

LIBERALIZMUS ÉS KOMMUNITARIZMUS

BOROS JÁNOS

Tallár Ferenc:

...és...

Struktúra és communitas

L'Harmattan, Budapest, 2006. 158 old., 1950 Ft

(Dasein Könyvek. A Magyar Daseinanalitikai

Egyesület és a L'Harmattan Kiadó közös

sorozata. A sorozatszerkesztő Lubinszki Mária és

Schwendtner Tibor előszavával)

AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉSZ-SZERŰSÉGÉNEK VÉDELMEBEN

Tallár Ferencnek ez az új könyve a L'Harmattan kiadó *Dasein Könyvek* sorozatának első kötete. A sorozatot szerkesztő Lubinszki Mária és Schwendtner Tibor előszavukban kiemelik, hogy azért választották a Heidegger-től származó *Dasein* kifejezést címül, mert a német filozófus kulcsfogalma „az emberi létezés jelent, s azt fejezi ki, hogy az ember a környezetére és önmagára nyitott módon egzisztál: »itt« van” (4. old.). Emberi mivoltunk nyitottsága nemcsak környezetünkre, de embertársainkra, sőt önmagunkra is vonatkozik – írják –, hiszen a környezetünkben és bennünk lejátszódó folyamatok megérintenek bennünket, mégis képesek lennénk távolságot is tartani tőlük. E nyitottság által lehetünk szabadok, határozhatjuk meg önmagunkat, sőt „az oldás és a kötés képességét” is elnyerhetjük. A szerkesztők ígéreteinek hatására az olvasó várakozással telve veszi kezébe a kötetet, hiszen csábító ajánlat az olyan fogalmak megértésének lehetősége, mint a nyitottság, a szabadság, továbbá a környezetünkben és magunkban lejátszódó folyamatoké.

Tallár Ferenc kötete előszóból, négy fejezetből és négy utófejezetből áll, melyeknek a szerző az *Előzmények* címet adta. Az előszóban elmagyarázza, hogy az ...és... cím az „emberkép” tekintetében kialakult kommunikatív-individualista, illetve eszkatologikus–arisztotelészi ellentétpár mindkét oldalának elfogadását, szembenállásuk meghaladását jelzi.

TARTALMI ÁTTEKINTÉS

I.

Az első fejezetben a kommunitarizmus és liberalizmus politikafilozófiája közti ellentmondásokról olvashatunk, miközben a szerző arra törekszik, hogy kimutassa, nem is mondanak ellent egymásnak. A kommunikatívusnak

nevezett álláspont John Rawlsnak *Az igazságosság elmélete*¹ című művére való reakcióként jelent meg. Fő képviselői Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor és Michael Walzer, bár e szerzők továbbra is liberálisnak vagy legfeljebb republikánusnak mondják magukat, sőt MacIntyre kifejezetten hangsúlyozza, hogy soha nem volt kommunikatívus. Ha Tallár mégis kommunikatívusnak minősíti őket, akkor – mivel egy szerzőt lehet másképp értelmezni, mint ahogy ő érti saját magát – ezt meg kellene indokolnia.

A „kommunitarizmust” a szélesebb közönség előtt Amitai Etzioni tette ismertté *The Spirit of Community* című, kommunikatívus manifesztumnak is tartott művével,² melyben az amerikai közösségi élet morális rekonstruálására szólított fel. Álláspontja szerint az 1960-as évektől kezdve Amerikában kétségbe vonták a hagyományos társadalmi értékeket és intézményeket anélkül, hogy új értékekkel váltották volna fel őket. Ennek eredménye a morális konfúzió, a közösségi érzés és felelősség teljes hanyatlása, ami konfliktusokhoz és atomizálódáshoz vezetett. Etzioni a jogok és köteleességek összekapcsolását, a gyermeknevelés fontosságát, a közös értékek kialakítását és a morális nevelésben való megjelenítését sürgeti. Közös értékek azonban csak közösségekből eredhetnek, ezért újra kellene alkotni a helyi és a szélesebb, nemzeti közösséget. A jogokkal együtt a köteleességeket is hangsúlyozni kell, ami együtt jár a polgári felelősségvállalás (*civil responsibilities*) erősítésével. Nincs szükség állami beavatkozásra, de meg kell találni a biztonság és az egészségügyi ellátás mindenki számára elérhető formáit. A partikuláris érdekek politikai befolyása a köz-

1 ■ John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Osiris, Bp., 1997.

2 ■ Amitai Etzioni: *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*. Crown, New York, 1993. Etzioni további művei a kommunitarizmus témájában: *New Communitarian Thinking*. University of Virginia Press, Charlottesville, 1995.; *Rights and the Common Good: The Communitarian Perspective*. St. Martin's Press, New York, 1995.; *The New Golden Rule*. Basic Books, New York, 1996.; *The Essential Communitarian Reader*. Lanham, Rowman and Littlefield, 1998.; *The Monochrome Society*. Princeton University Press, Princeton, 2001.

3 ■ Amartya Sen: Open and Closed Impartiality. *The Journal of Philosophy*, XCIX (2002), No. 9. 445–469. old., továbbá úő: What do we want from a theory of Justice? *The Journal of Philosophy*, CII (2006), No. 5. 213–238. old. (Sen 2006-os írását természetesen a szerző nem ismerhette műve megírásakor.)

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

5 ■ John Rawls: *The Law of Peoples, with The Idea of Public Reason Revisited*. Harvard University Press, Cambridge, 1999.

érdeket sérti. A reformokat széles körű társadalmi mozgalommal lehet elérni, melynek ösztönzésére Etzioni létrehozta a kommunikatív hálózatot.

A szociológus Amitai Etzioni mellett a Nobel-díjas közgazdász és filozófus, Amartya Sen is a kommunikatív eszmék szemszögéből bírálta Rawls igazságosság-elméletét, igen nagy támadási felületeket hagyva Rawls híveinek.³ Ugyanakkor a morális igazságosság Rawls elmélete nyitott a kommunikatív értelmezésre, tekintettel arra, hogy az individuum morális felelősségére épített igazságosságelméletben az egyén *eleve felelős* társadalmi környezetéért. Sajnálatos azonban, hogy Tallár meg sem említi Etzionit, Sent vagy egyáltalán a kommunikatív irodalmát.

Az első fejezet nagyobb részét Rawls értelmezése teszi ki. A szerző álláspontja a szöveg többszöri elolvasása után sem világos. Számos, nem csak tartalmi értelemben vitatható állítást és nem feltétlenül tudományos műbe illő megjegyzést tesz, mint amilyen a „Rawls művét átszövő konfúzió” (23. old.) vagy a „Rawls heterogén elemeket szép számmal tartalmazó műve” (24. old.). Ráadásul nem is győzi meg az olvasót, hogy helytálló a konfúzió vagy a heterogenitás vádja – miközben a saját értelmezésére igencsak visszakanyaríthatnánk ezeket az értékeléseket. A kommunikatív „és” a liberalizmus komplementerként értelmezése azonban kézenfekvő módon lehetséges. A szerző nem veszi észre, hogy a kommunikatív kritika nemcsak szisztematikus értelemben nem alkalmazható Rawls művére (mivel az önmagában nem szükségszerűen morális individuum, a tudatlanság – *ignorance*, nem tudás – metodológiai fátyla mögött a morális társadalmi tér alapítójaként jelenik meg, és – legyen akár a legönzőbb lény – minden más individuum iránt felelősséget vállal azáltal, hogy az igazságosságról szóló döntése során nem tudja, ő *melyik* individuum a társadalomban), hanem ráadásul *Az igazságosság elmélete* harmadik részében Rawls részletesen tárgyalja az igazságosság viszonyait alapító individuum pszichológiai és társadalmi körülményeit is. Tallár meg sem említi, hogy a kommunikatív aspektus nagyon jól megmutatkozik Rawls későbbi műveiben is – melyek még könyve hivatkozásai közt sem szerepelnek. Pedig a mondandó szempontjából utalni kellett volna rá: Rawls *Political Liberalism*⁴ című művében a kommunikatív kritikák hatására kísérletet tett arra, hogy bemutassa, elméletével összeegyeztethető a közösségi aspektusok figyelembevétele, hiszen a törvényadó mint a társadalmi vitákra felülről, pártatlanul tekintő személy fogalma jól közelít a liberális demokráciák gondolkodásmódjához. *A Law of Peoples*⁵ című művében pedig odáig ment, hogy a nemzetközi szintéren mindaddig elfogadja más kultúráknak a nyugatitól eltérő igazságosság-fogalmát – ha azok nem agresszívok a demokratikus rendszerekkel szemben, ha biztosítják a társadalmi vita bizonyos formáinak működését –, amíg nem alakulnak ki ott is a liberális demokrácia politikai lehetőségfeltételei. Rawls e módosításokkal elsősorban azt a vádat kívánta kivédeni, hogy műve teljességgel irreleváns a politikai viták szempontjából.

II.

A második fejezetben, mely a *Struktúra és communitas* címet viseli, a szerző egyrészt Mead és Honneth elméletéhez kapcsolódik, másrészt az „ideális általános másik” alternatív fogalmát mint az ellenállás lehetőségét kívánja kidolgozni (29. old.). Nem kapunk azonban felvilágosítást arra nézve, miért kellene a célracionális rendszerekkel szemben, azok életvilág-gyarmatosítása ellen fellépni, és e fellépés mit is jelentene – éppen például Etzioni szociológiai kommunikatívusának figyelembevételével. Csak az ellenállás igényét fogalmazza meg a szerző, melyet aztán nem dolgoz ki sem fogalmilag, sem szociológiailag.

A fejezet első részében Mead és Honneth interszubsztantív-elméletét tárgyalja, egy-egy művük alapján anélkül, hogy megindokolná, miért aktuális ez a téma, és miért épp ezt a két szerzőt tárgyalja, hogy aztán közben váratlanul megjelenjen Vigotszkij és Moscovici is. A második rész az ellenállás helyének kidolgozását ígéri. Ismét *ad hoc* módon feltűnik Nietzsche, Bahtyin és Buber (42. old.), hogy aztán Victor Turnert, majd ismét Nietzschét és Bubert hallgassuk, és végül megtudjuk, hogy „Nietzsche, Bahtyin és Buber egyetértéssel Turnerrel, ahogy egyetértéssel egymással” (45. old.). Egyetlen pillanatra sem válik nyilvánvalóvá, miért épp ezeket a szerzőket kell véletlenszerűen megszólaltatni vagy felsorolni, majd idézni, és mi is az, amiben tulajdonképpen történelmi korszakokat átívelve egyetértéssel, továbbá hogyan konvergál mindez a szerző által képviselt nézethez, amelynek a megfogalmazása is hiányzik. A fejezet végén nem kapjuk meg annak kifejtését, amit az elején megígért, nevezetesen a célracionális rendszerek életvilágot gyarmatosító hatalma elleni fellépés strukturális kimunkálását, történelmi összefüggéseinek és lehetőségének a kimutatását. E terminusok még retorikai vagy szintaktikai szinten sem jelennek meg a fejezet későbbi részeiben.

Miután a szerző az utolsó előtti bekezdésben enged „a túlfűtöttség szabályozására szólító intésnek” (46. old.), melyet Nietzschétől érez önmaga felé irányulni, a legutolsó bekezdésben felhívja figyelmünket, hogy bár „tág tér nyílik a liminális helyzetek és élmények fenomenológiai leírása előtt”, ő mégsem ezt az utat járja – „részben épp Nietzschével, Heideggerrel, valamint az ő nyomukban járó Hannah Arendtrel szemben” (47. old.) –, hanem a kereszténységnek az európai kultúrában betöltött szerepét kívánja megvizsgálni a következő fejezetben.

III.

A kereszténység szerepének bemutatása a szegény szabólegény egyszerű meséje segítségével történik, aki „átbucskázik a fején”, aztán pedig „az át-bucskázás során felnyíló rés kijelöli a hátunk mögött elkészült struktúrában az újjászületés helyét” (49. old.). A fejezet tanmesei stílusban halad előre, tételek világos megfogal-

mazása nélkül, ami természetesen azzal is jár, hogy nincs is mi mellett érvelni. Szamárcsikók, Jézus felmagasztalása, a világ megalázottjai és megszorítottjai, a „misztikus veszély” (Turner) – mindez egyetlen bekezdésben, véletlenszerűen, talán annak megfelelően, ahogy a szerzőnek éppen eszébe jutnak. Miért is lenne itt misztikus veszély, kérdezi a szerző, és sietve figyelmeztet, hogy a válasz könnyen adódik ugyan, de „nem árt óvatosnak lenni” (51. old.). Egy bekezdéssel később már a gyengék hatalmáról szóló asszociációkkal, Nietzsche, Rudolf Otto és a marxizmus megidézésével szembesülünk, hogy végül megtudjuk, „ha a gyengéknek hatalma van, akkor nem pusztán azért, mert ők csak láncokat veszíthetik, hanem azért, mert – tovább követve a megszokott metaforaláncot – ők ennek a láncnak a leggyengébb láncszemei: gyengék, mert »egészen mások«” (uo.). A filozófiai szöveghez szokott olvasó korábban talán még fölvetette a „miért” kérdését, hogy miért is van a gyengéknek hatalmuk, egyáltalán kik is a gyengék, milyen hatalmuk van, hogyan szerveződnek a hatalomért vagy a hatalom körül, és miért van azért is („nem pusztán azért”) hatalmuk, mert „ők csak a láncokat veszíthetik” – de mire idáig jut az olvasásban, már inkább fölhangy az ilyen jellegű kérdésekkel.

A gyenge a struktúrákon kívül rekedt. A szerző Jézus személyének példáján tesz kísérletet e státus felvázolására. Hosszú bibliai részletekkel szembesülünk, ám többször is el kell olvasni a szöveget, hogy megértsük, miért következnek az idézetek éppen ebben a sorrendben, és milyen állítást is kívánnak alátámasztani. Élet–halál, gyenge–erős, szeretet–törvény: néhány a három–négy oldalon belül (51–55. old.) felvilágosító, majd eltűnő fogalom párok közül. A fejezet hosszan hőmpölyög, a bibliai idézetek az emberi és isteni igazságosság összefüggéseit hivatottak szemléltetni, mígnem a szerző váratlanul úgy véli, eljutott egy pontra, ahol Heideggerre kell hivatkozni. Álljon itt egy bekezdésnyi a szerző eredeti hangjával:

„Ez az a pont, ahol a Heideggerre történő hivatkozások többé nem hagyhatók reflexió nélkül. Ám nem is kell többé kerülgetnünk a kérdést, hiszen időközben világossá válhatott, hogy a liminális tapasztalat és a heideggeri gondolat egy döntő ponton élesen elválik egymástól. Miként bizonyítani, de legalábbis jelezni igyekeztem, a népmeséktől a beavatási mítoszokon át a Krisztus-történetig mind újra rábukkanunk a liminalitás, az »egészségesen vett létező« felnyitásának tapasztalatára. Ott van az a millenáris mozgalmakban, a forradalmak lázában, a szerzetesek és a hippik közösségeiben, ott van álmainkban és szerelmeinkben. Az ember szeretne átbucskázni a fején, mert tudja, hogy nem az, »ami«. Úgy vélem, mindezen tapasztalatok mögött joggal fedezhetjük fel a »létfeladás« elutasítását. Ha egyáltalában értjük, hogy Heidegger miről beszél, úgy ez csak azért lehetséges, mert mégsem kell ehhez Parmenidész és Hérakleitosz, azaz 2500 évvel visszahátrálnunk a létfeladás pusztaságában.” (59. old.)

A következőkben gyors egymásutánban Heidegger, Ricoeur, Moltmann, Hegel jelenik meg, majd a khal-

kedóni hitvallás, aztán Rahner és teológiai, logikai, antropológiai idézetek, fejtegetések sora (60–67. old.) – értelmező legyen a talpán, aki össze tudja foglalni, miről is van itt szó, és főleg miért? A fejezet Ricoeur-idézetrel és két hozzá kapcsolódó mondattal zárul, melyben visszatérünk („visszabucskázunk”) a részt indító „átbucskázáshoz”:

IV.

A fejezet alcíme szerint Carl Schmitt politikai teológiájával és a keresztény *communitas* fogalmával foglalkozik. Nem derül ki, miként kapcsolódik például Rawls igazságosság-elméletéhez vagy a liberalizmus–kommunitarizmus vitához vagy bármi eddigéhez. A szöveg akkor sem könnyíti meg az olvasó dolgát, amikor ilyesfajta kérdéseket kellene értelmeznie: „ha az emberiség csak szociális ideálkonstrukció, azaz ideologikus fikció, nem szociális ideálkonstrukció, nem az adott világ fantazmagórikus igazolása-e maga a keresztény *communitas* is?” (88. old.). Nem tudni, mi miért következik itt. A Schmitt-ről szóló szöveget olvasva egyszer csak, teljesen váratlanul ilyen mondatba botlunk: „Bár az Agamben festette képet úgyszintén egyszempontról vélem, diagnózis ebből a szempontból legalábbis elgondolkodtató.” (93. old.) Hogy kerül ide Agamben, és *milyen szempontból* elgondolkodtató, *legalábbis*? A megelőző mondatokban ugyanis semmiféle szempontról nem volt szó, semmivel kapcsolatban sem. Agambent jól lehetett volna idézni a liberalizmus–kommunitarizmus vita kapcsán, de akkor sem feltétlenül úgy, hogy azt emeljük ki szövegéből, amit előtte mások már számtalanszor elmondtak.

Röviddel ezután kiderül, hogy a logikai pozitívizmus célja egy „logikailag korrekt nyelv”, melyben a „jelentés és jelentett *megfelelnek*” egymásnak. Ez a fogalom páron azonban Talláron kívül nem adható, hiszen, Peirce jeleméletét nem is említve, Frege a *Sinn* és *Bedeutung* megkülönböztetést vezette be (értelem és jelentés, vagy az elterjedtebb magyar fordításban jelentés és jelölés⁶), Saussure pedig a *signe*-t osztotta *signifiant*-ra és *signifié*-re, vagyis a jelet osztotta jelölőre és jelöltre, vagy ahogy néha magyarra fordítják, jelentőre és jelentettre. A „jelentés és jelentett” párosítás véletlenszerű újításnak tűnik.

A fejezet utolsó bekezdése titkokkal teli. Megjelenik a könyv címében olvasható „ÉS”, mely arra hivatott, hogy összefogja az ellentéteket vagy ellentmondásokat, ám nem tudjuk meg, valójában mit is köt itt össze.

6 ■ A fordítást röviden megindokolja Ruzsa Imre: A jelentés értelme. *Világosság*, 47 (2006), 2, 113–114. old. <http://www.vilagossag.hu/pdf/20060323092842.pdf>

7 ■ A társadalmi atomizmust és individualizmust egyébként gyakran megkülönböztetik, mondván, az előbbi párja a holizmus, és horizontális társadalmi relációt jelent, míg az individualizmussal szembe a kollektívizmust állítják, mely viszont vertikális, az intézményi és politikai struktúrákat is figyelembe vevő viszony. Philip Pettit: The contribution of analytic philosophy. In: R. B. Goodin – Ph. Pettit: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Blackwell, Oxford, 1993. 28. old.

A szerző szavaival: „Az ÉS ezekkel a struktúrán belüli, párhuzamos tendenciákkal szemben a struktúrán *kívülre* utal: azokra az »alternatív víziókra«, melyek a struktúra határain és repedésein áttörve egy másik identitás, egy *poli-archia* lehetőségét ígérk. Szimbolikus alakzataik nem annyira ábrázolni, mint inkább formálni segítik a status quo rendjét: az ellentétes jelentések hordozására és létrehozására képes szimbólumok túldetermináltságában, egy titkokkal teljes nyelv túlaradásában láthatóvá válik »az emberiség azon kihasználatlan evolúciós potenciálja, mely még nem nyilatkozott meg és nem rögzült a struktúrában.«” (94. old.) Költői szavak, érthetőnek is tűnhetnek, csak éppen azt nem tudni, hogy ez miért konklúzió, és hogyan kapcsolódik az előbbiekhöz, mint ahogy azt sem, hogy a szerző által idézőjelbe tett záró félmondat kitől származik.

ELŐZMÉNYEK

Az *Előzmények* valójában a könyv második része, amit a szerző előszava így magyaráz: „Amikor elkezdtem írni ennek a kötetnek a tanulmányait, nem ennek a kötetnek a tanulmányait kezdtem el írni.” (9. old.) Ezt az olvasói tapasztalat is igazolhatja. A fejezetek közt nincs szoros összefüggés, nincs egyetlen végigvitt tartalmi vagy módszertani koncepció. A kötet második része tartalmaz egy-egy tanulmányt Machiavelliről, Hobbesről és MacIntyre-ről. Ismét felbukkannak a kötet első felében már említett összefüggések, idézetek, és az olvasónak újra meg újra *déjà vu* érzése támad. Sajátos az is, hogy a szerző a tárgyalat gondolkodóknak általában egy-egy művét idézi, és nem utal a legjelentősebbnek tartott értelmezésekre és a kortárs szakirodalomra. (A kivétel Hobbes tárgyalása, ahol Oakeshott, Strauss, Taylor és Pennock írásait is fölhasználja.) A MacIntyre-ral foglalkozó fejezetben nagy számban visszatérnek a már korábban olvasott bibliai összefüggések, Pál apostol nézetei, majd Rahner, Bultmann és a többi értelmező.

A Machiavelli-fejezet hosszasan ismerteti Machiavelli államelméletét, összeveti Ciceróval és Hobbeszal, majd egy nagyobb rész következik a preszókratikusokról, a szofistákról, Szókratésről, Arisztotelészről. Arisztotelész erénytanával ugyanilyen összefüggésben már a korábbi fejezetekben is találkozhattunk – majd megjelenik ismét Arendt és Carl Schmitt.

AZ INDIVIDUALIZMUS ÉS A KOMMUNITARIANIZMUS NÉHÁNY FOGALMA

Írásom második részében az első fejezet (13–28. old.) néhány állítását elemezve vagy azokból kiindulva vizsgálom Rawls metodológiai individualizmusa és a kommunitarizmus kiválasztott összefüggését.

Kommunitarizmus és liberalizmus

Az első fejezet Arisztotelész igazságosság-felfogására (*Nikomakhoszi etika*, 1131a) hivatkozva kezdődik, majd ennek részletesebb vizsgálata nélkül rövid úton

Dworkinnál találjuk magunkat, akinek nézetét induláskor meglepőnek tűnhetőként jellemzi a szerző, mondván, Dworkin szerint a kormány két lehetséges értelemben kezelheti igazságosan az állam polgárait: vagy úgy, hogy nem veszi figyelembe az egyének sajátos életfelfogását, vagyis teljes mértékben tiszteletben tartja szabadságukat, vagy úgy, hogy egy helyes életvitelt preferál, és annak alapján ad törvényt és szolgálatot igazságot. Am Dworkin álláspontjának diszkussziója helyett azonnal Dworkin kommunitarizmus kritikáival vagyunk, akik szerint Dworkin álláspontja ellentmond az igazságosságnak, mert feltételez egy, a közös jóról alkotott és közösen elfogadott fogalmat. Csak a közös jó fogalma jogosíthat föl bennünket, hogy Arisztotelész felfogását érvényesítsük, mely szerint az egyenlőnek egyenlővel, a különbözőnek a különbözőség mértékének megfelelően különbözőképpen kell a közös javakból juttatnunk. „Természeténél fogva nem hogy »minden ember«, de két ember sem lehet soha egyenlő” (15. old.) – állapítja meg szerzőnk. Csak hogy ha természetüknél fogva nem lennének egyenlők az emberek, akkor állítása megalapozására

1. pontosan meg kellene határozni, mit értünk „természeténél fogva”, például biológiai-genetikus struktúrát, vagy valami mást;

2. ki kellene mutatni, hogy az emberek közt természeti különbségek vannak, és ha e különbségek segítségével csoportokat jelölhetünk ki, akkor milyen embercsoportok különíthetők el mint természeti fajták.

Ehelyett a szerző továbbmegy, és kijelenti, de nem bizonyítja, hogy „az egyenlőséget, s vele a megfeleltetés lehetőségét mi magunk *hozzuk létre*, amikor emberek egy bizonyos csoportjára ugyanazt a mércét alkalmazzuk” (uo.).

E kérdéseket nem hogy megválaszolatlanul hagyva, de föl sem téve, Tallár Ferenc azt javasolja, hogy „maradjunk a liberalizmus kommunitarizmus kritikájánál” (15. old.) – az olvasó jogosan találgathatja, hogy tényleg *ott* van-e már, ahol a szerző maradásra kívánja bírni –, és hogy világossá váljék, mi is a kritika tárgya, egyfajta rövid kommunitarizmus paródiáját adja a liberális felfogásnak, mely leírás már műfajánál fogva feleslegessé tesz minden további kritikát. A kommunitarizmusokra hivatkozva azt állítja a „liberális individualistákról”, hogy bár a liberálisok az emberi méltóságra és szabadságjogokra hivatkoznak, amelyek mindenkinek teljesítményfüggetlenül kijárnak, ezzel „atomjaira bontják a társadalmat” (uo.). Az atomizált egyedek körülbástyázzák magánéletük birodalmát, és védekezésre állnak be. A közösség ezek után csak másodlagos: *szerszódés* eredménye. Ez a teória állítólag elfelejtkezik a társadalmi meghatározottságokról és az egyén felelősségéről. Fel sem merül, hogy az „individualizmus” képviselői a szabad, önmagáért, közösségéért és környezetéért felelős egyén felfogásából indulnak ki, aki a moralitás és következképpen a törvényhozás egyedüli szubjektuma és cselekvője.⁷

A szerző ezek után a társadalmi meghatározottság híveivel szemben említi, hogy a totalitárius, „meg-

nyomorító” rezsimekkel való szembenállás értelmezése hiányos a kommunitarizmusban, de nem vizsgálja meg e hiány lehetséges okait és a vonatkozó kommunitárius szakirodalmat sem.

Igazságosság és szolidaritás

Ezek után Tallár Ferenc úgy véli, hogy tézise „világossá válhatott” („Tézisem időközben úgy hiszem világossá válhatott”, 14. old.), nevezetesen, hogy a liberális individualizmus és a kommunitarizmus nem zárja ki egymást, mivel az igazságosság és a szolidaritás elvei a látszat szerint egymásra utalnak és kiegészítik egymást. A liberalizmus–kommunitarizmus vitát félreértésen, kölcsönös címkézéssel alapulónak tekinti, „részben [...] erről van szó”, mondja, hogy röviddel később megnyugtasson bennünket, a „dolog idáig rendben is lenne” (19. old.).

Kicsit később visszautal Rawls–„kritikájára”, mondván, „[m]iként már jeleztem, a méltányosságként felfogott igazságosság elmélete szerintem nem az *igazságosság*, hanem a *szolidaritás* elméleteként olvasandó” (20. old.). Ez kétségtelenül lehetséges olvasat, de akkor sem a szolidaritás elméleteként, hanem az igazságosság *mint* a szolidaritás *lehetőségének* elméleteként olvasható. A társadalmi igazságosság nemcsak követelmény, de Rawls kantianus modelljében a társadalmi együttélés racionális törvénye is, melynek alapelvét Rawls szerint ugyanúgy el kell fogadnia minden észszerűen gondolkodó lénynek, mint ahogy a kategorikus imperatívusz is el kell fogadnia Kant szerint minden racionális lénynek. Ebben az értelemben a szolidaritás az igazságosságra redukálódhat. Ez a redukció azonban racionálisan nem kényszerítő erejű, már csak például a „szolidaritás” fogalmának „érzelmi” konnotációs lehetősége és „operacionális” nehézsége (nem tudok a társadalom minden tagjával szolidaris lenni) miatt sem.

A szerző a következőképpen érvel amellet, hogy „az igazságosság elmélete a *szolidaritás* elméleteként olvasandó”: „Bár Rawls művében jelen van az az apologetikus tendencia, hogy az USA társadalmát a méltányosságként felfogott igazságosság megtestesüléseként prezentálja, elméletének minden lényeges pontján kimutatható az a világos törekvés, hogy a méltányosságként felfogott igazságosságot nem csak a jó élet közös tervezetétől, illetve az ezek megvalósítását célzó társadalmi struktúrák »esetlegességeitől« tisztítsa meg, de az igazságosság történeti-partikuláris alakzataitól is.” (20. old.) Rawls műve azonban nem deskriptív, hanem normatív mű, ily módon az USA társadalmának semmiféle prezentációja nem jelenik meg benne, és soha nem írt ahhoz hasonlót, hogy az USA a méltányosságként felfogott igazságosság *aktuális* megvalósulása lenne. Ha pedig Rawlsnak művében sikerül az igazságosság konkrét alakzataitól elszakadnia, akkor végképp nem tekinthető egyetlen megvalósult társadalmi igazságosság bemutatásának. A szerző azonban folytatja: „Márpedig az osztó igazságosság-

nak, melynek az a feladata, hogy az adott társadalom javait elossza az adott struktúrában-belüli-emberek között, csakis ilyen partikuláris alakzatai lehetségesek.” (Uo.) Ezt már Rawlsszal szemben állítja, aki tehát mégsem egy konkrét társadalmat prezentál, miközben azt állítja, hogy az „igazságosságnak van feladata”, amely csak partikuláris alakzatokban jelenhet meg. Ez utóbbi nyilvánvaló, de nem jelenti azt, hogy az igazságosságról szóló filozófiai vitáknak is konkrét alakzatokhoz kellene igazodniuk, még ha példáknak konkrét alakja van is. Ráadásul Tallár mindezt az „igazságosság mint szolidaritás” melletti érvnek szánta, végül valójában semmi ilyen évről nem esik szó a szövegben.

Az igazságosság alanya és tárgya

Tallár Ferenc azt állítja: „Már maga a kiindulópont, minden egyes személy egyenlő méltósága és sérthetlensége ellentmond annak a lehetőségnek, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság szubjektumát a struktúrában-belüli-emberben lássuk.” (21. old.) Ezzel nem kevesebbet sugall, mint hogy a személyek egyenlőségére és az individuumra mint morális szubjektumra alapozott társadalom tagjaira nem alkalmazható a méltányosságként felfogott igazságosság. Más szóval, a modern demokráciák elvi kiindulópontjaként tételezett szabad és racionális személy, a nyugati kultúra képviselője nem lehet a társadalmon belüli igazságosság célpontja. Az elvi tételezés szintjén (és a filozófusok mi mást csinálnak?) egy ilyen állítás logikai vagy procedurális ellentmondást hordoz magában, hiszen a kategorikus imperatívusz szubjektuma (vagy a tudatlanság fátyla mögötti alapítási aktusban részt vevő szubjektum) egyszerre alanya és tárgya a moralitásnak, amit Kant és Rawls nem győz hangsúlyozni. Ha pedig ezt elfogadjuk – egyébként vagy logikai ellentmondásba keverednénk, vagy pedig a rendszerből kilépve a benne megtestesülő racionalitást valami más racionalitásmodellrel helyettesítenénk, hiszen Kant és Rawls szerint másképp nem lehet ebből a rendszerből kilépni –, akkor a személy egyenlő méltósága és sérthetlensége nem hogy nem mond ellent annak, hogy „a méltányosságként felfogott igazságosság szubjektumát a struktúrában-belüli-emberben lássuk”, hanem első közelítésben csak a struktúrában belüli emberben láthatjuk, és az válik problematikussá, miként fogalmazzuk meg igazságosság-fogalmunkat a struktúrában kívüli emberek számára. Ilyen lépésre azért lehet példa: Rorty etnocentrizmusa éppen a struktúrában-belüli-emberre vonatkozik, aki létrehozta a leginkább befogadó társadalmat (*most inclusive society*), és mindenkit, a struktúrában kívülieket is, meghív a demokrácia formálisan igazságos együttlétébe.

Rawls műve elején nem véletlenül fogalmazza meg, hogy minden etika és minden igazságosság első és megkerülhetetlen feltétele a szabad, felelős személy.

Nélküle, nem rá támaszkodva, nem őt erősítve és nem elvi fogalmára építve minden demokratikus alkotmányt és törvényhozást, nemcsak heterogén meghatározottságokkal, bürokratákkal, parancsvégrehajtókkal vagy gépekkel, a gonoszság banalitásával állnánk szemben, amitől nem várható el igazságos és a modern, nyugati, liberális, toleráns emberhez méltó gondolkodásmód, beállítódás és életvitel, hanem újabb, a történelemből már ismertem sötét időszakoknak készítenék elő a terepet. Ha egy társadalmat nem az egyetlen mindenkinek fölött és előtt álló szabadságára és ezzel járó felelősségére alapozunk, ha az igazságosság követelményeit nem ebből a személyből vezetjük le, akkor szélesre tárjuk a kaput az újabb totalitarizmusoknak, melyeknek éppen a felelős, szabadon gondolkodó, ítélő és kommunikáló ember a legfőbb ellensége – mert a diktatúra lehetetlen ott, ahol sok, nagyon sok ilyen személy van a társadalomban.

A személy méltósága és sérthetlensége

Megütközése fő pontjaként Tallár Ferenc Rawlsnak azt a kijelentését idézi, hogy a méltányossággal felfogott „igazságosság alapján rendelkezik minden egyes személy azzal a sérthetlenséggel, aminél még a társadalom egészének jóléte sem lehet fontosabb. Ezért nem teszi lehetővé az igazságosság egyesek szabadságának feláldozását azon az alapon, hogy ezáltal több jót kapnak mások”. Fontos kiemelnünk, hogy miért a személy méltósága és sérthetlensége Tallár kritikájának fő tárgya. Szerinte a sérthetlenség középpontba állítása azt is jelenti, hogy visszautasítjuk a kölcsönös elismerési viszonyokat. Következésképp a kölcsönös elismerés egyben sérthetőséget is jelent. Van azonban egy másik értelmezési lehetőség is. Kant, Rawls és a liberális gondolkodók inkább arra hajlanak, hogy a sérthetlenség és a kölcsönös elismerés szorosan összefügg, a kölcsönös elismerés pedig a kölcsönös tiszteleten alapul – és a sértéstől, vagyis a kölcsönösen okozott sérüléstől és az egymásnak okozott szenvedéstől való kölcsönös védelmet erősíti.

Nem hangsúlyozható elég alkalommal és kellő súllyal, hogy a személy önállóságának, sérthetlenségének és szabadságának nincsenek fokozatai: vagy teljes mértékben garantáljuk őket, vagy sehogy. Ráadásul ez a garancia nem egy felsőbb instancia jótéteménye („garantálja”), hanem a magukat szabadként, sérthetetlenként és önállóként felfogó személyek ön-, társadalom- és politikátételezése vagy -létrehozása („garantáljuk”). Ha nem érthetetlen a személy önállósága, sérthetlensége és szabadsága – ezek az attribútumok tételeznek és hoznak létre minden társadalmi-politikai együttélést –, akkor alku tárgya lehet, sőt szabad utat kaphat egyes emberek vagy csoportok hátrányos helyzetbe hozása más egyedek vagy csoportok javára.

Stabil liberális demokratikus társadalmi és politikai berendezkedés csak szabad, sérthetetlen és ezáltal méltósággal rendelkező, felelős egyének együttműködésére épülhet.

Ha a társadalom egyes tagjai nem tartják fenn a demokratikus berendezkedést meggyőződéssel, saját, mindenkiben meglévő igazságosságérzetükre támaszkodva, akkor a társadalmi berendezkedés és az intézmények igazságos működése előbb-utóbb megtörik, elromlik, tönkremegy. Ritkán vesszük észre, hogy Rawls a liberális demokrácia társadalmi igazságosság-fogalmát már az első paragrafusban az egyének érényeihez kapcsolja, amely érénynek, Kant óta tudjuk, létfeltétele a szabadság és sérthetlenség: „Mint az emberi tevékenységek legfontosabb érényei, az igazság és az igazságosság nem tűnnek megalkuvást.”⁸

Ezért ismét éppen az ellenkezője állítható annak, amit Tallár mond, hogy a „méltóságában sérthetetlen személy identitása [...] leginkább a *feltétlen elfogadás ajándékának* lenne mondható, mely független az igazságosság szerinti járandóságtól, a »tartozik és követel« minden kalkulációjától” (uo.). Az ilyen személy még nem lenne a sérthetlenség állapotában, nem lenne a liberális demokrácia polgára, hiszen identitását *feltétlenül elfogadott ajándéknak* tekintené, amelyet valaki (Isten, uralkodó, törvényhozó) felülről nyújtott le neki, akinek ezért alázatos hálával tartozik. A *feltétlenül elfogadott ajándék* – amelyről az elfogadó nem tehet, vagy amelynél a kapást és elfogadást nem tudja befolyásolni, amely „egyszer csak” minden előzetes várakozástól és egyéni erőfeszítéstől függetlenül, feltétel nélkül ott van – az elfogadó számára bizonyos értelemben a semmiből való teremtésben történő részesedés. Ami a semmiből tör életünkbe, megsérti racionális és oksági elvárásainkat, még ha a személyközi, családi és baráti kapcsolatokban a legszebb élmények forrása is. Társadalmi viszonyainkban és a természettel való kapcsolatunkban azonban mi magunk vagyunk a racionális és oksági elvárások hordozói, ez hozza létre társadalmi azonosságunkat és a természethez való viszonyunkat. Ennélfogva a „feltétlenül elfogadott ajándék” aláassa társadalmi identitásunkat. Ezért a demokráciában, melyet a racionális lények maguknak kivívtak, az igazságosság mint „feltétlenül elfogadott ajándék” nemcsak nem értelmezhető, de még csak föl sem vehető ellentmondás nélkül. *Az igazságosság nem lehet ajándék.* A felvilágosodás és Kant éppen azt a fordulatot hozta, hogy első közelítésben és az alapítás értelmében nem tartozunk senkinek sem hálával, nem tekinthetünk semmit sem ajándéknak, mindent mi magunk szereztünk meg, vívtunk ki és alkottunk meg magunknak: saját szabadságunkat, méltóságunkat, sérthetlenségünket.

Újra idézve a szerző teljes mondatát, hogy a liberális demokratikus társadalomban „a méltóságában sérthetetlen személy nem *tartozik* a társadalomnak vagy a társadalom közjével kapcsolatos elképzeléseit a politikai akaratképzés szintjén megjelenítő kormányzatnak, hiszen önmagát nem neki *köszönheti*”, (21. old.) a liberális demokrácia alapeszménye felől erre azt válaszolhatjuk, hogy éppenséggel a méltóságában sérthetetlen személy tartozik a társadalomnak és demokratikus, az igazságosság elvein alapuló intézményeinek,

mert a társadalom saját és másokkal közös méltósága folyamatos megerősítésének és érvényesítésének eredménye. Ily módon a társadalom a létét ugyanúgy köszönheti neki mint méltóságteljes és sérthetetlen individuumnak, mint ahogy ő mint szabad és felelős személy a maga individualitását a társadalomnak köszönheti. A tartozás kölcsönös, nem egyirányú.

Egészen más lapra tartozik az idézett mondat második fele, ahol már nem a politikai demokrácia létrehozásáról, hanem a kormányról van szó, amelyért a felelősség másképp nyilvánul meg: folyamatos figyelemmel, az egyetértés vagy kritika megfogalmazásával. A kormánynak az egyén első közelítésben és az alapelvek szintjén nem tartozik, a kormányzat tartozik felelősséggel minden egyénnek, aki a társadalmat és intézményeit, benne a kormány intézményét, a közös érdekében létrehozta. A kormányban tevékenykedő egyének vállalják, hogy közvetlenül és mindennap a társadalom alapvető igazságosság-céljain munkálkodnak, és a morálisan legitim törvényeket próbálják megvalósítani a mindennapi ügyesség szintjén, örködvé afelett, hogy az alaptörvény (alkotmány), valamint a parlamenti törvény aktuális moralitása töltsen meg a legális mindennapi ügyesség technikáit.

ALAPVETŐ ELISMERÉS

A nem tartozás elvét ismét Rawls sajátos értelmezésével próbálja igazolni Tallár. Arra hivatkozik, hogy Rawls szerint az egyén „[a]z elveket, amelyek alapján cselekszik, nem társadalmi helyzete, természeti adottságai, az őt körülvevő meghatározott fajtájú társadalom vagy az általa történetesen kívánt sajátos dolgok következtében tette magáévá. Ha ilyen elveket követne, heteronóm módon cselekedne. Csakhogy az eredeti helyzetben a tudatlanság fátyla megfosztja azokat az ismeretektől, amelyek képessé tennék heteronóm elvek választására.” (Uo.) Ehhez azt a tévesnek tekinthető megjegyzést fűzi, hogy „[a]z igazságosság világa azonban, melyben identitásom mások elismerésétől függ, nyilvánvalóan a heteronómia világa. Így a tudatlanság fátyla épp az igazságosság strukturális elvei elé von fátlyat, hogy a struktúrájából kiragadott, azaz struktúrán-kívüli-ember előtt megvilágosodjanak a szolidaritás alapelvei.” (Uo.) Ha még a következő mondatot is idézte volna Rawlston, akkor nem írta volna le ezt a téves kijelentést, hiszen mindjárt a következő mondatával Rawls „együttes választásról” (*choice together*) beszél, melyre „a felek csak akkor jutnak el, ha kizárólag annyit tudnak, hogy fennállnak azok a körülmények, amelyek között felmerül az igazságosság elveinek szükségessége”, és „a választott elveket a társadalom alapszerkezetére kell majd alkalmaznunk”, vagyis a társadalom intézményeit az igazságosság alapelveire kell építeni, ami minden szolidaritás alapja is.

Az igazságosság nem aktuális, hanem lehetséges, normatív világ, amelyben az egyén identitása az igazságosság etikai tételezésétől mint a társadalmi-politikai jogi tér létrehozásától függ, és abban konstituálódik.

Ennek megfelelően identitásom az autonómia világa, melyben identitásomnak első lépésben semmi köze sincs mások empirikus elismeréséhez. A normative igazságos világ egyedeinek identitása a közös, transzcendentális, tudatlansági fátyol mögött tételezett és megalkotott társadalmi térben, azzal együtt konstituálódik. Ez az identitás mindenkié, és ez az alapvető elismerése minden egyes embernek.

TERMÉSZET SZERINTI KÖZÖS VÁLASZTÁS

Ezek után talán nem meglepő, hogy Tallár Ferenc fennakad Rawls – általa „világtalanításként” emlegetett – módszerén. Rawls számtalanszor kifejti, talán a negyvenedik paragrafusban a legösszefogottabban, hogy a tudatlanság fátyla elv a kategorikus imperatívusz közösségi és „eljárásként megfogalmazott értelmezése” (*procedural interpretation*),⁹ és mint ilyen teljesen racionális és normatív, vagyis nem a világ empirikus adottságaiból indul ki: „Az igazságosság elvei alapján cselekednünk annyit jelent, hogy kategorikus imperatívuszok alapján cselekszünk: bármik legyenek is esetleges céljaink, ezeket kell követnünk. Ebben egyszerűen az a tény tükröződik, hogy levezetésük kiinduló tételei között ilyen esetlegességek nem szerepelnek.”¹⁰ Az igazságosság mint társadalmi szolidaritás értelmezéseként és – történeti megjelenése előtt – a kommunitarizmust először lehetővé tevő alapító tételként értelmezhető Rawls kijelentése: „A személy mint magában való én választásáról feltettem, hogy közös (*collective*) választás. Annak, hogy az én (*self*) másokkal egyenlő lény, abban rejlik a jelentősége, hogy a választott elveket másoknak [más éneknél, *another selves* – B. J.] is el kell fogadniuk. Lévének valamennyien egyformán szabadok és ésszerű gondolkodásra képesek, mindannyiuknak szükségképpen egyformán szavuk van az erkölcsi közösség közös elveinek elfogadásában. Ez azt jelenti, hogy mint magában való (*noumenal*) én mindegyikük egyetért ezzel az elvekkel.”¹¹ A világtalanítás tehát egyáltalán nem a világtól való elszakadást, hanem a közös elvek keresését jelenti, amelyeket nem találhatunk meg a folyton alakuló társadalomban, és amelyekre tartós, az igazságosság számára biztonságos társadalmi együttlétet alapozhatunk – egy változó világban.

Ráadásul az, hogy így cselekszünk, éppen saját természetünknek megfelelő aktivitást jelent, amennyiben természetünk része, hogy ésszerű, inferenciális

9 ■ Később Rawls magának a kategorikus imperatívuszoknak is procedurális értelmezését adja híres tanulmányában, Rawls: *Themes in Kant's Moral Philosophy*. In: E. Förster (ed.): *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford University Press, Stanford, 1989. 81–113. old.

10 ■ Uo. 307. old.

11 ■ Uo. 310–311. old.

12 ■ Uo. 306. old.

13 ■ Uo. 372. old.

14 ■ Uo. 370. old.

15 ■ Uo.

16 ■ Idézi Pettit : *i. m.* 24. old.

fogalomhasználó és szabad, önmagunkat tág keretek közt meghatározni képes lények vagyunk. Ezek az emberi természet azon sajátos jegyei, amelyek elkülönítettek bennünket az élővilág többi részétől. Ez azonban nem jelent „világtalanítást”, hanem a világban való nagyon sajátos, kultúrát, társadalmat teremtő létezés. Rawls szerint ugyanis az egyének azzal, hogy az igazságosság elveit követik cselekvésükben, „természetüket fejezik ki, az emberi élet általános feltételeinek alávetett, szabad és egyenlő, ésszerűen gondolkodó lényekként (*their nature as free and equal rational beings*). Mivel annak kifejezéseként, hogy természetünk szerint meghatározott fajtájú lények vagyunk, azokat az elveket követve kell cselekednünk, amelyeket olyan helyzetben választanánk, amelyben ez a természet volna a meghatározó elem.”¹² A racionalitás és a szabadság nem lévén a biológiai világnak, a „világban élő” ember természetének része, pusztán gondolkodásával az ember nem „világtalanodik”, hanem társadalmat és kultúrát hoz létre.

KÖLCSÖNÖSSÉG ÉS ERÉNY SZERINTI ELOSZTÁS

Nyilvánvalóan nem interpretáció kérdése, elveszük-e azt az állítást, mely szerint „a méltányosságként felfogott igazságosság [...] a kölcsönösségnek, vagyis az igazságosság alapviszonyának az elutasítására épül” (21–22. old.). E felfogás alátámasztására Tallár Ferenc *Az igazságosság elmélete* negyvennyolcadik paragrafusának első mondatait idézi. Ha az egész paragrafust figyelembe venné, akkor ennek épp az ellenkezőjét állíthatná. Hiszen itt Rawls éppen azt elemzi, amire a fejezet címe (*Fogos várakozások és erkölcsi érdem*) is utal, hogy melyek a kölcsönösségnek a józan ész és az igazságosság elve szerint elfogadható formái. Nincs tehát szó semmiféle alapviszony elutasításáról.

Rawls meggyőző érvekkel igazolja tételét, mely szerint az „erény jutalmazásának gondolata kivihetetlen”.¹³ Egyrészt már Kant felhívta rá a figyelmet, hogy a morális hozzáállás tesz erényessé, és hogy a külső szemlélő soha nem tudja elkülöníteni a moralitást a legalitástól – lehetetlen lenne tehát az emberek tényleges moralitását mint az igazságos elosztás mércéjét megállapítani és meghatározni. Ahogy Rawls hangsúlyozza: „nem tudnák meghatározni az ehhez szükséges kritériumot”.¹⁴ Másrészt „az igazságosság egyik előírásának sem célja az erény megjutalmazása”.¹⁵

Az igazságos törvényhozó, cselekvő és bíró természetesen nem a személyes erkölcsi meggyőződést vagy tartást várja el a társadalom tagjaitól (ez diktatúra lenne), hanem csak a törvény betartását, a legalitást – ami a cselekvést megfelelteti az erkölcs formájának, minden személyes erkölcsi hozzáállás nélkül is. Következésképpen az erény az igazságos társadalmat illetően a törvény betartására korlátozódik. Mivel ezt kötelezően mindenkitől elvárják, az erények szerinti jutalmazás vagy osztás értelmezhetetlenné válik, hiszen az igazságos társadalomban megfelelő élet a törvényt betartó élet.

ADÁS ÉS ELVÁRÁS

Gyakran nehéz eldönteni a szöveg alapján, hogy Tallár Ferenc Rawlst értelmezi, avagy a saját ellenvéleményét fogalmazza meg. Ha szándéka szerint értelmezi, akkor szerkezeti és logikai tévedések áldozata. Ha a maga nézetét állítja szembe Rawlséval, akkor ezt valamilyen módon az olvasó tudtára kellene adni.

Úgy tűnik továbbá, hogy Tallár Ferenc is beleesik abba a gyakori hibába, hogy az igazságos elosztás elszennedői, a „kapók” felől értelmezi az igazságosság fogalmát. Ezzel alapjaiban ért félre minden liberális demokráciát, amely az egyes embert, *minden* egyes embert helyezi a középpontba, és őt jelöli meg a teljes társadalmi cselekvés és törvényhozás alanyaként, kiindulásaként és céljaként.

A moralitás, miként az igazságosság, csak a cselekvő és törvényhozó felől ítélhető meg: vagyis mindannyiunk mint racionális cselekvők és törvényhozók felől, és nem mindannyiunk mint kapók, az elosztásban részesülők felől. Az igazságosság rawlsi törvénye szerint az igazságosság alanyai az elosztók, akik úgy osztják el a javakat, hogy nem tudják, maguk mit és mennyit kapnak. Az igazságosságra irányuló akarat az érdemen nem „túl”, hanem „innen” van, még minden érdem előtt keresi az igazságosság logikáját és lehetséges intézményeit. Az igazságos társadalomban az érdem az igazságos törvény folyamatos keresése, létrehozása, konfrontációja a konkrét esetekkel, folyamatos törvényhozói felülvizsgálata és betartása. Ez azonban nem eredmény, hanem a kiindulás, és ennek megfelelően nem is lehet az elosztás alapja. Más szóval, a „tudatlanság fátyla” a törvényhozóra vonatkozik, és nem a társadalom arra váró tagjaira, hogy mikor kapnak valamit az elosztható javakból. A demokrácia azon törvényhozójára, aki bár átadja törvényhozó jogát képviselőjének, de tudatosan képviseli a Mill által Benthamnak tulajdonított elvet, hogy „mindenki egynek számít, de senki sem számít egynél többnek”.¹⁶ Arra a törvényhozóra, amely mi, demokráciában élők, mind vagyunk. □