

Ideáljainkról gondolkodva Miért nem vagyok szocialista?

Kis János
tudományos főmunkatárs (CEU),
kisjan@ceu.edu

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.3>

A *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* a szerzők számára a marxizmustól való eltávolodás kulcsműve volt. Mai felfedezőit többnyire a marxizmushoz való közeledésük motiválja. A szocialista ideál újkeletű vonzása érthető és méltányolható. A cikk azt indokolja meg, miért nem enged a könyv egykori társszerzője a csábításnak. Társadalmi ideálok háromféle érv alapján bírálhatók. (1) Nem gondolható el olyan intézményi modell, amely megvalósítaná őket. (2) Ha lehetséges is ilyen modell, a jelenből nem vezet erkölcsileg vállalható út oda. (3) Maga az ideál nem vonzó, megvalósulása nem kívánatos. A tanulmány a harmadik érvelésmódot, Gerald A. Cohen *Miért ne inkább szocializmust?* című munkáját vizsgálja. Cohen szocializmusában a munkamegosztás nem kölcsönösen előnyös tranzakciók, hanem az általános gondoskodás elvei alapján szerveződnek meg. Kimutatható, hogy egy ilyen rendszer egyoldalú függési viszonyokat teremt és megfosztja az egyént autonómiájától.

Kulcsszavak: *Überhaupt*, ideál, szocializmus, kapitalizmus, közösség, gondoskodás, autonómia, függés, egyenlőség, kölcsönösen előnyös tranzakciók, piac, kizsákmányolás, hierarchikus munkamegosztás

Thinking About our Ideals. Why Am I Not a Socialist?

How Is Critical Economic Theory Possible? made a key step in the authors' departure from Marxism. Those who rediscover the book today are in general motivated by their being attracted to Marxism. The renewing of the attraction of the socialist ideal is understandable. The article explains why one of the co-authors of the book resists the temptation. Social ideals can be criticized based on three different claims. (1) There is no conceivable institutional model that would realize them. (2) If there is such a model, no morally acceptable way leads from the present to its realization. (3) The ideal itself is unappealing, its realization is not desirable. The article argues for the third claim, by examining G. A. Cohen's *Why Not Socialism?* In Cohen's socialism the division of labor is not organized via mutually advantageous transaction but in accordance with the principles of generalized care. It can be shown that such a system creates relations of dependence and deprives the individuals from their autonomy.

Keywords: *Überhaupt*, Ideal, Socialism, Capitalism, Community, Care, Autonomy, Dependence, Equality, Mutually Advantageous Transactions, Exploitation, Hierarchical Division of Labor

1. A könyveknek megvan a maguk életciklusa.¹ Egy filozófiai munka megjelenése után a kortárs elméleti viták része lesz; ez tartja életben. Idővel ritkulnak a hivatkozások, a mű lassan az aktuális viták előtörténetéhez sorolódik. Végül eltűnik a horizont mögött. Feledésbe merül, vagy – szerencsés esetben – az eszmétörténet tárgya lesz.

Az *Überhaupt*nak nem adatott meg, hogy bejárhassa a filozófiai munkák szokványos életciklusát. A kézirat szinte a lezárásával egyidőben tilalmi listára került. Tudományos szakfolyóiratokban említeni sem lehetett, nemhogy vita tárgyává tenni. Csak azok olvashatták, akikhez szamizdatként eljutott. A szamizdat nyilvánosságából azonban nem vezetett út a *mainstream* tudomány világába. Ott ötven éven át nem történt körülötte semmi.² A magam részéről nem reméltem, hogy valaha is fog. De lám, tavaly az ELTE Filozófiai Intézetének égisze alatt sor került egy konferenciára, mely könyvünket ötven év után először nyilvános vita tárgyává tette. Most pedig az *Elpis* szentel egy tematikus számot az *Überhaupt*nak.

Más jele is van az *Überhaupt* iránti érdeklődés váratlan feltámadásának. Alig három hónapja megjelent angolul.³ Talán, ha jelentős késéssel is, végül mégiscsak megkezdte az életciklusát. Ám a késleltetett indulás rendhagyó indulás is egyben. Közhely, hogy minden mű mászt jelent a kortársak, mint a későbbi nemzedékek szemével olvasva, de most egy ennél erősebb megállapítást teszek. A szerzők szellemi fejlődését az *Überhaupt* az ellenkező irányba mozgatta, mint amerre mai felfedezőinek gondolkodása halad. Ők jobbára a marxizmushoz közeledve fedezték fel az *Überhaupt*ot, mely a mi pályánkon – noha ezt akkor még nem láttuk – a marxista hagyománytól való távolodás döntő állomása volt. A következő évtizedekben mindhárman túljutottunk az *Überhaupt* felemás marxizmusán. Márkus a posztmarxista kultúrkritika felé mozdult el. Bence élete utolsó éveiben konzervatívnak vallotta magát. Én a baloldali, egalitárius liberalizmus vidékén találtam meg szellemi otthonomat.

A szocialista – és azon belül is a marxista – hagyomány megújítása iránti igény ma értelmiségi körökben újra eleven. Ez a fordulat alighanem döntő szerepet játszik az *Überhaupt* iránti érdeklődés felébredésében. Nem tehetem meg, hogy nem reflektálok rá. Hármunk nevében nem beszélhetek. Írásom csakis az én nézeteimről szólhat.

2. A II. világháború utáni évtizedek a két nagy világrendszer – a kapitalista demokrácia és a szovjet típusú autokrácia – hatalmi és egyben civilizációs versenyéről szóltak. Ez

1 Tanulmányom a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?*-ről rendezett konferencián elhangzott előadás továbbfejlesztett változata. Köszönettel tartozom Gedő Évának, Kapelner Zsoltnak, Kovács Krisztának, Ludassy Máriának, Miklósi Zoltánnak, Mráz Attilának és Tóth Gábor Attilának kritikai észrevételeikért, Forczek Ákosnak és Nagy Dániel Gergelynek állításaim pontosítására tett javaslataiért, valamint Berényi Gábornak, Dénes Iván Zoltánnak és Madarász Aladárnak az idézetekhez és hivatkozásokhoz nyújtott segítségükért.

2 A rendszerváltás után megjelent magyarul: Bence – Kis – Márkus 1992, ám akkor – nem meglepő módon – visszhangtalan maradt.

3 Márkus – Kis – Bence 2022.

a verseny 1989–1991-ben a Szovjetunió összeomlásával és birodalmának szétesésével eldőlt. Most azonban a győztes berendezkedés fenntarthatósága vált kérdésessé. Bizonytalanná vált, hogy a Föld el tudja-e tartani immár nyolcmilliárd humán lakosát; népességét kiáltó egyenlőtlenségek osztják meg. Az egyenlőtlenség a fejlett országokon belül is évtizedek óta nő. Ember okozta klímakatasztrófa fenyegeti a civilizáció fennmaradását. Milliók menekülnek a háborúk, éhhalál és szomjhalál vagy egyszerűen csak a nyomorúság elől a fejlett világ felé, feltűnésük nagy tömegekből vált ki anyagi és kulturális gyökerű félelmet és elutasítást. A globalizáció féldalassága mindenütt – a fejlett országokban is – feszültségeket generál. Emberek sokasága hal bele egy világvágyban, amely talán csak előhírnöke a következőknek. Hosszú ideje szilárdnak ismert demokráciák inognak meg. Az emelkedőben lévő Kína immár az Egyesült Államok gazdasági és politikai riválisa. Körülötte a diktatúrák új blokkja alakul; visszatérni látszik – bár új változatban – a hidegháborút uraló bipolaritás. Megtört a területszerző háborúk sok évtizedes tabuja: Európa keleti szélén totális háború dúl, porig rombolnak egy agresszió áldozatául esett országot.

Ez egy heterogén problémahalmaz; nem adható rá egyetlen szisztematikus magyarázat. A tünetcsoportok háttere, a folyamatok dinamikája külön-külön is vitatott. Nem is minden változás mutat ugyanabba az irányba. A klímaválság még messze nincs leküzdve, mégis a zöld energia térhódítása egyre látványosabb. Évtizedek óta csökkennek a gyerekhalálozás globális esetszámai. Visszaszorulóban az írástudatlanság. A globális mélyszegénység drámai ütemben csökken. A veszélyeztetett demokráciák egy része a vártnál nagyobb ellenállóképességről tesz tanúbizonyságot. A tények különböző irányokba mutatnak; nincs egyetlen, mindent eldöntő adatcsoport. Az összképet értelmezés rajzolja meg, az értelmezés világnézetfüggő. Annyit azonban leszögezhetünk: kevesen hisznek abban, hogy a jelen világhelyzet ne volna súlyos veszélyekkel terhes, s hogy kizárólag közpolitikai eszközökkel túl lehetne jutni rajta. Azt sem látjuk tisztán, hogy átfogó intézményi reformok elégségesek lesznek-e egy új fellendülés megalapozásához. De ha elégségesek lesznek is: ahhoz képest, hogy mit tartanánk jó társadalomnak, a legmerészebb reformoktól remélhető haladás is csekélynek mutatkozik. Érthető, hogy sokan a fennálló intézményi rend alapjait is elutasítják. Méltányolható a vágy, hogy az ismerős struktúrák reformjánál radikálisan nagyobb léptékű változást – átmenetet a szocializmusba – is lehetségesnek tarthassanak.

3. Érthetőnek és méltányolhatónak neveztem a szocialista eszme újkeletű vonzását, noha én magam nem engedek neki. Ellenállásom indoklásra szorul. Milyen magyarázattal próbálkozhatom?

Beszélhetnék múlt időben az *Überhaupt* megírásának mögöttes indítékairól, a könyv álláspontjáról és arról, hogy miért bizonyult ez az álláspont instabilnak. Ám erről írtam már az angol kiadás előszavában.⁴ Foglalkozhatnék – még mindig múltidőben – azzal, mi maradt változatlan a gondolkodásomban, amikor magam mögött hagytam az *Überhaupt*

4 Kis 2023 (lásd a jelen összeállítás végén).

álláspontját, és minek kellett változnia ahhoz, hogy amihez ragaszkodom, változatlan maradjon. Erről sok szó esik életrajzi tárgyú könyvemben.⁵ Így hát érzésem szerint megengedhetem magamnak, hogy most ne a múltba tekintsek, hanem az *Überhaupt* kései felfedezőinek közelítése és a magamé közti feszültségre reagáljak: hogy tehát a szocialista alternatíva körüli mai vitához szóljak hozzá, jelen idejű résztvevőként.

4. De hol keressem a nézetkülönbségek gyökerét? Vitathatnám a szocialista ideál megvalósíthatóságát. Érvelhetnék azzal, hogy bármely társadalmi ideál legalább közelítőlegesen megvalósulása az egyéni cselekedetek megfelelő koordinálását feltételezi. A koordináció intézményeket igényel. Egy társadalomideál híveinek rendelkezniük kell valamilyen – legalább elnagyolt – modellel egy intézményi berendezkedésről, melyről elgondolható, hogy eleget tesz két lényegi feltételnek. Először: ha egyszer működésbe lépett, akkor képes önmagát folyamatosan reprodukálni, mégpedig nem a létrehozását igazoló ideálok feláldozása árán.⁶ Marxnak volt egy ilyen vázlatos, mégis megvitatásra alkalmas modellje a szocializmus intézményi működéséről; az *Überhaupt* – egyebek közt – ezt rekonstruálta és bírálta: amellett érvelt, hogy a marxi szocializmusmodell nem felel meg a mondott követelménynek. Az egyik lehetőség az volna, hogy megmutatom: a szocialista eszméhez jelenleg a marxhoz hasonlóan elnagyolt modell sem párosul. Nincs gondolata arról, hogyan lenne a kívánt szocialista rendszer *fenntartható*.

Tegyük fel mégis, hogy létezik ilyen modell, és bizonyíthatóan teljesíti az említett követelményt. Akkor még mindig szembe kell nézni egy másik feltétellel. Nem elég, hogy a modell, ha egyszer már működni kezdett, vezérlő ideáljaival összhangban folyamatosan fenn tudja tartani magát. Azt is meg kell mutatni, hogy a mai világból járható út vezet a kívánatos világba, még hozzá olyan út, mely erkölcsileg vállalhatatlan lépések nélkül végigjárható.⁷ A másik lehetőség tehát az, hogy a szocialista ideálhoz vezető útról teszünk fel kérdéseket.

5. A fenntarthatóság és a létrehozhatóság kérdései nem elhanyagolhatók, de nem döntenek el mindent. Ideáljainkon gondolkodni akkor is érdemes lehet, ha jelen tudásunk szerint megvalósíthatatlanok. Vizsgálatuk során pontosabb képet kapunk az elvekről és értékekről, melyek nevében magunk elé tűzzük őket. Az ideális világ hipotézisének megalkotása során elvonatkoztatunk a zavaró tényezőktől, melyek a nem ideális valóságban keresztetik az elveinkben foglalt követelményeket – ahogy Newton is elvonatkoztatott a közegellenállás és a súrlódás zavaró tényezőitől mozgástörvényeinek pontos meghatározása érdekében.⁸ Ez akkor is értelmes megismerési cél lenne, ha ideáljaink megvalósíthatatlanságából az következne, hogy egyáltalán nem alkalmasak a társadalmi cselekvés orientálására. Abból azonban, hogy egy ideál a maga teljességében nem valósítható

5 Kis 2022a.

6 Gilibert – Lawford-Smith 2012.

7 Rääkkä 1998.

8 Ismael 2016.

meg, még nem következik, hogy közelíteni se lehetne hozzá. Ha pedig tehetők értelmes lépések az ideál irányába, akkor mibenlétének pontosabb ismerete nem csak tudásunkat gazdagítja: növeli az ideál cselekvésorientáló képességét is.⁹

Ideáljaink pontosabb megismerése ugyanakkor nem korlátozódik arra, hogy a róluk, valamint a hátterükben lappangó elvekről és értékekről alkotott felfogásunk egyértelműbbé és tartalmasabbá válik. A vizsgálódás eredménye lehet az is, hogy a vizsgált ideált el kell vetni, de legalábbis alapos módosításra szorul. Mint annyi más elvi kérdésben, ideáljaink kapcsán is vitában állunk egymással; a róluk való gondolkodás – egyebek közt – e vita lefolytatásában áll. A vita célja: tisztázni, hogy melyik ideál bizonyul vonzónak és ugyanakkor védhetőnek. Vagy óvatosabban: mindent egybevetve melyik áll közelebb ahhoz, hogy vonzó és védhető legyen.

6. Az itt következőkben liberális álláspontról próbálok rámutatni a szocialista ideál néhány belső nehézségére. A liberalizmus széles tradíció, sokféle variánsa van. Külső szemlélő törekedhet a teljes hagyomány átfogó leírására. A viták résztvevőjeként azonban nem alapozhatok a hagyomány egészére, hiszen azt a magukat liberálisnak valló gondolkodók az új tapasztalatok és felismerések fényében folyamatosan újraértelmezik, az értelmezések pedig nem egymás mellett léteznek: vitatják egymás álláspontját. Azt a kortárs értelmezését kell képviselnem, amelyet a hagyomány legjobb – legvonzóbb és leginkább védhető – interpretációjának tartok. Én tehát a Rawls és Dworkin nyomán kibontakozott egalitárius liberalizmus talajáról fogom a szocialista eszmét vitatni.¹⁰

Számos vonulata van a szocialista eszmének is. Egyik változatában a liberális ideál teljesebb megvalósulását reméli a szocializmustól.¹¹ Ez kívül esik vizsgálódásaim tárgykörén. Most azzal a verzióval foglalkozom, mely szerint a szocializmus a liberális ideált meghaladó, a liberális ideáltól legalább részben karakterisztikusan különböző ideált testesít meg, és a liberalizmusba nem integrálható ideál megvalósulását ígéri. De még ezzel sem szűkítettem le a szükséges mértékben fejtegetéseim hatósugarát. A szocialista ideál valamennyi alakváltozatát egyszerre nem tehetem vita tárgyává. Célszerű egyetlen variánsra hagyatkoznom, s ez az lesz, melyet Gerald A. Cohen vázol fel *Miért ne inkább szocializmust?* című, poszthumusz kis könyvében.¹²

Cohen remek filozófus volt. Mint Rawls és követői, ő is az analitikus politikai filozófia nyelvét beszélte. Egyszerre állt rendkívül közel a liberális egalitarizmushoz és ugyanakkor igen távol tőle. Van annyi közös az ő és – mondjuk – Rawls, illetve Dworkin nézetei között, amennyi az értelmes vitához szükséges. Egyszersmind elég nagyok a különbségek ahhoz, hogy a vitának komoly tétje legyen.

9 Kis 2022b.

10 Kis 2014.

11 A liberális szocializmus reprezentatív kortárs műve Jeremy Hunt könyve, mely az igazságosság rawlsi elveit kapcsolja össze Marx kapitalizmuskritikájával: Hunt 2015. A magyar liberális szocialistákhoz lásd: Jászi 1983; Bibó 2017, 470–72.

12 Cohen 2009.

7. A szocialista ideál sajátosságát, azt tehát, ami a legprogresszívebb liberalizmustól is megkülönbözteti, Cohen két morális elvvel azonosítja: az egyik az *egyenlőség* – egyenlőségen disztributív egyenlőséget értve –, a másik a *közösség*. Ebben a sorrendben fogok haladni.

A szocialista szerzők hagyományosan a megtermelt javakban és szolgáltatásokban való egyenlő részesedéssel azonosítják a disztributív egyenlőséget. Nevezzük ezt kimeneti egyenlőségnek vagy az *output* egyenlő elosztásának. Cohen nem áll a kimeneti egyenlőség pártján, de nem a megszokott, hatékonysági kifogásokat hozza föl ellene. A kimeneti egyenlőség szerinte ellentmond az igazságosság erkölcsi alapvetéseinek.

Abból indul ki, hogy az egyén felelős a választásaiért és a tetteiért, valamint azok belátható következményeiért. Ha két ember közül az egyiknek azért van többje, mint a másiknak, mert – miközben induló helyzetük egyenlő – az előbbi a nagyobb anyagi jólétet, míg az utóbbi a több szabadidőt részesítette előnyben, s ehhez igazították választásaikat és cselekedeteiket, akkor ez nem olyan egyenlőtlenség, amelyet a nap végén korrigálni kellene. Mindketten azt kapták, amit preferáltak és választottak, mindketten maguk tartoznak vállalni a következményeket. Az eredményből való egyenlő részesedés elvével az a baj Cohen szerint, hogy nem tiszteli az egyének felelős választásait.¹³ A szocializmust – az egyenlőség szempontjából – azzal az ideális világgal azonosítja, ahol az emberek közti egyenlőtlenségeket semmi más nem magyarázza, csak felelős választásaik: az *output* egyenlőtlensége tolerálható, „ha az egyenlőtlenség az eredetileg egyenlő helyzetben lévő egyének valódi választásait tükrözi, olyan egyénekét tehát, akik indokoltan tehetők felelőssé ama választások következményeiért”;¹⁴ aminek szükséges feltétele, hogy a bemeneti oldalon, az inputok megoszlásának tekintetében mindenki egyenlő helyzetben legyen.

Ezt nevezik az esélyek egyenlőségének. Az esélyegyenlőség ideálja azonban különböző értelmezéseket enged meg. Eredetileg – a XVIII–XIX. században – viszonylag szűken értelmezték: azt értették rajta, hogy senki nem szenved hátrányt pusztán azért, mert a társadalmi státusa alacsonyabb másokénál. Ezt Cohen *burzsoá esélyegyenlőség*nek nevezi.¹⁵ A burzsoának nevezett esélyegyenlőség korlátozott, hiszen a tényleges esélyek akkor is egyenlőtlenek lehetnek, ha a szó formális értelmében mindenki egyenlő esélyekkel rendelkezik. A liberalizmus balszárnya ebből arra következtetett, hogy a formális esélyegyenlőség nem elég: a születés és neveltetés társadalmi különbségeit is egalizálni kell. Ez Cohen szóhasználatával a *balliberális esélyegyenlőség*.¹⁶ Az esélyegyenlőség balliberálisnak nevezett elve megkívánja a társadalmi eredetű hátrányok kiegyenlítését, a genetikai eredetű előnyöket és hátrányokat Cohen szerint ugyanakkor érintetlenül hagyja. Ám az örökletes különbségek ugyanúgy nem az egyének felelős választásait tükrözik, ahogy

13 Cohen 2009, 25–26.

14 Cohen 2009, 26.

15 Cohen 2009, 14–15.

16 Cohen 2009, 16–17.

induló társadalmi helyzetük sem. A *szocialista esélyegyenlőség* ezeket, sőt az élet folytán bekövetkezett, másféle jó- vagy balszerencsét hozó események – természeti katasztrófa, baleset vagy szerzett betegség – okozta egyenlőtlenségeket is korrigálja.

A szóhasználat meglepő, mert az itt tárgyalta elv nem speciálisan szocialista. A felelősségszenzitív egalitarizmus eszméjét az egalitárius liberalizmus köreiben dolgozták ki.¹⁷ Nem érthető, miért állítja Cohen, hogy az esélyegyenlőség balliberális felfogása közömbös volna a genetikai háttérű egyenlőtlenségek iránt. Más kérdés, hogy a baloldali liberálisok közt viták folynak arról, mit kíván meg a felelősségszenzitív egalitarizmus a genetikai háttérű egyenlőtlenségek terén.¹⁸

8. Cohen tehát határozottan állást foglal a felelősségszenzitív egalitarizmus mellett. Ám egyszersmind ambivalens viszonyban van vele. Különbséget tesz – egyébként Dworkin nyomán – a jó- és balszerencse két válfaja között. Az egyiket – Dworkin szóhasználatával – *nyers szerencsének* nevezi. A nyers szerencse nem választható: egyszerűen csak bekövetkezik, válogatás nélkül osztva áldást és csapásokat. A másik válfajú szerencse választható. Az egyén eldöntheti, hogy vállal-e egy bizonyos kockázatot, és aztán vagy nyer, vagy veszít.

17 Azt az argumentumot, mely szerint a társadalmi induló helyzet különbségei ugyanúgy „önkényesek erkölcsi szempontból”, mint a formálisan rögzített státusegyenlőtlenségek, a „genetikai szerencsejátéknak” betudható induló különbségek pedig mint a társadalmi induló helyzet különbségei, John Rawls tette megkerülhetetlenné: Rawls 1999, 62–65. A felelősségszenzitív egalitarizmus kifejezést Kasper Lippert-Rasmussen vezette be: Lippert-Rasmussen 2001.

18 Rawls, mint ismeretes, úgy vélte, hogy az ilyen egyenlőtlenségeket a társadalom intézményi alapstruktúrájára vonatkozó különbözeti elv kezeli: az alapstruktúra működése igazságtalan, ha megenged olyan – akár az öröklött képességek és hajlamok egyenlőségére visszavezethető – egyenlőtlenségeket, melyek csökkentése rontana a legrosszabb helyzetű társadalmi csoport helyzetén, és akkor felel meg az igazságosság kívánalmainak, ha minden ilyen egyenlőtlenséget kizár. Dworkin a genetikai szerencsejátékból – valamint más, senki által előre nem látható véletlenekből, például természeti csapásokból – származó egyenlőtlenségekre vonatkozó igazságossági elveket egy hipotetikus biztosítási piac modellje segítségével határozza meg, ahol egyenlő anyagi erőforrásokkal rendelkező egyének döntenek arról, hogy milyen természetű és súlyosságú kockázatokkal szemben készek biztosítani magukat. A társadalomnak azokat a „nyers balszerencséből” származó egyenlőtlenségeket kell korrigálnia, mégpedig abban a mértékben, amilyenben a tagjai – az anyagi erőforrások egyenlő elosztását feltételezve – biztosítást körtének. Hogy az anyagi erőforrások egyenlősége mikor teljesül, azt Dworkin egy másik modell segítségével mutatja be: lakatlan szigetre sodródó hajótöröttek egy aukció során osztják el egymás között a szigeten található erőforrásokat; az aukció során mindenki ugyanannyi zsetonnal licitál; az elosztás akkor egyenlő, amikor minden jószág gazdára talál, és senki nem cserélné el a saját javait valaki más kezében lévő javakra. A hipotetikus aukció és a hipotetikus biztosítás között a lényegi különbség az, hogy a biztosítást kötő egyének mérlegre teszik a biztosítás költségeit, míg az anyagi erőforrások aukciója során nem számolnak a majdani újraelosztás költségeivel. Ezt a különbséget az indokolhatja, hogy az erőforrások egyenlősége az induló esélyek egyenlőségével azonos, az egyén pedig nem felelős a társadalmi struktúrában elfoglalt helyéből következő előnyeiért és hátrányaiért, a társadalom viszont felelősséget visel az induló előnyök és hátrányok eloszlásáért, míg a genetikai és egyéb „szerencsejáték” következményeiért sem az egyén, sem a társadalom nem visel felelősséget. Lásd Dworkin 1981a, 1981b. Egy harmadik álláspont, melyet „szerencse-egalitarizmusnak” szokás nevezni, ezt a distinkciót figyelmen kívül hagyja: a szerencse-egalitárius tézis szerint a társadalomnak minden olyan hátrányt maradéktalanul kompenzálnia kell, melyért az egyén nem tehető felelőssé, függetlenül attól, hogy a társadalom felelősséget visel-e érte. Lásd Knight 2013, Lippert-Rasmussen 2016. Cohen a szerencse-egalitarizmus egy változatát képviseli.

Ez utóbbit Cohen – ugyancsak Dworkint követve – az *opciós szerencse* névvel jelöli meg, és hangsúlyozza, hogy az opciós szerencse különbségei az egyéni felelősség körébe – tehát a nem korrigálandó egyenlőtlenségek körébe – tartoznak. Ám arra is felhívja a figyelmet, hogy az így keletkező egyenlőtlenségek roppant nagyok lehetnek, ami sértheti erkölcsi jóérzésünket. A liberális egalitarizmus azonban szerint minden ilyen egyenlőtlenséget fenntartás nélkül igazol. A nyers szerencse által generált egyenlőtlenségeket korrigálni kívánja, az opciós szerencsének betudható egyenlőtlenségeket azonban – bármilyen nagyok legyenek – úgy hagyja, ahogy vannak.¹⁹

9. Valójában ezen a ponton válik el a Cohen szerinti szocialista eszme a baloldali liberalizmustól. A *közösségi elv* emel plafont az opciós szerencsének betudható egyenlőtlenségek fölé. Egy közösségi társadalom tagjai szolidáris érzéseket táplálnak egymás iránt. Törődnek egymással, fontos a számukra, hogy a többiek sorsa hogyan alakul. Ha a másik embernek szüksége van a segítségükre, és módjukban áll segíteni, akkor segítenek. Alkalmadtán ők is számíthatnak mások segítségére. Mindazonáltal nem az ellenszolgáltatás reményében segítenek, hanem a másik emberrel való törődés okán.

Így egyszerre három jóban részesülnek. Abban az örömben, hogy számíthatnak mások gondoskodására. Abban az örömben, hogy ők maguk gondoskodnak másokról. És végül egy magasabb szintű örömben. Abban, hogy olyan világban élnek, ahol bárki kész bárki másról gondoskodni, és bárki számíthat mások gondoskodó figyelmére. Annak a közös tudásnak az öröme, hogy társadalmuk tagjai törődnek egymással, és azzal is törődnek, hogy törődjenek egymással. Ez a reflexív viszony teszi őket pusztán embercsoportból közösséggé.²⁰

Belátható, hogy a közösségi elv nem akármilyen egyenlőtlenségekkel fér össze. Ahol két ember anyagi helyzetében ordító különbségek vannak, ott a társadalom nem válhat közösséggé. A gazdag ember panaszkodhat a gondjaira, de nem a szegény embernek.²¹ A szegény embertől pedig beláthatatlan távolságra van a gazdagok világa. Ha fontos, hogy közösségként működő társadalomban éljünk, akkor az is fontos, hogy az opciós szerencse által generált egyenlőtlenségek korlátok közé legyenek szorítva.

Továbbá, közösségi társadalomban a produktívabb egyének nem kívánják besöpörni az általuk nyújtott javak és szolgáltatások pontos ellenértékét. Itt nem a piacra jellemző – egyenértékek cseréjét feltételező – reciprocitás uralkodik: mindenki számíthat bárki másnak a segítségére, de senki nem várja el, hogy a végén maradéktalanul visszakapja az általa nyújtott gondoskodás ekvivalensét. Aki többet képes adni, többet ad, aki kevesebbre képes, az kevesebbet: csak a kölcsönösség számít, az ekvivalencia nem. Így aztán az opciós szerencse egyenlőtlenségei közösségi társadalomban ténylegesen is kiegyenlítődnek.

19 Cohen 2009, 30–33.

20 Cohen 2009, 35–36.

21 Cohen 2009, 36.

10. Cohen szellemes fogással mozgósítja erkölcsi intuíciónkat a két elvvel azonosított ideál mellett. Egy stilizált példapárt ad elő, melyet a legtöbben – világnézetüktől függetlenül – hajlamosak úgy értékelni, ahogyan ő.

Barátok kis csapata többnapos táborozásra indul. Közös kalandjukat kétféleképpen szervezhetik meg. Az egyik változat a szocialista elvek szerint működő társadalmat modellezi kicsiben. A táborozók közt nincs hierarchia, minden résztvevő egyenlő. Mindenkinek fontos, hogy mindenki más is jól érezze magát: a közös öröm kedvéért választják a kollektív táborozást az egyéni túrázás helyett. Ez nem jelenti, hogy mindenkinek minden közös programban részt kellene vennie: mindenki maga dönti el, hogy miben vesz részt, és miben nem, és mindenki választhat egyéni programokat is. A táborozók azt hozzák, amijük van, de a táborban mindent úgy használnak, mintha közös tulajdon volna. A ténivalókat nagyjából egyenlően osztják meg egymás között. Figyelemmel vannak egymás képességei és preferenciái iránt. Aki főzni szeret, főz, aki nem szeret főzni, de szívesen mosogat, arra a mosogatást bízják. Azon vannak, hogy mindenki nagyjából egyformán élvezhesse a tábor örömeit.²²

Az alternatív modellben a közös táborozás személyes előnyökre alapozott tranzakciók mintájára szerveződik. A résztvevők a saját élvezetüket tartják szem előtt; másokkal abban az esetben működnek együtt, ha így nekik maguknak több jut az élvezetekből. Adnak valamit, de csak valamiért cserébe. Akkor adják, ha megéri nekik. Cohen ezt a modellt nem dolgozza ki részleteiben; alkalmi példákat hoz fel annak szemléltetésére, hogy az ilyen viselkedés összeegyeztethetetlen a közös táborozás ethoszával. Az egyik táborozó horgászni megy, és pompás fogással tér vissza. Kijelenti, hogy neki jobb falatok járnak a halvacsorából, mint a többieknek, mert ha ő nem pecázott volna egész nap, nem is lenne mit enniük. A másik magányos sétája közben egy terméstől roskadozó almafára bukkan. Megmutatom, hol található, közli, ha elfogadjátok, hogy nekem több alma jár, hiszen nélkülem nem is tudátok a fa létezéséről. És így tovább. Ha ez a légkör uralkodik el a táborban, a végén rossz szájjal fognak sátrat bontani. Cohen elbeszélésében nem uralkodik el. A többiek minden ilyen kísérletre körülbelül azt válaszolják: „Ugyan már, hogy lehetsz ilyen marha!”²³

11. A közös táborozás tehát akkor jó, ha szocialista elvek szerint szerveződik. És nem úgy van-e, hogy a jó társadalom olyan volna nagyban, amilyen egy jó táborozás kicsiben? Cohen nem biztos benne, hogy ami kicsiben megvalósítható, az megvalósítható nagyban is. Abban azonban biztos: *ha* a szocializmus megvalósítható, *akkor* igazságosabb és barátságosabb viszonyokat teremt, mint a legjobb kapitalizmus.²⁴

²² Cohen 2009, 3–6.

²³ Cohen 2009, 7–11.

²⁴ Ez a hipotetikus kijelentés nem felületes fogás Cohen részéről: legalapvetőbb metaetikai nézetei tükröződnek benne. Szerinte a végső normatív elvek mindenféle tény iránt érzéketlenek. Igazságuk – ennek megfelelően – attól a ténytől sem függhet, hogy a világ természetét és az emberek tulajdonságait figyelembe

Piacgazdaságban ugyanis a kölcsönös előnyök elve uralkodik, ez pedig Cohen szerint elválaszthatatlan attól, hogy a mások hasznával járó produktív tevékenység tipikus mozgatórugója a bírvágy és a félelem. A piaci szereplők általában úgy tekintenek egymásra, mint saját gyarapodásuk eszközére, és mint a sikerüket fenyegető konkurenciára. Kihasználni, nem segíteni kívánják egymást.²⁵ Ilyen viszonyok közt nem jó élni. Nemcsak azért, mert elfogadhatatlan mértékű egyenlőtlenések keletkezhetnek, hanem azért is, mert ezek a viszonyok kizárják, hogy résztvevők azért tegyenek meg valamit, mert *a másik embernek* szüksége van rá. Ezzel szemben a szocialista társadalomban – akárcsak a táborozás során – az egyének közti viszonyok a reciprocitás nem piaci, segítőkészség-vezérelt elvei szerint alakulnak: amikor az egyik ember segít a másiknak, tudja, hogy alkalomadtán számíthat a viszontsegítésre, de nem a majdani viszonzással kalkulálva, hanem a másik kedvéért segít.

Eddig a *Miért ne inkább szocializmust?* vázlatos összefoglalása. És most tennék néhány kritikai észrevételt. Az egalitárius elvet egyelőre félretenném; mint már említettem, nem ez különbözteti meg a Cohen által körvonalazott ideált a baloldali liberálisokétól. A közösségi elvre fogok koncentrálni.

12. Valóban, a közösségként működő társadalom ideálját, ahogyan azt Cohen értelmezi, a liberálisok nem fogadnák el. Nemcsak a jobboldali libertáriusok, akik elutasítják a liberalizmus egalitárius értelmezését, hanem a liberalizmus baloldali, egalitárius értelmezői sem. Nem mintha kételkednének az emberek közti szolidaritás erkölcsi értékében. Amit nem fogadnának el, az az, hogy a kívánatos társadalmi berendezkedés kizárólag – vagy akárcsak döntően – a segítőkészség-vezérelt reciprocitásra erényére épülhetne. Cohen úgy jellemzi egyfelől az egymás iránti törődés, másfelől a kölcsönös előnyök ethoszát, mint amelyek egymásnak ellentmondó normákat testesítenek meg: ha az egyiket helyesljük, akkor a másikat helytelenítenünk kell. Mint a 10. szakaszban rámutattam, a kölcsönös előnyök ethoszát elválaszthatatlannak tartja attól, hogy a tranzakció résztvevői saját érdekeik eszközeként kezelik egymást. Ezzel az instrumentális gyakorlattal állítja szembe a közösséggelvű szerveződést, melynek keretei közt mindenki mint célt kezeli a másik embert. A táborozás példája kedvez ennek az ítéletnek, mert ettől a kalandtól tényleg idegen az a fajta ethosz, mely a másokért való cselekvést az ellenszolgáltatás reményétől teszi függővé. Semmi kétség, Cohen tisztában van vele, hogy az önmagukat folyamatosan újratermelő, nagy lélekszámú és komplex társadalmak nem egy kis csapat időben és céljaiban korlátozott táborozásának pusztá kinagyításai. A különbséget azonban, mint már említettem, pusztán megvalósíthatósági kérdésként kezeli. Ha a tábor közösségi ethosza a nagy társadalom szintjén is uralkodóvá tehető, akkor az így átformált társadalom – szerinte – ideális társadalom lenne.

véve megvalósítható-e. Így tehát a kérdés helyesen feltéve a következőképpen hangzik: helyeselhető-e egy végső elv, ha feltesszük, hogy megvalósítható, lásd Cohen 2008, 250–58.

25 Cohen 2009, 39–42.

Ám a kérdés nem pusztán az, hogy nagy társadalmak képesek-e kizárólag vagy legalább döntően az egymás iránti törődés elvére hagyatkozva működni. A táborozás ethosza, mely nem hagy helyet a kölcsönös előnyökön alapuló tranzakciók számára, akkor sem volna vonzó, sőt, pusztán elfogadható sem, ha megvalósítható lenne.²⁶

A táborozók azzal a céllal indulnak útnak, hogy néhány napig más szabályok és viszonyok között éljenek, mint rendszeren. Önként mennek bele a segítőkészség-vezérelt reciprocitás kizárólagosságára alapozott játékba, ahol nem számít, hogy egyenértékek cserélnek-e gazdát; ez a játék örömet szerez nekik, és gazdagítja a személyiségüket. De ezt abban a biztos tudatban teszik, hogy szabadidős programban vesznek részt, és néhány nap múlva vissza fognak térni a hétköznapi világába, a megszokott szabályok és viszonyok közé. Jó okkal mondanának nemet arra, hogy egész életüket táborozásként rendezzék be. Egy rövid időre szóló közös kaland részeként a nagylelkűség elsődlegessége nemcsak megvalósítható, de kívánatos is. A hétköznapi együttélésben azonban a rendszer nagylelkűségére való átállítása akkor sem volna kívánatos, ha megvalósítható volna.

13. Ebben kétségkívül szerepe van annak, hogy a modern társadalmak lélekszáma nagyok, tagjaik számára a velük együtt élő népesség túlnyomó része ismeretlen, ugyanakkor kiterjedt és komplex munkamegosztás teremt rendszerszerű összefüggéseket közöttük, továbbá társadalmuk stabilitásának elengedhetetlen feltétele, hogy képes legyen technikai, gazdasági, szociális, kulturális és politikai kereteit folyamatosan megújítani. De nem azért, mert ilyen körülmények között a segítőkészség-vezérelt reciprocitás nem működik. Hanem azért, mert a reciprocitás e nem piaci válfajának dominanciája összeegyeztethetetlen egy alapvető értékkel – a személyes autonómiával –, mely épp a modern társadalom viszonyai közt válik megvalósíthatóvá, sőt, teljes mibenlétében elgondolhatóvá is.²⁷

Mit értünk személyes autonómián? Röviden azt, hogy az egyén saját felfogása szerint vezeti az életét; övé a végső szó abban a kérdésben, hogy mi jó neki, és a jó életéről vallott felfogását – az igazságosság paramétereit között – szabadon meg is valósíthatja. Az egyik legfőbb java, hogy élete nem csak úgy megtörténik vele, hanem hosszabb és rövidebb távra szóló tervek és döntések nyomán alakul, s ezek az ő tervei és döntései, nem mások írják elő, hogyan éljen. Az egyik legfőbb java ez, s egyben olyan jó, melynek birtoklásához joga van.

26 Cohen több kritikusa rámutat, hogy a kollektív táborozás nem az egyetlen mikromodell, amelyet intuitíve vonzóknak találunk. Például egy helyi piac is ideális kisvilágot jeleníthet meg: Arneson 2015. Ha pedig így van, akkor nyitott kérdés, hogy melyik modell viszonyait érdemes kiterjeszteni a nagy társadalomra – ám Cohen ezzel a kérdéssel egyáltalán nem foglalkozik. Hasonlóan érvel Jason Brennan is: Brennan 2014, 22–46.

27 Miriam Ronzoni rámutat, hogy a táborozás által modellezett közösségi ideál megvalósulása a család mikroszintjén sem kívánatos. Lásd Ronzoni 2011, 176–80. Ez természetesen a modern családra vonatkozik, melynek tagjai számára a személyes autonómia értelmezhető érték. A modern család pedig feltételezi a modern makrotársadalom háttérviszonyait, például azt, hogy minden családtagnak esélye van a háztartáson vagy – ha van – a családi vállalkozáson kívüli hivatásra.

A szocialista eszme nem minden változata tulajdonít értéket a személyes autonómiának, de ma is eleven variánsai általában értékelik.²⁸ Cohentől mindenesetre nem lehetett idegen, hiszen a felelősség elve – a disztributív igazságosságról alkotott felfogásának tengelye – elválaszthatatlan az autonómia elvétől. Ezért az autonómia elvét az itt következő kritika fix pontjaként kezeltem.

Két argumentumot fogok ismertetni; az egyiket *kalkulálhatóságargumentum*nak, a másikat *függésargumentum*nak nevezem. Mindkettő amellett szól, hogy nagy társadalmak koordinációjának a táborozásra jellemző ethosz dominanciáján alapuló megszerveződése erkölcsi szempontból nem kívánatos. Nem azért nem kívánatos, mert az emberi természet ismeretében nem remélhető, hogy mindenki mindig kész legyen segíteni a másikon, ha annak szüksége van a segítségére (ő pedig aránytalan áldozathozatal nélkül segíteni tud). Más szóval nem azért nem kívánatos, mert valószínűleg megvalósíthatatlan. Az emberek erkölcsi attitűdjei és diszpozíciói a történelem során roppant változáson mentek át. Konzervatív gondolkodók óva intenek, nehogy vérmes reményeket fűzzünk a további erkölcsi haladáshoz, és akár igazuk is lehet. Annyit azonban mindenképpen leszögezhetünk: nem tudjuk, hogy az emberiség erkölcsi haladásának vannak-e határai, és ha vannak, hol húzódnak. Érvelésem tehát nem az emberi természet tökéletesedésével kapcsolatos pesszimizmusra épít. Azt fogom megmutatni, hogy a Cohen által vázolt szocialista ideál akkor sem volna kívánatos, ha az emberi természet tökéletesedése valamikor a jövőben megvalósíthatóvá tenné.

14. Lássuk akkor a kalkulálhatóságargumentumot. Az önálló életvezetés magában foglalja, hogy az egyén rövid és hosszabb távú terveket készít és valósít meg. Terveket készíteni és megvalósítani kiszámítható környezetben lehet. Olyan környezetben, ahol az ember a tervekészítés időpontjában (t_1 -ben) tudhatja, hogy azokra a külső eszközökre, amelyekben t_2 , t_3 , ..., t_n időpontokban szüksége lesz, a megfelelő időpontban szert is tud tenni. Kalkulálható feltételek nélkül a tervek szétesnek, az életvezetés napról napra való túléléssé változik.

A mások segítő szándékára való hagyatkozás aligha biztosítja a szükséges kalkulálhatóságot. Terveink megvalósításához gyakran olyan segítségre van szükségünk, amely specializált tudást feltételez. Ilyet csak az képes nyújtani, aki rendelkezik a szükséges tudással. Márpedig semmi nem garantálja, hogy a megfelelő időpontban kéznél lesz ez a személy, és éppen akkor lesznek szabad kapacitásai. Lehetséges, hogy a segítségnyújtónak választania kell a rászorulóik között, és csakis az ő belátásán múlik, hogy kinek az igényét sorolja előre. S a rangsorolást nemcsak az befolyásolhatja, hogy melyikük igénye sürgetőbb, hanem ettől teljesen független szempontok is: így például az, hogy a segítségnyújtóhoz melyik rászoruló áll személyesen közelebb, melyikükkel szemben

28 Centrális szerepet játszott az 1920-as évek marxizmusában, Korschnál, Lukácsnál, Gramscinál, és még inkább az 1960-as évek praxisfilozófiai marxizmusrenewánszában, melynek a legjobb összefoglalása Márkus György *Marxizmus és antropológia* című kis értekezése: Márkus 1966.

kötik erősebb kapcsolati kötelezettségek (mondjuk, az egyikük a hozzátartozója, a másik egy idegen). Ugyanakkor a rászorulóknak egyetlen eszköze van a segítségnyújtásra képes személy döntésének befolyásolására: rászorultságának hangoztatása. Ellenszolgáltatást nem ajánlhat fel. A segítségnyújtás-vezérelt reciprocitás ethosza az ilyen ajánlatot eleve hatástalanítja, és ráadásul erkölcsileg is kifogásolhatóvá teszi.

Első konklúzió: ha fontos, hogy az egyének a saját terveik szerint alakíthassák az életüket, akkor a jó társadalom nem építheti a kooperációjukat kizárólag vagy akár elsődlegesen a segítőkészség erényének gyakorlására. Az együttműködés más, kalkulálhatóbb formáját is biztosítani kell.

Ez a forma pedig a kölcsönös előnyök elvére alapozott tranzakciókban áll. Az ilyen tranzakciók a nagylelkűségnél biztosabb alapot kínálnak a kalkuláció számára, mert a rászoruló félnek van a rászorultság hangoztatásán túli eszköze, amellyel befolyásolni tudja a másik fél magatartását. Továbbá, mindkét fél számíthat rá, hogy a másik jobb helyzetben lesz, ha megegyezik vele, mint ha elutasítaná az egyezséget. Ahol a kölcsönös előnyök elvére alapozott tranzakciók hálózata rendszerré áll össze, vagyis működő piacgazdaság alakul ki, ott ráadásul nem kell konkrét javakat konkrét javakra, konkrét szolgáltatásokat konkrét szolgáltatásokra cserélni. Aki egy jószágot vagy szolgáltatást kínál, pénzt kap cserébe, amivel megfizetheti az általa igényelt javakat és szolgáltatásokat.

Második konklúzió: ha a jó társadalom ideálja magában foglalja a személyes autonómiát, akkor a kölcsönös előnyökre alapozott tranzakciók rendszerét is magában kell foglalnia.

15. Ellenem vethető, hogy ez merőben instrumentális argumentum. A segítőkészség önmagáért tekintve nagyobb erkölcsi érték a kölcsönös haszonnal járó tranzakciókra való hajlammal. Önmagában, minden körülmények között tiszteletre méltó tulajdonság. Hátránya mindössze annyi, hogy nem a legjobb eszköze a személyes autonómia által megkívánt kalkulálhatóságnak. A kölcsönös haszonra való törekvés viszont önmagáért nem mindig méltó a megbecsülésre. Vannak helyzetek, amikor az ember rosszul teszi, ha megkéri az általa nyújtott szolgáltatás árát, még akkor is, ha a másik ember jobban jár az ár megfizetésével, mint ha lemond a szolgáltatásról. S ha feltételezzük, hogy az egymásról való gondoskodás minden releváns helyzetet legalább olyan jól kezel, mint a kölcsönös előnyökön alapuló tranzakciók, akkor minden releváns helyzet ilyen.

Ám ez a szembeállítás nem mindig állja meg a helyét. Olyan helyzetek is vannak, amikor a kölcsönös előnyökre való törekvés önértékként is fölötte áll a segítőkészség-vezérelt reciprocitásnak. Nagy társadalmakban tipikusak az ilyen helyzetek. Ezt hivatott kimutatni a függés-argumentum, mely tehát nem instrumentális érv Cohen szocializmusideálja ellen.

16. Tegyük fel az érvelés kedvéért, hogy a kalkulálhatóság problémája tényleg kezelhető. Valami módon mindenki mindig megtalálja azokat a hozzáértő embereket, akiknek a segítségére szüksége van. Például *A* régi házban lakik, ahol gyakori a csötörés, *B* pedig vízvezeték-szerelő. *B* arra jár, észreveszi, hogy baj van, és segít. Munkája végeztével megadja

a mobilszámát, és felajánlja, hogy *A* legközelebb hívja fel, ha szüksége lesz a szaktudására. Ha a segítőkészségre alapozott, társadalmi méretű koordináció egyáltalán elképzelhető, akkor ilyen tartósabb kapcsolatépítések sorozatából állhat össze.²⁹

Csak hogy ha így működik a koordináció az egymás segítségére motivált emberek közt, annak komoly következményei vannak a személyes autonómiára nézve. Az autonómia nem egymástól elszigetelt egyének tulajdonsága. Az autonóm életvezetésnek, mint látjuk is, temérdek külső feltétele van. Szükség van hozzá képességekre, melyeket az egyén társadalmi környezetével interakciókra lépve sajátít el. Szükség van értelmesen választható opciókra, melyeket szintén a társadalmi környezet biztosít. A társadalmi környezet pedig nem valami személytelen dolog: eleven, konkrét emberek alkotják. Miközben az egyén keresi és remélhetőleg eléri a kívánt segítséget, egyben a többi emberhez való viszonyai is formálódnak. E viszonyok milyensége önmagában is releváns az autonómia szempontjából. Nemcsak racionális képességeinken, nem is csak választható opcióinkon múlik, hogy autonóm lényekként vezetjük-e az életünket, hanem azon is, hogy a többi emberrel autonóm lényekhez illő viszonyban állunk-e.³⁰

17. Ebben az összefüggésben nyer jelentőséget a másokról való gondoskodás és a kölcsönös előnyökön alapuló együttműködés közti különbség. Az *A* és *B* (a vízvezeték-szerelő és a csőtörést szenvedett ház lakója) közti viszony aszimmetrikus. *B* egy bizonyos rendszerességgel segítségben részesíti *A*-t: gondoskodik róla. A segítségben való részesülésre adott, erkölcsi szempontból megfelelő válasz a hála kinyilvánítása. A hála kifejezésének számos különböző formája lehet. Nem szükséges, hogy amit *A* viszonzásképpen nyújt, egyenértékű legyen a kapott segítséggel. Csak a céljával – a hála megfelelő kifejezésével – kell arányosnak lennie. *A* esetleg kisebb-nagyobb ajándékkal kedveskedik *B*-nek. Vagy egyszerűen csak köszönetet mond neki. *A* és *B* – miként feltételeztük – tartós viszonyra lépnek egymással, és ezt a viszonyt az jellemzi, hogy *B*-től *A* felé folyvást segítség áramlik, *A*-tól *B* felé pedig hála. Ha a „segítségért hála” interakció egy-egy esetben, alkalmasszerűen következik be, az még nem zárja ki, hogy *A* és *B* között egyenrangú viszony álljon fenn. Ha azonban folyamatosan ismétlődik, akkor az *A* és *B* közti viszony nem két egyenrangú fél viszonya lesz, hanem függési viszony. A függés nem feltételezi, hogy a domináns helyzetben lévő személy él is a dominanciájával. Elegendő, hogy rendelkezze vele.³¹ Noha *B* jóindulatból tesz szívességeket *A*-nak, a jóindulattól való függés is függés. Bár a viszony egyenlőtlensége nincs deklarálva, anyagi egyenlőtlenség sem teszi elkerülhetlenné, mégis létrejön, és újratermeli önmagát. Márpedig mások jóindulatától függeni

29 Azzal, hogy vízvezeték-szerelőnk mekkora valószínűséggel fog úgy viselkedni, ahogy itt leírtuk, most nem kell foglalkoznunk, mint ahogy azzal sem, hogy az ilyen gesztusokból összeálló gyakorlat hatékonyságáról mit gondoljunk: érvelésünk szempontjából mindez közömbös. Elegendő feltételeznünk, hogy a dolog működik.

30 Az autonómia relációs vetületéről lásd Christman 2009, 164–86.

31 Pettit 1999, 51–80.

annyi, mint kiszolgáltatottnak lenni, a kiszolgáltatottság pedig szöges ellentétben áll a személyes autonómiával.

Ezen a ponton érdemes visszapillantani a kalkulálhatóság-argumentumra. Úgy érveltem, hogy a kalkulálhatóság lehetővé teszi, hiánya pedig ellehetleníti a tervezést. Ám nemcsak ezzel járul hozzá a személyes autonómiához, hanem azzal is, hogy csökkenti – ideális esetben teljesen kiküszöböli – a másik ember jóindulatától, belátásától és mérlegelésétől való függést.

Igaz, *A* is tudhat valamit, amire egy harmadik személynek, *C*-nek lehet szüksége. Egy kooperációra képes egyén viszonyai nem egyoldalúak: egy részükben a segítség öfelé áramlik, a hála tőle mások felé, más részükben tőle áramlik a segítség mások felé, a hála tőlük öfelé. Vélhetnénk, hogy az aszimmetriák kiegyenlítik egymást. A társadalom tagjaként mindenki egyenlő, hiszen mindenki kap is, nyújt is segítséget.

18. Ez a vélekedés azonban téves. Ha meg akarjuk érteni, hogy mi a baj vele, érdemes Rawls utilitarizmuskritikájához fordulnunk. A klasszikus utilitarizmus szerint minden választási helyzetben az a helyes döntés, amely számba veszi a választható cselekedetek hatását az összes érintett emberre, valamennyiük hasznait és veszteségeit összeadja (az aggregálás során mindenkit egyenlően súlyozva), majd azt az alternatívát választja ki, amelyik az összességnek a legnagyobb tiszta hasznot hozza (vagy a legkisebb tiszta veszteséggel jár). Rawls ezzel szemben arra hívja fel a figyelmet, hogy az egyéni előnyök és hátrányok utilitarista aggregálása nem veszi komolyan, hogy minden egyén a saját életét élő, különálló személy, akit személyes veszteségeiért nem kárpótol a kollektív többlethaszon.³² Ennek a megállapításnak az analógiájára mi is leszögezhetjük: az egyének közti viszonyok aggregálása figyelmen kívül hagyja, hogy minden viszony különálló viszony. *A* függése *B*-től nem lesz kevésbé függés amiatt, hogy *C* viszont tőle, *A*-tól függ. A különböző dominanciák összességükben kiegyenlíthetik egymást, de attól a függési viszony függési viszony, a függési viszonyok láncolata függési viszonyok láncolata marad.

19. Ezzel elérkeztünk a függésargumentum első konklúziójához: az általános segítőkészségre alapozott koordináció egy nagy társadalomban a személyes autonómia és ugyanakkor az egalitárius viszonyok csorbulását eredményezi. Nem igaz, hogy akkor is erkölcsileg kívánatos, amikor a rászorulónak módja van személyes előnyökre alapozott tranzakcióra lépni azzal az egyénnel, akinek a szolgáltatására vagy a tőle elnyerhető javakra szüksége van.

Amikor ugyanis két ember a saját maguk számára remélt előny kedvéért lép tranzakcióra, akkor mindketten azért adnak valamit, mert cserébe megkaphatják, amire szükségük van, és azért kaphatják meg, amire szükségük van, mert amit cserébe kínálnak, arra a másik félnek van szüksége. Cohen ezt kifogásolhatónak tartja; nem látja a pozitív oldalát: épp a személyes előnyökre alapozott tranzakciók biztosítják, amit nagy

32 Rawls 1999, 23.

társadalmak rutin működése idején a segítőkészség-vezérelt reciprocitás gyakorlata nem biztosít – a lehetőséget, hogy az egyén öntudatos, autonóm személyként vezesse az életét. Minden fél azt kapja, amire jogot szerzett. Egyiküknek nincs oka hálálkodásra.³³ Így hát levonhatjuk a második konklúziót is: nagy társadalmakban a személyes előnyökre alapozott tranzakciók sokasága nem csupán eszköze, hanem alkotóeleme is a személyes autonómiának és ugyanakkor az emberek közti viszonyok egyenlőségének. Mint arra Joseph Raz rámutatott, valami nemcsak úgy lehet önmagáért értékes, hogy *önmagában véve* az, hanem úgy is, hogy nélkülözhetetlen alkotóeleme egy nagyobb egésznek, mely önmagában véve értékes.³⁴ Esetünkben ez a nagyobb egész a személyes autonómia és a relációs egyenlőség. Mivel ezek önmagukért értékesek, ezért a kölcsönösen előnyös tranzakciók szintén önmagukért értékesek. Értékük származtatott (az autonómia és az egyenlőség értékéből származik), de ebben az összefüggésben nem instrumentális. Más kérdés, hogy – mint láttuk – van instrumentális értékük is.

20. Félreértések elkerülése végett: nem a kölcsönös előnyökre alapozott tranzakciók kizárólagossága mellett érvelek. Állításom nem az, hogy a jó társadalom *lecserélné* a segítőkészség-vezérelt reciprocitás ethoszát a kölcsönös előnyökre alapozott tranzakciók ethoszára. Bármilyen széles legyen is az utóbbi tartománya: bizonyos, hogy vannak határai.

Egyfelől vitathatatlanul kívánatos, hogy az egyén ne legyen besorolva születéstől adott, zárt közösségekbe és e közösségek által számára kijelölt szerepekbe. Kívánatos, hogy maga dönthesse el, marad-e eredeti közösségében, vagy kilép belőle, hogy szabadon választhasson új közösséget magának, hogy egyszerre több közösség tagja lehessen, hogy ennek megfelelően sokféle társadalmi szerepet tölthessen be, és szerepeit a saját életfel-fogásához igazíthassa. Kétségtelen, ehhez a szabadsághoz számottevően hozzájárul, ha egy társadalom rendelkezik a kölcsönös előnyökön alapuló tranzakciók gyakorlataival.

Ugyanakkor a legkevésbé sem kívánatos, hogy – példának okáért – a páros együtt-élés szeretet és odaadás helyett „két ember nemi szerveinek és képességének kölcsönös használatá”-n³⁵ alapuljon; hogy a szülő a gyermekéről való gondoskodást a saját jövőjébe való befektetésként kezelje; hogy a barátok a viszonzásként remélhető előnyök kedvéért törődjenek egymással és így tovább. A bensőséges kapcsolatok és a kisebb-nagyobb közösségek önmagukért értékesek. Megvan a maguk ethosza, amely nélkül nem maradhatnak fenn, és ez elsősorban az egymásról való gondoskodásé, nem pedig a kölcsönös előnyöké. Jó társadalomban nem satnyul el, hanem kibontakozik és gazdagodik.

Továbbá, az idegeneknek nyújtott segítség sem állhat minden esetben a kölcsönös előnyök elvének hatálya alatt. Erkölcsi parancs, hogy feltétel nélkül siessünk nagy baj-

33 Erről szól Adam Smith híres mondása: „Nem a mészáros, a serfőző vagy a pék jóindulatától várjuk a vacsoránkat, hanem attól, hogy saját érdekeiket tartják szem előtt.” Lásd Smith 2011, 1/26. (A fordítást némileg módosítottam.)

34 Raz 1986, 200.

35 Kant 1991, 378. (*Az erkölcsök metafizikája*, 24.§.)

ban lévő embertársunk segítségére, ha megtehetjük (s ha a segítségnyújtás nem követel tőlünk aránytalan áldozatot). Nemcsak az kifogásolható, ha az út szélén fekvő, összevert és kifosztott embert az arra járók ott hagyják vérbe fagyva, hanem az is, ha azzal a fel-tétellel segítenek rajta, hogy utóbb megfizeti fáradozásuk árát.

Végezetül, bár a kölcsönös előnyök legitím tartományára külön – a nagylelkűség és gondoskodás ethosától különböző – elvek vonatkoznak, ezek az elvek normatív elvárásokat fogalmaznak meg. A tranzakciók résztvevőitől elvárható, hogy ne éljenek vissza információs fölénnyükkel, nagyobb alkuerejükkel, netán zsarolási potenciáljukkal: elvárható, hogy a tranzakciók méltányos módon bonyolódjanak. S az elvárások itt sem merülnek ki ebben a kívánalomban. Igaz, a tranzakcióban részes felekként a társadalom tagjai valóban nem viselnek ezen túlmenő kötelezettségeket. Ám senki nem kizárólag egyéni tranzakciók résztvevője: egyszersmind tagjai vagyunk a társadalomnak is, mely a sok-sok tranzakciót egy komplex munkamegosztási rendszerbe integrálja, és lefekteti a szabályait. Nemcsak a tranzakcióink résztvevőiként viselünk felelősséget, hanem a társadalom tagjaiként is. Mint arra Rawls rámutatott, az önmagukban méltányos tranzakciók csak akkor maradéktalanul igazságosak, ha igazságos háttérfeltételek között bonyolódnak. A külön-külön bonyolított tranzakciók eredményének tömeges összegződése akkor is erodálhatja az igazságosság háttérfeltételeit, ha önmagában mindegyik maradéktalanul méltányos. Olyan igazságtalanságokat teremthet, melyekért külön-külön senki nem tehető felelőssé, együtt azonban – társadalomként – mégis felelősek vagyunk értük. Az igazságosság azt kívánja, hogy közös cselekvéssel korrigáljuk ezeket, állítsuk helyre az igazságosság háttérfeltételeit. A méltányos tranzakciók szabályainak betartása minden egyén személyes kötelezettsége. Az igazságosság háttérfeltételeinek karbantartása ezzel szemben olyan kötelezettség, mely a többiekkel együtt nehezedik ránk.³⁶

21. Ám e megszorításokkal együtt is kimondhatjuk: ha a kalkulálhatóság és a függés argumentuma megállja a helyét, akkor a szocialista eszme Cohen által kifejtett változata nem vonzó és nem koherens. Kétségtelen, ez csak egy változat a sok közül. Ám nem valamiféle esetleges variáns. A szocialista mozgalom hagyományos értékeit interpretálja újra.³⁷ Ha jó okunk van rá, hogy Cohen nézeteivel ne értsünk egyet, akkor arra is van valamennyi okunk, hogy az általa folytatni kívánt hagyománynak éppen azzal a részével ne azonosuljunk, amellyel az radikálisan túllépne a liberalizmuson – amely a liberális gondolatba nem integrálható.³⁸

Ugyanakkor Cohen nézeteinek kritikája egyben érvekkel támogatja meg a liberalizmus elköteleződését a személyes előnyök alapján szerveződő tranzakciók hálózata mellett. De

36 Ezt nevezi Rawls *intézményes munkamegosztásnak* (*institutional division of labour*): Rawls 1993, 267–68.

37 Cohen 2008, 1; Cohen 2011, 214.

38 A szocialista kritika szinte a kezdetektől termékeny hatással volt a liberalizmusra. A liberális gondolat legnagyobb megújítója, John Rawls nem érthető meg, ha nem vesszük észre a *Theory*-ban Karl Marx munkásságának lenyomatát. Lásd még Rawls Marxról szóló előadásait is: Rawls 2007, 319–72.

bár az ilyen tranzakciókhoz való ragaszkodás védhető, ebből még nem következik, hogy a termelőeszközök magántulajdona – tehát nem a piacgazdaság önmagában, hanem a magántulajdonnal társított piacgazdaság – is védhető.

22. Mindenekelőtt egy módszertani észrevételt tennék. Két rendszer összehasonlítását mindig azonos feltevések között kell elvégezni. Ha az egyik kapcsán az ideálját vesszük alapul, akkor a másiknak is az ideáljából kell kiindulnunk. Ha az egyiknek a megvalósult, nem ideális valóságát vizsgáljuk, akkor a másikat is nem ideális megvalósulásában kell szemügyre vennünk. A szocializmus és a kapitalizmus Cohen-féle szembeállítására megsérti ezt a szabályt. Cohen ugyanis a szocialista *ideált* a piacgazdaság távolról sem ideális *valóságával* veti egybe. A bírvány és félelem által vezérelt piaci tranzakciók leírása fényévnnyi távolságra van a liberális ideáltól, amely kétségkívül támogatja a piacgazdaságot, és mérvadó variánsaiban helyt ad a termelőeszközök magántulajdonának is. Cohen megtehetette volna, hogy a szocializmus nem ideális valóságát hasonlítja össze a kapitalizmus nem ideális valóságával. Ezt azonban nem tette; vélhetőleg azért, mert a szovjet típusú rendszereket nem tekintette a szocialista ideál tökéletlen megvalósulásának,³⁹ más megvalósulása pedig nincs. De akkor a két ideál összehasonlítására kellett volna vállalkoznia.

Én egy ilyen szembesítéssel próbálkozom. Első lépésben arra mutatok rá: Cohen tévesen vélelmezi (lásd a 8–9. szakaszt), hogy a liberális egalitarizmus nem szorítja normatív korlátok közé az opciós szerencse által generált egyenlőtlenségeket.

23. A liberális egalitarizmus komplex elmélet.⁴⁰ Mai szerkezetének kialakulása a Rawls által kezdeményezett disztributív fordulattal vette kezdetét. Rawls műve nagyszabású kísérlet volt annak kimutatására, hogy a liberalizmus morális alapvetései nemcsak a jogok és szabadságok egyenlőségét kívánják meg, hanem az elosztás egy bizonyos értelemben vett egyenlőségét is. Ez az indítás vezetett a felelősség-szenzitív egalitarizmus elméletének megalkotásához. Ám az ezredforduló újabb fordulatot hozott, melynek során ismét előtérbe került a társadalmon belüli viszonyok egyenlősége; ezt relációs fordulatnak nevezhetjük.⁴¹ A relációs fordulat nem pusztán visszatérés volt; a disztributív paradigmával folytatott vita magasabb szintre emelte a társadalmi viszonyok egyenlőségéről való gondolkodást. A relációs paradigma kidolgozói mellett érveltek – szerintem meggyőzően –, hogy a társadalmi viszonyok egyenlősége külön érték, mely nem írható le az elosztás fogalmaiban.⁴² Az egyenlőség ebben az értelemben akkor áll fenn, amikor minden

39 Cohen 1999.

40 Kis 2022c.

41 A relációs fordulatot Elizabeth Anderson kezdeményezte: Anderson 1999. Kiemelkedő munkákkal járult hozzá Samuel Scheffler: Scheffler 2003, Scheffler 2015. Lásd továbbá Schemmel 2021, valamint Kolodny 2023.

42 Más kérdés, hogy mértékadó képviselői egyúttal mellett érveltek, hogy az egyenlőség disztributív elve elvetendő – ahogy a disztributív fordulat mértékadó képviselői is hajlamosak voltak a társadalmi viszonyok egyenlőségét disztributív egyenlőségként értelmezni. Arról, hogy a két ideál nem kizárja, hanem kiegészíti egymást, lásd Miklósi 2018.

ember egyenrangú félként viszonyulhat a másikkhoz, amikor társadalmi helyzete senkit nem jogosít fel arra, hogy másokat fölényes megvetéssel vagy leereszkedő jóindulattal kezeljen, és senkit nem kényszerít arra, hogy mások előtt megalázkodjon. Bár a relációs egyenlőség nem disztributív természetű, teljesülésének vannak disztributív feltételei. Ahol az opciósnak nevezett szerencse túlságosan nagy elosztási egyenlőtlenségeket produkál, ott a jobb és a rosszabb helyzetű egyének közti viszony nem lehet egalitárius természetű.⁴³ Az egalitárius viszonyok kívánalma ugyanúgy felső korlátot állít a felelősségszenzitív egalitarizmus által jóváhagyott egyenlőtlenségek fölé, mint Cohen közösségelve.

Továbbá, a relációs fordulattal nagyjából egy időben kirajzolódott a felelősségszenzitív egalitarizmus egy alsó korlátja is. Az alsó korlátot az elégséges ellátottság elve jelöli ki. Ez azt állapítja meg, hogy minden társadalomban meghatározható az alapszükségletek egy kritikus szintje, amelynek elérése nélkül nincs emberhez méltó élet. Nem minősülhet igazságos társadalomnak az a társadalom, amelyik ezt a szintet nem biztosítja minden tagja számára, függetlenül a többiekéhez viszonyított anyagi helyzetüktől, vagyis a köztük és a hiányt nem szenvedők közti anyagi egyenlőtlenség mértékétől, és ugyanígy attól is, hogy hibáztathatók-e a nélkülözésükért.⁴⁴ Összefoglalva: a liberális egalitarizmus ma, bő ötven évvel *Az igazságosság elmélete* megjelenése után egy disztributív egalitárius elv, egy relációs egalitárius elv és egy elégséges ellátottsági elv közti egyensúlyt keresi. Ha pedig így van, akkor okunk van fenntartással kezelni Cohen vélekedését, mely szerint a liberális egalitarizmus nem szorítja normatív korlátok közé az opciós szerencse által generált egyenlőtlenségeket.

24. Cohen liberalizmuskritikájának egy másik sarkalatos pontjáról, a piac elvetéséről már bőven esett szó. Ha a kalkulációs és a függési argumentum helytálló, akkor a liberalizmus elköteleződése a gazdaság piaci koordinációja mellett nem kizárólag instrumentális megfontolásokon alapul: a liberálisok nem csak azért helyeslik a piacgazdaságot, mert az hatékonyan hangolja össze a javak és szolgáltatások iránti keresletet a kínálatukkal. A piac ugyanis nem más, mint kölcsönös előnyökön alapuló tranzakciók hálózata, és mint láttuk, az ilyen tranzakciók lehetősége szükséges feltétele a személyi autonómiának. A piaci koordináció helyesléséből azonban, mint korábban említettem, még nem következik, hogy a termelőeszközök magántulajdona – tehát nemcsak a piacgazdaság önmagában, hanem a magántulajdonnal társított piacgazdaság – is védhető, márpedig a mértékadó liberálisok többsége e mellett is állást foglal. A jelen szöveg keretei közt erről nem beszélhetek az egyébként elvárható részletességgel. Arra fogok szorítkozni, hogy a termelőeszközök magántulajdonával szemben felhozott tipikus ellenvetéseket vegyem röviden szemügyre. Előbb azonban tisztáznom kell, hogy milyen álláspontról védelmezem – védelmezi az egalitárius liberalizmus – a termelőeszközök magántulajdonát.

43 Scheffler 2003.

44 Lásd Shue 1980, Brock 1998, Shields 2018.

25. A magántulajdont számos különböző elvre hivatkozva szokás védelembe venni; ezek közül kettő emelkedik ki. Mindkettő feltételezi, hogy a birtokában lévő javakkal a tulajdonos nem eredendően rendelkezik, tulajdonjoga szerzett jog: örökösödés, csere, vagy senki tulajdonát nem képező dolgok elsajátítása útján tesz szert rá. Az egyik – Locke-tól eredeztethető – elv azonban magát a tulajdonszerzés jogát az alapvető jogok közé sorolja. Mivel a tulajdonszerzés egyoldalú aktus, amelyből ugyanakkor másokra köteleességek hárulnak, ezért a szerzés joga nem korlátozatlan jog: a tulajdonszerző cselekedetek eleget kell, hogy tegyenek bizonyos feltételeknek. Nem sérthetik mások alapvető jogait, nem foszthatják meg a többi embert a lehetőségétől, hogy maguk is tulajdont szerezzenek. Ám ha e feltételek teljesülnek, akkor e jog gyakorlása a locke-i elv szerint megfelel az igazságosság feltételeinek, s következésképpen a megszerzett tulajdon fölötti rendelkezés joga támadhatatlan. Ebben az értelemben a tulajdonjog az alapvető jogok családjába tartozik, és azokhoz hasonlóan erős védelmet élvez.⁴⁵

A másik – Hume-ig visszavezethető – elv szerint ha léteznek alapvető morális jogok, a tulajdonjog nem tartozik közéjük. A tulajdonjog – ideértve a tulajdonszerzés jogát is – társadalmi konvenció; szabályait az tartja életben, hogy nélkülözhetetlen feltételei az emberi jólétnek. A tulajdon fölötti rendelkezés, a csere, az örökösödés szabályai nem önmagukért értékesek; betartásuk társadalmi szintű következményei teszik értékessé őket. Azért várható el olyan szabályozás, mely garantálja a tulajdonnal való rendelkezés stabilitását, kiszámíthatóságát, biztonságát, mert enélkül nincs mód hosszabb távú befektetésekre, gazdasági tervezésre és kooperációra, ami viszont a társadalmi jólét szükséges feltétele.

A locke-i és a hume-i elv más és más módon határozza meg a tulajdonjog és az igazságosság viszonyát. A locke-i felfogás szerint a jogszerűen szerzett tulajdon tiszteletben tartása az igazságosság alapvető feltétele. Azon elvek közé tartozik, melyek fényében a társadalmi intézményeket igazságosnak (tehát erkölcsileg védhetőnek) vagy igazságtalannak (erkölcsileg védhetetlennek) ítéljük. A hume-i felfogásban a tulajdon nem alapvető tényezője az igazságos elosztás meghatározásának. A viszony fordított. A tulajdonjog szabályait a közjó kívánalmai írják körül; a termelőeszközök magántulajdona addig lehet igazolható, amíg mindenkinek jobb, ha van, mint ha nincs, és amíg összeegyeztethető a javakból való részesedés igazságos megoszlásával.

A két elv közti különbségnek döntő jelentősége van az olyan területeken, mint a magánszerződések – mindenekelőtt a bér munkaszerződések – törvényi szabályozása, az adózás, az állami monopóliumok, a hatósági munkafelügyelet, az örökösödési jog és így tovább.⁴⁶ Egy ennél is lényegesebb különbség is adódik. A locke-i elvből az következik, hogy a termelőeszközök magántulajdonához való jogot a gazdaság semmilyen tartományában nem lehet korlátozni. A hume-i elv további megfontolásoktól teszi füg-

⁴⁵ E Locke-ra visszavezethető álláspont legnagyobb hatású XX. századi képviselője Robert Nozick: Nozick 1973.

⁴⁶ A hume-i koncepció kortárs képviselőéhez lásd Murphy – Nagel 2002.

gővé, hogy milyen körben indokolt teret adni a magántulajdonnak. A liberalizmusnak az a koncepciója, amely a hume-i elvet teszi magáévá, nincs eleve hozzákötve semmilyen specifikus állásponthez ebben a kérdésben.

Mint ismeretes, Rawls a személyi tulajdonhoz fűződő jogot az alapvető szabadságok osztályába sorolta, a termelőeszközök fölötti rendelkezés jogát azonban a hume-i elv szellemében határozta meg.⁴⁷ Más szóval az egyéni életvezetéshez szükséges javak fölötti rendelkezés jogának az alapvető jogokat megillető, szigorú morális védettséget tulajdonított, a mások foglalkoztatására szolgáló anyagi eszközök fölötti rendelkezésnek azonban nem tulajdonított ehhez fogható védettséget.

A két terület közti határvonal nem éles. Egy bizonyos, nem könnyen definiálható határig a termelőeszközök szolgálhatnak saját használatra ugyanúgy, mint mások foglalkoztatására. S ami ennél is fontosabb: nem egyértelmű, hogy hol ér véget az a terület, ahol a magántulajdon fölötti rendelkezés az autonóm életvezetés feltétele, s mint ilyen, felülírja más emberek amúgy méltányolható érdekeit, és hol kezdődik az a terület, ahol személyes döntéseink hatása mások érdekeire írja felül a magántulajdon fölötti kizárólagos rendelkezés érdekét.⁴⁸ Most azonban a határok elmosódottságából adódó problémákkal nem kell foglalkoznunk. Beérhetjük annyival, hogy az egalitárius liberalizmus védhetőnek tartja a termelőeszközök magántulajdonát, ám igazolását egy bizonyos, nem túlzottan magas határ fölött a hume-i elv hatáskörébe utalja. Ezzel a megállapítással a birtokunkban lássuk most már a főbb ellenvetéseket.

26. Első ellenvetés: a tőkés és a munkás közti tranzakció kizsákmányoló. Annak ellenére az, hogy a tranzakció ugyanakkor mindkét fél számára előnyös: vagyis a munkás jobban jár, ha elfogadja a felajánlott bért, mint ha munka nélkül maradna. Válaszom: a kizsákmányolás fogalmának több különböző elméleti értelmezése van. Nem minden értelmezése vonja maga után a tézist, mely szerint a tőkés és a munkás közti tranzakció szükségszerűen kizsákmányoló. Ez a tézis Marxtól, *A tőke* első kötetéből származik. Marx szerint minden új érték kizárólagos forrása az „élő” munka. Csak a munkaerő hoz létre a saját értékénél – megújításának, „újratermelésének” költségeinél – nagyobb értéket. A termelési eszközök csupán a bennük megtestesülő „holt” munka értékét adják át az előállított terméknek. Ha tehát a termelőeszközök tulajdonosa a tőkebefektetés megtérülésén túli többletbe jut – márpedig ez a többlet ad értelmet a befektetésnek –, akkor az csak abból eredhet, hogy a munkásnak nem fizet többet a munkaerő ellenértékénél, az általa megtermelt értéktöbbletet pedig megtartja magának. A tőkehaszon kizárólagos forrása tehát a munkás meg nem fizetett munkája. Ez kizsákmányolás, hiszen a többletet a munkás termeli meg, de a tőkés tulajdonítja el.⁴⁹

47 Rawls 1999, 53.

48 Jason Brennan a szürke zónából hoz fel hatásos példákat arra, hogy a termelőeszközök magántulajdona az erős erkölcsi védelem alatt áll, majd ezt a belátást külön érvelés nélkül kiterjeszti a magántulajdon teljes tartományára: Brennan 2014.

49 Marx 1967, 168–215.

Ha a kizsákmányolás ezt jelenti, akkor a legideálisabb kapitalizmus sem gondolható el kizsákmányolás nélkül. A tőkés akkor is kizsákmányolja a munkást, ha a többlet egy részét átengedi a munkásnak. Ha bármilyen csekély haszna van, az csak kizsákmányolásból származhat. A tőkehaszon fogalmi szükségszerűséggel függ össze a kizsákmányolással. Ez az értelmezés Marx kapitalizmuskritikájának végső alapja. Azonban két súlyos probléma van vele.

Az egyik: a kizsákmányolás marxi definíciója merőben technikai vagy – más szóval – leíró definíció. Nem tartalmaz semmiféle normatív kritériumot, amelyre hivatkozva ki lehetne jelenteni, hogy az érték-többlet tőkés általi elsajátítása a szó helytelenítő, elítélő értelmében kizsákmányolásnak minősül. A másik probléma: a marxi definíció elválaszthatatlan a munkaérték-elmélettől. Csak addig tartható, ameddig a munkaérték-elmélet is az. Márpedig a munkaérték-elmélet halott. Marx pontosan akkor adta végső összefoglalását, amikor megszületett a neoklasszikus közgazdasági elmélet, mely nemcsak alapjaiban tér el tőle, de meg is magyarázza, hogy mi a baj vele.⁵⁰

A másik karakterisztikus értelmezés nem támaszkodik a munkaérték-elméletre, és van normatív tartalma. E szerint a tőkés és a munkás közti tranzakció azért lehet kizsákmányoló, mert a felek alkuereje egyenlőtlen; a kizsákmányolás akkor valósul meg, ha a tőkés ki is használja nagyobb alkuerejét. Ekkor a munkás nem kapja meg azt a bért, melyet akkor tudna kialakítani, ha az alkupozíciók egyenlőek lennének. A kizsákmányolás nem más, mint az a tény, hogy a szerződésben megállapított bér elmarad a hipotetikus bértől, amelyet a munkás egyenlő alkupozíciók mellett kapna, mértéke pedig a kettő különbségével azonos. Ezt az értelmezést a mai szocialisták némelyike is magáévá teszi,⁵¹ sőt egy mellékszálon magánál Marxnál is megjelenik.⁵² Ám nincs benne semmi speciálisan marxista vagy szocialista; már a XIX. századi „burzsoá” közgazdaságtan is megfogalmazta, a modern liberális politikai filozófiában pedig széles körben elfogadott.⁵³ Továbbá nem következik belőle, hogy a tőkehaszon mindig szükségszerűen kizsákmányolásból származnék. Csak annyit tartalmaz, hogy a kölcsönös előnyök elvén nyugvó tranzakciók *lehetnek* egyszerre mindkét fél számára előnyösek és ugyanakkor kizsákmányolók.

Csakhogy a liberális tanok nem kevésbé kritikusak ezzel a gyakorlattal szemben, mint a szocialisták. Nem akármilyen tranzakciókat helyeselnek, hanem *méltányos* tranzakciókat, egy tranzakció pedig csakis akkor méltányos, ha eredménye ugyanaz, mint amelyben

50 A neoklasszikus elmélet alapító művei: Jevons 1871, Menger 1871, Walras 1926 (1874). Marx neoklasszikus kritikájához lásd Böhm-Bawerk 1896, Bortkiewicz 1906–1907. A munkaérték-elmélet kritikájával az *Überhaupt* is foglalkozott: Bence – Kis – Márkus 1992, 84–140, valamint Kis 2022a, xxi–xxiv.

51 Lásd Roemer 1994. Más szocialisták ezzel rokon, de tőle mégis különböző elgondolásokat javasolnak. Lásd Gilibert – O’Neill 2019, 3.2.1.§.

52 Marx 1967, 167, 219–20. Itt arról van szó, hogy a tőkés és a munkás jogilag egyenlő szerződő felek, és éppen ezért a munkaszerveződés kimenetelét a köztük lévő erőviszonyok határozzák meg. Mivel a tőkés van erősebb pozícióban, ezért az ő szempontjából előnyös, a munkás szempontjából hátrányos lesz a szerveződés: a tőkés haszonlesésének csak a munkaerő újratermelésének költségei szabnak határt. Ám ez a körülmény csak a kizsákmányolás mértékére hat Marx szerint, a tényét nem befolyásolja.

53 Wertheimer 1996.

egyenlő alkuerejű felek állapotnának meg (minden más körülményt azonosnak véve). Továbbá, az egalitárius liberalizmus – mint a 29. szakaszban már rámutattam – nem merül ki a tranzakciók méltányos voltának elvárásában. Olyan berendezkedést tart kívánatosnak, amely nem pusztán az egyedi tranzakciók méltányos voltát szavatolja: korrigálja a társadalmi szintű igazságtalanságokat is.

Kétségtelen, a gyenge alkupozíciójú egyének és csoportok könnyen válhatnak kizsákmányolás áldozatává, *hacsak* a kizsákmányolásveszélyes tranzakciók politikai szabályozása nem kényszeríti ki a méltányos megállapodás feltételeit. Ám a „hacsak”-kal kezdődő megszorítás jelentősége nem elhanyagolható. Nem lehetséges olyan kölcsönösen előnyös tranzakciókra épülő gazdasági rendszer, amely a kizsákmányolás pusztá lehetőségét is kiküszöbölné, ugyanakkor a kizsákmányolás gyakorlata ellen a kapitalizmust adottnak véve is fel lehet venni a harcot.⁵⁴

27. Második ellenvetés: a termelőeszközök magántulajdona összegeyztetetetlen az igazságos elosztással, ugyanis szükségképpen kiáltó egyenlőtlenségeket termel. Válaszom: az egalitárius liberalizmus ezeket az egyenlőtlenségeket nem hagyja jóvá. Csak olyan egyenlőtlenségeket fogad el, melyek az egyének felelős választásai közti különbségeknek tudhatók be. S még a felelősség-szenzitív elosztás egyenlőtlenségeit is korlátozza: alulról az elégséges ellátottság, fölülről a relációs egyenlőség elvével.

De mit érnek a liberális elvek a magántulajdon gazdasági hatalmával szemben? Ha a tőkehaszon forrása szükségszerűen a munkás kizsákmányolása, akkor alig valamit. Ha azonban a tőkehaszon és a kizsákmányolás közt nincs szükségszerű összefüggés, akkor nem keveset. Ha a termelőeszközök magántulajdona a hume-i elv hatálya alá tartozik, akkor nem világos, hogy miért ne lehetne helye a liberális idealban olyan politikai intézményeknek, amelyek akár a magántulajdon szétterítése, akár tartományának szűkítése, akár progresszív adóztatás, szigorú örökösödési szabályok és más eljárások révén összezárják a vagyoni és jövedelmi ollót.

28. Harmadik ellenvetés: kapitalista termelési viszonyok közt az üzem belüli munkamegosztás szükségképpen hierarchikus, a munkás ki van szolgáltatva a feletteseinek, végső soron a tulajdonosnak. Ehhez a kritikához három megjegyzés kívánkozik. Először, a hierarchikus munkamegosztás nem a kapitalista tulajdonviszonyok, hanem méretgazdaságossági és szervezéstechnikai szempontok következménye. Kétségtelen, minél nagyobb – és ennek megfelelően hosszabb irányítási láncolatot feltételez – az üzem, annál kevésbé tudnak a „közvetlen termelők” azonosulni vele, annál kevésbé látják át az egész működését, és annál távolabb vannak a felhasználótól. Csakhogy (1) a tulajdonviszonyok megváltozása ezen önmagában nem változtatna. (2) Az üzem nagysága a tulajdonviszonyok átalakítása nélkül is változhat, ha a technikai fejlődés módosítja

⁵⁴ Ez a harc elsősorban a munkaszereződés és a munkahelyi viszonyok törvényi feltételeinek meghatározásáért folyó *politikai* küzdelem – része annak a folyamatnak, melyről Rawls mint az igazságosság háttérfeltételeinek biztosításáról beszélt. Lásd a 32. lábjegyzetet.

a méretgazdaságosság és szervezéstechnika szempontjait. Legfontosabb észrevételem: (3) a méretgazdasági és szervezéstechnikai kényszerfeltételek nem determinálják egyértelműen az üzemen belüli viszonyokat. A szervezeti hierarchia nem azonos a szervezeti despotizmussal. A nagyüzemen belüli viszonyok jogi szabályozása éppúgy érvényre juttathat „méltóságvédelmi” szempontokat, ahogy munkavédelmi szempontokat is érvényre juttat. A hume-i elvet alapul véve nem világos, hogy az üzemben megtestesülő vagyon magántulajdona miért zárna ki ezt. Nem világos továbbá, mi zárna ki, hogy ami az irányító hatáskörökből észszerűen delegálható, azt a végrehajtókra delegálják, és rájuk bízzák a műhely szintű munkaszervezést. Nem világos, miért ne írhatná elő a törvény, hogy a dolgozók érdekeit érintő, vállalati szintű döntéseket a dolgozók választott képviselőinek részvételével kell meghozni. Olyasmi ez, amire a „létező kapitalizmusban” is bőven találni bár kétségtől elégtelen, de a lehetőséget mégis jelző kezdeményezéseket.

29. Negyedik ellenvetés: ha mindez megvalósul is, attól a társadalom csak igazságosabbá válik, de nem közösségivé. Válaszom: ha egy társadalom azzal és csakis azzal a feltétellel alkothatna közösséget, hogy domináns szerveződési módja a segítőkészség-vezérelt reciprocitáson alapul, akkor ez az ellenvetés triviálisan igaz. Ám a segítőkészség-vezérelt reciprocitásra alapozott társadalmi munkamegosztás nemcsak a hatékonyságát tekintve hagyna kivetnivalót maga után: erkölcsi szempontból sem volna kívánatos (lásd a 16–18. szakaszokat). Másfelől nem állja meg a helyét a vélekedés, mely szerint a gondoskodás gyakorlása és a belőle való részesedés volna az egyedüli közös jó, amely társadalomban élő embereket közösséggé tehetne. Az igazságosság is ilyen közös jó. Fenntartása közös vállalkozás. Mindenki részt vesz benne, aki személyes tranzakcióiban méltányos módon jár el, és kiveszi részét a kollektív cselekvésből, mely a sok-sok méltányos tranzakció összegződése során keletkező, társadalmi szintű igazságtalanságokat korrigálja. Azt a jót, hogy a társadalom vele személy szerint igazságosan bánik, minden egyén önmagában élvezi. Azt a jót is önmagában élvezi, hogy ő maga kiveszi a részét az igazságos viszonyok kollektív fenntartásából. Ám van két magasabb jó, amelyet csak a többiekkel közösen élvezhet: ez pedig az a tudás, hogy az igazságosság fenntartásában a többiekkel együtt vesz részt, illetve hogy olyan társadalomban él, mely minden tagjával igazságosan bánik, s hogy ez mindenki számára fontos. Az igazságosság a jó társadalom közösséget konstituáló, közös java.⁵⁵

55 A közösségi javak fogalmáról lásd Waldron 1991, 339–69. Waldron egy fontos megkülönböztetést vezet be a közösségi javak (*communal goods*) és a közjavak (*public goods*) között. Az igazságosság elméletének végén (86. §: „Az igazságérzet mint jó” – *The Good of the Sense of Justice*) Rawls a közelében jár a gondolatnak, hogy az igazságosság közösségi jószág, de a Waldronnál megjelenő distinkciót nem teszi meg, ezért végül nem jut el ideig: Rawls 1999, 496–505. Dworkin „Liberal Community” című tanulmánya még közelebb jár e gondolathoz, de végül más irányba kanyarodik: tézise az, hogy az egyén teljesebb életet élhet, ha a politikai közösséghez tartozás integráns része az életének, s így a közösség java közvetlenül a saját személyes java is, lásd Dworkin 2000, 222–30.

30. Végezetül szólni szeretnék egy ellenvetésről, mely nem az egyik vagy másik társadalomideál ellen szól, hanem az ellen, hogy ideálok vitatására vesztegezzük az időnket. Kézenfekvő a kérdés: ha a világ olyan mély válságot él át, mint ahogy az elején leírtam, nem felesleges luxus-e ideáljainkon gondolkodni? Válaszom: nem. Az 5. szakaszban már rámutattam, hogy az ideálokról való gondolkodás akkor is cselekvésorientáló lehet, ha az ideálok – legalábbis a maguk teljességében – nem valósíthatók meg. Ez a megállapítás válság idején is megállja a helyét. Mi több, az ideálokról való gondolkodásra válságos időkben sürgetőbb szükség van, mint rendes körülmények között. Szükség van ugyanis a katasztrófa fenyegetésével és a fenyegetésre adott retrográd válaszokkal szembeni progresszív alternatívára. Társadalomideálunk nem mondja meg, hogy a progresszív politikának az adott helyzetben milyen lépéseket célszerű tennie. De a politika általános irányának meghatározásához nélkülözhetetlen iránytűvel szolgál.

Ha az írásom tengelyében álló érvek megállják a helyüket, akkor van valamennyi okunk kételkedni benne, hogy a szocialista ideál alkalmas-e iránytűnek. A kétely részleges, hiszen egyáltalán nem foglalkoztam a szocialista gondolatnak azzal a változatával, amely a szocializmustól a liberális ideál következetesebb és szélesebb körű megvalósulását reméli, mint amelyre a kapitalizmus legjobb változatában képes lehet, és annak az elgondolásnak is csak egy – bár mértékadó – változataról mutattam meg (ha sikerült megmutatnom), hogy nem vonzó és nem koherens, amely szerint a szocialista ideál olyan elemeket tartalmaz, melyek nem integrálhatók a liberalizmusba. De nemcsak az a gond a szocialista eszmével, amelyről eddig szó volt. Egyetlen nagy, átfogó világtalalkítással kezelné korunk heterogén válságtüneteit, melyekre nincs egyetlen, átfogó megoldás.

Szocialista riválisától eltérően a liberalizmus nem kívánja meg az ismert intézmények teljes lecserélését valamilyen más, az ismerttől alapjaiban különböző berendezkedésre. Kipróbált intézmények alapos reformjában gondolkodik: ígéretei beláthatók, jelen tudásunk alapján értelmezhetők. Ez roppant előnyt jelent – de komoly hátránnyal is jár. A szovjet birodalom bukása diszkreditálta a szocialista eszmét. De ez a történet ma már a múlt ködébe vész. A szocialista ideál – hívei szemében – egy még soha nem létezett új világ eszméjeként ragyog. A „létező kapitalizmus” azonban itt van velünk, a liberális ideálnak úgy kell alternatívát kínálnia vele szemben, hogy nem ígér egy minden ízében másik világot.

Csakhogy a „létező kapitalizmus” nem kizárólag a liberálisok számára van itt. Cohen írta egyszer – nem filozófiai vitában, hanem a brit Munkáspárt belső programalkotási vitájában –, hogy a gyakorlatban elérhető győzelmek parányiak, ám ezekre is csak akkor van esély, ha az alapelvek tisztán állnak a mozgalom előtt.⁵⁶ Ez a megállapítás elválasztható a szocialista eszmétől: a liberalizmusra vonatkoztatva is igaz. A világot megváltani semmilyen ideál jegyében nem lehet – a megváltást ígérő ideáloktól érdemes óvakodni.

56 Cohen 2011, 213.

Ebből azonban sem az nem következik, hogy az ideálokat le kell szállítani a fennálló viszonyok szintjére, sem az, hogy minél távolabb vannak a valóságtól, annál inkább méltók a helyeslésünkre. Hogy egy társadalmi ideál vállalható-e, attól függ, hogy vonzó és koherens-e. Bármilyen ideál bizonyuljon vállalhatónak, tudnunk kell, hogy az elfogadható ideál nem ígéret, hanem kritikai mérce, amelyhez a mindenkori valóságot hozzámérjük, és amelyet követve soha véget nem érő, kudarcoktól és vereségektől sem mentes küzdelmet folytatunk azért, hogy való világunkban kevesebb legyen az igazságtalanság, a kiszolgáltatottság, az elnyomás, a diszkrimináció, a kizsákmányolás.

Bibliográfia

- Anderson, Elizabeth. 1999. „What Is the Point of Equality?” *Ethics* 109/2: 287–337. DOI: <https://doi.org/10.1086/233897>
- Arneson, Richard. 2014. „Why not Capitalism?” In *Distributive Justice and Access to Advantage*, szerk. Alexander Kaufmann, 207–34. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139940924.013>
- Bence György – Kis János – Márkus György. 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest: T-Twins – Lukács Archívum.
- Bibó István. 2017. „Vázlat.” In *Bibó István Összegyűjtött írásai 1. Az európai politikai fejlődés értelme*, szerk. Dénes Iván Zoltán, 470–72. Budapest: Kalligram.
- Bortkiewicz, Ladislaus von. 1906–1907. „Preisrechnung und Wertrechnung im Marxschen System I–III.” *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 23: 1–50; 25: 10–51; 25: 445–88.
- Böhm-Bawerk, Eugen von. 1896. „Zum Abschluss des Marxschen Systems.” In *Staatswirtschaftliche Arbeiten. Festgaben für Karl Knies zur fünfundsiebzigsten Wiederkehr seines Geburtstages in dankbaren Verehrung*, szerk. Otto von Boenigk, 87–205. Berlin: Verlag von O. Haering.
- Brennan, Jason. 2014. *Why not Capitalism?* New York – London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315848778>
- Brock, Gillian, szerk. 1998. *Necessary Goods: Our Responsibility to Meet Others' Needs*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Christman, John. 2009. „Relational Autonomy.” In *The Politics of Persons: Individual Autonomy and Socio-historical Selves*, 164–86. Cambridge – New York: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511635571.008>
- Cohen, Gerald A. 1999. „Marxism After the Collapse of the Soviet Union.” *Journal of Ethics* 3/2: 99–104. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1009825115756>
- Cohen, Gerald A. 2008. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674029651>
- Cohen, Gerald A. 2009. *Why not Socialism?* Princeton – Oxford: Princeton University Press.

- Cohen, Gerald A. 2011. „Back to the Socialist Basics.” In *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, 211–24. Princeton – Oxford: Princeton University Press. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400838660-012>
- Dworkin, Ronald. 1981a. „What Is Equality? – I. Equality of Welfare.” *Philosophy and Public Affairs* 10/3: 185–246.
- Dworkin, Ronald. 1981b. „What Is Equality? – II. Equality of Resources.” *Philosophy and Public Affairs* 10/4: 283–345.
- Dworkin, Ronald. 2000. „Liberal Community.” In *Sovereign Virtue*, 211–36. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gilbert, Pablo – Holly Lawford-Smith. 2012. „Political Feasibility: A Conceptual Exploration.” *Political Studies* 60: 809–25. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2011.00936.x>
- Gilbert, Pablo – Martin O’Neill. 2019. „Socialism.” In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. Edward N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/info.html>] (2024.02.20.)
- Hunt, Ian. 2015. *Liberal Socialism: An Alternative Social Ideal Grounded in Marx and Rawls*. Blue Ridge Summit: Lexington Books.
- Ismael, Jenann. 2016. „A Philosopher of Science Looks at Idealization in Political Theory.” *Social Philosophy and Policy* 33/1–2: 11–31. DOI: <https://doi.org/10.1017/S026505251600039X>
- Jászi Oszkár. 1983. *Marxizmus vagy liberális szocializmus*. Párizs: Magyar Füzetek Könyvei.
- Jevons, William S. 1871. *The Theory of Political Economy*. London: McMillan.
- Kant, Immanuel. 1991. *Az erkölcsök metafizikája*. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, 293–614. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Gondolat.
- Kis János. 2014. „Mi a liberalizmus?” In *Mi a liberalizmus?*, 537–62. Pozsony: Kalligram.
- Kis János. 2022a. *Szabadságra ítélve. Életrajzi beszélgetések Meszerincs Tamással és Mink Andrással*. Budapest: Kalligram.
- Kis János. 2022b. „Rawls az ideális elméletről.” *Magyar Filozófiai Szemle* 66/2: 17–60.
- Kis János. 2022c. „Mi az egalitarizmus?” In *litera*, szerk. Nagy Gabriella. [<https://litera.hu/irodalom/publicisztika/kis-janos-mi-az-egalitarizmus.html>] (2024.01.31.)
- Kis János. 2023. „Előszó a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* angol nyelvű kiadásához.” Ford. Ábrahám Zoltán. *Elpis* 16/2: 149–165. DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.11>
- Knight, Carl. 2013. „Luck Egalitarianism.” *Philosophy Compass* 8/10: 924–34. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12077>
- Kolodny, Niko. 2023. *The Pecking Order*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674292819>
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2001. „Egalitarianism, Option Luck, and Responsibility.” *Ethics* 111/3: 548–79. DOI: <https://doi.org/10.1086/233526>
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2016. *Luck Egalitarianism*. London: Bloomsbury.
- Marx, Karl. 1967. *A tőke* I. Karl Marx és Friedrich Engels Művei 23. Budapest: Kossuth.
- Márkus György. 1966. *Marxizmus és antropológia*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Menger, Carl. 1871. *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Bécs: Wilhelm Braumüller.

- Márkus, György – János Kis – György Bence. 2022. *How Is Critical Economic Theory Possible?* Ford. Bethlenfalvy Bálint. Leiden: Brill. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004518483>
- Miklósi, Zoltán. 2018. „Varieties of Relational Egalitarianism.” In *Oxford Studies In Political Philosophy* 4., szerk. David Sobel, 110–38. New York – Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198813972.003.0005>
- Murphy, Liam – Thomas Nagel. 2002. *The Myth of Ownership*. New York – Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/0195150163.001.0001>
- Nozick, Robert. 1973. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- Pettit, Philip. 1999. „Liberty as Non-Domination.” In *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, 51–79. New York – Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/0198296428.003.0003>
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap.
- Rawls, John. 2007. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Cambridge, Mass.: Belknap. DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674042568>
- Räikkä, Juha. 1998. „The Feasibility Condition in Political Theory.” *Journal of Political Philosophy* 6/1: 27–40. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00044>
- Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon.
- Roemer, John. 1994. *Egalitarian Perspectives: Essays in Philosophical Economics*. Cambridge – New York: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511528293>
- Ronzoni, Miriam. 2011. „Life Is not a Camping Trip: On the Desirability of Cohenite Socialism.” *Politics, Philosophy & Economics* 11/2: 171–85. DOI: <https://doi.org/10.1177/1470594X11417239>
- Scheffler, Samuel. 2003. „What Is Egalitarianism?” *Philosophy and Public Affairs* 31/1: 5–39. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2003.00005.x>
- Scheffler, Samuel. 2015. „The Practice of Equality.” In *Social Equality: On What It Means to Be Equals*, szerk. Carina Fourie et al., 21–44. New York – Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199331109.003.0002>
- Schemmel, Christian. 2021. *Justice and Egalitarian Relations*. New York: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190084240.001.0001>
- Shields, Liam. 2016. *Just Enough. Sufficiency as a Demand of Justice*. Edinburgh: Edinburgh University Press. DOI: <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748691869.001.0001>
- Shue, Henry. 1980. *Basic Rights*. Princeton: Princeton University Press.
- Smith, Adam. 1999. *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól*. Ford. Éber Jenő. Budapest: Napvilág.
- Waldron, Jeremy. 1993. „Can Communal Goods be Human Rights?” In *Liberal Rights. Collected papers (1981–1991)*, 339–69. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Walras, Léon. 1926. *Éléments d'économie politique pure; ou théorie de la richesse sociale*. Paris: R. Pichon – R. Durant-Auzias.
- Wertheimer, Alan. 1996. *Exploitation*. Princeton: Princeton University Press.