

Politikai kötelezettségek: a partikularitás problémája

1. Politikai kötelezettség

Politikai kötelezettségen az egyéneknek azt a kötelezettségét szokás érteni, amivel az államnak tartoznak a törvények betartását, az intézmények támogatását, illetve az intézmények fenntartásának költségeiből való részvállalást illetően. A politikai kötelezettségek elméletének tehát arra kell választ adnia, mi az alapja, ha van egyáltalán alapja, a törvények betartására és a (méltányosan elosztott) közterhek viselésére vonatkozó kötelességünknek. Persze a különféle elméletek más- és másképp adnak számot a politikai kötelezettségek tartalmáról is, de legalább ez a kettő – a törvények betartása és az állam fenntartásának terheiből való méltányos részvállalás – szinte mindegyik elmélet számára alapvető. Az alábbiakban sorra veszem, hogy a politikai kötelezettség *bármely* sikeres elméletének milyen kritériumoknak kell megfelelnie a kortárs politikaelméletben uralkodó álláspontok többsége szerint. Ezután vázlatosan áttekintem a három legfontosabbnak tartott elméletípust, röviden bemutatva, hogy az egyes típusok melyik sikerességi kritérium szempontjából számítanak erősnek, és mely kritériumok tekintetében mutatkoznak sebezhetőnek. Ezután rátérek arra, hogy az az elméleti típus – a politikai kötelezettség úgynevezett „természetes kötelesség” elmélete –, amely nézetem szerint fölényben van a másik két típussal szemben, miként adhat hathatós választ arra a problémára – az úgynevezett partikularitási feltétel problémájára –, amelyet rendszerint gyenge pontjának szokás tekinteni.

2. A siker kritériumai

A legalapvetőbb feltétel, amit a politikai kötelezettség bármely sikeres elméletének teljesítenie kell, természetesen nem más, mint arról számot adni, hogy a törvények betartása stb. ténylegesen valódi kötelesség az egyének számára, nem pusztán olyasvalami, ami megengedett számukra, vagy ami kívánatos volna, de nem kötelező. Az olyan elmélet, amely erről nem ad számot, nem is tekinthető a politikai kötelezettség elméletének. A specifikusabb, de a politikaelméletben általánosan elfogadott kritériumok közül kettőt emelnék ki. Az elsőt „általánossági feltétel”-nek szokás nevezni, amin az értendő, hogy az elméletnek meg kell mutatnia, hogy a valamely állam területén élő *összes* (vagy majdnem összes) ember köteles betartani az adott állam *összes* (vagy csaknem

összes) törvényét, stb.¹ A másik a már említett partikularitási feltétel, amely azt köti ki, hogy a politikai kötelezettség sikeres elméletének képesnek kell lennie annak igazolására, hogy e kötelezettségek az állampolgárok és az *ő saját* államuk között áll fenn, nem pedig bármely állam vagy az összes létező állam vonatkozásában, vagy legalább meg kell tudnia mutatni, hogy a saját államunk iránti kötelezettségünk fontos szempontokból különlegesnek tekinthető.² Sok egyéb feltétele is lehet a sikernek, de az alábbiak szempontjából e két kritérium lesz lényeges. Mindamellett bevezetnék egy harmadik feltételt is, amely nem számít általánosan elfogadottnak. A feltétel úgy szól, hogy a sikeres elmélet az ismert és létező, többé-kevésbé igazságos és demokratikus államokat sorolja a legitim autoritás szempontjából elfogadható jelöltek körébe. Másként fogalmazva, az elmélet legyen képes megmutatni, hogy a valóságosan létező legjobb rezsimek megfelelnek a politikai legitimitás feltételeinek. Ezt „a realizmus próbájá”-nak nevezném. Elismerem, hogy a realizmus próbájának a siker kritériumaként való felvétele az egyik lehetséges pozíció, a filozófiai anarchizmus *ex hypothesi* kizárását jelenti, és azt is elismerem, hogy egy teljes elméletnek szubsztantív érvekkel kellene alátámasztania ezt a lépést. Itt azonban kénytelen vagyok egy fenomenológiai érvre szorítkozni: a legtöbb ember láthatólag *elfogadja*, hogy valódi és hathatós kötelessége a törvények betartása és a közterhek (méltányos) viselése. Ez persze nem perdöntő, mert a legtöbb ember tévedésben is lehet, de azért erős *prima facie* indok a filozófiai anarchizmus elvetése mellett. Márpedig, ha munkahipotézisként elfogadjuk az általános politikai kötelezettség létét, akkor kevés értelme volna olyan elmélet mellett érvelni, amelynek a fényében a legtöbb létező és többé-kevésbé demokratikus és igazságos rezsimek illegitimnek mutatkozik. Innen a realizmus próbájának elfogadása.

3. Három koncepció

Általánosságban a politikai kötelezettség elméleteinek három nagy típusát különböztethetjük meg: a voluntarista elméleteket, a politikai kötelezettség asszociatív felfogásait és a már említett, természetes kötelességen alapuló elméleteket.

Voluntarista elméletek

A voluntarista elméletek megkülönböztető vonása az, hogy a politikai kötelezettséget olyan erkölcsi elvárásként értelmezik, amely a kötelezettség alanyainak saját aktusaiban gyökerezik. A politikai kötelezettség tehát attól függően áll fenn vagy nem áll fenn, hogy az érintett egyének végrehajtottak-e bizonyos cselekedeteket, amelyekkel úgyszólván magukra vették e kötelezettséget – ilyen cselekedet lehet például a beleegyezés vagy az ígéret arra nézve, hogy az illető meg fog tenni bizonyos dolgokat, vagy tartózkodni fog bizonyos

¹ A. John Simmons: *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton UP, Princeton, 1979, 54.

² I. m. 32.

típusú cselekedetektől. A voluntarista elméletek történetileg legfontosabb típusa természetesen a beleegyezési elmélet (*consent theory*), amelynek képviselői szerint a kötelezettség alapja valamely olyan aktus, amelynek tartalma kifejezetten a politikai kötelezettség szándékos és tudatos létrehozása – beleegyezés abba, hogy alávetjük magunkat valamely állam autoritásának.³ A voluntarista típus kortárs válfajai rendszerint azt állítják, hogy a kötelezettség alapja nem egy olyan aktus, amely kimondottan magának a kötelezettségnek a létrehozására irányul, hanem a mások együttműködéséből származó jótéteményeknek az elfogadására. Ezeket szokták a méltányosság elvén alapuló elméleteknek nevezni – a következőkben a bevettebb elnevezéssel a *fair play* felfogásként utalok rájuk. A felfogás lényege, hogy amennyiben részesülök egy kooperatív séma előnyeiből, például a joguralomból származó biztonságból és kiszámíthatóságból, akkor a méltányosság elve arra kötelez, hogy magam is kivegyem az engem megillető részt a kooperáció terheiből.⁴ A voluntarista elméletek erőssége, hogy a kötelezettség szándékos felvételének vagy az előnyök akaratlagos elfogadásának a középpontba állításával intuitíve nagyon erős választ adnak a politikai kötelezettség kötelező erejére: általánosan elfogadott, hogy a kötelezettségek keletkeztetésének talán legfontosabb formája a kötelezett személy beleegyezése vagy elfogadása (vö. ígéret). A voluntarista elméletek további erőssége, hogy jó válaszuk van a partikularitás feltételére: a beleegyezés rendszerint egy bizonyos állam vonatkozásában történik, miként az előnyök elfogadása is többnyire egy bizonyos kooperatív séma tekintetében értelmezhető. Az elméleti típus legfőbb gyengéje az általánossági feltétellel függ össze: nagyon valószínűtlen azt állítani, hogy a mai társadalmak legtöbb tagja szándékosan beleegyezett volna abba, hogy egy állam autoritást gyakoroljon felette, vagy hogy a legtöbb egyén akaratlagosan elfogadott volna bizonyos jótéteményeket oly módon, hogy az elfogadás kötelezettség alapja lehessen. Vannak persze a *fair play* felfogásnak nonvoluntarista változatai is, miszerint nem az előnyök akaratlagos elfogadása, hanem pusztán az azokból való részesülés a kötelezettség alapja.⁵ Azonban nem világos, hogy az előnyökből való pusztán részesedés miként hozhat létre szigorú értelemben vett kötelezettséget.⁶

³ A legismertebb képviselő természetesen John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Gondolat, Budapest, 1986.

⁴ A felfogás legkorábbi megfogalmazását H. L. A. Hartnak szokás tulajdonítani. Vö. Hart: Are There Any Natural Rights? *Philosophical Review*, 64/1955, 175–191. Lásd még John Rawls: Legal Obligation and the Duty of Fair Play. In S. Hook (ed.): *Law and Philosophy*. New York UP, New York, 1964, 3–18.

⁵ A legfontosabb szerző itt George Klosko. Lásd Klosko: *The Principle of Fairness and Political Obligation*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1992. Az elgondolás lényege megtalálható a következő cikkében is: Klosko: The Principle of Fairness and Political Obligation. *Ethics*, 97/1987, 353–362.

⁶ E kritika tekintetében lásd Ronald Dworkin: *Law's Empire*. Harvard UP, Cambridge, Massachusetts, 1986, 193–95.

Asszociatív felfogás

A politikai kötelezettségek asszociatív felfogása azt állítja, hogy e kötelezettségek alapja a politikai közösségben való tagságunk. Miként a családban való tagságunk is kötelezettségeket alapoz meg, amelyeknek a tartalmát (például) a szülő-gyermek viszony értelme specifikálja, úgy a politikai közösség is megalapozhat speciális kötelezettségeket, amelyeknek a tartalmát a polgártársainkhoz fűződő erkölcsi viszonyunk természetében kell keresnünk.⁷ E felfogás előnye, hogy kézenfekvő válasza van a partikularitási feltételre: tagságunk tipikusan egy bizonyos politikai közösség vonatkozásában áll fenn. Az elmélet egyik gyengéje, hogy vagy megkülönböztethetetlen a voluntarista elmélettől (amennyiben a tagság tényleges választás eredménye), mely esetben az általánosági probléma itt is fennáll, hiszen azt a pusztán tény, hogy nem hagytuk el a saját politikai közösségünket, aligha lehet a tagság iránti preferencia kinyilvánításának tekinteni. Vagy pedig, ha a tagság nem választás kérdése, akkor az elmélet nem felel meg bizonyos független, szubsztantív igazságossági kritériumoknak. Az elmélet további alapvető gyengéje, hogy a politikai közösség a kötelezettségek szempontjából lényeges vonatkozásokban különbözik azoktól a közösségektől, amelyekből az analógia táplálkozik. Hiányzik belőle az a személyes minőség, ami a család vagy más kisközösségek sajátja, és nem rendelkezik olyan specifikus célmeghatározással, ami más, például szakmai szervezeteket jellemez. (Nagyon implauzibilis azt állítani, hogy a politikai közösségnek bármilyen, a benne élő egyének jólététől függetleníthető sajátos célja volna.)⁸

Természetes kötelesség

A politikai kötelezettségnek a természetes kötelességen alapuló felfogása azt tartja, hogy e kötelezettség sem nem olyasvalami, amit valamely cselekedetünkkel magunkra veszünk, sem pedig olyasmi, amivel tagságunk révén tartozunk polgártársainknak (és csak nekik), hanem olyan kötelesség, amivel minden ember tartozik minden más embernek pusztán közös emberségükből következően. Megelőz minden társadalmi vagy intézményi köteleket – ezért nevezhető a kötelesség „természetes”-nek. Az alap gondolat az, hogy minden embert köt az igazságosság kötelessége, az összes többi ember vonatkozásában, és amennyiben ennek a kötelességnek a teljesítése intézmények létrehozását és fenntartását teszi szükségessé, úgy kötelességünk, hogy támogassuk ezeket az (igazságos) intézményeket.⁹ Embertársaink iránti kötelességünk így az (igazságos) intézmények iránti kötelezettséggé alakul át. A természetes kötelességen alapuló koncepció erőssége, hogy nagyon jó helyzetben van, amikor a politikai kötelezettség

⁷ I. m. 195–215.

⁸ Ilyen és hasonló bírálatok szempontjából lásd Simmons: *Associative Political Obligations*. *Ethics*, 106/1996, 247–273.

⁹ A természetes kötelesség koncepciót Rawlsnak szokás tulajdonítani, miután *Az igazságosság elméletében* explicit módon szakított a *fair play* felfogással. Vö. Rawls: *A Theory of Justice*. Harvard UP, Cambridge, Massachusetts, 1971, 114–117, 333–337.

kötelező erejéről kell beszámolnia, hiszen ez a felfogás a politikai kötelezettség erkölcsi erejét közvetlenül az igazságosság kötelességéből származtatja. A koncepciónak az általánossági feltételre úgyszintén nagyon erős válasza van, hiszen a természetes kötelességek definíció szerint minden emberre vonatkoznak, függetlenül intézményi és egyéb viszonyaiktól, illetve attól, hogy milyen kötelezettségeket vállaltak magukra önként. A koncepciónak a bírálói által emlegetett gyenge pontja a partikularitási feltétellel függ össze: ha az igazságosság kötelessége valamennyi emberre vonatkozik, az összes többi ember vonatkozásában, akkor mivel magyarázható, hogy ez a kötelesség a *saját államunk* törvényeinek és intézményeinek a támogatására kötelez minket, ahelyett, hogy valamennyi létező (igazságos) intézmény támogatására kötelezne? A koncepció az ellenvetés szerint nem tud számot adni ama viszony különlegességéről, ami (mondjuk) a briteket a brit intézményekhez fűzi.¹⁰

4. Természetes kötelesség és partikularitás

Az itt következőkben amellet szeretnék érvelni, hogy a természetes kötelesség koncepciójának van esélye arra, hogy megfeleljen a partikularitási feltételnek. Mivel a magam részéről úgy látom (bár a részletes érvelésre itt nincs lehetőség), hogy a másik két elmélettípus gyengéi valóban végzetesek, a legtöbb reménnyel az kecsegtet, ha ebben az irányban vizsgálódunk. Mielőtt azonban rátérnék megoldási javaslatomra, két előzetes megjegyzést és két kikötést kell tennem. Az előzetes megjegyzések célja egyrészt az, hogy jobban behatároljuk a problémát, másrészt pedig az, hogy a rendelkezésre álló érvelési stratégiák terét leszűkítsük. A két kikötés saját válaszom előfeltevéseit rögzíti.

Az első megjegyzés úgy szól, hogy a természetes kötelesség koncepciójának vélt gyengesége egy másik vonatkozásban érény: a problémát, mint emlékszünk, az adja, hogy a természetes kötelesség első ránézésre nem biztosít kitüntetett helyet *saját* államunk intézményeinek, és valamennyi létező (igazságos) intézmény támogatására kötelez minket. Intuitíve semmi baj nincs azzal, ha a politikai kötelezettség egy elmélete azt mutatja, hogy valamennyi fennálló igazságos intézmény tekintetében vannak kötelezettségeink (például hogy ne ássuk alá őket).¹¹ Ami azt illeti, nézetem szerint a politikai kötelezettség *valamennyi* elméletét szembevetni kellene azzal a követelménnyel, hogy adjon számot erről a – persze gyengébb – kötelezettségről. Amennyiben a természetes kötelességen alapuló felfogásnak jó válasza van erre a követelményre, főlényben van riválsaival szemben. A természetes kötelesség koncepciójának a problémája csak annak megmutatása, hogy az igazságos intézmények iránti kötelezettségünk

¹⁰ A természetes kötelesség koncepciójának ilyen és hasonló bírálatához lásd G. Klosko: *Political Obligation and the Natural Duties of Justice. Philosophy & Public Affairs*, 23/1994, 251-270; Dworkin: i. m. 193., Simmons: *Moral Principles*. Id. kiad. 147-152.

¹¹ Jeremy Waldron: *Special Ties and Natural Duties. Philosophy & Public Affairs* 22/1993. 3-30. vö. különösen 8-15.

miért *erősebb* a saját államunk vonatkozásában, mint a többi intézmény esetében. Tehát a megoldandó probléma valójában jóval korlátozottabb, mint azt a bírálók állítják.

A második megjegyzés arra hivatott, hogy elkerüljünk egy érvelési zsákutcát. A partikularitás problémájával szembesülve természetes késztetést érezhetünk arra, hogy visszavonuljunk különféle feltevések mögé, amelyek az állam és polgárai közötti különleges viszonyról (érzelmi kötelékek, kulturális otthonosság stb.) számolnak be, ilyen módon mintegy kiegészítve a természetes kötelesség felfogását máshonnan vett tézisekkel, már ami a partikularizációt illeti. Ekként például Simmons a partikularitási feltétel bevezetésekor szinte definíciós kérdésnek tekinti, hogy a politikai kötelezettséget csak voluntarista módon lehet partikularizálni, tehát úgy, hogy saját tetteinkkel speciális kötelezettséget veszünk magunkra.¹² Ennek az érvelési stratégiának az a veszélye, hogy az elmélet természetes kötelesség komponense könnyen teljesen feleslegessé válhat. A politikai kötelezettség alapjáról adott beszámolóban az „erkölcsi munka” egészét elvégzi az állam és polgárai között állítólag fennálló különleges erkölcsi viszony, és az igazságosság általános kötelessége, amelyet az utóbbi speciális elv csak kiegészíteni hivatott, kihull a történetből: feleslegessé válik.¹³ Ezért a természetes kötelességen alapuló felfogás sikerének végső próbája az, hogy a partikularizációs komponens ne tegye az elmélet többi részét fölöslegessé: ennek a komponensnek magának is valamely általános (természetes) kötelességből kell származnia.¹⁴

Két kikötésem azokat a feltevéseket rögzíti, amelyek elfogadását az itt előadandók feltételezik. Nem érvelek mellettük, de amennyire meg tudom ítélni,

¹² Simmons: *Moral Principles*. Id. kiad. 155. sk. Simmons egy későbbi cikkében mintha a politikai intézmények *igazolásának* egy, a természetes kötelességen alapuló koncepcióját javasolná, amit az intézmények *legitimálásának* voluntarista elméletével párosít. Lásd Simmons: Justification and Legitimacy. *Ethics*, 109/1999, 739-771. Az igazolás és a legitimálás közötti megkülönböztetés bevezetésének célja annak a (Kantnak tulajdonított) nézetnek a bírálata, mely szerint ha a politikai intézmények egy *típusát* mint erkölcsileg elfogadhatót igazoltuk, akkor e típus minden *példányát* (*token*) is legitimáltuk. Ezzel szemben Simmons amellet a (Locke-nak tulajdonított) pozíció mellett érvel, hogy a típus igazolása legfeljebb ahhoz elegendő, hogy az adott típus példányai a legitimitás szempontjából elfogadható jelöltek legyenek – azonban tényleges legitimitással csak az adott intézmény fennhatósága alá tartozó egyének szubjektív cselekedetei (elfogadása) ruházhatnak fel egy intézményt. Az igazolhatóság a legitimitásnak csak korlátozó feltétele, valódi legitimitást csak a beleegyezés adhat. Az más kérdés, hogy Simmons készségesen elismeri: a legitimáló aktus a legtöbb egyén esetében nem létezik, ezért aztán szerinte nincs is általános politikai kötelezettségünk.

¹³ Simmons: *Moral Principles*. Id. kiad. 32.

¹⁴ Az alapgondolat az, hogy a polgártársainkhoz fűződő különleges erkölcsi viszonyunk nem valamiféle független forrásból táplálkozik. A viszony erkölcsi tartalmát egy olyan általános kötelesség speciális körülményekre történő alkalmazása adja, amely valamennyi embertársunkhoz köt minket. Hasonló gondolatot fejt ki Robert E. Goodin. Lásd Goodin: What Is So Special about Our Fellow Countrymen? *Ethics*, 98/1988, 663-686.

mindkettő összhangban van közönséges intuícióinkkal. Az egyik úgy szól, hogy bizonyos körülmények között erkölcsileg megengedett lehet, hogy egy általános kötelesség kielégítésekor egy bizonyos csoport tagjainak elsőbbséget biztosítsunk. A második pedig úgy, hogy amikor részesei vagyunk egy korlátozott számú embert érintő igazságtalan sémának, az ilyen körülménynek számít.

Koordináció

Az itt következőkben egy két lépésből álló érvet szeretnék bemutatni arra nézve, hogy (rendszerint) miért számít elsődleges kötelességünknek, hogy embertársaink köréből polgártársaink – vagy, ha a két halmaz nem azonos, a velünk azonos intézmények fennhatósága alatt élők – tekintetében elégtételt adjunk az igazságosság természetes kötelességét. Az első lépés azt mutatja meg, hogy nagyon jó okunk lehet olyan, korlátozott hatókörű intézmények elfogadására, amelyek igazságtalan következményekhez vezetnek, feltéve, hogy ellátnak bizonyos fontos koordinációs funkciókat. A második lépés pedig azt mutatja meg, hogy az így keletkezett igazságtalanságok az igazságosság természetes kötelességét a személyeknek ama osztályára fókuszálják, akikkel azonos intézmények között élünk.

A kiindulópont az, hogy a társadalmi intézmények és szokások egyik alapvető funkciója nem más, mint hogy különleges felelősségi köröket hoznak létre, bizonyos feladatok ellátását az erre kijelölt személyek speciális kötelességévé téve. A speciális felelősségi körök kijelölése koordinációt tesz lehetővé, ami megoldja az abból fakadó határozatlansági problémát, hogy az általános kötelességeknek nincsen kijelölt alanyuk. A tankönyvi példával élve, a zsúfolt strandon valamennyi ember kötelessége megmenteni a fuldoklót, de ha mindannyian egyszerre próbálnak segíteni, valószínűleg csak még többen fognak megfulladni. Ha viszont van kijelölt vízimentő, akkor az általános kötelesség korábban meghatározatlan alanya határozottá válik, és megoldódik a koordinációs probléma.¹⁵ A politikai kötelezettség természetes kötelességen alapuló koncepciója épp így ad számot az intézmények erkölcsi szükségességéről és az irántuk való kötelezettségünkről. A bonyodalom ott kezdődik, hogy az intézmények koordinációs funkciója nagyjából elválik más szubsztantív morális jellegzetességeiktől: igazságtalan és méltánytalan intézmények is megvalósíthatnak nagyfokú társadalmi koordinációt. Az iménti példánál maradva, képzeljük el, hogy a vízimentő pozíciója jelentős anyagi és társadalmi privilégiumokkal jár. Képzeljük el továbbá, hogy egy társadalomban a vízi mentőket egy önkényes kritériumok alapján kijelölt csoportból válogatják ki, a többieket eleve kizárva a posztal járó előnyökből. Ez biztosan igazságtalan gyakorlat. De valószínűleg egyetértenénk azzal, hogy jobb, ha a zsúfolt strandon egy igazságtalan elvek alapján kijelölt vízimentő teljesít szolgálatot, mint ha egyáltalán nem volna vízimentő, előidézve a már említett koordinációs problémát. Tehát a koordináció létfontosságú előnyei miatt jó erkölcsi indokaink vannak arra, hogy

¹⁵ Goodin: i. m. 680.

legalább ideiglenes jelleggel elfogadjunk igazságtalanságokat rögzítő sémákat – feltéve persze, hogy az igazságtalanság nem elviselhetetlen.

Egy további megfontolás a koordinációt megvalósító, de egyéb tekintetben igazságtalan intézmények és szokások (ideiglenes) elfogadására az lehet, hogy a megvalósult koordináció eleve megkönnyíti a továbblépést az igazságosabb viszonyok felé, illetve megkönnyíti olyan intézmények bevezetését, amelyek a fennálló igazságtalanságokat hivatottak korrigálni. A koordináció elérése nem triviális teljesítmény; bár önmagában nem garantálja az igazságos viszonyok létrejöttét, *szükséges feltétele* mindenféle intézményi működésnek, így az igazságos intézmények működésének is. A már megvalósult, de igazságtalan viszonyokat rögzítő koordinációból könnyebb az igazságosabb koordináció felé haladni, mint a koordináció teljes hiányából. Ezért azt is mondhatjuk, hogy a koordinációt megvalósító szokások és intézmények szolgáltatják az igazságosság „társadalmi infrastruktúráját”. Ezért aztán, ha fejtegetésem helytálló, jó indokaink lehetnek a bizonyos szempontokból súlyos hiányosságokat mutató, de a koordinációt megvalósító intézmények és szokások elfogadására, legalább addig, amíg életszerű lehetőség nem nyílik igazságosabbá tételükre.

A következő lépésben azt kell megvizsgálnunk, hogy milyen erkölcsi következményei vannak ennek a konklúciónak. Elsősorban azt elemzem, hogy az igazságtalan következményekkel (is) járó intézményi rend elfogadásának milyen következményei vannak a fennhatósága alatt élő személyek közötti erkölcsi viszony tekintetében. Elismerem, az itt következők részben a társadalom – valamennyi ismert társadalom – mélyszerkezetének mibenlétére vonatkozó spekuláción alapulnak. De igyekszem az absztrakció megfelelően magas szintjén maradni ahhoz, hogy feltevéseim még általánosságban valószerűek legyenek. S ahhoz, hogy érvelési stratégiám működhessen, nincs szükségem nagyon erős szubsztantív feltevésekre a társadalom működéséről.

Integráció

Az alapgondolat az, hogy az intézményi koordináció egyik következménye az egyének „erkölcsi integrációja” egy olyan értelemben, amely plauzibilissé teszi azt az állítást, hogy a társadalom nem pusztán az egyének sokasága. Még a legjobb intézmények és szokások is egyenlőtlenül osztják el a javakat, a társadalmi előnyöket és presztízst a különböző pozíciókat elfoglaló személyek között. Az intézmények és szokások által létrehozott pozíciók elvileg nyitva állhatnak ugyan a társadalom valamennyi tagja előtt, de maguknak az intézményeknek a léte feltételezi alapvető egyenlőtlenségek fennállását. Például, a magántulajdonon alapuló piacgazdaságban elvileg mindenki előtt nyitva áll ugyan a lehetőség, hogy tőketulajdonossá váljon, de maga a szisztéma feltételezi, hogy amennyiben vannak tulajdonosok, úgy vannak – mégpedig sokkal többen – mások, akik nem tulajdonosok, és ezért bérből kell élniük. A piacgazdaság intézménye tehát feltételezi masszív strukturális egyenlőtlenségek létezését. És amennyiben az egyenlőtlenségek jellegét és mértékét a koordinációt megvalósító intézmények és szokások alakítják, annyiban elmondható, hogy ezek az intézmények és szokások aszimmetrikus erkölcsi viszonyokat hoznak létre a társadalmat alkotó egyének között.

A társadalom erkölcsi integrációján tehát a következőt értem. Az egyszerűség kedvéért mondjuk azt, hogy a koordinációt megvalósító intézmények az egyéneket a sikeresek és a sikertelenek csoportjára osztják. Nincs eleve meghatározva, hogy kik fognak az egyik, illetve a másik csoportba tartozni, de szükségszerű, hogy legyenek sikeresek és sikertelenek. (A sikeresség és a sikertelenség sajátos tartalmát az adott intézmények jellemzői szabják meg.) Ha ez így van, akkor bármely társadalomban igaz lesz, hogy valamely személy sikere feltételezi mások sikertelenségét. Nem abban az értelemben feltételezi, hogy személyesen felelős volna amazok sikertelenségéért, hanem egyszerűen csak úgy, hogy a sikeresek sikeressége logikailag nem függetleníthető a sikertelenek sikertelenségétől, mert a szisztéma mindkettőnek a létezését feltételezi. Az intézmények ezért egyenlőtlen erkölcsi viszonyok részeseivé teszik a hatályuk alatt élőket. Ebből az következik, hogy az az erkölcsi viszony, amely valamely *A* társadalom sikeres tagját az ugyanezen *A* társadalom sikertelen tagjához fűzi, nagyon különbözni fog attól a viszonytól, amely az *A* társadalom sikeres tagját *B* társadalom sikertelen tagjához fűzi. Hiába sokkal nagyobb a gazdasági különbség egy gazdag amerikai és egy szegény magyar között (mondjuk), mint egy gazdag amerikai és egy szegény amerikai között, a gazdag amerikai mégis a szegény amerikai vonatkozásában fogják elsődleges erkölcsi kötelességek terhelni. (Extrém helyzetek persze felülírhatják a kötelességek ilyen rangsorolását.) Ez volna az erkölcsi integráció tézise.¹⁶

Az erkölcsi integráció téziséből, amennyiben helytálló, az következik, hogy a közös intézmények és szokások által egybefogott társadalmon belüli igazságtalanságok orvoslása erkölcsileg sürgetőbb az ide tartozó egyének számára, mint a társadalmak közötti igazságtalanságok korrekciója, egyszerűen azért, mert az adott társadalmon belül a sikeresség és a sikertelenség nem független egymástól úgy, ahogy az egyik társadalmon belüli siker független (lehet) a másik társadalmon belüli sikertelenségtől. Ezért igazolható az, hogy az igazságosság természetes kötelességének – amely valamennyi embertársunk vonatkozásában kötelez minket – kielégítése során polgártársainknak elsőbbséget biztosítsunk.

Ez volna tehát az erkölcsi indoka annak, hogy elsődleges igazságossági kötelességeink miért a velünk közös intézmények hatálya alatt élők tekintetében terhelnek minket. Van azonban egy másik, szintén ebbe az irányba mutató megfontolás is. Ehhez vissza kell utalnom a koordináció kapcsán elmondottakra. Ott mellett érveltem, hogy az igazságtalanságok orvoslásának legkönnyebb módja a létező koordinációs sémák igazságosabbá tétele, nem pedig az igazságtalan sémák teljes felrúgása. Ez az észrevétel két szempontból releváns. Egyfelől, a fennálló intézmények, mivel a személyeknek éppen ama körét fedik le, akikkel

¹⁶ Természetesen ha világrendszerben gondolkodunk, és az elemzés egységének a gazdasági világrendszert és annak egyenlőtlenségeit tekintjük, akkor az elsődleges kötelesség a világ legszegényebbjéi tekintetében keletkezik. Azt gondolom, empirikus vizsgálódást igényel annak eldöntése, hogy – mondjuk – a piacgazdaság egyenlőtlenségei elsősorban az azonos politikai intézmények között élők vagy az egész világ népessége vonatkozásában keletkeznek.

szemben elsődleges igazságossági kötelességeink fennállnak, adekvát módon fókuszálják e kötelesség kielégítését az erkölcsileg legsürgetőbb feladatra. Másképp, a fennálló intézményi keretek tehát éppen azok vonatkozásában teszik a legkönnyebbé e kötelesség ellátását, akikkel szemben ez erkölcsileg a leginkább kényszerítő. Tehát mind az erkölcsi, mind pedig a pragmatikus megfontolások az általános kötelesség ilyen partikularizációja mellett szólnak. Másfelől, amellett is jó érvek szólnak, hogy nincs értelme addig várnunk, amíg egyetemes hatókörű intézmények révén az összes emberrel szemben kielégíthetjük általános kötelességeinket, ha módunk van arra, hogy az emberek egy szűkebb csoportja tekintetében azonnal kielégítsük őket.¹⁷ S ha ez a csoport ráadásul egybeesik azokkal, akikkel szemben a legsürgetőbb a kötelességünk, akkor a partikularizáció melletti érvek még erősebbek.

Érveim bemutatásának lezárásaként még arra hívnám fel a figyelmet, hogy érvelési stratégiám sikere semmilyen módon nem függ attól a feltételezéstől, hogy az állam és a polgárai között fennálló viszony eleve erkölcsileg különleges lenne. A felfogás partikularizációs komponense nem támaszkodik olyan, független forrásból táplálkozó megfontolásokra, amelyek a természetes kötelesség koncepciójához képest külsődlegesebbek. Az elmondottak szerint a velünk közös intézmények és szokások hatálya alatt élő emberek iránti speciális kötelességünk erkölcsi ereje közvetlenül az igazságosság természetes kötelességéből származik, annak bemutatásával, hogy magának az igazságosságnak a szempontjai miatt tehetik indokolttá, hogy e kötelességet elsősorban vagy elsőként a személyek eme csoportja vonatkozásában elégítsük ki.

Azt hiszem, az is nyilvánvaló, hogy az itt előadott felfogás miért elégíti ki a realizmus próbáját. Az intézmények által megvalósított koordináció kapcsán említett megfontolások ahhoz a következtetéshez vezettek, hogy akkor is jó erkölcsi indokaink lehetnek a fennálló intézményi rend ideiglenes elfogadására, ha az tartalmilag morális szempontból erősen kifogásolható, feltéve, hogy nagyfokú koordinációt biztosít, és feltéve, hogy nem fundamentálisan igazságtalan a hatálya alatt álló személyek egy részével vagy egészével szemben (például az életükre tör, rabszolgasorban tartja őket, vagy a minimális élet- és vagyonbiztonságot sem garantálja számukra). Ez a konklúzió biztos, hogy a (legalább ideiglenesen) elfogadható intézmények körébe sorolja a fennálló, többé-kevésbé demokratikus és igazságos államokat.

5. Záró megjegyzések

Befejezésként néhány tisztázó gondolatot említenék, amelyek az itt bemutatott érveket más, esetleg hasonlóan tűnő érvektől különböztetik meg. Először is, az itt előadott érv nem azonos az ún. földrajzi közelségből merített érvvel, vagy egyszerűen közelségi érvvel (*argument from proximity*). A közelségi érv arra építve próbálja megoldani a partikularitási problémát, hogy könnyebb a földrajzilag közelebb eső állam iránti kötelezettségünket betartani, és ez

¹⁷ Waldron: i. m. 15.

legtöbbször azonos azzal, amelyiknek a fennhatósága alá tartozunk, ezért erkölcsileg legitim erre az államra korlátoznunk politikai kötelezettségeinket. Azonban kérdéses, hogy a gyakorlati könnyebbség önmagában elfogadható alapja lehet-e a kötelezettségek teljesítése illetően leszűkítésének.¹⁸ Továbbá, a közelség érvéből az következne, hogy valahányszor meglátogatok egy másik államot, akármilyen rövid időre is, a saját államom iránti speciális kötelezettség is áthelyeződne e másik államra, ami meglehetősen kontraintuitív.¹⁹ Persze igaz, hogy amikor idegen államba látogatok, speciális kötelezettségek lépnek fel annak vonatkozásában (például be kell tartanom a törvényeit), de ezek nem azonosak azzal a viszonyal, amely a saját államunkhoz fűz minket. Úgy látom, az általam előadott felfogással szemben ezek az ellenvetések nem állnak fenn. Először is, az itt előadottak szerint nem a gyakorlati könnyebbség önmagában teszi jogossá, hogy elsőbbséget adjunk polgártársainknak (vagy a velünk azonos intézmények hatálya alatt élőknek) az igazságosság köteletségének teljesítésében, hanem az, hogy ezen intézmények valamely morális viszonyrend részeseivé tesznek minket együttesen, ami már igazolhatja az ilyen elsőbbségadást. Másodszor, ugyanez a megfontolás magyarázza meg, hogy speciális köteletségünk miért nem vándorol velünk együtt, bárhová menjünk is, bármilyen rövid időre. Mivel a koordinációt megvalósító intézmények és szokások következményei tartósak, az arra vonatkozó köteletségünk is maradandó, hogy a kialakult egyenlőtlenségeket orvosoljuk.

Végezetül arra a lehetséges ellenvetésre térnék ki, mely szerint az én javaslatom, mivel erősen támaszkodik a közös társadalomban élőket összekötő szokásokra és intézményes viszonyokra, voltaképpen asszociatív felfogásnak tekintendő, már ami a partikularizációs komponenst illeti. Mondanom sem kell, az ellenvetés nem pusztán terminológiai jellegű: amennyiben bebizonyosodik, hogy az itt vázolt elgondolásban a társadalmi kötelek ugyanazok a logikai szerepet játszóak, mint az asszociatív koncepcióban, akkor ugyanazok az ellenvetések fognak vele kapcsolatban érvényesülni, amelyek e felfogással szemben általában felvethetők – és amelyek szerintem perdöntőek. De ez nincs így. Az asszociatív felfogás megkülönböztető jegye az, hogy a politikai kötelezettséggel nem embertársi mivoltukból következően tartozunk polgártársainknak, hanem éppen polgártársi mivoltuk okán, tehát mert egyazon politikai közösség tagjai vagyunk, és a köteletség tartalmát is az határozza meg, hogy mit jelent valamely politikai közösség tagjának lenni. A társadalmi kötelek logikai szerepe tehát itt az, hogy a speciális kötelezettségeknek egy, a közös tagságból származtatott *sui generis* fajtáját vezetik be. Az általam vázolt koncepcióban ezzel szemben a közös tagság eszméje semmiféle szerepet nem játszik: a köteletség *tartalmát* az szabja meg, hogy mivel tartozunk minden embertársunknak, pusztán azért, mert velünk egyenlő erkölcsi státusszal bírnak. A társadalmi szokások és intézmények szerepe az elgondolásban mindössze annyi, hogy általuk olyan egyenlőtlen morális viszonyok részeseivé válunk, amelyeket nem

¹⁸ Simmons: *Moral Principles*. Id. kiad. 33.

¹⁹ Uo.

lehet összeegyeztetni az összes ember egyenlő erkölcsi státuszával – ezért kötelességünk korrigálni őket –, és amelyek között az egyes emberek jobb sorsa nem függetleníthető mások balsorsától – ezért erkölcsileg különlegesen sürgetővé válik az egyenlőtlességek mérséklése az adott társadalmon belül.

Mindezek miatt, ha érvelésem helytálló, akkor az itt kifejtett koncepció olyan módon igazolja a saját polgártársainkkal szembeni speciális kötelességeinket, hogy ehhez nem vezet be az általános (természetes) kötelességeken kívüli szempontokat. Magából az igazságosság kötelességéből meríti e kötelesség leszűkített alkalmazásának igazolását.