk el: „Igazságosságot adni azoknak, akik ezt igazságossággal tudják viszonozni – ez a kölcsönösség elvének legmagasabb szintű teljesülése" (Rawls 1999. 592). A *Political Liberalism* már a kölcsönösség ezen felfogását fejti ki:

> a kölcsönösség a polgárok közti viszony, amely az igazságosság azon elveiben jut kifejezésre, amelyek szabályozzák azon társadalmi világot, amelyben mindenki előnyökre tesz szert az egyenlőség egy bizonyos, e világ vonatkozásában meghatározott megfelelő mércéjéhez mérve. Így eljutunk a gondolathoz, miszerint a kölcsönösség egy olyan viszony egy jól berendezett társadalom polgárai között (6. szakasz), amelyet az igazságosságnak e társadalomhoz tartozó nyilvános politikai felfogása fejez ki. Így az igazságosság két elve az egyenlő elosztás mércéjét implicite meghatározó különbö-

[16] A fordítást módosítottam.
[17] A fordítást módosítottam.

> zeti elvvel együtt (1.1. szakasz), kifejezik a polgárok közti kölcsönösség gondolatát. (Rawls 1993. 17)

A kölcsönösség egy sajátos viszony a társadalom tagjai között, egy olyan viszony, amely azon alapul, hogy a társadalom többi tagját jogos igények önigazoló forrásaként ismerjük el, olyan személyekként, akikkel az igazságosság nyilvános elvei mentén kell interakcióba lépnünk. Nem tekinthetjük őket saját boldogulásunk puszta eszközének. Mindaddig, amíg a társadalmi együttműködés egyazon rendszerének vagyunk résztvevői, szabad és egyenlő polgárokként azon kell fáradoznunk, hogy saját előnyeink és sikereink egyúttal a többiek előnye és sikere is legyen, egy az igazságosság elvei által meghatározott módon: még akkor is, ha magunkért cselekszünk, a társadalmi együttműködés keretén belül az igazságosság azt is megköveteli, hogy egyúttal egymásért is cselekedjünk.

Most már világosabb képet kaphatunk arról, miért gátolja meg a kapitalista társadalom osztálytársadalom volta a kölcsönösség elvének érvényesülését. A kapitalista társadalomban egymással elsődlegesen a piac mechanizmusain keresztül lépünk interakcióba, a meritokratikus verseny résztvevőiként mint *kompetitív*, nem pedig *kooperatív*, versengő, nem pedig egymásért dolgozó individuumok. Még ha a piaci versengés, a hatékonyságra és növekedésre törekvő kapitalista rendszer működése ki is egészül jóléti intézkedésekkel, amelyek e rendszer káros következményeit hivatottak kordában tartani, ezeket az intézkedéseket akkor sem tekinthetjük jóhiszeműen olyan törekvésnek, amely a kölcsönösség elvének megvalósítására irányul. A kapitalista társadalomban a kiváltságos osztály tagjai nem törekszenek arra, hogy saját sikereik, előnyeik egyúttal mások sikerei és előnyei is legyenek, hogy ne szerezzenek „többet maguknak, hacsak ezzel nem mozdíthatják elő a többiek érdekeit". Arra törekszenek, hogy a lehető legtöbbet szerezzék meg maguknak, vállalva, hogy előnyeik egy részét a szegénység, nyomor és társadalmi hátrányok mérséklése végett feladják az alsó néprétegek javára. Ám ettől ezek az alsó néprétegek nem válnak képessé arra, hogy önmagukat a kiváltságos osztály tagjaival együtt egy közös, együttműködésen és kölcsönösségen alapuló vállalkozás tagjainak tekintsék. A kapitalista társadalom alapszerkezete az alsó osztályok tagjait arra ösztönzi, hogy hagyják maguk mögött ezt az osztályt, és minden áron igyekezzenek csatlakozni a kiváltságosok osztályához, utóbbit pedig arra, hogy a társadalmi előnyök, tőkék mind nagyobb részét igyekezzen a saját kezében felhalmozni. A kölcsönösség elvének nyoma sincs.

Természetesen Rawlsnak nem kell tagadnia, hogy a szabadpiac hatékony elosztási mechanizmusai bizonyos körülmények közt a társadalom minden tagja számára előnyösnek bizonyulhatnak. Ám Rawlst – ahogy említettem – nem annyira az elosztási kimenetek érdeklik, mint inkább a társadalom tagjai közti interakciónak a társadalom alapszerkezetében kifejezett *elvei*. Még ha Rawls nem is ért egyet például a szocialista G. A. Cohennel abban, hogy a piaci interakció alapelvei a „kapzsiság és félelem" (Cohen 2009. 77), akkor is úgy véli, hogy

a kapitalista társadalom alapszerkezetében kifejezésre jutó emberközi viszony egyfajta *közönyt* feltételez a társadalom többi tagjával szemben, akik pusztán versenytársakként, a saját előnyök felhalmozása előtt álló akadályként állnak előttünk.[18] Ez pedig gátat vet annak, hogy a kapitalista társadalom tagjai közt egy a kölcsönösség elvén alapuló viszony alakulhasson ki.[19]

De pontosan min alapul a kölcsönösségnek ez a rendkívül szigorú követelménye? Miért ne gondolhatnánk, hogy nagyon is helyénvaló, ha a társadalom tagjai azzal a távolságtartással – mondhatni: „közönnyel" – viseltetnek egymás iránt, amely a méltányos piaci versengés résztvevőit illeti? Elvégre Rawls nem osztja Marx nézetét, amely szerint a kapitalista társadalom abban az értelemben volna osztálytársadalom, hogy az a kiváltságos és alávetett osztályok közti *kizsákmányoló* viszonyon alapulna.[20] A kapitalista társadalom tagjai egymással önérdek-maximalizáló és egymással versengő, de nem szükségképpen egymással szemben ellenséges, egymásnak ártani vagy egymást kizsákmányolni igyekvő egyénekként viszonyulnak egymáshoz. Mi igazolja tehát egyrészt azt, hogy a kölcsönösség elvének ilyen központi szerepet juttassunk az igazságosság elméletében, másrészt azt, hogy éppen egy ilyen meglehetősen sokat követelő értelmezését adjuk? A válaszhoz pontosabb képet kell kapnunk arról, pontosan miféle közösséget is alkotnak egymással a társadalmi együttműködésben részt vevő polgárok – a társiasság milyen formáját valósítja meg egy emberi társadalom Rawls szerint.

IV. TÁRSADALMI UNIÓ

Rawls *Az igazságosság elmélete* 79. szakaszában vezeti be a *társadalmi unió* fogalmát. Ez a fogalom az emberi társiasság egy olyan formájára utal, amelyben az egyes egyéneket egyrészről közös célok kötik össze, másrészt az a szándék vagy vágy, hogy e közös célokat mindannyiuk képességei, kiválósága és e képességek és kiválóságok egyenlő elismerése által érjék el (Rawls 1999. 459–460). Számos különféle emberi közösség és egyesülési forma tartozik a társadalmi unió kategóriájába, beleértve a barátságot, a romantikus kapcsolatokat, a tudományos és művészeti közösségeket és a családot, ám a társadalmi unió sajátosságait mégis a közös *játék* példája világítja meg legjobban (Rawls 1999. 460–461). Gondolhatnánk, hogy a közös játékban a játékosok céljai függetlenek egymástól – ki-ki pusztán jól szeretné érezni magát –, vagy éppenséggel ellentétesek egymással:

[18] A közönyről mint a piaci interakcióban kifejezésre jutó hozzáállásról a következő szakaszban írok bővebben.

[19] A piac és a rawlsi igazságosságelmélet viszonyát kimerítően tárgyalja Tanyi (2000). Szintén lásd Krokovay (1997).

[20] Ugyanakkor a kapitalista társadalmat jellemző egyenlőtlen viszonyok könnyen kizsákmányoló társadalmi viszonyokká válhatnak. Lásd erről Roemer (1982) klasszikus elemzését.

mindenki győzni szeretne a többiek ellenében, ha például valamiféle versenyről van szó.

Ugyanakkor Rawls elemzése szerint a közös játékban a játékosok osztoznak egy közös célon: a *jó játék* célján. A nyerés is csak akkor ér valamit, ha az méltányos szabályok betartása mellett történt, és ha a játékban mindenkinek egyenlő lehetősége nyílik képességei kibontakoztatására és gyakorlására. A közös játékban egyszerre leljük örömünket abban, hogy mi magunk gyakoroljuk képességeinket és kielégítjük szükségleteinket, és abban, hogy mások velünk együtt, velünk együttműködésben ugyanígy tesznek, mindez pedig egy olyan közös cél elérése érdekében történik, amelyet mindannyian önértékként vagyunk képesek felismerni:

> Humboldt nyomán tehát azt mondhatjuk, hogy az egyének szükségletein és képességein alapuló társadalmi unió révén részesedhet mindenki a kibontakoztatott természetes adottságok összességében. Ebből következik annak az emberi közösségnek a gondolata, amelynek tagjai örömüket lelik egymás szabad intézmények által kifejlesztett kiválóságaiban, egyéniségében, s amelyben az egyes javát úgy ismerik el, mint az egész rendszert tekintve mindannyiuk jóváhagyásával fennálló és mindannyiuk örömére szolgáló össztevékenység egy elemét. (Rawls 1999. 458)[21]

A társadalmi unió fogalmát Rawls szembeállítja a *magánemberek társadalmának* fogalmával (Rawls 1999. 458). A magánemberek társadalmának fogalmát Rawls a következőképpen írja le:

> Egyfelől az embereknek – akár egyénekként, akár társulásokként lépnek fel – saját magáncéljaik vannak, s ezek vagy versenyben állnak, vagy függetlenek egymástól, de sohasem egészítik ki egymást. Másfelől az intézményeknek önmagukban semmilyen értéket nem tulajdonítanak, mert az azok keretében folytatott tevékenység nem önmagában vett értéknek, hanem valamiféle tehernek számít. Így tehát mindenki pusztán úgy tekint a társadalmi berendezkedés adott formájára, mint magáncéljainak eszközére. Senki sem veszi számításba, hogy mi a jó másoknak, hogy mit kapnak mások; mindenki azt a leghatékonyabb berendezkedést részesíti előnyben, amely a legtöbbet biztosítja számára a javakból. (Rawls 1999. 457)[22]

Szembetűnő a hasonlóság a magántársadalom és a piaci alapon szerveződő, meritokratikus kapitalista társadalom leírása között. Ezt az összefüggést maga Rawls is felállítja:

[21] A fordítást módosítottam.
[22] A fordítást módosítottam.

> A versenypiacok elmélete az ilyen társadalom iskolapéldájával szolgál. Mivel e társadalom tagjait nem az igazságos cselekvés vágya hajtja, az esetenként létrejövő igazságos és hatékony intézmények stabilitása általában szankciók alkalmazását kívánja. Vagyis a magánérdek összehangolása a közérdekkel azoknak az intézményes eszközöknek köszönhető, amelyekkel a rendszer megszilárdítása érdekében korlátozzák az egymással közömbösen vagy egyenesen ellenséges hatalomként bánó embereket. (Rawls 1999. 457–458)[23]

Rawls mármost világosan leszögezi: egy jól berendezett – igazságos – társadalom nem magánemberek társadalma, hanem társadalmi unió, pontosabban társadalmi uniók társadalmi uniója (Rawls 1999. 462). A társadalmi együttműködés rendszereiben nem pusztán másoktól független, privát céljaink elérése érdekében veszünk részt, és nem is azért, hogy másokkal versenyre kelve, hozzájuk ellenséges individuumként viszonyulva a társadalom javainak minél nagyobb részét sajátítsuk ki a magunk számára. Társadalmi létünk értéke abban áll, hogy lehetővé teszi számunkra, hogy másokkal együtt és együttműködésben, egy mindenki által önértékként elismert célért – a társadalmi igazságosságért – munkálkodva elégítsük ki szükségleteinket és fejlesszük ki képességeinket. Ez egyúttal azt is lehetővé teszi számunkra, hogy a lehető legjobban kifejezzük legalapvetőbb természetünket, szabad és egyenlő, másokkal az igazságérzet jegyében interakcióba lépni képes mivoltunkat:

> Ebből az következik, hogy az igazságosságra irányuló közös tevékenység az emberi kibontakozás egyik legfőbb formája. Kedvező feltételek esetén ugyanis e közös intézmények fenntartása lehetővé teszi az emberek számára természetük lehető legjobb kifejezését, és képességeikhez mérten az életüket szabályozó kiválóságok lehető legszélesebb körének elérését. Ugyanakkor az igazságos intézmények megengedik és bátorítják azoknak a társulásoknak a sokszínű belső életét is, amelyeken belül az egyének a maguk sajátosabb céljait követik. Az igazságosság közös megvalósítása tehát közösségi érték *(a value of community)*. (Rawls 1999. 463)[24]

A kapitalizmus olyan módon rendezi be a társadalom alapszerkezetét, amely alapvetően ellentétes a társadalmi együttlétezés értékével: a kapitalizmus magánemberek társadalmaként, nem pedig társadalmi unióként tételezi az emberi társadalmat, ezzel pedig félreérti annak lényegét és értékét.

Hadd szemléltessem e belátás jelentőségét egy példán! Gyakori érv, hogy a kapitalizmus jelenkori patológiáit legjobban a *feltétel nélküli alapjövedelem* (FNA) bevezetése orvosolhatná (Van Parijs 1997, Van Parijs–Vanderborght 2019). Az

[23] Emlékezzünk a közöny és ellenségesség korábban tárgyalt szerepére Rawls kapitalizmuskritikájában!

[24] A fordítást módosítottam.

FNA ugyanis biztosítaná nemcsak a méltóságteli életet a társadalom minden tagja számára, de fel is szabadítaná az egyéneket a munkakényszer alól, ezáltal pedig megszüntetné az alsó osztályok kiszolgáltatott és alávetett helyzetét. Rawls alapvető problémája azonban nem az alsó osztályok kiszolgáltatottsága vagy alávetettsége – ezeket Rawls szerint a jóléti kapitalizmus is képes kezelni egy „szociális minimum" biztosításával (Rawls 2001. 137) –, hanem hogy a kapitalizmusban az egyének nem egy társadalmi unió tagjaiként viszonyulnak egymáshoz. Az FNA pusztán annyit érne el, hogy a társadalom tagjai az elszegényedés egzisztenciális fenyegetése nélkül versenghetnének a kapitalizmus viszonyai közt magánérdekük előmozdításában a magánemberek társadalmának tagjaként. Az FNA önmagában nem hozna létre egy kölcsönösségen alapuló viszonyt a társadalom tagjai közt, nem hozna létre társadalmi uniót. Ezért nem elégséges az igazságosság elveinek megvalósításához a kapitalizmus korrekciója – akár radikális korrekciója, például az FNA bevezetésével –, és ezért szükséges annak meghaladása alternatív társadalmi formák, például a szocializmus vagy a tulajdonosi demokrácia felé.[25]

Felvethetnénk azonban, hogy amennyiben Rawls kapitalizmuskritikája végső soron a társadalmi unió fogalmán és a társadalomnak társadalmi uniók uniójaként való felfogásán alapul, úgy végső soron elégtelennek kell azt tartanunk, mégpedig specifikusan rawlsi alapon. Elvégre a társadalmi unió fogalma *Az igazságosság elméleté*nek az igazságosság értékéről szóló harmadik részében található, amelyet Rawls a *Political Liberalism*-ben olyan „átfogó tanként" vet el, amely alkalmatlan arra, hogy a modern plurális társadalmak számára elfogadható, stabil igazságosságeszményként szolgáljon. A *Political Liberalism* a méltányosságként felfogott igazságosságot az igazságosság olyan politikai elképzeléseként értelmezi újra, amely nem nyugodhat az emberek javát illető olyan axiológiai elképzeléseken, amelyekre Rawls explicite hivatkozik a társadalmi unióról szóló 79. szakaszban. Egy plurális társadalomnak el kell fogadnia a tényt, hogy a társadalom tagjai számos különféle módon gondolkodnak céljaikról és helyükről a társadalomban, nem várhatja el tőlük, hogy mindannyian egyféleképpen – például társadalmi unióként – tekintsenek társadalmukra.

Ez az érvelés azonban figyelmen kívül hagyja, hogy bár Rawls kései munkáiban valóban újraértékeli a harmadik részben kifejtett elképzelések elméleti jelentőségét, a társadalmi unió – és a társadalomnak társadalmi uniók uniójaként való – elképzelését megtartja és beépíti kései nézeteibe is (Rawls 1981. 29 skk., Rawls 1993. 320 skk., Rawls 2001.142). Ezt az teszi lehetővé számára, hogy amint már *Az igazságosság elméleté*ben leszögezi a társadalmi unió elképzelése és a magáncélok viszonya kapcsán:

[25] Lásd ugyanakkor Simon Birnbaum rawlsi érvét az FNA mellett (Birnbaum 2012. 51 skk.).

> a magánügyekről is azt mondhatjuk, hogy tervek egy terven belül, hiszen az alárendelt tervek a társadalom közös intézményeiben valósulnak meg. A nagyobb terv azonban nem olyan főcél – mint például a hívők uniója vagy a kultúra legmagasabb rendű kiválósága, a nemzeti hatalomról és dicsőségről nem is beszélve –, aminek minden egyén és társulás céljai alá vannak rendelve. A szabályozás közös szándéka inkább arra irányul, hogy az alkotmányos rend valósítsa meg az igazságosság elveit. (Rawls 1999. 463)

A társadalmi uniók uniójának gondolata nem követeli meg a legfőbb társadalmi jóról vagy társadalmi főcélról alkotott átfogó elképzelés elfogadását, pusztán az igazságosság értékének elismerését, amely a *Political Liberalism* filozófiai programjának is központi eleme. Ez a nézet tehát nem összeegyeztethetetlen a politikai liberalizmus pluralista elveivel. Bár e gondolat végső igazolása *Az igazságosság elméleté*ben egy az emberi jóról alkotott „átfogó doktrínán" nyugodott, az a méltányosságként felfogott igazságosság kései „politikai" elképzelésében is központi szerephez jut.

V. KONKLÚZIÓ

A fentiekben amellett érveltem, hogy Rawls kapitalizmuskritikája nem a kapitalista társadalmak vagy a jóléti államok működésének és jellemzőinek félreértésén vagy kétes megalapozottságú empirikus előrejelzéseken alapul, hanem igazságosságelméletének legmélyebb filozófiai alapjaiban gyökerezik. A kapitalizmus azáltal, hogy lehetővé teszi a tőkék és javak generációkon keresztüli fölhalmozódását bizonyos társadalmi osztályok kezében, utat nyit a társadalom szétszakadása felé – osztálytársadalmat teremt. Ezen osztálytársadalom tagjai nem képesek arra, hogy egymáshoz a kölcsönösség elve jegyében, az igazságosság nézőpontjából, egymásért cselekvő individuumokként viszonyuljanak: elsődlegesen piaci mechanizmusok által közvetített társadalmi viszonyuk alapkarakterét sokkal inkább a közöny, ha nem az ellenségesség jellemzi. A kapitalizmus a társadalom tagjait magánemberek társadalmának elsődlegesen önérdekkövető résztvevőiként állítja szembe egymással, holott az emberi társadalom mint az együttműködés kölcsönös előnyökkel járó rendszere lényegileg társadalmi unió – társadalmi uniók uniója – kellene hogy legyen.

A kapitalizmus nem valósítja meg az igazságosság alapkövetelményeit és a társiasság értékét, ezért kell meghaladnunk azt. Rawls úgy véli, mind a tulajdonosi demokrácia, mind a liberális szocializmus a kapitalizmus járható alternatíváit nyújtják. Hogy e két lehetőség közül melyiket kell választanunk, és hogy Rawls elmélete elkötelez-e bennünket bármelyik mellett, arról jelenleg

is kiterjedt vita zajlik a szakirodalomban.[26] Ehhez a vitához itt nem célom hozzászólni, ugyanakkor úgy vélem, az itt bemutatott megfontolások azzal kapcsolatban is iránymutatással szolgálnak, hogy melyek azok a legalapvetőbb célok és értékek Rawls elméletén belül, amelyek fényében az alternatívák közti döntést meg kellene hoznunk. Úgy vélem továbbá, hogy Rawls kapitalizmuskritikájának itt bemutatott rekonstrukciója a kapitalizmus szerepéről és jövőjéről szóló kortárs diskurzusokhoz is értékes hozzájárulást jelenthet. Rawls a kapitalizmus egy olyan nem marxista – de Marx hatásának nyomait is nyilvánvalóan magán viselő – kritikáját fogalmazza meg, amely kidolgozott és elmélyült normatív alapokra és filozófiai premisszákra épít, ilyen módon pedig nemcsak sajátosan erős kihívást intéz a kapitalizmus jelenkori védelmezői számára, de a kapitalizmus meghaladásáról, e meghaladás kívánatos irányáról szóló jelenkori szerzők és mozgalmak számára is fontos tanulságokkal szolgálhat.

IRODALOM

Birnbaum, Simon 2012. *Basic Income Reconsidered*. London, Palgrave Macmillan.

Brennan, Jason 2014. *Why not Capitalism?* London, Routledge.

Brudney, Daniel 2013. Der junge Marx und der mittlere Rawls. In Rahel Jaeggi – Daniel Loick (szerk.) *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Frankfurt, Suhrkamp. 122–163.

Cohen, G. A. 2009. *Why not Socialism?* Princeton/NJ, Princeton University Press.

Edmundson, William A. 2017. *John Rawls: Reticent Socialist*. Cambridge, Cambridge University Press.

Freeman, Samuel 2011. Capitalism in the classical and high liberal traditions. *Social Philosophy and Policy*. 28/2. 19–55.

Hayek, Friedrich A. 1960. *The Constitution of Liberty*. Chicago/IL, University of Chicago Press.

Hayek, Friedrich A. 1995. Egyenlőség, érték és érdem. In uő. *Piac és szabadság*. Ford. Atkári János, Mezei I. György, Tóth Sándor. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. 367–384.

Holt, Justin P. 2011. The Choice of Economic Systems in the Rawlsian Original Position. *Critique*. 29/3. 393–405.

Hunt, Ian 2013. Marx and Rawls on the Justice of Capitalism: A Possible Synthesis? *Journal of Value Inquiry*. 47/1–2. 49–65.

Jackson, Ben 2012. Property-Owning Democracy: A Short History. In Martin O'Neill – Thad Williamson (szerk.) *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*. London, Wiley-Blackwell. 33–52.

Kis János 1998. Az igazsásosság elmélete. John Rawls magyarul. *Világosság*. 39/8–9. 3–67.

Krokovay Zsolt 1997. Testvériség és piac. John Rawls igazságosság-elmélete. *Világosság*. 38. 49–57.

Lister, Andrew 2011. Justice as Fairness and Reciprocity. *Analyze und Kritik*. 33/1. 93–112.

Macpherson, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. London, Oxford University Press.

[26] Ehhez bővebben lásd Edmundson és Thomas szövegein túl O'Neill (2020) és Holt (2011).

O'Neill, Martin 2012. Free (and Fair) Markets Without Capitalism: Political Values, Principles of Justice, and Property-Owning Democracy. In Martin O'Neill – Thad Williamson (szerk.) *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*. London, Wiley-Blackwell.

O'Neill, Martin 2020. Social Justice and Economic Systems: On Rawls, Democratic Socialism, and Alternatives to Capitalism. *Philosophical Topics*. Megjelenés alatt.

Platz, Jeppe von 2020. Democratic Equality and the Justification of Welfare-State Capitalism. *Ethics*. 131/1. 4–33.

Rawls, John 1971/2005. *A Theory of Justice*. Original Edition. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Rawls, John 1981. *The Basic Liberties and their Priority*. The Tanner Lectures on Human Values.

Rawls, John 1993. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.

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

Rawls, John 1999. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Rawls, John 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Rawls, John 2007. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Samuel Freeman (szerk.). Cambridge/MA, Belknap.

Roemer, John 1982. Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation. *Philosophy and Public Affairs*. 11/4. 281–313.

Schweickart, David E. 1978. Should Rawls be a Socialist? A Comparison of his Ideal Capitalism with Worker-Controlled Socialism. *Social Theory and Practice*. 5/1. 1–27.

Smith, Adam 1959. *A nemzetek gazdagsága*. Ford. Bilek Rudolf. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.

Tanyi Attila 2000. *Piac és igazságosság*. Budapest, Napvilág Kiadó.

Tanyi Attila 2007. Rawls különbözeti elve. *Politikatudományi Szemle*. 16/2. 125–150.

Thomas, Alan 2017. *Republic of Equals: Predistribution and Property-Owning Democracy*. Oxford, Oxford University Press.

Tomassi, John 2012. *Free Market Fairness*. Princeton/NJ, Princeton University Press.

Tóth Szilárd János – Losoncz Márk 2021. Bevezetés. In Tóth Szilárd János – Losoncz Márk (szerk.) *Kortárs republikanizmus: politikafilozófiai írások*. Budapest, L'Harmattan. 7–23.

Vallier, Kevin 2019. Rawls, Piketty, and the Critique of Welfare-State Capitalism. *The Journal of Politics*. 81/1. 142–152.

Van Parijs, Philippe 1991. *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford, Oxford University Press.

Van Parijs, Philippe – Yannick Vanderborght 2019. *Basic Income: A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy*. Cambridge/MA, Harvard University Press.