

Interpretáció és identitás

Michael Walzer amerikai filozófus az identitásról

Michael Walzer¹ szerint az embernek többféle identitása van: családi, nemzeti, vallási és nemi identitása, s ezekhez kapcsolódóan sokféle értéket, eszményt és elvet követ.² Az ember megfogalmazza azt is, hogy melyik szerepe, melyik identitása és melyik értéke az alapvető időlegesen vagy általában. Az ember a céljait, az értékeit és az identitásait hierarchiába rendezi. Az ember az identitását nem maga teremti. „Az emberek minden társadalomban fontos csoportokba születnek bele, az emberek identitásokkal születnek.”³ Az ember identitását a közössége és a társadalma konstituálja, de a közös értelmezéseken, a kritikán és az önkritikán keresztül az ember folyton újra és újra alakítja önmagát. Nem csak az egyéneknek, de a közösségeknek is konkrét, történelmileg változó identitásuk van. A kollektív identitások konstituálják az egyéni identitásokat, de azok vissza is hatnak a kollektív, szociális identításokra.

Úgy tűnik fel, hogy Walzer egyszerű és sablonos leírását adja a kollektív és a személyes identitás viszonyának. Felfogása mégis eredeti. Az eredetisége abban van, hogy az identításokat a társadalmi javakkal magyarázza. Szerinte az emberek identitását az adja, ahogyan „kigondolják és létrehozzák a társadalmi javakat, s ahogyan azután birtokolják és élvezik azokat”.⁴ *Az igazságosság szférái* című alpművében bemutatja a különböző társadalmi javak történelmi és jelenkori interpretációit. A kollektív identitások a társadalmi javakban és azok hierarchiájában fejeződnek ki. Walzer történeti példákon mutatja be, hogy a különböző társadalmakban eltérően értelmezték és értelmezik a társadalmi javakat és azok viszonyát. A javak eltérő értelmezései más-más kollektív és személyes identitásokat konstituálnak. A különféle társadalmak közös alapsajátossága

¹ Az 1935-ben született Michael Walzer az egyik legismertebb ma élő amerikai filozófus. Tipikus akadémiai karrier után manapság a Princeton Egyetem professor emeritusa. Az első jelentős munkája az igazságos és igazságtalan háborúról szól, míg a kommunitárius főművének tekintett *Igazságosság szférái* (1983) azokra az előadásaira épül, melyeket a Harvardon tartott egy Robert Nozick-kal közös *Kapitalizmus és szocializmus* című kurzus keretében.

² Michael Walzer: *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. University of Notre Dame Press, London, 1994, 85.

³ M. Walzer: The Communitarian Critique of Liberalism. in *Justice in Political Philosophy*, vol. II. ed. by Will Kymlicka, Edward Elgar Publishing Company, University Press, Cambridge, 1992, 401.

⁴ M. Walzer: *Spheres of Justice*. Blackwell, Oxford, 1983, 8.

azonban az, hogy minden társadalom javak elosztási közössége. A társadalmak elosztják az olyan javakat, mint *a tagság, a hatalom, a megbecsülés, az isteni kegyelem, a rokonság és a szeretet, a tudás, a gazdagság, a biztonság, a munka és a szabadidő, a jutalom és a büntetés*. Meghatározzák és igazolják az olyan *anyagi javak* elosztását, mint *az élelem, a szállás, a ruha, a közlekedés, az egészségügyi ellátás és a különféle árúk*. Mindegyik jószágnak megvan a maga elosztási szférája. A javak sokasága sokféle eljárással és sokféle kritérium szerint oszlik meg a maga szféráján belül. Ezek a javak konstituálják tehát a közösségek és az egyének identitását. A társadalmi javak látszólag kívül vannak a személyiségen, a személyes identitáson. De nehéz határvonalat húzni aközött, ami az enyém és ami én magam vagyok.

Walzer úgy látja azonban, hogy a társadalmi javak értelmezéseit, elosztását és hierarchiáját minden társadalomban meghatározza egy kitüntetett társadalmi jószág. Minden egyes társadalomban dominál valamely társadalmi jószág. Egy jószág domináns, ha sokféle más dologra átváltható. A domináns jószág interpretációja áthatja a többi társadalmi jó interpretációját is. A domináns jószág átválthatósága egy adott társadalomban természetesnek tűnik, de történelmi távlatból látszik, hogy az átváltás valójában mágikus, egyfajta társadalmi alkímia. A történelem során a különféle társadalmakban a születés vagy a vér, a föld, a tőke, a műveltség és az államhatalom mind-mind szolgált a dominancia eszközeként. E kitüntetett javak dominanciáját a politikai berendezkedések kikényszerítették, az ideológiák pedig igazolták. Az emberek aztán gyakorta vitatták az ilyen elosztást, sőt fel is lázadtak a kitüntetett jószág által dominált elosztás ellen. Az emberek minden korban értelmezik, kritizálják és módosítják a kollektív és a személyes identitásukat konstituáló javak elosztását. A javak igazságos és egyenlőbb elosztását akarják. Walzer szerint ezt olyan társadalomban érhetik el, ahol egyetlen társadalmi jó sem lehet domináns. Ahol az egyes javak elosztása nem hathat ki más javak elosztására. Ahol minden társadalmi jószágnak elkülönült, önálló szférája van. A szférákon belül lehet egyenlőtlenség, vagyis egy-egy jó az emberek között egyenlőtlenül is elosztódhat, de a szférák egyenlők, azaz senki sem konvertálhatja át az egyik elosztásban szerzett előnyét egy másik elosztásba. Ezt nevezi Walzer komplex egyenlőségnek.

A javak elosztási rendjének és a javak interpretációinak tehát van mércéje Walzer filozófiájában. Walzer a komplex egyenlőséghez méri az interpretációk szabadságát és a javak elosztását. A komplex egyenlőség mellett pedig azaz érvel, hogy „el kell ismerni és tiszteletben kell tartani az egyén [...] jogait. Az én moralitásom az emberi jogok doktrínája [...]. Akkor hozzuk a legjobb ítéleteket, ha az életet és a szabadságot abszolút értéknek tekintjük”.⁵ Az élet és a szabadság abszolút értékeit a komplex egyenlőség közelíti meg leginkább a javak különféle partikuláris elosztásai közül.

⁵ M. Walzer: *Just and Unjust Wars*. Basic Books, New York, 1977, xxx.

Az első társadalmi jó, melynek jelenkori interpretációit Walzer *Az igazságosság szférájában* bemutatja, a *tagság*, azaz az állampolgárság társadalmi javának az elosztása. Azt nézi meg, hogyan konstituálódik az ember egyik identitása, az, hogy egy (politikai) közösség tagja. A közösségi tagság maga is társadalmi jószág, amely megoszlik az emberek között. Mikor társadalmi javak elosztásáról beszélünk, általában veszünk egy csoportot, egy országot, vagyis egy rögzített populációt, melyen belül az elosztásokat elkezdjük vizsgálni. Csak-hogy ezzel – mondja Walzer – szem elől tévesztjük az első és legfontosabb elosztási kérdést, azaz hogy hogyan konstituálódik a csoport. Egy emberi közösség tagsága elsődleges társadalmi jószág. „Az állam nélküli személyek sérülékenyek és védtelenek a piacon. Bár részt vehetnek a javak cseréjében, de a biztonságot és a jólétet a közösség számukra nem biztosítja.”⁶ Azzal indul a közösség konstituálása, hogy mi, a tagok értelmezzük a tagságot mint társadalmi jószágot. Nem arról van szó, hogy magunknak osztjuk ki a tagságot, hiszen mi már tagok vagyunk. Az idegeneknek adjuk. Meghatározzuk az idegenek beengedésének, a tagságnak a kritériumait. Számos nyelven, így a latinban is, az idegen és az ellenség szó azonos. Hosszú történeti folyamat eredménye a kettő elkülönülése, s végül az idegenekkel való bánásmódot a kölcsönös segítség morális elve határozza meg.

Mit is jelent egy ország tagjának lenni? Walzer arra hív fel, hogy gondoljunk meg a politikai közösség tagságát analógiákon keresztül. Kezdjük a szomszédsággal. A mai Amerikában a szomszédság olyan társulás, melybe a belépés jogilag nem szabályozott. Az egyének és a családok maguk választják meg, hogy milyen szomszédságba költöznek. Pontosabban, a jogi kontroll hiányában a piaci kontroll érvényesül. A klasszikus politikai gazdaságtan a szomszédságnak helyet adó lokális térhez hasonlóan kezelte a nemzeti területet is, és a szabad kereskedelem mellett a korlátlan bevándorlás, a munkaerő korlátlan mobilitása mellett is érvelt. Lehet-e a nemzeti közösség a szomszédsághoz hasonló? Sokan érveltek a korlátlan mobilitással szemben, de Walzer szerint senki sem tudta igazolni, hogy a korlátlan mobilitás az alsó osztályok helyzetének a romlásához vezetne, s arra sincs bizonyíték, hogy a kultúra kozmopolita környezetben nem fejlődne. Lokális okok miatt a korlátlan mobilitás mégis ábránd, hiszen a legtöbb ember ragaszkodik ahhoz a helyhez, ahol él, hacsak nem nagyon nehéz ott az élete. A történelem azt mutatja, hogy a szomszédságok zárt és lokálpatrióta közösséggé alakultak még nyitott államokban, soknemzetiségű birodalmakban és olyan kozmopolita városokban is, mint az ókori Alexandria vagy a mai New York. Ahol pedig a lokális jóléti ráfordítások nőttek, mint a 17. századi angliai egyházközségekben, ott a helyi nép megpróbálta kizárni az újonnan jövöket. A jóléti pénzeknek a nemzeti szinten való elosztása viszont befogadóvá teszi a szomszédsági közössége-

⁶ M. Walzer: *Spheres of Justice*. Id. kiad. 31–32.

ket. Egy zárt társadalomban nyitott a szomszédság, míg az állam falainak a lerombolása nem falak nélküli világot teremt, hanem ezernyi erődöt. Ha pedig az erődöket leromboljuk, akkor az eredmény a közgazdászok világa lesz: a radikálisan gyökértelenített férfiak és nők világa. A kultúrák és csoportok sokszínűsége a bezárkózástól függ, enélkül nem volna stabil emberi élet. Az elzárkózást meg kell engedni. A belépés korlátozása a szabadság és a jólét, a csoport politikájának és kultúrájának a védelmét szolgálja.

A bevándorlás joga azonban nem foglalja magában a kivándorlás ellenőrzésének a jogát. Vészhelyzet kivételével a kivándorlást az állam nem akadályozhatja. Emiatt hasonló az ország a klubhoz. Az országnak is van belépési bizottsága (ez az Egyesült Államokban a kongresszus), amelyik meghatározza a bebocsátás kategóriáit és kvótáit. Egy klubban csak az alapítók választják magukat, mindenki mást a korábbi tagok választanak. Az államot képzelhetjük egy klubnak, melynek szuverén hatalma van a szelekcióra. Ez az analógia a jog tekintetében helyes, de az államot morális kötelezettségek is vezérlik, mikor megnyitja a határait a tagok nemzeti és etnikai rokonai előtt. Az állam elismeri a rokonsági elvet, amikor elsőbbséget ad a bevándorlásban a polgárok rokonainak, s így az állam a családhoz is hasonló.

A nemzeti érzés jó oka lehet a bevándorlás engedélyezésének, de a nemzeti érzés hiánya nem lehet ok a kiutasításra. Mégis sok újonnan függetlenné vált államban a régi birodalom pártfogoltjait és népeit ellenségként kezelik, s maga a kormányzat is bátorítja a nemzeti ellenségeskedést és rosszindulatot. E probléma kapcsán nem használható sem a klub, sem a család analógiája. Meg kell fogalmazni az emberek területhez való jogát, mint Hobbes teszi, mikor azt mondja, hogy a társadalmi szerződés megkötésekor az ember megtartja a jogot az önvédelemre, a tűz használatára, a vízre és szabad levegőre, valamint az élethez való helyre. Ez természetesen nem egy adott helyhez való jog, de valamilyen terület mindenkinek jár az államtól. Ezért az állam rendelkezik a terület elosztásáról, ezért van territoriális jogalkotás.⁷ A terület társadalmi jószág, ami azt jelenti, hogy az embereknek kell legyen életterük (víz, föld stb.) és védett terük. A terület elosztása pedig szorosan összefügg a tagsággal.

A 19. század végén Ausztráliában megfogalmazták „a fehér Ausztrália politikát”, ami a következő, manapság igencsak ismerős érvelésre épült: „Homogén nemzetet teremtünk. Lehet-e ezt értelmesen kifogásolni? Nem elemi

⁷ A probléma másként is megoldható lenne, legalábbis elméletileg. Megoldás lenne az is, ha az országok teljesen nyitottak lennének, és az elzárkózást csak a nem területi elvre épülő csoportoknak engednék meg. Nyitott szomszédság zárt klubokkal és családokkal – belföldön ma is ez a társadalom struktúrája. Miért ne terjeszthetnénk ki ezt az elrendezést a világtársadalomra, mint Otto Bauer javasolta. Bauer a nemzeteket olyan autonóm korporációknak képzelte el, melyek adót szedhetnek oktatási és kulturális célokra, de megtagadta volna tőlük a területi uralmat.

joga-e minden kormányzatnak, hogy meghatározza a nemzet összetételét? Ez ugyanaz a kiváltság, mint a családfőé, aki eldöntheti, hogy ki éljen a házában.”⁸ Csakhogy ha minden egyéneknek joga van egy helyre az élethez, akkor az idege-
nekhez kötődő kölcsönös segítség elve alapján azt kell mondani, hogy a Föld
összes lakója között egyenlő mértékben kell megosztani az életeret. Ez vi-
szont felveti azt a problémát, hogy ha a szomszédos földterületen magas a szü-
letési ráta, akkor az annullálja a mi jogcímünket, és területi újraelosztást kíván
meg. Ugyanez merül fel a gazdagság és az anyagi erőforrások tekintetében is.
Erkölcsi kötelességünk befogadni a szegény országokból jövő bevándorlókat,
míg fölös forrásaink vannak? Sidgwick erre azt válaszolta, hogy a bevándorlást
mindaddig engedni kell, míg az életszínvonal, a legszegényebb osztályok élet-
színvonala tartható. Walzer viszont azt mondja, hogy joggal megtagadható a
bevándorlás, ha a fölös gazdagságot az adott ország exportálja.

A bevándorlásnak általában mások a feltételei, mint a honosításnak. A
bevándorlók olyan ott lakó (*resident*) idegenek, mint régebben a családban élő
szolgák voltak. A háziszolgákat olyan gyerekeknek tekintették, akiknek nem
megengedett, hogy felnőjenek. Ezek a *bennélő* szolgák nem tűntek el a modern
világból. A vendégmunkások fontos szerepet játszanak a fejlett gazdaságok-
ban. A vendégmunkások fárasztó, veszélyes és lealacsonyító állásokat tölte-
nek be, melyek társadalmilag viszont szükségesek. Olykor a munkaerő 10-15
százalékát teszik ki. A vendégmunkásokra nem lenne szükség, ha a szakszer-
vezetek és a jóléti állam által korlátozott munkaerőpiac korlátjait megtörnénk,
és a helyi munkásosztály legsérülékenyebb részét rákényszerítenénk az ilyen
állások elvállalására. Akkor sem lenne szükség vendégmunkásokra, ha drámai
módon megemelnénk a nem vonzó állások bérét. Ezzel szemben a tőkésék
az állam segítségével a hazai piacról a nemzetközi munkaerőpiacra viszik eze-
ket az állásokat. A vendégmunkás-rendszer védelmezői azt mondják, hogy
gazdaságilag nézve az ország szomszédság, míg politikailag nézve klub vagy
család. S ebbe a *politikai klubba* a vendégmunkások nem nyernek bebocsátást.
Ez azonban Walzer szerint azt jelenti, hogy a vendégmunkásokat – mint az
athéni *metoikoszok*okat – a szabad polgárok zsarnok csapata tartja az uralma
alatt. A vendégmunkások nem idegenek, hanem kizsákmányolt osztályt je-
lentenek, rájuk nem a kölcsönös segítség, hanem a politikai igazságosság elve
vonatkozik. A politikai igazságosság azt mondja ki, hogy egy demokratikus
állam a maga belső életét úgy kell alakítsa, hogy az nyitott legyen mindenki
számára, aki az állam területén él, a helyi gazdaságban dolgozik és akire a helyi
törvények vonatkoznak. Mindezek alapján Walzer úgy gondolja, hogy nem
szabad különbséget tenni honosítás és bevándorlás között. A polgár szaba-
don alakíthat klubot, de nem uralhatja azokat az embereket, akikkel a területet
megosztja.

⁸ M. Walzer: *Spheres of Justice*. Id. kiad. 46.

Walzer tehát úgy gondolja, hogy az államnak nem csak az állampolgárok, de a vendégmunkások számára is biztosítania kell a *biztonságot* és a *jólétet*. A tagok éppen azért alkotnak politikai közösséget, hogy gondoskodjanak a biztonságukról és a jólétükről. Minden politikai közösség egy jóléti állam. Az a kérdés, hogy meddig és mire terjedjen ki a jóléti állam, a szolgáltatásait hogyan ossza el és hogyan finanszírozzák őket. A jóléti állam az emberi szükségletekről gondoskodik. Az embereknek azonban nem csak szükségleteik vannak, hanem vannak eszméik is a szükségletekről, vannak elképzeléseik a szükségletek prioritásáról és fokozatairól. A szükségletek mértéke és prioritása pedig nem csak az emberi természethez kapcsolódik, hanem a történelműkhöz és a kultúrájukhoz is. S minthogy az anyagi erőforrások korlátozottak, ezért az embereknek mindig nehéz döntést kell hozniuk – politikai döntést. Nem elégíthetnek ki minden szükségletet, főleg nem elégíthetnek ki minden szükségletet ugyanolyan mértékben.

Az ókori athéniak például biztosították a közfürdőt, a sportolási lehetőséget, de nem nyújtottak munkanélküli segélyt és szociális biztonságot. A közösségi életfelfogásuk alapján így döntöttek arról, hogy mire költsek a közalapokat. Athénban számos orvos közszolgálatot látott el. A város védelme, a piac- és árszabályozás is közfeladat volt. A vallás is közügy volt, hiszen Athén középületei főleg templomok voltak, melyek közpénzekből épültek, és a papok közhivatalnokok voltak. Az igazságszolgáltatás intézményeit, a bíróságokat szintén közpénzekből tartották fenn, miként a fürdőket és tornacsarnokokat is. Utakat is közpénzekből építettek, s gazdag polgárok finanszírozták a drámafesztiválokat. A szociális biztonságra viszont nem költöttek, csak az igen nehéz helyzetűek kaptak alacsony nyugdíjat, s az árvák és a hadiözvegyek iránt voltak kötelezettségek. Az iskoláztatást nem támogatták. Szólón törvénye érvényesült: az apák taníttassák a fiaikat, és a fiúk tartásuk el az öreg szüleiket.

A héber közösségekben másféle felfogás érvényesült. A demokratikus héber közösségeket a zsinagógába összejövő férfiak gyűlése irányította. A zsidó közösségekre nehezedő külső nyomás miatt a leggazdagabb családfejek uralkodtak, de a gazdagok uralmával szemben mindig kihívást jelentettek a vallási közösség egyszerű tagjai, és az egyensúlyt a rabbini bíróság autoritása biztosította. A rabbinak döntő szerepe volt az adók meghatározásában is. A közösségi gondoskodás – a pénz védelmét kivéve – vallásos jellegű volt, még olyan szolgáltatások esetében is, melyeket ma világinak gondolunk. A zsinagógát és a hivatalnokait közpénzből finanszírozták, miként a talmudi törvények szerint ítélkező bíróságokat is. A közösség biztosította a fürdőt vallási okokból, ellenőrizte a mézárosokat. A középkor vége felé sok közösség hozott létre kórházakat. Sajátos közösségi elosztás volt az alamizna, ekkor ételmezt osztottak hetente vagy kéthetente, olykor ruhát osztottak szét, betegeknek, árváknak és özvegyeknek gyűjtöttek. A héber közösségek sokat

törődtek a közös kultúra fenntartásával és fejlődésével, nagy figyelmet fordítottak az oktatásra: a szegény gyerekek tandíját közös alapból fizették.

Messze nem úgy gondolták, mint a minimális állam mai hívei, hogy ezeket a dolgokat az egyénekre kell hagyni. Mint az athéni és a héber közösség példája is mutatja, a minimális állam igénye az emberiség történetében alig fordul elő. Nem jellemző, hogy az emberek a lehető legkisebbre akarnák korlátozni az állam szerepét. Sokkal inkább az igaz, hogy a politikai közösség feladatának tekintik a biztonságuk és a jólétük biztosítását. Mint a történelmi példák is mutatják, a jóléti állam kapcsán két alapkérdés merül fel: (a) Mire terjed ki a biztonság és a jólét? Hol húzódnak a jóléti szférák határai? (b) Az egyes szférákon belül milyen elosztási elvek működnek?

Az utóbbi kérdésre Walzer egyértelműen válaszol: a jóléti szférákon belül a Talmud elve érvényes, mely szerint a szegényeknek a szükségleteik arányában kell segíteni. Az elosztás tehát a szükségletekre alapozódik. Az első kérdésre pedig azt válaszolja, hogy a rendelkezésre álló forrás nem csak a gazdagság valamiféle többlete és fölöslege, hanem forrásnak tekinti a tagok által felhalmozott összes gazdagságot. Walzer tehát hibásnak tartja azt a manapság általános érvelést, hogy a jóléti államnak a gazdasági többletre kell támaszkodnia. Nem a maradékból kell finanszírozni a jóléti államot. A többletből a szükségletek szféráján kívüli áruk termelését és cseréjét kell finanszírozni.

A jólét és a biztonság szférájában az elosztási igazságosságnak kettős jelentése van: egyrészt a szükséglet elismerését, másrészt a tagság elismerését jelenti. A javakat biztosítani kell a rászoruló tagoknak, de oly módon kell biztosítani, hogy fenntartsák a tagságukat. Ezek azonban nem individuális jogok. A jóléti jogokat az rögzíti, ha a közösség elfogadja a kölcsönös gondoskodás valamiféle programját. Az élethez való jog persze általános jog, mert a közösség nem engedheti meg, hogy valaki éhen haljon, ha van elegendő élelem. De az élő kultúrának és a közös megértéseknek az eredményeként fogalmazódik meg az, hogy az egyéneknek mire van szükségük. A polgároknak állandóan érvelniük kell a kölcsönös gondoskodás terjedelme mellett. A közösségben állandóan megvitatják és értelmezik a társadalmi szerződést, aminek nem más a tárgya, mint a biztonság és jólét szférájának a partikuláris koncepciója.⁹

A partikuláris kultúrák világában, ahol a jó-felfogások egymással versengenek, szükségök a források, az igények pedig nehezen megfoghatóak és széles körűek, [...] nincs univerzálisan alkalmazható formula, [...] nincs univerzális út a mál-

⁹ Ez nem olyan hipotetikus vagy ideális szerződés, mint amilyenről Rawls ír. Itt fogalmazza meg Walzer először azt a Rawls-ra vonatkozó kritikáját, melyet oly sokan idéznek. Walzer elfogadja, hogy az emberek a tudatlanság fátyla mögött a szükséges javak egyenlő elosztása mellett döntenének. De ez nem sokat jelent akkor, amikor a tudatlanság fátyla fellebben, és megtudják, hogy valójában kik ők és hol élnek.

tányos megosztás fogalmától a javak egy átfogó listája felé. Méltányos megosztás, de minek a méltányos megosztása?¹⁰

Az Egyesült Államok alkotmánya ad egy ilyen listát: az állampolgárok számára az igazságosságot, a nyugalmat, a védelmet, a jólétet és a szabadságot biztosítani kell. Ez a lista azonban nem kimerítő, csak a közéleti vita kiindulópontjaként szolgál.

A vita standardja olyan eszme, mely a Burke-féle általános joghoz hasonló: meghatározott erővé csak meghatározott feltételek között lesz, és különböző időben és helyeken különböző gondoskodást kíván meg. „Ez az eszme egyszerűen az, hogy gyűljünk össze, alkossunk közösséget, hogy megbirkózzunk olyan nehézségekkel és veszélyekkel, melyekkel egyedül nem tudnánk.”¹¹ S ahogyan az egyéni és a kollektív képességek fejlődnek, úgy változik az együttműködés is. Walzer szerint jó példa erre az egészségügy története. Minimális gondoskodás már az ókori görögöknél és zsidóknál is volt. A gondoskodás mértékét a közösségi veszélyérzet és az orvosi tudás terjedelme határozta meg. Az évek folyamán újabb és újabb veszélyek váltak láthatóvá a tudományos előrehaladás eredményeként is. S az orvostudomány egyre több veszélyt tudott elhárítani.

Ezért a polgárok a közösségi gondoskodás szélesebb programját és a tudomány kihasználását követelték, hogy a városi élet kockázatait csökkentsék. Joggal mondhatják, ezért van a közösség [...]. Az olyan szavaknak, mint egészség, veszély, tudomány, de még az öregkor is a különféle kultúrákban igen különböző jelentésük van. Külső, kívülről jövő meghatározásuk lehetetlen.¹²

A közforrásokból történő általános egészségügyi ellátásból egyesek nem részesednek, mert nem betegek, mert nem olyan területen élnek, ahol nagy a légszennyezettség, ahol piszkos a víz stb. A szociális biztonság a veszélyeztetett emberek számára előnyös. Mindez azt jelenti, hogy a biztonságról és a jólétről való közösségi gondoskodás a jellegét tekintve újraelosztó. A társadalmi szerződés valóságos jelentése pedig az, hogy a tagok egyetértéssel forrásaik olyan újraelosztásában, mely megfelel a szükségletek közös értelmezésének, s erről politikai döntést hoznak. „A szerződés morális kötelék, mely összeköti az erőset és a gyengét, a szerencsést és a szerencsétlent, a gazdagot és a szegényt, olyan egységet (*union*) teremt, mely meghaladja az összes érdekkülönbséget.”¹³ Az athéniaiak a színházra, a héber közösségek az iskolákra költötték azt a pénzt, amit költhettek volna lakásokra vagy orvosságra. Ezeket

¹⁰ M. Walzer: *Spheres of Justice*. Id. kiad. 79.

¹¹ I. m. 80.

¹² Uo.

¹³ I. m. 82.

tartották a közösségi jólét vitális aspektusainak. Politikai döntéseket hoztak, s a döntéseiket nem ítélnék helytelennek.

Az amerikai jóléti állam is politikai döntések eredménye, s Walzer is úgy látja, hogy az Egyesült Államok a közösségi gondoskodás elég szűkmarkú rendszerét tartja fenn a nyugati világban. A szűkmarkúság oka az, hogy a polgárok laza közösségeket alkotnak, a különböző vallási és etnikai csoportok saját jóléti programokat működtetnek, és a baloldal gyenge erőt képvisel. Pedig Walzer összegzőként megfogalmazza, hogy miről kell gondoskodnia a mai társadalmaknak: a politikai közösségnek gondoskodnia kell a tagjai kollektíven értelmezett szükségleteiről. A javakat a szükségletek arányában kell szétosztania, mégpedig a tagok egyenlősége alapján. Walzer a történeti példák nyomán arra a konklúzióra jut, hogy a jóléti javak elosztása nem történhet a piacon keresztül. A szükséges javak nem áruk, melyeket a magántulajdonosok szeszélyeire lehetne hagyni. Mindenki a társadalmilag elismert szükségletei alapján kell, hogy ezekhez a javakhoz hozzájusson. „Manapság a piac a fő riválisa a biztonság és a jólét szférájának.”¹⁴

A hivatalhoz és a pozíciókhoz nem a szükségleteik alapján juthatnak az emberek. S a pozíciókat nem is a piacon veszik. Az esélyegyenlőség a hivatalhoz jutás igazságos feltétele is. Walzer társadalmi jószágként kezeli a hivatalt is, és azt mondja, hogy a hivatalhoz jutás, a kiválasztás alapja egy sajátos érdem, az adott hivatal ellátásához szükséges kvalifikáció. Az alapelv pedig az, hogy a legkvalifikáltabb ember töltse be a hivatalt. A nyugati társadalmakban a hivatalnak ez az eszméje a keresztény egyházon belül fejlődött ki, az egyházi hivatal azután szekularizálódott. A patrimonális társadalmakban még apáról fiúra öröklődött az állami hivatal – tulajdonhoz hasonlóan. Ma viszont a hivatal eszméje áterjed a civil társadalomra is, hiszen a polgári hivatások ellátása is egyre inkább jogosítványokhoz kötött.

Nem csak a nyugati kultúrában folyik verseny az állami hivatalokért.¹⁵ Kínában több, mint évezredes hagyománya volt annak, hogy az egyéni érdemeket néző vizsgákon választották ki az országot irányító hivatalnokokat. Ezzel megszüntették az arisztokrácia átörökítését, és a tehetségeket az állami vezetésbe gyűjtötték. Az esélyegyenlőséget úgy teremtették meg, hogy helyi iskolákat hoztak létre, és a rokonoknak kedvező, nepotista vizsgáztatókat akár ki is végeztek. A hivatalok érdemre alapozódó elosztásának ugyanis az a meghatározó feltétele, hogy a döntéshozó, a kiválasztó hatalmat a szó jó értelmében politikaivá kell tenni. A rokonság és a barátság, mondhatni, a természeti kapcsolatok nem játszhatnak szerepet. A kiválasztó hatalom minden kvalifikált pályázót egyenlően ítél meg, és csak a releváns kvalitásokat veszi

¹⁴ I. m. 89.

¹⁵ Walzer azt írja, hogy Massachusetts-ben csak a takarítót nem kötelezik vizsgára az állami hivatalban. Vö. I. m. 130.

figyelembe. A kiválasztás pártatlanul folyik. A hivatalhoz jutás igazságos elvei tehát viszonylag pontosan megfogalmazhatók. A valóság azonban sokkal bonyolultabb. Pedig a hivatal igazságos elosztása igen fontos, mert a hivattal szinte óhatatlanul együtt jár más javak – a megbecsülés és a státusz, a hatalom és a privilégium, a gazdagság és a kényelem – elosztása is.

Értelmezések és viták alakítják a kvalifikáltság kritériumait, melyekre a kiválasztás épül. Végső soron a politikai közösség mint egész határozza meg az elvárt kvalifikációt. Számos hivatal van azonban, különösen helyi szinten, amelyik nem követel meg különösebb szakértelmet. Ha nagyon sokan el tudnak látni egy hivatalt, akkor az elosztáshoz alkalmazhatjuk a görögök eljárását: a sorsolást. A mai nyugati társadalmakban azonban inkább az történik, hogy a hatalomra került emberek kiosztják a hivatalokat a támogatóiknak. Walzer szerint ez nem feltétlenül rossz, hiszen „a helyi önkormányzat a kisvállalkozáshoz hasonlóan akkor működik legjobban, ha van tere a barátságoknak és a kölcsönös kedvezményeknek”.¹⁶ A kormányzat felső szintjein persze fontos a személytelen és politikailag semleges bürokrácia, de az igazságos működés még fontosabb feltételének tartja, hogy a hivatalnokok és a többi foglalkoztatott között ne legyen jelentős jövedelemkülönbség. Walzer elfogadja a párizsi kommuné jelszavát, hogy „a közszolgálatot a munkások béréért kell ellátni”. A jövedelemkülönbségek csökkenése figyelhető meg a modern társadalmakban, de az arányok országonként változnak. Nagy-Britanniában 1911-ben a magas rangú közhivatalnokok jövedelme a foglalkoztatottak átlagjövedelmének a 17,8-szerese volt, míg 1956-ban már csak a 8,9-szerese. Az Egyesült Államokban ez az arány 1900-ban 7,8-szeres, míg 1958-ban 4,1-szeres, Norvégiában pedig 5,3-szeres, illetve 2,1-szeres. Walzer ezt az utóbbi arányt helyesli.

A társadalmi javak között különösen fontos a *politikai hatalom*, ami gyakran vált domináns társadalmi jószággá. Walzer úgy gondolja, hogy a demokrácia révén lehet elérni, hogy a politikai hatalom a komplex egyenlőségnek megfelelően, tehát igazságosan oszoljon meg. Walzer azért a műve végén, a társadalmi javak szféráinak egyenkénti elemzése után tárgyalja a politikai hatalmat, mert a politikai hatalomnak az a szerepe, hogy megvédje az elosztási szférák határait. Ezzel szemben a történelem folyamán a politikai hatalmat a gazdagság, a tehetség vagy a vér alapján birtokolták, és a politikai hatalom nemhogy őrizte volna az elosztási szférákat, de ő maga törte át a határaikat.

Az emberi történelem során a politika szférájában többnyire az abszolútista modell érvényesült, ahol a hatalmat egy ember monopolizálja, aki minden energiáját annak szenteli, hogy ne csak a határok felett, hanem a határokat átélve minden elosztási szférában is uralkodjon.¹⁷

¹⁶ I. m. 163.

¹⁷ I. m. 282.

Walzer listát ad arról, hogy a politikai hatalmat ma az Egyesült Államokban miként akadályozzák meg a határok átlépésében: a szuverenitás nem terjed ki arra, hogy szolgálként kezeljék a polgárokat. Az állami hivatalnokok nem ellenőrizhetik a házasságokat, nem avatkozhatnak bele a családok életébe és a gyereknevelésbe. Nem sérthetik meg a bűn és az ártatlanság közösségi értelmezését. A politikai hatalmat nem árulhatják. Minden polgár egyenlő a törvény előtt. A magántulajdon védelmet élvez az önkényes adóval és elkobzással szemben. Az állami hivatalnokok nem ellenőrizhetik a polgárok vallási életét. Bár a tanrendet a törvényhozás szabályozza, de az állami hivatalnokok nem avatkozhatnak bele a tanrend aktuális tanításába, és nem korlátozhatják a tanárok tudományos szabadságát. A politikai hatalom nem szabályozhatja és nem cenzúrázhatja a társadalmi javakról szóló vitát és érveket, tehát garantálnia kell a szólás, a sajtó és a gyülekezés szabadságát.

A kormányzatot tehát korlátozni kell, de ki kormányozzon? Az állam nem hajóhoz hasonló, hiszen nincsen meghatározott úti célja. Walzer elveti Platón analógiáját, a politikai vezető nem hasonlítható a hajó kormányosához. „A politikai hatalom helyes gyakorlása semmi más, mint a város (és az állam) irányítása az állampolgárok közszellemével vagy polgári öntudatával összhangban.”¹⁸ A közszellemben és a kollektív öntudatban az emberek életfelfogása fejeződik ki. Végtelen számú lehetséges élet van, melyeket végtelen sok kultúra, vallás, politikai berendezkedés és földrajzi feltétel alakít. Az igazságos jelző nem határozza meg, csak módosítja a társadalmak szubsztantív életét. Egy társadalom akkor igazságos, ha az élete megfelel a tagok közös életértelmezéseinek. Ha az emberek nem értenek egyet a társadalmi javak jelentésében, ha a megértések ellentétesek, akkor az igazságosság azt követeli meg, hogy a társadalom a berendezkedésében legyen hű az egyet nem értéshez, biztosítson csatornákat ezek kifejezésre jutásához. Az igazságtalan társadalomban a jelentéseket a politikai hatalom integrálja és hierarchiába illeszti. Megszünteti az igazságosság szféráinak a különállását. Az igazságtalan társadalom tehát zsarnoki, és a zsarnokság modern formája a totalitarizmus.

Ha azt az alapvető kérdést tesszük fel, hogy miért akarja Walzer a komplex egyenlőséget, akkor azt a választ kapjuk, hogy nem önmagában az egyenlőség a cél, hanem a zsarnokság, a totalitarizmus megakadályozása. A komplex egyenlőség a legjobb „védelem a politika modern zsarnokságával, a pártállam dominanciájával szemben”.¹⁹ Sok olyan társadalom lehetséges, mely a komplex egyenlőségnek megfelelően igazságosan osztja el a javakat. Walzer azt kimondhatja, hogy az igazságos társadalom jobb a zsarnokságnál, de azt nem tudja megmondani, hogy melyik igazságos társadalom jobb a másik igazságos társadalomnál. Ehhez standardként szüksége lenne a jó abszolút

¹⁸ I. m. 287.

¹⁹ I. m. 316.

eszméjére, de a filozófiája kizárta egy ilyen eszme lehetőségét. A saját preferenciáját azonban elmondja:

A mi társadalmunkban a megfelelő elrendezés a decentralizált demokratikus szocializmus, erős jóléti állammal, legalábbis részben helyi és amatőr hivatalnokokkal, korlátozott piaccal, nyitott és demisztifikált polgári szolgálatokkal, független köziskolákkal, megosztott nehéz munkával és szabadidővel, rang- és osztálymegfontolásoktól mentes nyilvános megbecsülési és megszegyenítési rendszerrel, a vállalatok és a gyárak munkásellenőrzésével és a pártok, a mozgalmak, a gyűlések és a nyilvános viták által alakított politikával.²⁰

Walzer tehát igazi amerikaiként a demokráciát kulcsfontosságúnak tekint a komplex egyenlőség eléréséhez. A politikai hatalom tudja fenntartani a javak elosztási szféráinak, az igazságosság szféráinak az elkülönítését. De csak a demokratikus politikai hatalom, vagyis az emberek folytonos részvételével, folytonos ellenőrzése alatt működő, hatalmi ágakra szétválasztott politikai hatalom.

Az amerikai filozófiai és szellemi életben két kifogás fogalmazódott meg *Az igazságosság szféráival* szemben. Az első kifogás az, hogy az elosztási szférák interpretálása, az értelmezések leírása nem lát el bennünket a kritikához szükséges eszközökkel. Erre Walzer válasza az, hogy a társadalomkritika belülről fogalmazódik meg. A másik kifogás, hogy Walzer elmélete kulturális relativizmus, ami alapján nem lehet dönteni a társadalmak között. Csakhogy Walzernél csupán a komplex egyenlőséget, tehát az igazságosságot kielégítő társadalmak között nem lehet dönteni. Csak a komplex egyenlőségen belül relativista. Ezt a két kritikát módszeresen válaszolja meg az *Interpretáció és társadalomkritika* című 1987-es könyvében.

Walzer úgy látja, hogy a morálfilozófiában három út kínálkozik: a felfedezés, az invenció és az interpretáció útja. A vallástörténetből ismerjük a *felfedezés* eljárását. A fizikai világhoz és magához az élethez hasonlóan a moralitás is teremtés eredménye. A teremtők azonban nem mi vagyunk. Isten teremtette a morális világot is. A filozófus akkor látja helyesen a morális világot, ha kilép a maga partikuláris társadalmi pozíciójából, megtagadja a maga sajátos nézőpontját, és nem partikuláris nézőpontból tekint a világra. A nem partikuláris nézőpont Isten nézőpontjához van közel, s így a filozófus objektíven látja a morális világot. Walzer azonban kételkedik benne, hogy kiléphetnének a semmibe. Ha máshonnan nézzük a világot, akkor is valahonnan, valamilyen partikuláris világból nézzük.

Az *invenció* olyan eljárás, amikor az emberek teljesen új morális világot alkotnak – szinte utánozzák az isteni teremtést. Az elgondolásnak reprezen-

²⁰ I. m. 318.

tálnia kell a különféle véleményeket és érdekeket, hogy ne egy despota elgondolásáról legyen szó, de csak egyetlen elgondolás lehet, mert az alternatíva zűrzavarhoz s nem morális rendhez vezet. Ezt a problémát igen elegánsan oldotta meg John Rawls. Mindenkit megfosztott az érdekeire, az értékeire, a tehetségére és a kapcsolataira vonatkozó minden tudásától, s így nincs különbség, ha az emberek egymással beszélve vagy önmagukban alakítják ki az elgondolást. Az elgondolás univerzális alapot ad, melyre épül a morális világ, az elgondolás univerzális standardot fogalmaz meg, melyre támaszkodva megítéljük a morális létezését.

Az invenció eljárásával szemben Walzer a következő kritikát fogalmazza meg: képzeljük el, hogy különböző országokból jött, különböző morális kultúrákhoz tartozó és különböző nyelveket beszélő utazók semleges helyen találkoznak. Megfosztjuk őket attól, hogy ismerjék a saját értékeiket és gyakorlatukat. Az együttműködésükhöz elfogadnának-e univerzális elveket? Tétélezzük fel, hogy elfogadnának bizonyos elveket, mint Rawls mondja. Az azonban valószínűtlen, hogy haza is magukkal vinnék ezeket az elveket. Miért gondolja úgy Rawls, hogy ezek az újonnan kigondolt elvek irányítanak a közös életüket azokkal az emberekkel, akikkel már van közös morális kultúrájuk és természetes nyelvük? Most képzeljük el, hogy menekült, kitaszított és hontalan emberek találkoznak semleges területen, mondjuk, egy hotelben. Számukra a hotel nagyon fontos, mondhatni, univerzális érték, pontosabban *modus vivendi*. Ironikusan, karkai stílusban az egyikük azt mondja: „Én szeretem a hotelszobákat. Azonnal úgy érzem magam egy hotelszobában, mint otthon, sőt valójában inkább otthon érzem magam.”²¹ Ezeknek a kitaszított embereknek

szükségük van egy univerzális (még ha minimális) moralitásra, vagy legalábbis az idegenek között működő moralitásra. Nem azt akarják azonban, hogy állandóan regisztrálva legyenek egy hotelben, hanem egy új otthon létrehozását akarják közösen, egy kiterjedt morális kultúrát akarnak, melyben érezhetik az odatartozást.²²

Walzer az egyetlen helyes eljárásnak a morálfilozófiában az interpretációt tartja. Az *interpretáció* leír vagy modellez egy valóságos morális világot, hogy világossá tegye az adott partikuláris moralitás elveinek a kritikai erejét. A modell megalkotása előfeltételezi e moralitás bizonyos értékeinek az előzetes elfogadását, de esetleg csak annyit előfeltételez, hogy ez az adott moralitás a spekuláció kiindulópontja. Az interpretáció tehát nem más, mint „reflexió a

²¹ M. Walzer: *Interpretation and Social Criticism*. Harvard University Press, Cambridge, 1987, 15.

²² I. m. 16.

megszokottra, a saját otthonaink újragondolása”.²³ Ez azonban kritikai reflexió, mert az intézményeinket módosítjuk is annak a modellnek megfelelően, melyet ugyanezen intézmények alapján alkottunk meg.

Walzer úgy gondolja, hogy a felfedezés és az invenció valójában csak álruhába öltöztetett interpretációk. A morálfilozófiának csak egy útja van, és ez az interpretáció. A felfedezés és az invenció külső és univerzális standardot akar találni, hogy megítélje az adott partikuláris morális világot. Ez azonban sürgősen, mert a kritika a partikuláris morális világot az adott morális világ elveihez méri. Ez azt jelenti, hogy nincsenek a morális világokat átfogó univerzalizációk? Walzer az univerzalizációt újszerűen értelmezi, az univerzális sajátos elhelyezkedését fogalmazza meg. Nem lehet univerzalizáció megfogalmazni, hogy mi a helyes. Az univerzális kérdés azonnal átváltozik olyan sajátos kérdésekké, hogy nyitott legyen-e a pálya, vagy esélyegyenlőség legyen, esetleg kvótákat állítsunk fel. Ezek nem csak kevésbé általános kérdések, de egyúttal rólunk szóló kérdések is. A mi közösségünkben, a mi társadalmunkban felmerülő kérdések.²⁴ Arra vonatkozó kérdések, hogy mi a helyes nekünk.

Vannak viszont univerzális tiltások, a gyilkosság, a csalás, a hazugság és a kegyetlenség tiltása, amelyek minimális vagy univerzális morális kódexet alkotnak. Ezek a tiltások morális világokat átfogó univerzalizációk. Ezeket a tiltásokat nem felfedezzük, nem is kigondoljuk őket, hanem fokozatosan, lassú haladás eredményeként és sokszor ismétlődő tapasztalat után rögzül, hogy a megsértésük kényelmetlenséggel jár. Univerzális voltuk ellenére a tiltások nem határozzák meg a moralitást. Csak keretet adnak neki. A morális kultúrát azonban nem lehet levezetni belőlük. Ezeknek a tiltásoknak nincs a priori definíciójuk, hogy aztán deduktív lépések során át a szükségszerű specifikációjukhoz jussunk el. A tiltások társadalmi értelmezésektől függenek, a morális kérdések pedig egyszerre vonatkoznak a minimális kódexre és a társadalmi jelentésekre. A morális kérdésekre tehát csak interpretatív válaszok adhatók.

A válaszok interpretatívak, de hogyan döntjük el, hogy melyik a jobb válasz, melyik a jobb interpretáció? „A morális kultúrát nem csak az konstituálja, amit az emberek tesznek, hanem az is, ahogyan magyarázzák és igazolják azt, amit tesznek, a történetek, amelyeket elmondanak és az elvek, amelyekre hivatkoznak.”²⁵ A mindennapi gyakorlat pedig inkoherens, a kultúra ellentmondásos. Ellentmondások vannak elvek és gyakorlat között is. Mindezek miatt nem mondhatjuk azt, hogy egy helyes morális elmélet alapján majd megmondjuk, hogy melyik a jobb interpretáció. Azt sem mondhatjuk, hogy az interpretációk összefoglalása, az átfogó felmérésük összegzése a legjobb

²³ Uo.

²⁴ A pálya nyitottságának kérdése nem merül fel olyan tradicionális társadalmakban, ahol a gyerekek öröklik a szülők foglalkozását és pozícióját.

²⁵ M. Walzer: *Interpretation and Social Criticism*. Id. kiad. 29.

interpretáció, „ahogyan egy költemény legjobb olvasata sem egy meta-olvasat, nem az összes olvasó válasának az összegzése”.²⁶ A költemény legjobb olvasata a műfajt tekintve nem különbözik, csak minőségileg más, mint a többi olvasat: erőteljesen és meggyőzően világítja meg a költeményt. Ugyanez a helyzet a morális interpretációval: „néha megerősíti az elfogadott véleményt, néha kihívást jelent vele szemben.”²⁷ A morális interpretáció akár ezt teszi, akár azt, az olvasót visszautalja a szöveghez, azaz az értékekhez, az elvekhez, a kódexekhez és a konvenciókhoz, melyek a morális világot konstituálják. Az interpretációk folyama, az érvelések áradása jellemzi a morális világot, és a felfedezés vagy az elgondolás nem vethet véget az áradásnak, nem nyújtanak bizonyítékot valamelyik válasz mellett.²⁸

Walzer alapkérdése, mint a mű címe is mutatja, hogy az interpretációval hogyan fér össze a társadalomkritika. Minden társadalomban értelmiségiek – papok és próféták, tanárok és bölcsek, mesemondók, költők, történészek és írók – tevékenységének terméke a közös kultúra. Walzer átveszi Marx és Gramsci érvelését, és azt mondja, hogy az értelmiség egy része az uralkodó osztály apológiáját fogalmazza meg. Ezek az értelmiségiek nem egyszerűen az uralkodó osztály érdekeit és sajátosságait artikulálják, hanem univerzális osztályként mutatják be az uralkodó osztályt, mely a társadalom egészének a javát szolgálja. Így aztán bemutatják a többi osztály ellentétes érdekeit és tendenciáit is, megmutatják, hogy értük is áldozatot hoz az uralkodó osztály, de végül velük szemben igazolják az uralkodók hegemoniáját. Az apológia teremti meg a társadalomkritika lehetőségét, mert belsővé teszi a társadalmi elmentmondásokat. A kritikának mindig az a kiindulópontja, hogy másként látja a társadalmi ellentmondásokat, mint a hegemon ideológia. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a kritikai látásmód az ellenzék látásmódja, mert „ellenzékben nem vagyunk objektívebbek, mint a hatalomban”.²⁹ A kritikához távolság kell, pontosabban az én megosztása. Az egyik én lokálisan elfogult és elkötelezett, míg a másik én tárgyilagos és pártatlan, s az utóbbi én a feljebbvaló. Az utóbbi, a morális én nézőpontjából fogalmazódik meg a társadalomkritika. A kritika megfogalmazódhat a társadalmon kívülről, egy másik társadalom nézőpontjából. A kritikához azonban nem szükséges, hogy kilépjünk a társadalomból, csak a hatalmi relációktól, a dominanciától kell eltávolodni. Kritika tehát belülről és kívülről egyaránt megfogalmazódhat.

²⁶ I. m. 30.

²⁷ Uo.

²⁸ Charles Taylor, akit szintén kommunikatívus gondolkodónak bélyegeznek, a sikeres interpretációt Walzerhez hasonlóan olyanak tartja, amelyek „világossá teszi az eredetileg zavaros, fragmentált és homályosan meglévő jelentést”. Charles Taylor: *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985, 17.

²⁹ M. Walzer: *Interpretation and Social Criticism*. Id. kiad. 60.

A társadalomkritika az aktuális viselkedést és a meglévő intézményi be rendezkedést támadja az adott társadalomban elismert közös értékek nevében. A társadalomkritika a fundamentális értékek alapján bírálja az embereket, s arra hívja fel őket, hogy térjenek vissza az igaz útra.³⁰ Ezek az értékek az erőszak és az elnyomás ellen lépnek fel.

Az erőszak elleni szabályok a nemzetközi és a belső viszonyokból fejlődnek ki, míg az elnyomás elleni szabályok csak a belső relációkból nőnek ki. Az erőszak elleni szabályok az univerzalitás, míg az elnyomás elleni szabályok a partikularitás irányába haladnak.³¹

Az 1994-ben megjelent *Vaskos és vékony (Thick and Thin)* című könyvében Walzer a relativizmus és az univerzalizmus problémáit újra körüljárja. Ebben a műben összekapcsolja a korábbi könyveinek a témáit. Egy emlékkép leírásával kezdi. 1989-ben a tévében látta, hogy Prága utcáin tüntetők vonulnak, táblákat visznek, melyekre egyszerűen csak annyi volt írva: Igazságot és Igazságosságot. Értette, hogy mit követelnek, noha a tüntetők más, számára ismeretlen kultúrához tartoztak. A tüntetők ugyanis nem az igazság koherencia elmélete, nem a konszenzus elmélete vagy a korrespondencia elmélete mellett tüntettek. A tüntetőket nem érdekelte az episztemológia. Igazságosságot követelve sem arra gondoltak, hogy meg kell védeni az utilitárius egyenlőséget, vagy Rawls differencia-elvét, esetleg a jogosultsági elméletet. Egyszerűen elégük volt az önkényes letartóztatásokból, a részrehajló törvényekből, a pártelit parancsaiból és kiváltságáiból. Walzer értette a tüntetőket, mert a morális terminusok minimuma érdekében tüntettek.

A morális terminusoknak minimális és maximális jelentése van. Ez nem jelent két moralitást. A minimális jelentések be vannak ágyazódva a maximális moralitásba, ugyanaz az idióma fejezi ki őket. A relativizmusról és az univerzalizmusról szóló vita jobban érthető, ha a prágai tüntetőkre gondolunk. A prágai tüntetők nem voltak relativisták, a világon mindenhol értették a követeléseiket. Mikor aztán a tüntetés után megvitatták a Cseh Köztársaság egészségi és oktatási rendszerét, akkor már nem voltak univerzalisták.

Ez a dualizmus jellemez minden moralitást, de nem arról van szó, hogy a minimálistól, a vékonytól tart a fejlődés a terjedelmes, a maximális moralitás felé. A moralitás kezdettől fogva terjedelmes, a moralitás valamilyen kultúrába ágyazott. A minimális jelentések csak sajátos esetekben bukkannak elő, amikor a minimális standardokat sértik meg a társadalomban. A minimális

³⁰ Foucault filozofálási módja sokban hasonlít Walzer szemléletéhez. Walzer mégis élesen bírálja Foucault-t, mert „Foucault társadalomkritikájának nincsen célja”. Vö. M. Walzer: *The Company of Critics*. Basic Books, New York, 1988, 206.

³¹ M. Walzer: *Interpretation and Social Criticism*. Id. kiad. 93.

standardokra átfogó kritikai perspektíva és igen általános, persze éppen ezért korlátozott szolidaritás épül. A minimális jelentések negatív, tiltó parancsok formáját öltik: a gyilkosság, a csalás, a kínzás, az elnyomás és a zsarnokság tiltását jelentik. A modern nyugati társadalmakban ezek a minimális jelentések a jog nyelvén fogalmazódnak meg, ami viszont e társadalmak morális maximalizmusának a nyelve.

Sokan úgy gondolják,³² hogy a minimális szabályokból maximális erkölcsi szabályokat lehet generálni, minimális szabályokból helyes eljárással komplex kultúrákat lehet teremteni. Walzer úgy gondolja, hogy a minimalista eszmék csak igen kevés esetben effektívek, akkor viszont élni kell velük. „Például ha szolidaritást érzünk bajban lévő emberek iránt, akik erőszakkal és elnyomással szembesülnek, akkor ez nem tüntetést, hanem harcot igényel tőlünk – katonai beavatkozást az élet és a szabadság érdekében.”³³ A lényeg azonban az, hogy Walzer szerint a minimális és univerzális szabályok fontosak, de az átlagos hétköznapiak során nem használhatók. „Nem helyettesíthetik az olyan vastag, tömény értékeket, mint a szociáldemokrácia, a piaci szabadság, a morális *laissez faire*, a republikánus erény, a jó élet ilyen vagy olyan ideája – mindezeket a maguk terminusaival kell védeni.” Ezeket a vastag értékeket rábeszéléssel védjük és érvényesítjük, míg a minimális standardoknál nincs szükség rábeszélésre, hiszen általánosan elismerjük őket. Walzer szemléletének az a sarokpontja, hogy a minimális szabályok nem a bázisát képezik a gazdag moralitásnak, a minimális standardok nem fundamentumok, melyekre a kifejlett, maximális szabályrendszer épül. Absztrakció eredményeként kerül elő a morális minimum, de ez valóságos, ez történelmi absztrakció és nem filozófiai elvonatkoztatás.

Úgy gondolom, hogy Walzer valóban másként látja a világot, mint Habermas vagy Rawls. Szemléletének a lényegi eltérése abban fejeződik ki, hogy szerinte „a minimum nem a maximum fundamentuma, hanem csak egy része”.³⁴ Ez a szemléleti különbség magyarázza Walzer terminológiáját: az univerzális és a partikuláris kategóriapár helyett a minimalizmus és maximalizmus kategóriáit használja. A legkülönbélebb identitásokat ugyanígy érthetjük meg: minden partikuláris identitásban megtaláljuk a minimalista részt.

A morális maximalizmus körébe tartozik a javak elosztása, az elosztási igazságosság. Az elosztás elvei és eljárásai hosszú és bonyolult társadalmi interakciók során alakultak ki. Nem csak arról van szó, hogy ezeket a történelmi folyamatokat lehetetlen rekonstruálni, hanem arról is, hogy nem lehet egy elméletben a javak elosztását úgy leírni, mintha egy univerzális elv vezérelné azt. A különböző történelmi korokban és társadalmakban bizonyos elosztási

³² Walzer Habermasra és természetesen Rawls-ra utal.

³³ M. Walzer: *Thick and Thin*. Id. kiad. 15.

³⁴ I. m. 19.

elveket az univerzális igényével fogalmazzuk meg, „de ha elemezzük őket, akkor fény derül a partikuláris és a körülményekkel összefüggő jellegükre”.³⁵ Walzer elemzi az univerzális igénnyel megfogalmazott ókori görög maximát, mely szerint „adjuk meg mindenkinek, ami jár neki”. Ez a maxima mind a társadalmi, mind a morális világot hierarchikusnak gondolja el, és azután önelégülten azt is gondolja, hogy ezt a két világot mi részleteiben megismerhetjük.

Egy másik kor, a modern kor univerzális igényű igazságossága a liberális vagy burzsoá igazságosság, melynek a maximája Walzer szerint az esélyegyenlőség. Tehát az a szabály, hogy az erény vagy a tehetség határozza meg az ember társadalmi státuszát. Walzer rövid elemzése megmutatja, hogy ez sem univerzális elv. A hierarchiát felváltotta az általános küzdelem és versengés, ami az individualitás és az önmegvalósítás „melegágya”. Az ember a versengésben megpróbálja megvalósítani az élettervét – ahogyan Rawls fogalmaz. Walzer azonban azt mondja, hogy a terv szerinti életnek igen sok alternatívája volt a történelem során: az öröklött élet, mikor a szülők helyét veszik át az utódok; a társadalmilag – a születés vagy az erény által – szabályozott élet; a spontán élet, mely a körülményeket követi; az isteni elrendelésű élet. Az esélyegyenlőség akkor lehet elosztási elv a társadalomban, ha elég sok ember adja fel ezeket az alternatívákat, és kezd terv szerint, választott karriernek megfelelően élni. Az elosztási igazságosság tehát az élet értelmezésétől függ.

Másként értelmezték az életet a középkorban, másként értelmezzük a modern korban – mutatja meg Walzer. A középkorban a jó élet az örök élet volt. Az örök életet különféle, elsősorban az egyházi eljárások és a gyakorlatok osztották szét az emberek között. A keresztény világban a bűnbánat és az üdvözülés általánosan hozzáférhető volt az emberek számára. A középkori társadalom a lélek ápolását tekintette közfeladatnak, azt finanszírozta közforrásokból és szabályozta egyházi törvényekkel. A testtel való törődés a magánélet dolga volt. A modern korban a hosszú élet eszméje váltotta fel az örök életet. Ahogyan Descartes fogalmaz: „Nem kétséges, hogy az egészség megőrzése a legfőbb jó.” A modern társadalom egyre inkább a testről való gondoskodást szocializálta, ahogyan egyre inkább az egészséget és a hosszú életet tekintettük jónak. Kórházakat, sportpályákat, szociális otthonokat építünk. A középkorban a társadalom a lélekről gondoskodott, a modern korban a társadalom a testről és a hosszú életről gondoskodik, és a lélek problémája lett magánügy.³⁶ Az eltérő középkori és modern életértelmezés miatt ma mást tartunk igazságos elosztásnak, mint a középkorban.

Az igazságosságnak azonban nem csak univerzális elve nem lehet, hiszen az igazságosság történelmi életértelmezések függvénye. Arról sem beszélhetünk, hogy az igazságosságnak egyetlen elve lenne, mert az élet nem egyetlen

³⁵ I. m. 21.

³⁶ Vö. I. m. 28–30.

jóra épül. Javak vannak, így többes számban, és Walzer itt is megismétli *Az igazságosság szféráinak* alapelvét, hogy az egyes javaknak más-más az igazságos elosztása.

Az igazságosság megköveteli a differencia védelmét – a különféle javak különféle alapon oszlanak meg különböző embercsoportok között –, és ez a követelmény az igazságosságot vaskos vagy maximalista morális eszmévé teszi, ami tükrözi az adott társadalom és kultúra aktuális terjedelmét (*thickness*).³⁷

Ha univerzalitást nem is, de interszférikus általánosságot az elosztási igazságosság tekintetében meg kellene fogalmazni. Minden társadalmi jószág-nak több jelentése lehet egy adott közösségben is, és a jelentések között csak akkor tudnak választani, ha átlépik az adott szféra határát.

Például az állások eloszthatók »a pálya nyitva mindenki előtt« elv szerint, de lehet az is elv, hogy egészséges embert nem foglalkoztatni igazságtalan, esetleg faji diszkrimináció elvét kell alkalmazni. A megoldás csak az lehet, ha az igazságosságot interszférikusan fogjuk fel.³⁸

Az 1990-es évek közepén az általánosítás sokféle eljárását megengedi Walzer, a lehetőségek köre már nem szűkül le a komplex egyenlőségen belüli lehetőségekre, mint *Az igazságosság szféráiban* (1983). A lehetőségek körét már csak az alapvető emberi jogok morális minimalizmusa határolja. A *Vaskos és vékony* című művet olyan szerző írta, akire illik Brian Orend jellemzése: „az emberi jogok teoretikusa egyúttal kulturális relativista.”³⁹

A 2004-ben megjelent *Politika és szenvedély (Politics and Passion)* című munkájában ismét fontos lesz számára az egyenlőség. A mű alcíme⁴⁰ is erre utal, mert Walzer egy egalitáriánusabb liberalizmus megfogalmazására törekszik. Amellett érvel, hogy a kommunitarizmus nem önálló elmélet, hanem a liberális elmélet korrekciója – mégpedig az egyenlőség irányában. A mai liberalizmus ugyanis „inadekvát elmélet és hibás politikai gyakorlat. A mai liberalizmus nem megfelelő, mert a liberális elméletben eléggé fontosnak tartott nem önkéntes társulásokban és társulások között egyenlőtlenség létezik.”⁴¹

³⁷ I. m. 33.

³⁸ Amy Gutmann: Justice across the Spheres. in David Miller–Michael Walzer (eds.): *Pluralism, Justice, and Equality*. Oxford University Press, Oxford, 1995, 112.

³⁹ Brian Orend: *Michael Walzer on War and Justice*. McGill-Queen's University, Montreal, 2000, 10.

⁴⁰ Egyenlőbb liberalizmus felé (Toward a More Egalitarian Liberalism) a könyv alcíme.

⁴¹ M. Walzer: *Politics and Passion*. Yale University Press, New Haven and London, 2004, xi.

Az emberek folyamatosan hoznak létre társulásokat, és nagyra tartják azt a szabadságukat, hogy úgy társuljanak, ahogyan akarnak. Az igazán fontos társulásokat azonban nem akarattal hozzák létre, az igazán fontos társulások nem önkéntes kötelek. Walzer helytelennek tartja Rousseau *Társadalmi szerződésének* híres kezdő mondatát, mely szerint az „Ember szabadnak születik, mégis bilincsekben él mindenütt...” Ő éppen fordítva gondolja: a nem önkéntes kötelekbe születő ember életében később megszabadulhat a kötelekeitől. Szerinte az ember nem születik szabadnak és egyenlőnek, mert az ember olyan nem önkéntes közösségekbe és társulásokba születik, amelyek közvetítik az egyenlőtleniséget, közvetítik a tulajdon és a társadalmi státuszok hierarchiáját, s nem szándékolt kényszereket jelentenek az ember számára. A társadalmi hierarchia kifogásolásában viszont csak akkor leszünk sikeresek, ha a nem önkéntes társulások realitását elismerjük, hiszen a tagadásuk ostobaság lenne, a felszámolásuk pedig lehetetlen. A nem önkéntes társulás a társadalmi létezés állandó sajátossága, s az egyenlőségért és a kötelekekből való megszabadulásért küzdő emberek éppen e társulások teremtményei.

Walzer a nem önkéntes kényszereknek négy típusát különbözteti meg.⁴² Az első a *családi és társadalmi kényszer*, mert egy rokonság, egy nemzet vagy ország, egy társadalmi osztály tagjaként születünk meg mint hímnemű vagy nőnemű lények. Ez a négy attribútum az emberi identitás legfőbb összetevői. Az attribútumokat a szülők és a szülők barátai töltik meg tartalommal. Hosszú távon ezek az attribútumok határozzák meg, hogy kik azok az emberek, akikkel életünk során társulunk. A legtöbb ember olyan társulásokhoz csatlakozik, amelyek megerősítik az identitását. Az egyének elszakíthatják a szülői kötelekeket, és választhatják az önformálás nehéz folyamatát. Sőt, a modern társadalmakban maguk a szülők is bátorítják az elszakadást, hogy a társadalmi hierarchiában felfelé haladjon a gyerekük. A legtöbb ember végül mégis megmarad abban a közegben és abban az osztályhelyzetben, ahová született.

Az önkéntes társulások második korlátozása a társulási formák *kulturális meghatározottsága*. A házasság intézményét például a különböző kultúrák különbözőféleképpen határozzák meg, és a kulturális szabályozást az egyéneknek be kell tartaniuk. Ugyanez érvényes az olyan társulási formákra, mint a klub, a szakszervezet, a párt stb.

Az önkéntes társulásokkal szembeni harmadik korlátozás a *politikai kényszer*. A születésünk és a lakóhelyünk egy politikai közösség tagjává tesz bennünket. A liberális konszenzus elmélettel szembeni kritika éppen erre alapozódik: állampolgárnak születünk, akinek a beleegyezése nélkül is kötelességei és terhei vannak, aki nem élhet és dolgozhat akárhol.

A negyedik a társulás *morális korlátozása*, amit Walzer úgy magyaráz, hogy mielőtt elhagyná az egyén a nem önkéntes közösségét, kötelessége tiltakozni a

⁴² Vö. I. m. 3–10.

közösség olyan morális, vallási vagy egyéb bűnei ellen, amelyek miatt elhagyja a nem önkéntes közösségét. Például ha egy modern demokratikus államban a köztársaság értékeit az államon belül támadás éri, akkor pártot, mozgalmat kell alapítani, vagy kampányt folytatni a demokratikus értékek védelmében. Morális kényszer az is, hogy ha a köztársaságot külső támadás éri, akkor katonának kell állni és harcolni az ellenséggel.

Szakíthatunk azokkal a nem önkéntes társulásainkkal, melyekbe születtünk, melyek az identitásunkat meghatározzák. Nem azért szakítunk azonban, mert ezek nem a mi szándékunkkal létrehozott társulások. A nem önkéntes társulásainkkal ugyanazon okokból szakítunk, mint az önkéntes közösségeinkkel: a társaink miatt szakítunk vagy a csoport megváltozott céljai miatt. „Adott társulások nem azért jelentenek fenyegetést a számunkra, mert nem önkéntesek, hanem azért, mert idegengyűlölők, hierarchikusak vagy totalitáriusok.”⁴³ S ilyenekké válhatnak az önkéntes társulásaink is. Az viszont igaz, hogy a nem önkéntes társulásaink iránt általában erősebb kötelezettségeink vannak, mint az önkéntes társulásaink iránt. Éppen ezért nehéz kérdés, hogy kritizálhatjuk-e azokat a nem önkéntes társulásainkat, melyekbe beleszülettünk, azon az alapon, hogy autonóm és racionális lényként szabadon is ezeket választanánk.

A legtöbb ember a saját kulturális és politikai nevelése után a számára adottat „választja”. Az egyén családi, kulturális, politikai és morális viszonyai hozzájárulnak az egyén intellektuális szolgásgáthoz. A kötelek elszakításával meg lehet szabadulni ettől a szolgágtól, de akik bent maradnak a társulásokban, azok sem feltétlenül a hamis tudat áldozatai. Belülről is lehet lázadni. Sőt. A nem önkéntes társulásokon belüli egyenlőtlenséggel és alávetettséggel szembeni harcot nem lehet egyéni elmeneküléssel megnyerni. Csak kollektív erőfeszítéssel. A legtöbb ember nem akarja elhagyni a maga faji, vallási stb. közösségét. A legtöbb ember fenn akarja tartani a maga értékes hagyományait, „de egy egyenlőbb elrendezés keretében”.⁴⁴ A társadalmi, kulturális, politikai és morális kötelek általában konformitást teremtenek s csak ritkábban váltanak ki lázadásokat. A nem önkéntes társulások azonban nem teljesen determináltak. Demokratikus politikai keretek között megengedik a módosításokat.

Walzer úgy gondolja, hogy a demokratikus hatalmi megosztás teszi lehetővé az identitásunk és az életünk megfelelő alakítását. A demokrácia teszi lehetővé, hogy a folytonos interpretációkon keresztül alakítsuk az identitásunkat úgy, hogy a közösségeink, a társulásaink az egyenlőség irányába mozdulnak el.

⁴³ I. m. 2.

⁴⁴ I. m. 14.