

MÉLTÁNYOSSÁG VAGY ÖNBECSÜLÉS*

(A politikai igazságosság két koncepciója)

Balogh István

ÖSSZEFOGLALÓ

Az emberi együttélés valamely történelmi módozatának intézményi (makró) és személyközi (mikró) viszonyait, valamint a két szféra kapcsolatát és azok változását szabályozó igazságosság két koncepciója, egyrészt a méltányossági, másrészt az önbecsülési igazságosság, egymástól gyökeresen különböző, sőt, egymással szembenálló koncepciók. Ez a tanulmány a két felfogás szembenállását az önbecsülés igazságossága felől közelítve elemzi, egyrészt Rawls elméletének módszertani kritikája révén, másrészt az önbecsülési igazságosság elveinek elméleti megalapozásával és kifejtésével. Az elméleti konfrontáció tétje az emberi együttélés új, a modern társadalmon túlmutató történelmi formájának lehetősége.

Kulcsszavak: relációantropológia ■ igazságosság ■ Rawls ■ megalapozás/igazolás ■ emberi jogok

I. A NORMATÍV GYAKORLATI ELVEK IGAZOLÁSA VAGY MEGALAPOZÁSA

1. A társadalmi igazságosság elvei az emberi együttélés valamely történelmi módozatának intézményi (makró) és személyközi (mikró) viszonyait, valamint a két szféra kapcsolatát és azok változását szabályozó normatív elvek. Ebből következően az igazságossági elméletek két kritikus pontja egyrészt az elvek megalapozása, másrészt érvényesítésük lehetőségének tisztázása. Az első esetben arra a kérdésre kell válaszolni, hogy vajon az igazságosság valamely felfogása és elve (elvei) legalábbis elégséges mértékben teherbíró(k)-e ahhoz, hogy a társadalmi intézmények alakítása és az egyének magatartásának közösségi megítélése során figyelembe lehessen azt, illetve azokat venni. A második esetben pedig a kérdés az, vajon az igazságosság szóban forgó felfogása, illetve elve milyen mértékben érvényesül a társadalom intézményeinek tény-

* Előzetes megjegyzés: ez az írás voltaképpen nem más, mint pontokba szedett tézisszerű összefoglalása, kiegészítése és logikai sorba illesztett összekapcsolása egy hosszú ideje folytatott kutatás eredményeként korábban már megjelent tanulmányoknak. Néhány fejezetpont pedig további elemzések kiinduló megfontolásait tartalmazza.

leges működésében és az egyének gyakorlatában. Kétségtelen, hogy mindkét kérdést először John Rawls tette fel és válaszolta meg az 1971-ben megjelent *A Theory of Justice*-ban, jóllehet, különösen ami a megalapozás problémát illeti, korántsem következetes okfejtéssel. A méltányosságként felfogott igazságosság elveinek¹ megalapozására Rawls egy mesterségesen konstruált modellt alkot, amelyben az erkölcsi érzékkel rendelkező, ám gyakorlati döntéseiket illetően ésszerűen eljáró döntéshozók állapítják meg a társadalmi normákat, s ezen belül a javak elosztásának normatív elveit. Az elvek érvényesítésére nézve pedig reflexív egyensúlyként feltételezi, hogy az említett „eredeti helyzetben” kialakított igazságossági elvek mindinkább megközelítő, vagyis gyakorlatilag érvényesen orientáló módon megfelelnek az erkölcsi érzékkel felruházott valóságos személyek átgondolt ítéleteinek és igazságérzetének. Rawls modelljének attraktivitása abból fakad, hogy az elvekben megállapodó felek az „eredeti helyzet” olyan szereplői, akik mind önmagukat, mind pedig a társadalmi viszonyaikat illetően szinte teljes ismerethiányban folytatják az egyezkedést, vagyis a „tudatlanság fátyla” takarja el ismereteiket a társadalomról és önmaguk érdekeiről. Ez által viszont olyan elvekben tudnak egyetértésre jutni, amelyek egyrészt nem részrehajlók, másrészt „ahistorikusak” legalábbis abban az értelemben, hogy habár nem antropológiai jellegűek, de nem kapcsolódnak közvetlenül valamely történeti szituációhoz. E két jellemző ismérvnél fogva Rawls az igazságosság elveit alkalmasnak látja arra, hogy a modern kapitalizmus viszonyai között, a demokratikus jogállam politikai, gazdasági és társadalmi alapstruktúrájára legyenek alkalmazhatók. Így, nézete szerint, nincs elvi akadálya annak, hogy a modern, demokratikus jogállam fokozatosan az igazságosság történetileg invariáns erkölcsi-politikai elveit érvényesítse és ennél fogva egyetemes érvényességre tegyen szert. Az ezzel az ígéretes perspektívával szemben megfogalmazható kétségeket – amelyek első sorban az elveknek a modern kapitalizmus viszonyai között lehetséges átfogó érvényesítésére vonatkoznak –, Rawls úgy véli kivédhetőnek, hogy egyrészt az igazságosság általa kifejtett elméletét politikai elméletnek, vagyis nem átfogó társadalomelméleti koncepciónak tekinti, másrészt az emberi együttműködés valamely történeti rendszerére vonatkozó kérdéseket, illetve elméleteket összefoglalóan metafizikai elméleteknek nyilvánítja, amelyekkel a politikai elméletnek nincsen dolga.

2. Az alábbiakban látni fogjuk, hogy a Rawls által méltányosságként felfogott igazságossági elvekkel szemben az alább kifejtett önbecsülési igazságosság elveinek *megalapozása* nem feltételezi az elvek szempontjából célszerűen megkonstruált racionális modell műfogalmait. Sőt, annak bemutatására törekszünk, hogy a rawlsi modellkonstrukció általában véve is éppenséggel akadálya az igazságosság bármely elve megalapozásának. A következőkben amellet fogunk érvelni, hogy a megalapozás-probléma következetes felvetése és megold-

dása elkerülhetetlenül antropológiához vezet és a modellkonstrukciós eljárás helyett az antropológiai alapstruktúra *rekonstrukciójára* támaszkodik. Ezen túlmenően pedig bizonyítani fogjuk, hogy az önbecsülési igazságosság elmélete az antropológiai alapstruktúra rekonstrukciójára támaszkodva, nem kényszerül arra, hogy az erkölcsi-politikai elveket tartalmazó, történetileg invariáns filozófiai állításhoz folyamodjon, hanem legfőbb módszertani szempontja éppenséggel a történetiség. Végül nem teszi szükségessé annak feltételezését, hogy az egymással megállapodásra hivatott felek csak önmaguk – érdekeiket és társadalmi viszonyaikat illetően úgyszólván teljes tudatlanságban – lehetnek képesek a mindenki számára elfogadható igazságossági elvek meghatározására. Ellenkezőleg: az önbecsülés igazságossági elvei az egyének elérhető legteljesebb önismeretét és viszonyaik mind teljesebb ismeretét feltételezik. Az önbecsülési igazságosság elveinek *érvényesítését* illetően pedig az önbecsülési igazságosság esetében nem a különböző erkölcsi nézetek, még kevésbé a különböző erkölcsfilozófiai felfogások közötti választásról és a kiválasztott elvhez vagy filozófiai felfogáshoz való reflexív igazodásról van szó, hanem a cselekvők érték és normatív tartalmú reflexív gyakorlatáról.

II. MÉRSÉKELT INTUICIONIZMUS VS. ANTROPOLÓGIAI ALAPSTRUKTÚRA

1. Megalapozásméleti szempontból a méltányosságként felfogott igazságosság procedurális elméletének és az önbecsülési igazságosság szubsztanciális elméletének egymástól különböző, de egyaránt jól meghatározható speciális módszertani² problémái vannak. Habár Rawls több alkalommal is rendszerezetten kifejti módszertani felfogását (Rawls, 1951: 177–197.; Rawls, 1999: 303–358.) a Habermassal folytatott vitában pedig meglehetősen élesen világítja meg a szubsztantív és a procedurális elméletek módszertani különbségeit és egymáshoz való viszonyát (Rawls, 1993: 372–434.), azonban egyik esetben sem közvetlenül a megalapozási problémára specifikálva. Ennek a közelítő, ám a megalapozás és az igazolás közötti összefüggést közvetlenül nem tematizáló elemzésnek a korlátozottsága abból ered, hogy a procedurális és a szubsztantív elméletek kölcsönös feltételezettsége csak áttételesen érinti megalapozásuk és igazolásuk problémáját.

Ami most már ez utóbbit közvetlenül illeti: Rawlsnál a társadalom alapszerkezetét – amelyre az igazságosság elveit érvényesnek tekinti – a politikai berendezkedés és a legfontosabb gazdasági és társadalmi intézmények alkotják, „így például a gondolkodás és a lelkiismeret szabadságának törvényes védelme, a versenyre épülő piac, a termelőeszközök magántulajdona vagy a monogám család.” (Rawls, 1997: 25., 28.). Ezek az elemek közelebbről meg nem határozott módon rendszert alkotnak ugyan, mégis nyilvánvaló, hogy a tár-

sadalom alapszerkezetének erre a súlyosan aluldeterminált fogalmára, mint megalapozó konstrukcióra nem építhetők fel közvetlenül a társadalomrendszer erkölcsi politikai alapelvei, különösen – ha miként Rawls teszi – a társadalom valamennyi általános és átfogó elméletét megkülönböztetés nélkül, mint metafizikai, vallási vagy ideológiai koncepciókat eleve elutasítjuk, és az átfogó konszenzus koncepciójával helyettesítjük (Rawls, 1999: 241–348.; 338–414.; Rawls, 1996: 164–168.). Így azt a módot sem lehetséges az aluldeterminált alapszerkezet elemzéséből kibontani „ahogyan a társadalom főbb intézményei elosztják az alapvető jogokat és kötelezettségeket, illetve megszabják a társadalmi együttműködés előnyeiből való részesedést” (Rawls, 1997: 25.). Ezért Rawls számára nincs is más elméleti lehetőség, minthogy *tételezze* az alapszerkezet működésének normatív elveit. Más tekintetben viszont az előbbi módon felvázolt alapszerkezet, éppen a laza megfogalmazás következtében, nyitottnak bizonyulhat az ésszerűen megkonstruált eredeti helyzethez kapcsolt erkölcsi-politikai elvek *befogadására*, annak előfeltételezésével, hogy az alapszerkezet elemeiben ugyanezeknek az elveknek implicit jelenléte legalábbis valószínűsíthető. A kérdés tehát az, hogy miként teremthető meg a kapcsolat az elméletileg tételezett, ugyanakkor a társadalom tagjainak felfogásában implicite, tehát nem kinyilvánított módon jelenlévő elvek között. Az elvek és a konstrukció közötti megfelelés ezen túlmenő további problémáinak és feltételeinek feltárása, mint például az elveket érvényesítő személyek intuícióinak vizsgálata, a mi szempontunkból itt most nem játszik jelentős szerepet. Annál fontosabb számunkra a megalapozás problémáját illetően Rawls építkezésének két egymással összefüggő vonása. Az egyik a cirkuláris logika, amely az elvek tételezésével indul, az igazolással folytatódik és az alkalmazás révén kapcsolódik vissza a kiinduló ponthoz. Ezen a cirkuláris folyamaton az elméleti konstrukció további elemeként beiktatott, a rational choice formális modellje sem változtat, mert az „eredeti helyzetben” a személyek racionális választása végül is ugyanazokat az alapelveket hozza tiszta formában felszínre, amelyek implicit meglétét az alapszerkezetben az elméletalkotó már előfeltételezte. Közelebbről és pontosabban: az alapstruktúrában előfeltételezetten jelenlévő számos elv közül az eredeti helyzet konstrukciója racionális választás logikája alapján szelektál, majd ezt követően az igazságosság ily módon kiválasztott és tiszta formára hozott elveit az alapstruktúrába csatolja vissza. A konstrukcióban tiszta formára hozott elvek és az alapstruktúra kapcsolatát „ide-oda mozgással” alakítva, illetve a „reflexív equilibrium” menetében tágitja ki az érvényességi mezőt és ezzel az elméleti konstrukció súlypontja némiképpen ez utóbbira tevődik át. Eközben azonban a megalapozás problémája egyre tisztázhatatlanabbá válik. Ugyanis az alapstruktúra előfeltételezett módon bázisa, terrénuma az elveknek, majd az elvek alkalmazásának során és a visszacsatolásban – vagy cirkularitásban – az eredeti helyzet modellkonstrukciója nem is lép fel megalapozáselméleti igénnyel, hanem az elvek közötti szelekció a sze-

repe. Ennek alapján pedig azt mondhatjuk, hogy Rawls elmélete igazolási és alkalmazási, és nem megalapozási – azaz szisztematikus megalapozás nélküli – elmélet.

2. Annak, hogy Rawls – erkölcsi alapelvekről lévén szó – közvetlenül nem az elvek előfeltételeinek explicit megfogalmazását és megalapozását választja, hanem egyfajta, vagyis korlátozott intuicionizmus elkerülhetetlenségét ismeri el, megalapozáselméleti szempontból nincs semmi jelentősége. Az intuícóra hagyatkozásnak az előfeltételezéssel szembeni hozzáadéka ugyanis abban van, hogy az intuícióból kiindulva az erkölcsi alapelvek további specifikációk segítségével relációba hozhatók a társadalomban meglévő politikai eszmékkel és tradíciókkal: az igazságosság elmélete azért politikai koncepció – mondja Rawls –, mert egy meghatározott politikai tradícióból, nevezetesen a modern jogállam viszonyaiból indul ki.³ Ennek megfelelően az elméleti konstrukciót egy további elem felvételével, közelebbről a politikai tradíciót megértő és ennek megfelelően cselekvő személy fogalmával teszi teljessé. Rawls szerint a modern alkotmányos politikai tradíció a politikai cselekvőt, mint egyenlő és szabad állampolgárt tételezi. A későbbiekben, tanulmányunk második részében még vissza kell majd térnünk a személyek és a társadalom alapstruktúrája közötti kapcsolatra. Ezúttal csupán a személy meghatározásának két elemét kell kiemelnünk. Az egyik, a meghatározás már említett intuitív eleme, a másik maga a definíció. Rawls szerint a személy meghatározása intuitív jellegű, másrészt pedig politikai, s ekként az egyének szabad és egyenlő állampolgárok, vagyis, mint Rawls mondja: az alapvető intuitív gondolat (idea) az, hogy az erkölcsi erővel, a racionális gondolkodás- és ítélőképességgel bíró személyeket szabadnak nevezzük, továbbá a társadalomban a kooperáció teljességét megvalósító személyek egyenlőknek tekintendők (Rawls, 1999: 397.). Az alapját tekintve intuitív jellegű definíció nem más, mint a korábban már megfogalmazott előfeltevésekkel összehangolt és további vizsgálatnak nem alávetett meghatározás. Következésképpen Rawls úgy egészíti ki az elemzés körét, hogy azzal az igazságosság erkölcsi-politikai elveinek megalapozásához semmiféle módon nem járul hozzá.

3. Valamilyen szisztematikus elmélet megalapozási, illetve igazolási problémájának tisztázása a szóban forgó elmélet lehetőségeiről, illetve perspektívájáról adhat felvilágosítást. Közelebbi és differenciáló meghatározásban: míg az igazolás az adott, vagy megformált feltételek vagy előfeltételezések következményeiről szól, a megalapozás esetében a feltételek vagy előfeltételezések keletkezéséről van szó. Így tehát a megalapozás probléma a voltaképpeni elmélet előtti, az igazolás probléma az elméleten belüli összefüggéseket foglalja magában.⁴ Ebből következőleg – a két érvelési mód kapcsolódásától eltekintve – az igazolási érvelés inkább cirkuláris, a megalapozási érvelés viszont nyitott

jellegű. Annak ellenére, hogy Rawls közvetlenül sehol nem szembesíti egymással a megalapozás és az igazolás módszertani elveit, a döntő pontokon – így a fogalom használatában, elméletstratégiai döntéseiben – egyértelműen foglal állást az igazoláselméleti konstrukció mellett. Az elméleti kifejtés menetében hozott számos ilyen jellegű elméletstratégiai döntés közül közvetlenül a témánkhoz kapcsolódóan kettőt emelünk ki: a politikai cselekvőre vonatkozó felfogást (a), és az intuicionizmus szerepének jelentőségére a politikainak nevezett elméletben (b).

a) A *Justice as Fairness: Political, not Metaphysical* című 1985-ös tanulmányában Rawls – visszautalva egy korábbi előadás-sorozatára (Rawls, 1999: 303–358. [1980]) – némiképp váratlanul néhány mondatban felveti a személy általa kidolgozott fogalmának és az emberi természetre vonatkozó felfogások közötti kapcsolat problémáját, megemlítve, hogy „az emberi természetnek magától értetődően számos aspektusa van, amely kiemelkedően fontos a mi szempontunkból. Ez fejeződik ki az olyan megjelölésekben, mint a *homo politicus*, *homo oeconomicus*, a *homo faber* és hasonlók.” Annak ellenére, hogy a felidézett és nyilvánvalóan történelmi korokhoz kapcsolódó, valamint antropológiai háttérű meghatározások úgyszólván kényszerítik az elméletalkotót arra, hogy tisztázza viszonyát ezekhez a dimenziókhoz, Rawls a gondolatmenet folytatásában minden fenntartás nélkül közvetlenül átfordítja az ember idézett meghatározásait a személy fogalmába. Így például „a görög időkől kezdve a filozófia és a jog a személy fogalmát úgy értelmezi, mint aki részt vesz és szerepet tölthet be a társadalomban és ennél fogva bizonyos jogokat gyakorol és kötelezettségeket visel” (Rawls, 1999: 397.). Könnyen belátható, hogy itt nemhogy egy végig vitt elméleti módszertani vitát követő állásfoglalásról van szó, hanem Rawls szemmel láthatóan az alapvető kategoriális problémák tudomásul vétele nélkül dönt elméletének egyik kulcskategóriájáról.⁵ E kategoriális problémák között legfontosabb számunkra az antropológiai és a társadalomtörténeti szint közötti differenciálás hiánya a személy meghatározásában.

b) Az intuicionizmus általános jellemzésében és a vele szembeni mérsékelt kritikájában Rawls viszonylag pontosan érzékeli, hogy a megalapozás-probléma egyfajta, ám problematikus helyettesítési kísérletéről van szó.⁶ A helyettesítő megoldás problematikuságát azonban csupán abban látja, hogy az intuíción keresztül az igazságosság egymással szembenálló elvei egyaránt megalapozhatónak bizonyulnak, és így az intuíción nem képes az elvek közötti sorrend megállapítására, illetve differenciálására. Ugyanakkor elismeri, hogy az igazságosság elveinek megállapításához az intuíción valamiféle elismerése és igénybe vétele nélkülözhetetlen. A megalapozási problémát illetően azonban az elméletstratégiai kérdés valójában úgy merül fel, hogy az intuicionizmust, mint nem kielégítő megoldást elvetendőnek, vagy ellenkezőleg, korrigálandónak tekint-

jük és ez utóbbi esetben elismerjük az intuíció szükségességét. Rawls számára e dilemma feloldásának két lehetősége áll nyitva: az egyik esetben az elméleti vizsgálódás az intuíció mögé kerülésének a lehetőségét kutatná, a másik esetben az intuicionizmus korlátozását, vagy/és kiegészítését célozhatja meg. Rawls döntése egyértelműen az utóbbi: miután fel sem veti az első megoldás lehetőségét, fejtegetését azzal zárja, hogy „nincs okunk feltételezni, hogy elkerülhetünk minden hivatkozást az intuíció bármely fajtájára vagy hogy ezt meg kellene próbálnunk.”⁷ E döntéssel közvetlen összefüggésben azután Rawls a „szabadon álló” politikai elmélet kidolgozását vállalja, amelynek immár nincs semmi köze a politikai filozófia hagyományos felfogásához, sem pedig a tágabb értelemben vett politikaelmélethez.⁸

4. Az igazságosság elveinek tisztázására igazoláselméleti megfontolásokból kiinduló rawlsi elméleti konstrukció szükségképpen zárt, az ő maga által adott meghatározás szerint *szabadon álló* politikai elmélet, vagyis az igazságosság olyan elmélete, amely nem támaszkodik átfogó „metafizikai” megfontolásokra. Ám ezzel még nem mondtuk azt, hogy az általunk követett másik elméleti stratégiának, vagyis a megalapozáselméleti építkezésnek nem lennének elméletkonstrukciós problémái. Ezek felszínre hozása és tisztázása feltétele annak, hogy a szabadon álló politikai elmélet igazolási konstrukciójával szemben a politikai társadalomelmélet megfontolásra érdemes alternatíva igényével legyen kifejezhető. A problémák egyike a megalapozáselméleti regresszió problémája (a). Ezzel szoros összefüggésben álló másik probléma az ember antropológiai meghatározása (b).

a) Valamely elméletet megalapozó elmélet kettős jellegű: egyrészt önálló elmélet ahhoz az elmélethez viszonyítva, amelyet megalapoz; vagyis nem tartalmazhat megalapozási igényvel fellépő megfontolásokat és kategóriákat abból az elméletből, amelynek megalapozására szolgál. Másrészt viszont szisztematikusan kifejtve kell magában foglalnia azokat az elemeket (kategóriákat) amelyekre a rá épülő elmélet alapkategóriái támaszkodnak.⁹ Ez azt is jelenti, hogy elvileg a megalapozó elmélet is megalapozási igényt támaszt, azaz egy újabb megalapozó elméletet feltételez.¹⁰ Ez pedig azt a veszélyt idézi fel, hogy a megalapozások regresszív láncolatának végtelensége áll elő, vagy legalábbis annak lehetőségét foglalja magában. A megalapozási regresszió végtelen láncolatának elkerülésére a megalapozási elmélet lehető legpontosabb meghatározása kínálkozik, melynek során a formális vagy abszolút (végső) megalapozás és a graduális vagy szubsztanciális megalapozás között megkülönböztetést teszünk. Vagyis be kell látnunk, hogy abszolút értelemben vett, minden tekintetben mögé kerülhetetlen végső megalapozás egyrészt abba a nehézségekbe ütközik, hogy a megalapozási eljárások beláthatatlanul hosszú láncolatát követeli meg, melyet végső soron az univerzumra vonatkozó megállapítások zárhat-

nának csak le. Ám itt nem csupán a megalapozási erőfeszítések gazdaságosságának praktikuma merül fel, hanem legfőképpen az, hogy a megalapozási regresszió menetében egy meghatározó jelentőségű körülménytől szükségképpen elvonatkoztatunk. Nevezetesen az univerzum szerveződési szintjei közötti (legalábbis az élettelen, az élő és az emberi közötti megkülönböztetés) differenciálástól.¹¹ Ezúttal, mivel társadalomelméletről lévén szó, számunkra legfontosabb az embernek és az emberi létmódnak más létmódokhoz képest sajátos, megkülönböztető meghatározottsága. A szerveződési szintek közötti megkülönböztetést figyelembe véve viszont kizárólag a graduális elméleti megalapozás iránti igény indokolható, amely egyfelől nem zár ki, hanem *feltételez* egy megelőző természettörténeti folyamatot anélkül, hogy annak részletes kifejtését adná, másfelől viszont jól meghatározható követelményeket állít a megalapozó elmélettel szemben. Tekintve, hogy a mi esetünkben társadalomelméletről, tehát az emberről, illetve az emberi együttéléstől van szó, a graduális, tehát a viszonylagosan végső megalapozó elmélet követelményét szükségképpen egy jól kidolgozott reláció-specifikus antropológiai elmélet elégítheti ki. Ennek az elméletnek először is számot kell adnia az ember és a természet közötti határról és viszonyról, valamint az emberi együttélés eredendő meghatározó viszonyairól. Tehát az emberi együttélésnek arról a módjáról és struktúrájáról kell szólnia, amely az emberi létmód antropológiai szintű alapviszonyait és ezzel együtt történeti változásának kiinduló alapját adja. Következésképpen a társadalomelmélet relációantropológiai megalapozó elmélete nem lehet szociológiai struktúraelmélet, mert magában kell foglalnia a struktúrák történelmi változásának forrását is.

b) Ha a megalapozáselmélettel szembeni iménti követelményeket tekintjük, akkor el kell ismernünk, hogy nem teljesen indokolatlan Rawls kritikája azokkal az antropológiai igényű felfogásokkal szemben, amelyek szerint az embert valamely tulajdonsága alapján lehetne meghatározni, mint például az olyan „klasszikus” megfogalmazás, miszerint az ember eredendően politikai lény, vagy szerszámkészítő, vagy akár gondolkodó lény. A probléma abban van, hogy Rawls kritikájának irányultsága éppen ellenkezője annak, mint ami a relációantropológiai megalapozási kísérletet inspirálja. Ugyanis Rawls nem az elméleti-antropológiai megalapozással szemben támasztható igények nem megfelelő teljesítését kéri számon ezekkel a meghatározásokkal szemben, hanem kritikájának alapja, hogy magát a megalapozás iránti igényt adja fel. De még ezzel együtt is, a részleteiben ki nem bontott rawlsi kritikának van egy módszertani szempontból indokoltnak tekinthető eleme. Mégpedig az, hogy az említett és az ehhez hasonló antropológiai meghatározások megfordítják a megalapozási összefüggést, amennyiben valamely konkrét társadalmi-történeti szituációból, illetve az arra vonatkozó elméleti koncepcióból kiindulva definiálják általában az embert, s így közvetlenül antropológiai státusszal ruház-

zák fel az ember valamely társadalomtörténeti meghatározottságát. Nem kevésbé problematikus az embernek egyetlen tulajdonságra vagy képességre redukált meghatározása sem. Kiváltképpen azért, mert az ilyen típusú antropológiai definíció következménye, hogy az emberi történelmet csak, mint a kiemelt egyetlen tulajdonság vagy képesség lineáris kibontakozását teszi értelmezhetővé. Tovább gondolva Rawls megjegyzését, azt tehetjük ehhez hozzá, hogy még az sem vinne közelebb egy megalapozáselméleti szempontból elégtő antropológiai definícióhoz, ha az egyes tulajdonságok, vagy képességek egyenkénti meghatározásait együttesen vennénk tekintetbe. Ugyanis a specifikusan emberi tulajdonságok és képességek változnak, továbbá mind-egyikének előzménye, legalábbis elemi formájában, megtalálható az ember előtti élő világban. Mindezekből egy következetes megalapozáselméleti álláspontot képviselve az vonható le, hogy az ember viszonylagosan végső meghatározottságát nem a tulajdonságok és képességek egyenkénti elemzéséből, hanem az ezeket a tulajdonságokat generáló és alakító, valamint meghatározott módon elrendező relációk vizsgálatából kiindulva lehet feltárni. Az említett „meghatározott mód” a különböző időben előzetesen és bizonyos mértékig kialakult képességek szelekcióját, rendezését és összekapcsolását jelenti, oly módon, hogy ezek együttese, mint új struktúra, a további fejlődés kiinduló bázisaként szolgál. Vagyis az ember és az élő világ közötti határvonalat, egyúttal pedig az ember viszonylagosan végső meghatározottságát csak egy jó definiált relációantropológiai koncepció adhatja meg.

5. Az antropológiai hagyománytól nem idegen a relációelméleti gondolat. A huszadik század elején – a kortárs filozófiai, elméleti és tudományos teljesítményeit is bevonva az elemzésébe – Helmuth Plessner tett először kísérletet egy szisztematikus relációantropológiai elmélet kifejtésére, alapproblémának tekintve az élő organizmusnak az anyagcsere révén a környezetben elfoglalt középponti helyzetét, a hozzá való organikus kapcsolatát, melyet a pozicionalitás fogalmával jelöl Plessner (1975 [1928]). Felfogása szerint az élővilág közös jellemzője, hogy a létének feltételeit jelentő természeti viszonyok középpontjában áll, s ezt a helyzetet a pozicionalitás fogalma fejezi ki, melynek révén e létfeltételek együttesen az élő számára környezetet alkotnak. Az élővilág a pozicionalitás típusai, fokozatai szerint tagolódik: a pozicionalitás típusa jelenti az élet szerveződési szintjeinek különbségeit és határait. Közelebről: az élő organizmusok (növények, állatok, ember) a létfeltételeiket biztosító környezetükhöz való kapcsolódásuk, vagyis pozicionalitásuk jellege szerint képezik az élet fokozatait (Stufen). A szerveződési szintek típusait illetően Plessner az élő szervezetek három „pozícióját” különbözteti meg: a szerveződés növényi szintjét nyitott pozicionalitásként, az állati szerveződés szintjét zártként, az emberi szerveződést pedig az excentrikus pozicionalitás kettős szerkezetében határozza meg.¹² A növényi és az állati szerveződési formákkal ellentétben az em-

bert a megkettőzött önközpontúság jellemzi, melyet Plessner az *excentrikus pozicionalitás* fogalmával határoz meg. Az alapgondolat tehát az, hogy az ember meghatározó (az élővilág egészétől megkülönböztető) vonása, hogy önmagához viszonyul, és ez a viszony szükségképpen közvetítések révén épül fel és valósul meg. Eszerint tehát az embert nem valamely egyedi sajátossága, vagy tulajdonsága alapján definiálhatjuk, hanem a szerint a struktúra szerint, amelyet az önmagához való viszony alkot. Ily módon az ember lényege az excentrikus pozicionalításban rejlik, amelyből három irányú kibontakozás lehetősége adódik: egyrészt az embernek a testén (Körper) kívüli *külső világa* (Außenwelt) a testén (Leib) belüli világ (Innenwelt), és a másokhoz való kapcsolat világa (Mitwelt) (Plessner, 1975 [1928]: 293.). Ezzel egyben „adottak a feltételek, hogy a pozicionalitás középpontjában [az ember] distanciát vegyen fel önmagához, eltávolodjon önmagától, s ez által lehetővé tegye az életrendszer reflexivitását” (Plessner, 1975 [1928]: 290.). Az önálló és átfogó jellegű antropológiai elmélet szempontjából nincs kitüntetett fontossága annak a körülménynek, hogy Plessner három világ-fogalma fenomenológiai irányultságú, ám annak a gondolatnak, hogy az emberi élet sajátlagos feszültségeket magában foglaló struktúrájára alapozva értelmezi az emberi viselkedés lehetőségeit, nos, ennek messzemenő következményei vannak.¹³ Az excentrikus pozicionalitás plessneri koncepciójában hangsúlyos relációk, struktúrák és (a kevésbé kidolgozott) közvetítések képezik az alapját és kereteit a társadalomelméleti irányban nyitott antropológiai elméletnek, amelyre támaszkodva egyfelől kibontható az egyoldalú és leszűkített társadalomelméleti koncepciók – mint a gazdasági, vagy a szociológiai társadalomelméletek – kritikája,¹⁴ másfelől kiinduló megfontolásokhoz nyújt támpontokat egy átfogó megalapozáselmélet számára.

Újabban Günter Dux tett nagyszabású kísérletet az antropológia megalapozó funkciójának megerősítő és kiterjesztő értelmezésére, azzal, hogy egyfelől a biológiai tudományok eredményeinek bevonásával új alapokról látott hozzá az antropológiai felfogás megújításához, másfelől az így megújított antropológiát „biológiai antropológiaként” a társadalom és humántudományok széles körére terjesztette ki (Dux 1998; Dux, 2000).¹⁵ Dux az antropológiát olyan közvetlen empirikus relevanciával rendelkező alaptudománynak (Grundlagenwissenschaft) tekinti, amelynek a biológiára támaszkodva kell választ adnia az emberi kultúra kialakulásának, jellegzetességeinek és történeti fejlődésének legalapvetőbb vonásaira. A meghatározó tényállás szerinte egyrészt az, hogy minden organizmusnak a „rendszer-környezet viszonyt kell kialakítania a természettel, és ezt a viszonyt folyamatosan meg kell újítania”, másrészt viszont – állítja Dux – közvetítő konstruktivitás alakul ki a társadalom tagjai közötti kommunikációban és interakcióban a természetről, mint valami harmadikról, s ezzel hármas viszonyrendszert hozva létre. Összefoglalóan: „Belülről nézve

a társadalom a kommunikáció és az interakció révén, mint szocialitás épül fel, kívülről nézve pedig a természettel való kapcsolatban organizmusként” jelenik meg.¹⁶ Miként azonban a Dux könyve nyomán lefolytatott vita is igazolta, az antropológia tudományos megalapozó funkciójának kiterjesztése zsákutcába fut: Dux koncepciója „cseppfolyósítja” az ember és a természet közötti átmenetet, és ezzel elvétí az antropológia fő kérdését. Azt ugyanis, hogy „az emberi létmód konstitutív antropológiai struktúrájának meghatározása nem érthető meg és nem vezethető le előzetes természeti adottságokból [...]”. Ily módon Dux közvetlenül fogja fel, túlterheli és igazolhatatlanul kiterjesztően értelmezi az antropológia elméleti megalapozó funkcióját (Fahrenbach, 2003). Így tehát Dux kísérletéből az derül ki, hogy megalapozáselméleti álláspontból nem lehetséges következetes érvelés a relációantropológia valamennyi társadalomtudományi diszciplínára érvényes *alaptudományi* státusza mellett. Egyebek mellett azért, mert – mint Nikos Psarros a szociológiára utalva, de más társadalomtudományi diszciplínákra is érvényesen kiemeli – a „pozitív tudományágak” saját kutatási területtel és módszerrel elemzik a társadalmat a gyakorlati szempontból releváns ismeretek megszerzésének céljából. A világot a készen talált állapotában tekintik objektívnek (Psarros, 2003: 111–138.).

6. A relációantropológia megalapozáselméleti problémájának határait tehát egyfelől a mindenkori társadalomtörténeti szituációból kiinduló konstruktivista, másfelől az antropológiának a társadalomtudományok valamennyi ágára kiterjesztett alaptudományi értelmezése között jelölhetjük ki. Az antropológia megalapozó státuszának túlzott kiterjesztésének kísérletével szemben a másik szélső oldalon a normatív politikai elmélet felfüggesztését vagy elutasítását, illetve még tágabb értelemben általában a társadalomelmélet antropológiai megalapozásának felfüggesztését vagy elutasítását találjuk. Az átfogó elméleti igény antropológiai megalapozásának kiiktatása, illetve túlterhelésének iménti két szélső határesetek között a relációantropológia feladatát és szükségességét az emberi létmód alapszerkezetének (struktúrájának) feltárásában, továbbá e struktúra történeti változása forrásának felderítésében jelöljük meg. Közelebről és röviden: a relációantropológia feladata, egyben lehetősége a konstruktivista – így a rawlsi konstruktivista – igazolással szemben egy normatív-kritikai és történeti társadalomelméleti felfogás megalapozása. A normatív-kritikai irányultságú történeti társadalomelméletet megalapozó antropológiai elmélet nem az emberi képességek valamelyikének vagy együttesének kialakulását és történetét, hanem azok forrását, emberi jellegét, mint egy sajátosan *emberi létmódot* megalapozó koncepció – ennyiben arra a kanti kérdésre keresi a választ, hogy mivé teszi és alakítja az ember önmagát. Ezen belül, amennyiben a relációantropológiai álláspont azzal az igénnyel lép fel, hogy megalapozó támpontokat adjon egy kritikai társadalomelmélet számára, akkor

alapszerkezeti szinten kell magában foglalnia az emberi együttélési formák történeti dinamikájának forrását is. Ennyiben a relációantropológiai álláspont utat nyit a társadalomkritika történelmi-politikai szempontú kibontása számára. Ebben az értelemben a relációantropológiai megalapozás a politikai társadalomelmélet megalapozása is.

Az emberi létmódra vonatkozó történeti-társadalomelméleti felfogást megalapító koncepcióként a relációantropológia fő elemei: i) az emberre sajátlagosan jellemző relációk, melyek együttesen az emberi létmód alapstruktúráját alkotják; ii) a relációkat jellemző sajátosan emberi közvetítők, generalizáló médiumok,¹⁷ amelyek biztosítják a relációk stabilitását és tartósságát; iii) a mediatisztált közvetítésben rejlő ellentmondásokat felszínre hozó és folyamatosan feloldó sajátosan emberi aktivitás, mint cselekvés, amely dinamizálja az antropológiai alapstruktúrát; iv) az alapstruktúrát alkotó közvetítéses relációk egymásra hatása és egyensúlytalansága.

7. A megalapozáselméleti követelményeket teljesíteni képes relációantropológiai koncepció középpontjában az emberré válás többszázéves, elágazásokat, zsákutcákat, visszaeséseket és újrakezdéseket magában foglaló folyamatának¹⁸ eredményét stabilizáló struktúra áll; ezt tekinti az emberi létmód viszonylagosan végső megbízható alapjának. E struktúra elemei olyan relációk, amelyek bárhogyan is alakultak ki, ám együttesen, összekapcsoltságukban, egymást átható módon szerveződtek sajátosan emberi viszonyokká. Ezért e viszonyrendszer egyes relációinak analitikus meghatározását, mint egymástól megkülönböztethető, egymásra vissza nem vezethető, ugyanakkor egymást feltételező dimenziókat adhatjuk meg. Az alapvető dimenziók: i) az ember és a természet viszonya, mint elsajátítás; ii) az emberek egymáshoz való viszonya, mint együttes létezésük, közös lét; iii) az embernek önmagához való viszonya, mint önmeghatározás.¹⁹ A három alapreláció nem közvetlen és merev összefüggés, hanem médiumok által közvetített rugalmas kölcsönhatás. A médiumok egyfelől specifikálják és felszínre hozzák az egymással relációban álló elemek közötti ellentmondást, másfelől generalizáló módon oldják. E kettősségből adódó dinamikájuk abból ered, hogy az élő organizmus eredendő dinamikáját, így az életműködés elemeit az alapstruktúrába tagolva az aktivitás új formáját, a specifikus és strukturált emberi cselekvést formálják ki, és a cselekvés típusaiban oldják fel a közvetített relációk ellentmondásait. A három alaprelációt tekintve; a) az embernek a természethez való viszonyában az összekapcsoló, közvetítő médium az eszköz, az ehhez kapcsolódó specifikáló és generalizáló tevékenység az instrumentális cselekvés; b) az együttes emberi létmód médiuma a közösséget egybetartó norma, amelynek feszültségoldó dinamikáját a normatív cselekvés adja; c) az ember önmagához való viszonya a szimbólum médiuma révén bontakozik ki és a szimbolikus cselekvés dinamizálja.

8. Az eszköz, a norma és a szimbólum, mint médiumgeneralizáló teljesítménye és az ezekhez kapcsolódó cselekvésmódok²⁰ túlterjednek az egyes relációkon, egyúttal összekötik egymással, és kölcsönös áthatásukat, egymásra rétegződésüket eredményezik. Egymáshoz kapcsolódásuk, kölcsönös feltételezettségük, a közvetítések rendszere és folyamata alkotja azt a többszintű dinamikus struktúrát, amely stabil alapja a megelőző természettörténeti folyamatról leváló, azzal szemben önálló és önmagát saját mozgása által fenntartó, folyamatos reprodukcióra képes emberi létmódnak. Ebben a cirkuláris folyamatban és áthatásban épül fel az ember és a természet közötti esetről-esetre ismétlődő eszközhasználat „egydimenziós” relációjából az életmódba betagolt munka, az emberek egymáshoz való normatív viszonyából az egyest a közösségéhez kapcsoló erkölcs, valamint az embernek önmagához való, szimbólumok által közvetített viszonyából az emberi önmeghatározás.

III. RELÁCIÓANTROPOLÓGIA ÉS TÖRTÉNETI TÁRSADALOMELMÉLET

1. Az itt képviselt álláspont szerint a történeti szemléletű kritikai elmélet feladata, egyben lehetősége annak vizsgálata, hogy az antropológiai alapszerkezetben rejlő struktúrák és relációk hogyan jelennek meg az emberi létmód különböző történeti korszakaiban, milyen ellentmondások alapját képezik és ezek feloldására milyen lehetőségek kínálkoznak, és ténylegesen milyen módon használták ki ezeket. Ily módon a történeti szemléletű kritikai társadalomelmélet egyfelől a kritika normatív elveit, másfelől a kritika történeti kereteit, vagy másképpen történeti-reális behatároltságát fejt ki, s ennyiben reálkritikai koncepció. Ennek az elméletnek a megalapozását tekintve a relációantropológia egy tagolt, többfokozatú társadalomelmélet elveit, illetve kiinduló pontjait foglalja magában.²¹

2. Az ember önálló létmódjának kialakulása és folyamatos reprodukciója révén történő leszakadása a természeti létfeltételeiről jellegében új makró- illetve rendszerszintű ellentmondásokat generál; vagyis az antropológiai alapstruktúra eredeti ellentmondásai a rendszerré szerveződött emberi létmód szintjére emelkedve immár nem antropológiai, hanem kölcsönös egymásra hatásukban, átfedéseik dinamikájában értelmezhetők. Vagyis már nem antropológiai, hanem történeti-társadalomelméleti problémaként jelennek meg, s ellentmondásaik normatív érvényességű gyakorlati válaszokban oldhatók fel.²² A relációantropológia által megalapozott történeti társadalomelmélet az emberi együttélés azon átfogó, történeti módjainak elmélete, amelyek – az alapellentmondások valamelyikének dominanciájával – rendszertípusokká szerveződtek. Az együtt élő emberek rendszerré szerveződött életgyakorlatának folyamatos reprodukciója az antropológiai alapszerkezet alapján szerveződő élet-

folyamatból eredő ellentmondás mentén megy végbe: az emberi együttélés valamely történeti módjának dinamikája egy-egy alapvető ellentmondás felerősödése, ideiglenes feloldása, majd újbóli kiéleződése mentén halad, rendszerjellegét pedig a dinamizáló ellentmondás centrális helyzete, valamennyi egyéb viszonyt átható funkciója adja meg.

a) Az emberi együttélés őseredeti módjának meghatározó viszonya a természettől éppen kiemelkedő embernek a természet feltételeihez való ellentmondása mentén alakul ki és változik. Az ellentmondás abban áll, hogy egyfelől az ember csak a természet többi részétől saját létmódja mértékében önmagát megkülönböztetve nyilvánul meg emberként, másfelől, mint életének eredendő feltételeihez, szorosán és megszüntethetetlenül kötődik a természethez. Egyfelől a természeti környezetnek az embertől független vagy az embercsoport által előidézett változása, másfelől a természettől többé-kevésbé határozott leválasztódás alapjaként szolgáló emberi létmód rendszerének alakulása, megszilárdulása ismétlődően feszültségeket hoz létre, és megbont egy korábban esetleg már létrehozott egyensúlyi helyzetet.²³ A feszültség legvilágosabban egyrészt az embernek a természettel szembeni, a mágia, a rítusok szabályaiban kifejezett normatív „igazsága”, másrészt például a totem és az eredetmítoszban kifejeződő „békekötés” együttese és gyakorlati szükségessége között áll fenn. Miközben az együttélők csoportja (család, horda, törzs) maga is a természet részének tekinti önmagát, azonközben ugyanennek a közösségnek a természet erői fölé kell kerülnie.²⁴

b) Egészen másként alakul azonban az emberi létmód rendszerének felépítése és dinamikája, valamint a környezethez való viszonya, amikor a *közösségek közötti* korábbi laza kapcsolatok rendszeressé és szorosabbá válnak. Bár az átmenetnek számos módozata van, két döntő változást kell kiemelnünk: egyrészt a normatív módon szabályozott viszonyok intézményekké szilárdulását,²⁵ másrészt a közösségek közötti érintkezésnek azokat a módozatait, így például az ellenségeskedésnek, az együttműködésnek, a közös védelemnek a különböző formáit, amelyek a *közösségek közötti hierarchikus viszonyokra* vezetnek.²⁶ Annál fogva, hogy immár nem a természet és a közösség közötti ellentmondás, hanem a közösségek egymáshoz való viszonya és hierarchiája határozza meg a társadalomrendszer dinamikáját, a közösségek közti ellentmondásnak (kiélezésefeloldása) rendelődnek alá a környezettel való egyensúly alakításának mechanizmusai és normatív struktúrái. A közösségen belüli és a több közösséget átfogó hierarchikus (s ennyiben politikai) elrendeződés középpontjában azonban a közösség marad: a közvetlenebb és az átfogó közösségen kívül nincs emberi életre lehetőség, csakhogy ezúttal a közösség már nem (illetve nem csupán) magától értetődő, eredendően adott, hanem egy másik közösséggel szemben fenntartandó, megerősítendő, vagy éppenséggel újból helyreállítandó – vagy-

is erőfeszítés és küzdelem eredményeként fennmaradó – normatív intézményes közösség. A közösség társadalomrendszere tehát egyfelől megerősítést igénylő bázis, másfelől, mint az emberi együttélés egy módját szabályozó és fenntartó normatív elv és megerősítő gyakorlat. A természethez való viszony a közösség normatív viszonyain, úgymint a közösségek egymás közötti, az egyeseknek a közösséghez kapcsolódási módjain, valamint az egyeseknek a közösség által meghatározott közvetlen kapcsolatain keresztül, ezeknek alárendelten marad fenn. A közösség többfokozatú és összetett létmódjában az ember a vallásban rögzíti önmagához való viszonyának kifejezését.²⁷

c) A közösségek „hósi korszaka” (MacIntyre, 1999) felbomlásának két módzata²⁸ nem csak az egyéneknek a közösségükkel szembeni függetlenedését és autonómiáját, s ezzel együtt az addigi viszonyrendszer átalakulását hozza létre. A közösségből önmagát kiszakító, vagy erőszakkal leválasztott magánegyén viszonyait egyfelől autonómiájának megerősítése, mint a másokkal szembeni függetlenség megszerzése és biztosítása, másfelől az együttműködés és ráutaltság megszűntethetlensége közötti ellentmondás feszíti, amelynek ismétlődő feloldását – egyebek mellett – az életviszonyok eljogiasításával oldja fel.²⁹ A természethez való viszonyban az autonóm magánegyén a másoktól való függetlenségének eszközeként maga alá rendeli, kisajátítja a természeti erőket, ugyanakkor ezt az elsajátító gyakorlatát egyre átfogóbb és széleskörűbb kooperációban és együttműködésben valósítja meg. Önmagához való viszonyában pedig, miközben szubjektumként határozza meg önmagát, másrészt mindegyik másikat saját célja elérésének eszközének fog fel.

d) Az életviszonyok eljogiasítása nem más, mint a norma-médium meghatározó szerepének érvényesülése egy meghatározott társadalomtörténeti korban, amely az autonóm magánegyének viszonyaira épül fel. A modern jog kifejezi az egyéni autonómiák közötti ellentmondást, ugyanakkor általánosítja, vagyis egyrészt kiterjeszti az együtt élők valamely csoportjának valamennyi egyesére, másrészt a jogegyenlőség elvében magasabb szintre emelve áthidalja. A generalizált és generalizáló jogmédium legmagasabb fokozatában a jog, mint az emberi jogok egyetemes érvényessége az antropológiai alapstruktúrához kapcsolódik.

3. A társadalomelméleti irányban nyitott relációantropológiai álláspont hiánya, illetve kidolgozatlansága meghatározó módon fejeződik ki abban, ahogyan a huszadik század közepétől³⁰ felmerül az emberi jogok forrásának és/vagy megalapozásának kérdése (Donnelly, 2003: 7–24., 75–93.) A pozitív jog felett álló emberi jogok az egyéni autonómia értelmezésének új lehetőségét, sőt szükségességét foglalják magukban. Az a körülmény azonban, hogy egyfelől az emberi jogok az embert emberi mivoltánál fogva illetik meg, másfelől az ember

meghatározása legalábbis bizonytalan, az emberjogi elméletek tartózkodnak az antropológiai kérdés explicit felvetésétől.

a) Közvetve azonban az antropológiai összefüggés kiiktathatatlannak bizonyul. Így az a megkerülő tézis, miszerint az emberi jogok születésnél fogva megilletik az embert, bizonyos praktikus ügyekben helyettesíthető lehet ugyan, de nem ad választ az emberi jogok alapvető kérdésére, hogy miképpen igazolhatóak, ha végső támaszként sem a jogból sem pedig a hagyományos hitből nem vezethetők le (Freeman, 2002). Az egyik, elméletstratégiai szempontból átgondolt válaszkísérlet szerint a megoldást a szükségletek antropológiai státuszra emelt, és ennek következtében sajátosan emberi rendszere nyújtja (Bay, 1981: 92.; Bay 1970). Ám a szükségletek bármily részletes felsorolása és kategorizálása³¹ sem hidalhatja át a kiinduló pont alapvető problémáját, nevezetesen azt, hogy a szükségletek adott történeti állapota felől közelít az ember antropológiai szintű általános meghatározásához, és az emberi szükségleteket nem az ember antropológiai meghatározásából kiindulva értelmezi. Más alapot keresve Amartya Sen és Martha Nussbaum ugyanezt a logikát követi, amikor az emberi jogok társadalomelméleti meghatározását és részletezését az emberi képességek egy körülírt és rögzített csoportjára alapozza (Nussbaum, 1985; Nussbaum 2002; Sen, 2003; Nussbaum–Sen, 1993) tekintet nélkül arra, hogy az antropológiai alapstruktúra, miként erről korábban szó volt, átalakító hatást gyakorol a képességekre és a szükségletekre egyaránt.³²

b) John Rawls egy határozott elméleti irányváltást követően, az „önmagában álló politikai elmélet” keretein belül (Rawls, 1999: 388–420.; Rawls 1996: XV–XXXVI Balogh, 2012: 135–186.; [az elméleti fordulat részletes ismertetése: Újlaki, 2016: 50–66.]) röviden tárgyalja az emberi jogok kérdéskörét. Az emberi jogok vizsgálatához utat nyitó fordulat egyrészt a politikai elmélet státuszának (szabadon álló jellegének) további radikalizálását, a méltányosságként felfogott igazságosságnak az igazságosság politikai felfogásával való felváltását, másfelől a politikai elmélet és a politikai rendszerek közötti kapcsolat differenciálását jelenti. Így az emberi jogok a társadalmi és a politikai tradíciók, valamint a jogrendszerek felett átívelő jogok. Rawls meghatározása szerint az emberi jogok rendszere (i) nem függ az emberi természetre vonatkozó átfogó filozófiai és erkölcsi doktrínáktól. Ehelyett az igazságosság *politikai* felfogásával állnak kapcsolatban. (ii) Az emberi jogok nem lehetnek olyan jogok, illetve olyan elméletekből levezethető és olyan politikai tradícióból eredeztethető jogok, amelyek kizárólagosan a „nyugati” demokráciákra jellemzőek. (iii) Az emberi jogok korunk jogrendszereinek „minimum standard” osztályát alkotják, amely magában foglalja az élet és a biztonság, a személyi tulajdon, a joguralom bizonyos elemeit, a lelkiismeret, a társulás és az emigráció szabadságát (Rawls, 1999: 551–555. [1993]).

c) Az antropológiai alapszerkezetbe lehorgonyozott, ennél fogva nem „átfogó metafizikai koncepciónak” tekinthető, ugyanakkor nem konstruktivista társadalomelméleti megközelítésben az emberi jogok forrása a történetileg többé vagy kevésbé önálló egyednek (egyénnek) az antropológiai alapstruktúrához – a társadalomtörténeti korszakokat átívelő, és ennyiben az egyed önállóságához vezető történeti folyamattól elvonatkoztatott – közvetlen kapcsolódása. Az antropológiai alapstruktúra történeti módozataitól „megtisztított” általánosságában az ember önmagához egyénként viszonyul. Az antropológiai alapszerkezet az emberi jogok három fő csoportjának forrását jelenti. A természethez való viszony a szükségletekhez kapcsolódó jogokat; a másokhoz való viszony az elismeréshez fűződő jogait alapozza meg, míg az ember önmagához való viszonya a képességekhez fűződő jogok forrása.³³ Az emberi jogok antropológiai megalapozásában az embernek önmagához való történeti viszonya egyoldalúan és elvontan fejeződik ki. Az autonóm egyén egy több szakaszos hosszú történelmi folyamat mai időleges végpontján állva, a hozzá vezető történelmi folyamaton átlépve visszakapcsolódik emberré válásának eredeti forrásához, az antropológiai alapstruktúrához és eképpen határozza meg emberként önmagát. Az emberi jogoknak a szabadon álló politikai elméleten, továbbá általában a politikai viszonyokon túlvezető elméleti jelentősége abban áll, hogy az ember önmagához való viszonyát kiemeli az antropológiai alapviszony másik két dimenziójába ágyazottságából és (jóllehet a korábban említett elvont formájában) önálló viszonyként jeleníti meg.

4. Az antropológiai alapstruktúra rekonstrukciója lehetővé teszi, hogy az emberi jogokat tartalmi meghatározottságukban és tágabb társadalomelméleti összefüggésükben, mint az ember önmagához való viszonyának rendszere egyik elemeként fogjuk fel. Ezt az új értelmezést két lépésben hajthatjuk végre: először rámutatunk az ember önmaghatározásának rendszerjellegére, majd erre építve, második lépésben legalábbis provizórikus jelleggel, meghatározzuk azokat az elveket – az önbecsülési igazságosság elveit –, amelyek érvényesítésével az intézmények úgy alakíthatók, hogy az ember önmagához való viszonyának rendszeréhez közelítsenek.

a) Az emberi együttélés eddigi rendszereiben az embernek önmagához való viszonya az antropológiai alapszerkezet másik két ellentmondásának konstitutív részeként, mint a természetben belül önmagát megkülönböztető, majd a közösséghez megkülönböztetetten tartozó, végül a másik emberhez való viszonyban egymással szemben, autonóm szubjektumokként, racionális egoistaként határozzák meg önmagukat. Az ember önmagához való viszonyának lehetséges, társadalomtörténeti rendszere nem egyéb, mint az ember kilépése az egyoldalú és korlátozott meghatározásaiból, amelyeket immár maga is egyoldalúnak és korlátozónak fog fel és az egyoldalúságok önmaga meghatáro-

zásának ellentmondása alá rendelése. Az a nézőpont, ahonnan ez a belátás lehetővé válik alapjaiban más, mint az eddigiek: ember önmagához való viszonyának középpontjában immár az örökölt és szerzett *emberi* képességek felismerése, kibontakoztatása és gyakorlata áll, amely feltételezi az emberi együttélési mód struktúráinak ezt szolgáló folyamatos működését.

b) A modern társadalom ipari korszaka utáni legújabb történetében a kérdés az, hogy melyek az emberi létmód egy újabb, az ember önmagához való viszonyán alapuló szerveződéséhez átvezető, a pozitív jog felett álló reflexív és normatív elvek; olyan normatív elvek, amelyek az intézmények és a társadalmi viszonyok alakítását annál fogva szabályozhatják, hogy az antropológiai alapszerkezetben és annak történeti dinamikájában megalapozhatók.

c) Az emberi képességek kibontakoztatása és gyakorlása, mint az ember önmagához való viszonyának ellentmondása és mint önmeghatározás, az antropológiai alapszerkezetben és annak történeti dinamikájában rejlő lehetőség, az egyén önbecsülésének³⁴ alapja. Az ily módon megalapozott önbecsülés az igazságérzet kiinduló pontja, az intézményekkel szemben támasztott normatív követelmények, vagyis az igazságosság elveinek forrása. Provizórikus megfogalmazásban az önbecsülés igazságosságának alapelvei:

Az esélyegyenlőség elve: Minden ember joggal tarthat igényt adottságai és képességei kibontakoztatását és gyakorlását szolgáló feltételekre.

A felelősség elve:

- (i). Egyéni felelősség: az egyén felelősséget visel képességei kifejlesztéséért és gyakorlásáért.
- (ii). Intézményi felelősség: a társadalmi intézmények elsődleges felelőssége az emberi képességek eredményeinek felhasználása.

A differenciálás elve: az egyének közötti kapcsolatok és a társadalmi intézmények úgy alakítandók, hogy a képességei kibontakoztatásában és gyakorlásában a felelősségteljes egyének teljesítménye megbecsülésük alapjává válhasson.

IV. TÁRSADALOMKRITIKAI POZÍCIÓK

1. A John Rawls által megfogalmazott igazságossági elvek, valamint az ezeket igazoló elmélet a normatív tartalomnál fogva társadalomkritikai következtetésekre vezet(nek). Maga a szerző által explicit módon sehol ki nem fejtett eme társadalomkritika egyrészt *mérsékelt*, amennyiben rendszeren belüli korrekcióra irányul, merthogy a modern alkotmányos jogállam alapstruktúrája egyben

kiinduló állomása és a végpontja az elemzésnek. Másrészt ésszerű, amennyiben e két szélső pont között az igazságosság elvei elméletileg igazolhatók. Végül, annál fogva *korlátozott*, hogy a minden „átfogó filozófiai és metafizikai megfontolásoktól” mentes, és az efféle elméletekkel szembeállított szabadon álló elmélet politikai elmélet. John Rawls igazságossági elméletében az alapelvek meggyőző erejét és érvényesíthetőségét az adja, hogy a modern kapitalizmus és alkotmányos jogállam meghatározó viszonyain alapulnak. Olyan normatív elveket fogalmaz meg és igazol, amelyek érvényesítése lehetővé teszi az autonóm magánszemélyek együttélésének szabályozását és az emberi létmód e történeti rendszerének hosszú távú fennmaradását, hanyatlásának késleltetését.

2. Az önbecsülés igazságossági elvei és a politikai társadalomelmélet nem helyezhető(k) el Rawlsnak az elméletről alkotott duális modelljében. Átfogó elmélet anélkül, hogy társadalmon kívüli, vagy társadalom feletti filozófiai, metafizikai szempontokat venne figyelembe; normatív-kritikai elmélet, de nem erkölcsi elveket vagy társadalomideálokot tekint kritikai mérceként, hanem az antropológiai alapstruktúrában rejlő adottságokat bontja ki, ezzel konstruktív társadalomkritikájában azokat a történeti lehetőségeket tárja fel, amelyeket maga az ember teremtett meg. Meggyőző erejét az adja, hogy az antropológiai alapszerkezetből kibonthatók azok az igazságossági elvek, amelyek túlvezetnek a modern kapitalizmus viszonyain, e viszonyokból eredő válságokon és megnyitnak egy ösvényt az emberi együttélésnek ahhoz a történeti rendszeréhez, amelyben az egyes ember kiteljesítheti lényegi emberi erőit és képességeit.

JEGYZETEK

¹ „Először: minden személynek egyenlő joga van a másokéval összeegyeztethető legkiterjedtebb alapvető szabadságra. Másodszor: a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeknek úgy kell alakulniuk, hogy a) okkal várhassuk, hogy mindenki számára előnyösek, s ugyanakkor b) olyan pozíciókhoz és hivatalokhoz kötődjenek, amelyek mindenki számára nyitva állnak.” (Rawls, 1997: 87).

² A transzcendentális, a metafizikai, illetve a hermeneutikai elméletek megalapozásának módszertani problémáit a jelenlegi összefüggésben figyelmen kívül hagyhatjuk.

³ Rawls: *Justice as Fairness: Political, not Metaphysical*. 390. oldal. Továbbá: A méltányosságként felfogott igazságosság „kizárólag olyan alapvető intuitív eszméket vesz figyelembe, amelyek be vannak ágyazódva a demokratikus alkotmányos rendszerek intézményeibe és ezek nyilvános interpretációiba.” Másol megállapítja, hogy „a méltányosságként felfogott igazságosság többféle módon korlátozza az intuíciónak a szerepét”. *Az igazságosság elmélete*. 65. oldal.

⁴ A megalapozás-probléma a vélemény genezisének, az igazolás-probléma a vélemény kifejtését foglalja magában. Vö: Bartelborth, 1996: 31–55.; Wellmer, 2000: 253–269. Éppen e megkülönböztetés

tetés alapján nem tarthatjuk indokoltnak Bartelborth-nak azt az érvelését, miszerint a reflexív equilibrium (átgondolás egyensúlya) rawlsi fogalma megalapozási státusra tarthatna igényt. I. m.: 32.

- ⁵ Ő maga adja ennek egyik tanújelét, amikor a *Kantian Constructivism in Moral Theory* egyik jegyzetében elismeri, hogy a személy és az ember lényegi-antropológiai meghatározása közötti probléma fennállására Norman Daniels hívta fel a figyelmét. Vö: Daniels, 1975: 321., 9n.
- ⁶ Miközben Rawls meggyőzően érvel az intuicionizmus erős – többek között Moore és Ross – koncepciójával szemben, ő maga az intuicionizmus egy gyenge, vagy mérsékelt változatát képviseli. A két álláspont közötti ellentétet pedig az intuicionizmus általános jellemzésével hidalja át. „Az intuicionizmust a szokásosnál általánosabb módon fogom fel; nevezetesen olyan felfogásként, amely szerint alapelveinknek van egy további alapelvekre már visszavezethetetlen családja...” Rawls, 1997: 56, 65.
- ⁷ Rawls, 1997: 69. Más helyen: „Nem vitás, bizonyos fokig az igazságosság minden felfogása intuitív.” I. m.: 63.
- ⁸ Különös élel fejt ki ezt az elméleti pozíciót a Habermas-szal folytatott vitában. Vö.: *Reply to Habermas*. 372–434. A szabadon álló politikai elmélet részletesebb elemzéséhez vö: Balogh 2007 [2006]: 178–196.
- ⁹ Ki kell emelnünk, hogy a megalapozó elmélet és a rá támaszkodó elmélet közötti összefüggés semmiképpen sem azonos, vagy akárcsak hasonlatos a tárgyelmélet és a metaelmélet közötti kapcsolattal.
- ¹⁰ „[a]z alap minden meghatározásának mindig és szükségképpen további alapja van.” Heidegger, 1992 [1957]: 27.
- ¹¹ Anélkül, hogy valamelyest is érintenénk az univerzum bármilyen felfogását, beláthatjuk, hogy a szerveződési szintek figyelmen kívül hagyása végső soron az univerzum egyenmű elképzelésére és a fogalmi megközelítés önmegsemmisítő logikájára vezet.
- ¹² Nyitott az a forma, amelynek szintjén „az organizmus életének valamennyi megnyilvánításában közvetlenül a környezete szerint tagozódik, és önállóan metszetét (részletét) alkotja a neki megfelelő életkörülményeinek.” A zárt – vagyis állati – létforma jellemzője pedig az, hogy „a szerveződés, mint test (Körper) jelenik meg realitásként, amely az organizmus saját belső szerveinek (Leib) működését közvetíti. E kettős léthelyzet közötti oszcilláció, vagyis a testi lét és a belső lét kettős aspektust hoz létre: a test egésze és a belső test (Leib), mint a központi szervek által lehatárolt testhatár együttesen kettős aspektusban állnak: a testi létezés és a testen belüli lét azonban egy és ugyanazon tényállást jelent, nem emelkedik magasabb szintre [...] vagyis nem áll relációban a pozicionális közép jelleggel, az abszolút itt és most meghatározottságában él.” Az ember meghatározottsága ezzel szemben a testi létezés (Körper) és a testen belüli lét (Leib) közép jellegén belüli megkülönböztetésében és relációjának kialakulásában, vagyis excentrikus jellegében áll, miáltal „az ember [...] pozicionalitását az jellemzi, hogy önmagához képest differenciálódik [...] így létezésének nem csupán a közepén áll, hanem tisztában van ezzel a közepén állásával.” Plessner 1975 [1928]: 219., 237., 288., 291.
- ¹³ Így – egyebek mellett – a test egyrészt az interakciók instrumentuma, másrészt az érzelmek és a vélemények kifejezési formája vagy a kommunikáció eredendő feszültsége, melyből az ura-

- lomentes kommunikáció korai kritikájának alapjai bontakoznak ki. Vö: Honneth–Joas, 1980: 72–88.
- ¹⁴ Részletesebb kifejtésre nézve, vö: Balogh 2012b: 187–214.
- ¹⁵ Plessner és Dux koncepciójának részletesebb összevetésére vö: Fahrenbach, 2003: 11–33.
- ¹⁶ A „biológiai antropológia” álláspontjának részletesebb kifejtésére a vitában lásd: Dux, 2003: 238.
- ¹⁷ Plessner a kívülre megnyilvánuló emberi testet tekinti (Körper) közvetítő médiumnak (Plessner, 1975 [1928]: 288., 321–340.). Az itt vázolt álláspont szerint viszont a médium az emberi létmód kialakulásával együtt jár teljesítmény, ennyiben tehát létrehozott, mesterséges képződmény.
- ¹⁸ A legutóbbi releváns, de nem relációantropológiai irányultságú vizsgálódások eredményeivel összefüggésben vö: Wood, 2010: 5–26.; Wood, 2009: 17–28.; Wood–Harrison. 2011: 347–352.
- ¹⁹ E dimenziók részletesebb tárgyalására vö. Balogh 2007 [2006]: 351–422.
- ²⁰ Habermas az instrumentális, a normatív és az expresszív cselekvési módokat megkülönböztetve (a kommunikatív cselekvéssel kiegészítve) némiképpen ehhez közelálló tipológiát vázol fel, azonban nem egy társadalomelméleti szempontból megalapozó antropológiai elmélet keretei között, hanem közvetlenül a racionalitás típusainak megkülönböztetésére. Vö.: Habermas, 1983: 126–140. E rövidre záró elméletstratégiának a következményeire mutat rá egy korábbi, *Az igazságosság, mint konszenzus? Habermas igazságosságkonceptiójának bírálatához* címen megjelent tanulmányunk. In: Balogh 2012a: 101–134.
- ²¹ A társadalomelméletnek itt vázolt szerkezeti tagolása nem azonos a társadalomelmélet korábban és más alkalommal tárgyalt történetének tagolásával, a filozófiai, gazdasági, szociológiai és politikai társadalomelmélet tárgyalásával. Részletesebb kifejtésére vö.: Balogh 2012b: 187–214.
- ²² Így tehát az antropológia alaptudományi szerepére vonatkozó igényt, amelyet korábban Günter Dux koncepciója és a vele folytatott vita kapcsán idéztünk fel, specifikálni és szűkíteni kell: egyfelől nem általános, minden diszciplínára érvényes társadalomtudományi érvényességű, hanem egy átfogó történeti-társadalomelméleti álláspont megalapozásának igényéről van szó.
- ²³ Ebből a dinamizáló ellentmondásból fakad, hogy azok az eredeti, újabbban ökológiainak nevezett közösségek, amelyek sikeresen és tartósan adaptálódtak környezetükhöz, egyrészt csak nagyon kismértékben változó természeti feltételek között, elszigetelten, másrészt stabil és merev szerkezetű kis csoportokban maradtak fenn (vö.: Milton, 1996). A természeti környezethez kapcsolódás elsődlegessége alapján Marschall Sahllins – Flannery koncepciójával összhangban – különböző törzsi ökotípusokat különböztet meg egymástól. Sahllins, 1973: 135–316.
- ²⁴ Az ausztrál *klánt* – írja Durkheim – az különbözteti meg a későbbi római *gens*-től, hogy „a név, amelyet visel, egyben anyagi dolgok egy meghatározott fajtájának is a neve, mely dolgokkal sajátos [...] kapcsolatot vél fenntartani; nevezetesen rokoni kapcsolatot.” (Durkheim, 2010: 102.). Későbbi korban, nevezetesen Mezopotámiában, a mítosz elvontabb formában a rendelkezésre álló víz és a túlzó felhasználása közötti ellentmondás és egyensúly kettőssége jelenik meg. „A mítosz arra utal, hogy az emberi és a természeti termékenység (mely utóbbi Mezopotámiában az öntözéstől és az évenkénti áradástól függött) kölcsönösen feltételezik egymást. Ez valamilyen mítosz és számos rítus kulcstémáinak egyike.” (Kirk, 1993: 90.).
- ²⁵ Az intézmények kialakulását tekintő fordulatnak Kent Flannery abban, hogy „az ökológiai megközelítés megfelelő a vadász, a gyűjtögető és a kezdetleges, ősi növénytermesztő tör-

zsek vizsgálatában, ám [a közvetlenség megszűnése, vagy legalábbis a közvetettségek sorának belépése miatt – B. I.] nem alkalmas a *civilizációk* tanulmányozására.” (Flannery, 1972: 400–402.). Ugyancsak az intézményesülést tekintő fordulatnak Durkheim a mágia és a vallás közötti megkülönböztetésben (Durkheim, 2010: 50–51.).

- ²⁶ „A konfliktus és az együttműködés (a kettő nem feltétlenül zárja ki egymást) egyaránt rányomja bélyegét a törzsi szervezetre. A külső ellenségeskedésnek a belső rendszerre gyakorolt hatása sok körülménytől függ: a versengés formájától, a szemben álló kultúrák jellegétől, fejlettségük viszonylagos szintjétől [...] Egyenlő erők háborúskodása – például törzsek harca törzsek ellen – általában viszonylag magas szintű központosításhoz vezet.” (Sahlins, 1973: 206–208.).
- ²⁷ Legmélyebben Max Weber a világvallások gazdaságtudományát elemezve tárta fel azt az összefüggést (vö: Weber, 1920–1921). Durkheim a mágia és a vallás közötti összefüggés és megkülönböztetés tisztázása során – az egyik meghatározó metszetben – pontosan leírja a két társadalomrendszer különbségét: a mágiában az előzetesen már fennálló közösséget, vagyis „nem a mágikus hit egyesíti őket azonos életet élő csoportba”. Ezzel szemben a vallás – jóllehet elvont-általános jelleggel – közösséget teremt: „a csoportba tartozó egyének azáltal érzik egymáshoz tartozónak magukat, hogy közös hitük van”. A vallás közösségteremtő erejét az egyház, mint intézmény testesíti meg: azt „[a]mikor egy társulás tagjait az egyesíti, hogy a szent világot, valamint annak kapcsolatát a profán világgal azonos módon képzelik el, s hogy e közös képzetet azonos gyakorlatba ültetik át, egyháznak hívjuk.” (Durkheim, 2010: 50–51.).
- ²⁸ Max Weber az egyik módozatot, a közösséget belülről felbomlasztó, a magántulajdonon alapuló magánvállalkozás kibontakozását és annak, a közösségben gyökerező vallásaitikai konfliktusait mutatja be (vö: Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*). A másik módozatot a közösség erőszakos (többnyire háborúk, vagy természeti katasztrófák nyomán fellépő éhséglázadások, járványok okozta tömeges halálok) megszüntetése nyomán a közösségükből kiszakítottak sorsára Henri Pirenne munkájában találhatunk elemzést (vö: Pirenne, 1983). Marx a két folyamatot, mint egybefüggő társadalomtörténeti fordulatot a magántőke létrejöttére specifikálva, az eredeti tőkefelhalmozás fogalmában kapcsolja egybe (Marx, 1967: 668–687.).
- ²⁹ Ugyancsak ez az ellentmondás feszíti a legelemibb és legősibb közösség, a család modern történetét, valamint változásának jelenkori tendenciáit, továbbá az együttműködés, a kollektív cselekvés és együttműködés formáit.
- ³⁰ Politikai indítatásból, közelebről az ENSZ 1948-as emberjogi nyilatkozatának elméleti előkészítő munkálatai során a korábbiaknál határozottabban merül fel az emberi jogok megalapozását célzó antropológiai elmélet szükségessége (vö.: Goodale, 2009: 1–19.)
- ³¹ Abraham Maslow piramismélete nyomán Bay az emberi szükségleteket három csoportba sorolja: 1. Az életfenntartás és biztonság alapvető szükségletei; 2. közösségi szükségletek, kiváltképpen a szeretet, az összetartozás, a tisztelet és a megbecsülés szükséglete; 3. Az egyéniség szükségletei, mint az identitás, a méltóság, az önfejlődés és a szabadság (Bay, 1981).
- ³² E probléma érzékelése közötti eltérés állhat a háttérben annak, hogy habár a „capability approach” számára is alapvető fontosságú az emberi jogok és az emberi képességek közötti kapcsolat, „mindketten, Sen és én [Martha C. Nussbaum] kezdettől fogva abból indultunk ki, hogy a képességekhez közelítő kutatás szükségessé teszi, hogy összekapcsoljuk a jogokkal. Sen a kutatás során mindvégig úgy írt a jogokról, mint a közpolitika alapvető céljáról. Én pedig Ariszto-

telészt elemezve kifejtettem, hogy elmélete azért defektív, mert nincs tekintettel az alapvető emberi jogokra... Mindketten hangsúlyoztuk, hogy megközelítésünk közel áll olyan liberális felfogásokhoz, mint Rawls elmélete... Ezen túlmenően a jogok növekvő szerepet játszanak a legfontosabb képességek listájának összeállításában.” (Nussbaum, 1997: 66., 273.; vö: Sen, 1985: 130–145.; Sen, 2003). Martha C. Nussbaum fentebb hivatkozott tanulmányában, habár nem egységes alapra építve, megkísérli összeállítani az emberi képességek áttekintő listáját. Több mint tíz alapvető emberi képességet sorol fel, mint a normális élettartam, az egészség, az integritás, az érzelmek és egyebek, közöttük az elismerés egyik formájaként az önmegbecsülést is, mint a megalázás ellentétét, anélkül, hogy szükségesnek tartaná külön elemzés tárgyává tenni az ember önmagához való viszonyát. Amartya Sen a tételes felsorolásnak kevesebb jelentőséget tulajdonítva az emberi képességeket, mint egyfajta szabadságot határozza meg, közelebbről „hogyan megvalósítsuk a tevékenységek alternatív kombinációit [...] hogy ilyen vagy olyan életstílust kövessünk” (Sen, 2003: 124–127.). A kérdés körüli eszmecseréről (vö: Nussbaum–Sen, 1993). Mivel azonban a capability approach és elméleti álláspontja nem veti fel explicit módon az emberi jogok és a képességek kapcsolatának közös alapját, tehát az ember önmagához való viszonyának átfogó kérdését, jóllehet elméletileg kitágítja, de nem lépi át a modern jogállam körülményei között működő kapitalizmus határait.

³³ Következésképpen az emberi jogok elméleti megalapozásának korábban említett, egymással szembenállónak tekintett szükséglet-felfogása és a „capability approach” nem rivális, hanem egymást kiegészítő koncepciók. Azonban az antropológiai alapszerkezet háttére nélkül sem külön-külön, sem pedig kapcsolódásukban nem argumentálhatók.

³⁴ Megjegyezzük, hogy John Rawls az önbecsülést, társadalomtörténeti elméleti összefüggéseitől megfosztva, az alapjakak körében helyezi el, s azon belül „talán legfontosabb” elemként említi. Két megjelenési formáját különbözteti meg, amelyek mindegyikében, jóllehet nem önálló elméleti problémaként, felsejlik az ember önmagához való viszonya. Az első formában jelen van önnön értékességünk tudata, vagyis az, hogy az ember tisztában van saját értékével. A második forma önmagunk megtalálása és annak ismerete, hogy más megbecsült emberek milyen tetteket fogadnak tetszéssel, és az ember bízik abban, hogy amennyiben rajta múlik, képes szándékai megvalósítására (Rawls, 1997, 514–521).

IRODALOM

- Balogh I. (2007 [2006]): *Igazságosság és politika*. Budapest, L'Harmattan.
- Balogh I. (2012a): *Rendszerváltság és társadalomelmélet*. Budapest, L'Harmattan.
- Balogh I. (2012b): Politikai társadalomelmélet. Vázlat a társadalomelméleti paradigmák történeti változásáról. In: *Rendszerváltság és társadalomelmélet*. L'Harmattan, Budapest, 187–214.
- Bartelborth, Th. (1996): *Begründungsstrategien: ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie*. Berlin, Akademie Verlag.
- Bay, C. (1980): Human needs, wants and politics: Abraham Maslow meets Karl Marx. *Social Praxis*, 7 (304): 233–252.
- Bay, Ch. (1981): *Strategies of Political Emancipation*. South Bend, Notre Dame University Press.

- Daniels, N. (1975): Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty. In: Daniels, N. (ed): Reading Rawls. Stanford, California, Stanford University Press. 253–282.
- Dasmann, R. (1972): *Planet in Peril*. Middlesex, Penguin.
- Donnelly, J. (2013): *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca–London, Cornell University Press.
- Durkheim, E. (2010): *A vallási élet elemi formái*. Budapest, L'Harmattan.
- Dux, G. (2000): *Historisch-genetische Theorie der Kultur*. Weilervist, Welbrück Wissenschaft.
- Dux, G. (2003): Das Subjekt in der Grenze der Gesellschaft. In: Psarros, N.–Stekeler-Weithofer, P.–Voruba, G. (Hg): *Die Entwicklung sozialer Wirklichkeit*. Velbrück Wissenschaft, Weilerswist.
- Fahrenbach, H. (2003): *Anthropologie als Grundlagenwissenschaft – Ja, aber welche?* In: Psarros, N.–Stekeler-Weithofer, P.–Voruba, G. (Hg): *Die Entwicklung sozialer Wirklichkeit*. Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 11–33.
- Flannery, K. (1972): The Cultural Evolution of Civilizations. *Annual Review of Ecology and Systematics*, Vol 3., 399–426.
- Freeman, M. (2002): *Human Rights*. Cambridge, Polity.
- Goodale, M. (2009): Human Rights and Anthropology. In: M. Goodale: *An anthropological Reader. Introduction*. Oxford, Wiley Blackwell.
- Habermas, J. (1983): *Theorie des kommunikativen Handels*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1992 [1957]): *Der Satz vom Grund*. Freiburg, Neske.
- Honneth, H.–Joas, H. (1980): *Soziales Handeln und menschliche Natur*. Frankfurt/M.–New York, Campus.
- Kirk, G. S. (1993): *A mítosz*. Budapest, Holnap.
- MacIntyre, A. (1999): *Az erény nyomában*. Budapest, Osiris.
- Marx, K. (1967): *A tőke*. Budapest, Kossuth.
- Milton, K. (1996): *Environmentalism and Cultural Theory. Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*. London–New York, Routledge.
- Nussbaum, M. C. (1997): Capabilities and Human Rights. *Fordham Law Review*, Vol. 66., 273.
- Nussbaum, M.–Sen, A. (1993): *The Quality of Life*. Oxford, Clarendon.
- Pirenne, H. (1983 [1969]): *A középkori gazdaság és társadalom története*. Budapest, Gondolat.
- Plessner, H. (1975 [1928]): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin–New York, Walter de Gruyter.
- Rawls, J. (1997): *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris
- Rawls, J. (1999 [1985]): Justice as Fairness: Political, not Metaphysical. In: Freeman, S. (ed): *Collected Papers*. 388–414. Cambridge–London, Harvard University Press.
- Rawls, J. (1991 [1980]): *Kantian Constructivism in Moral Theory*. In: *Collected Papers*. 303–358.
- Rawls, J. (1996 [1995]): Reply to Habermas. In: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press. 372–434.
- Sahlins, M. (1973): Törzsek. In: Service, E.–Sahlins, M.–Wolf, E.: *Vadászok, törzsek, parasztok*. Kossuth, Budapest.
- Sen, A. (1985): Rights and Capabilities. In: Honderich, T. (ed): *Morality and Objectivity*. London–Boston–Melbourne–Hanley, Routledge.
- Sen, A. (2003): *A fejlődés, mint szabadság*. Budapest, Európa Könyvkiadó.

MÉLTÁNYOSSÁG VAGY ÖNBECSÜLÉS

- Ujlaki A. (2016): Rawls, a realizmus előfutára? *Politikatudományi Szemle*, XXV. évfolyam, 4. szám, 50.
- Weber, M. (1920–1921): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I-III*. Tübingen. J. C. B Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M. (1982 [1920]): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Gondolat.
- Wellmer, A. (2000): *Die Streit um Wahrheit*. In: Die Renaissance des Pragmatismus. Weilerswist, Velbrück Wissenschaft.
- Wood, B. (2009): Where does the genus *Homo* begin, and how would we know? In: F. E. Grine–J. G. Fleagle–R. E. Leakey (eds): *Humans: Origins and Early Evolution of the Genus Homo*. New York, Springer.
- Wood, B. (2010): Reconstructing Human Evolution: Achievements, Challenges and Opportunities. In: J. C. Avise–F. J. Ayala (eds.): *The Human Condition. In the Light of Evolution IV*. Washington, The National Academies Press.
- Wood, B.–T. Harrison, T. (2011): *The evolutionary context of the first Hominis*. *Nature*, 470: 347–352.