

POLITIKAI TÁRSADALOMELMÉLET

Vázlat a társadalomelméleti paradigmák történeti változásáról*

Balogh István

(az MTA doktora, tudományos tanácsadó, MTA PTI)

Összefoglaló

A társadalomelmélet „forradalmi” változásait jelző „nem kuhniánus” paradigmák legjellemzőbb sajátossága, hogy a modern társadalom történetének nagy átalakulásával függenek össze. A filozófiai, a gazdasági, a szociológiai társadalomelmélet a modern kapitalizmus nagy korszakváltásainak konstitutív részei, egyben elméleti reflexiói (I). A rendszerszintű újabb válságok (ökológiai, gazdasági, erkölcsi, érték- és szociális válság) és a feloldásukra tett rendszer szabályozási kísérletek felvetik egy újabb társadalomelméleti paradigmaváltás, a politikai társadalomelmélet szükségességét és lehetőségét (II). A politikai társadalomelmélet antropológiailag megalapozott normatív elvei – a képességek kifejlesztése, a felelősség valamint a teljesítménytől függő elismerés – nyithatják meg a modern társadalom továbbfejlődésének perspektíváját (III).

Kulcsszavak: antropológia ■ igazságosság ■ modern kapitalizmus ■ paradigmák ■ társadalomelméletek ■ válság

Ennek az írásnak az alcímében adott minősítése (tudniillik, hogy vázlat) kétfősen értendő. Egyrészt egy a XX. század nyolcvanas éveinek közepe óta formálódó társadalomelméleti program – és ennek keretében elkészült munkák (tanulmányok, monográfiák) – néhány eredményének rövid, a lehető legkevesebb utalással alátámasztott összefoglalása. Másrészt, és erre az összefoglalásra építve, a vázlat a program további perspektíváit mutatja fel. Írásunk alap tézise az, hogy a modern társadalom nagy történeti korszakai az ugyanezen társadalomra vonatkozó általános elméleti felfogásnak a „nem kuhniánus” értelemben vett paradigmatis átalakulásaival függenek össze, részben úgy, mint a reálviszonyok változásának reflexiói, részben úgy, mint konstitutív összetevői. E társadalomelméleti paradigmákat történeti sorrendben, mint a fi-

* Köszönettel tartozom Farkas Jánosnak, Gedeon Péternek és Karácsony Andrásnak a tanulmány kéziratához fűzött hasznos megjegyzéseikért.

lozófiai, a gazdasági és a szociológiai társadalomelmélet koncepcióit jellemezzük, továbbá körvonalazzuk egy napjainkban formálódó újabb paradigma, a politikai társadalomelmélet lehetőségét és kiinduló pontjait. Azt állítjuk, hogy a jelenlegi időszak legfeszítőbb ellentmondásainak és válságának mélyebb elemzése és hosszabb távú feloldása feltételezi a társadalomelmélet paradigmatis megváltoztatását: a politikai társadalomelmélet megalapozását. Gyakorlati következtetésként arra jutunk, hogy a jelenlegi válság (és a jövőbeni válságok) hosszabb távú feloldása a politikai társadalomelméletben megalapozható igazságossági elvek egyre szélesebb körű – újabb és újabb szociális és funkcionális szférát érintő – intézményes érvényesítésével lehetséges. Mivel ebben az irányban a problémakörök sokasága merül fel, az adott területi korlátok nem teszik lehetővé az iménti tézis szisztematikus kifejtését, vagy érvelő részletezését. Ezért korlátozódunk kell a legjellegzetesebb és példaértékű hivatkozásokra, számos esetben pedig csupán utalásokkal – közöttük saját korábbi írásainkra utalásokkal – kell beérnünk.

„NEM KUNHNIÁNUS” PARADIGMÁK

1. *A tudományos forradalmak szerkezete* által kiváltott vitákra reagálva Thomas S. Kuhn az 1969-es évben, a második kiadáshoz csatolt *Utószó*ban meghökkenítő újdonsággal szolgált. A paradigma-koncepció kiterjeszhetőségéről szólva így ír: „Amennyiben munkám a tudományos fejlődést olyan folyamatként ábrázolja, amelyben a kutatás hagyományt követő rendjét időnként nem kumulatív törések tarkítják, annyiban a benne foglalt tételek kétségkívül széles körben alkalmazhatók. De hát ennek így is kell lennie, hiszen ezeket a jellemzőket más területek leírásából kölcsönöztem. Az irodalomtörténészek, a zenetörténészek, a művészettörténészek, a politikai fejlődés és sok más emberi tevékenységforma történetének kutatói már régóta hasonló módon írják le vizsgálódásuk tárgyát. A stílusban, az ízlésben és az intézményrendszerben bekövetkező forradalmi változásokra alapozott periodizáció e kutatók bevett módszerei közé tartozik. Ha hoztam valami újat ebben a vonatkozásban, akkor az elsősorban az volt, hogy ezeket a fogalmakat a természettudományra alkalmaztam, egy olyan területre, amelyről a közfelfogás azt tartotta, hogy másképp fejlődik.” (Kuhn 1984: 275 – az én kiemeléseim – B. I.). A meglepődésre Kuhn első sorban nem azzal szolgált okot – habár ez sem lebecsülendő körülmény –, hogy részletesebb előkészítés nélkül, s ezért váratlan fordulattal egyetlen momentumot említve enged bepillantást tudományelméleti koncepciójának keletkezéstörténetébe, hanem azzal, hogy egy rövid passzusba sűrítve legalábbis értelmezést igénylő problémák egész sorát fogalmazza meg. A problémák egy része az alapmű ki nem bontott előfeltevéseire utal, másik csoportja az alapkoncepcióval legalábbis nehezen összeegyeztethető konzekvenciák lehetőségét sejteti. A teljesség és

a részletesebb kifejtés igénye nélkül elsőként a tudomány meghatározásával összefüggő tisztázatlanságot kell megemlítenünk. Habár Kuhn nem vállalkozik a tudomány általa elfogadhatónak tekintett pontos definíciójára, a normál tudomány jellemzőinek felsorolása és a könyvében említett példák sokasága arról tanúskodik, hogy kizárólag a természettudományok diszciplínáit tekinti tudománynak.¹ Ami az ezeken kívüli ismeretterületeket, kiváltképpen pedig a társadalomtudományi diszciplínákat illeti, ebben a tudományfelfogásban legfeljebb a természettudományok kutatási, problémamegoldási gyakorlatát követő elemzési módszereket, szemléleti módot és a természettudományos modellalkotási eszközöket elfogadó társadalomtudományi diszciplínáknak juthat hely. Ezen az alapon viszont az idézetben felsoroltak közül egyedül talán a „politikai fejlődés” egy szűk metszete, az intézmények leíró vizsgálata tarthatna igényt a tudomány rangjára. Ezzel szemben az irodalom, a zene és a művészet, valamint mindezek történetének vizsgálata e felfogáshoz nem igazodó, azaz nem tudományos jellegű megismerés eredményeként keletkező, és így nem tudományos tudásgyarapodásként lenne értelmezhető. Összességében tehát Kuhn tudományfelfogásában a társadalomtudományi diszciplínák tudományos státusza legalábbis bizonytalan. Mégis, az idézett szöveg implicit módon, határozott állásfoglalást tartalmaz az iménti két tudomány-, illetve tudásterület fejlődési dinamikájának különbségére, valamint arra az eltérésre, hogy a kutatók miképpen interpretálják tárgyterületük történeti fejlődését. Eszerint a természettudományokhoz képest bizonytalan tudományos státuszú társadalom- és szellemtudományok művelői már rég felismerték a tudásgyarapodás *nem kumulatív*, hanem „*forradalmi*” (megszakításos) jellegét, ámde ezt olyannyira magától értetődőnek tekintették, hogy nem fogalmazták meg tudományelméleti tézisként. Ezzel szemben a természetkutatók számára ugyanezt a felismerést egy külön tudásterületnek, a tudományfilozófiának kell(ene) közvetítenie és megvilágítania.² Továbbá: a Kuhn-idézet implicit állítást fogalmaz meg a különbözőképpen változó két tudomány-, illetve tudásterület önreflexív felismerései közötti összefüggésre nézve. Eszerint amíg a tudománytörténeti paradigmák közötti nagyfokú összemérhetetlenség (inkommenzurabilitás) áll fenn, addig a természettudomány és a társadalom- illetve szellemtudományok változásainak „forradalmi” jellegét illetően átvihető tapasztalatokról van szó.³ A kölcsönhatás azonban nem jelent egyensúlyt: a tudományfejlődést (legalábbis jelentős mértékben) éppenséggel a kölcsönhatás időben változó kiegyensúlyozatlansága inspirálja.

Meg kell jegyeznünk, hogy Kuhn, sem eredeti tanulmányában, sem későbbi kiegészítéseiben nem tesz kísérletet arra, hogy az iménti implicit állásfoglalásait kibontsa és felszínre hozza, jöllehet ezek a tudományfelfogás alapkérdéseit érintik. Ezek között a legfontosabbaknak tekinthetjük, (a) vajon a tudománytörténetre vonatkozó tézisek és állítások részét képezik-e a tudományos tudásnak, vagy pedig kívül esnek a tudomány terejében? Másként fogal-

mazva: a tudományelmélet megállapításai érvényesek-e magára a tudományelméletre? (b) Az előbbiekhöz kapcsolódóan merül fel az a további kérdés, vajon nem lenne-e célszerű, vagy éppenséggel elengedhetetlen a tudomány(ok)nak a tudományfilozófia (tudományelmélet, tudományszociológia) számára munkaképes és *differenciált* meghatározása, például a tárgy, a módszerek különbözősége, a logikai struktúra, vagy a társadalmi funkciója, esetleg ezeknek valamely konfigurációja alapján? (c) További kiemelkedő fontosságú kérdés, hogy mi az alapja a tudományterületek eltérő dinamikájának? Vajon a tudományterületek fejlődése a tudomány belső tagoltságából, területei struktúrájának eltéréseiből ered, vagy inkább külső, a tudomány tárgyának dinamikájából magyarázható? Ez utóbbi esetben választ igényel, vajon van-e közöttük eltérés a társadalomhoz, illetve annak valamely szférájához, a gyakorlathoz való kapcsolódásban, a kapcsolódás közvetlenségében vagy áttételességében? (d) A tudományterületek közötti kölcsönhatásra nézve tisztázandó az átjárhatóság alapja és mechanizmusa. Vajon a kölcsönhatás közvetlenül, vagy pedig közvetve, a tudományhoz képest külső tényezők révén (például a társadalmi gyakorlat közvetítésével) érvényesül?

Nem nehéz észrevenni, hogy a fenti kérdések jelentős részét a tudományszociológiában már korábban megfogalmazták és tárgyalták (Hesse, 1999; Farkas, 1994; Karácsony, 1995; Goldman, 2002), néhány azonban túlmutat a tudomány- és a tudásszociológia látókörén, legalábbis annyiban, hogy szükségessé teszi a reflexiót magára a tudás- és tudományszociológiai nézőpontra, sőt magára a szociológiára, mint tudományra is. Mivel az imént megfogalmazott kérdéseknek a jelzett reflexív szempontú kibontására egy terjedelmében korlátozott írásban nincs mód, ezért a továbbiakban két témakörre koncentrálnunk. Egyrészt lehatároló megszorításként olyan problémakört választottunk ki, amelyet önmagában is kivételes fontosságúnak tekintünk, de amely – közvetve ugyan – valamilyen módon mindegyikkel kapcsolatban áll: közvetlen témánk a társadalomelméleti paradigmák történeti változása. Másrészt feltesszük (és a következőkben e feltevés mellett érvelünk), hogy az imént megjelölt közvetlen témánkban, tehát a társadalomelmélet körén belül, a radikális változások „nem kunhniánus” jellegű paradigmaváltások mentén zajlanak le.

2. *Filozófiai társadalomelmélet (Kant)*. A tudományos magától értetődőségek radikális kritikusa, Edmund Husserl a modern (európai) tudományok válságát az újkori természettudományok születésével keletkező egyoldalúságok, s ezzel együtt a megkérdőjelezetlen előfeltevések és evidenciák tartósságának következményeként fogta fel. Úgy látja, nem a pozitív-tudományos módszer eredményeinek relatív jellege a probléma, hanem a tudományos szemléletmód naiv evidenciája (Husserl, 1998 I:232–234). Szerinte a Galilei-féle fizika és a „tisztá geometria” indította el a tudományok válságának azt a folyamatát, amelynek során végül elveszett a tudománynak a jelentősége az életvilág szempontjára.

ból, s amelyben a természettudomány általában is a tudományosság példaképévé vált. „A racionalizmus az *ordine geometrico* [szellemében] azt hiszi, hogy lényegileg hasonló módszerrel más, magasabb transzcendenciákat is megismerhet, így az emberre vonatkozó tudományt, illetve az ember szellemi, személyes és társadalmi létének tudományát is.” (Husserl, 1998 II:155). Husserl szerint a tudományosságnak a természettudományi szemléletmód kizárólagossága alóli felszabadítása egy megújított filozófiai program feladata. E feladat felismerése, első körvonalazása, valamint a program megvalósításának első kísérlete Kant nevéhez fűződik, azzal, hogy Kant a tiszta ész és a gyakorlati ész megismerő képessége közötti megkülönböztetéssel határozott választovonalat húzott a természet és a társadalom megismerésének feltételei és logikája között.

Mindazonáltal – érvel tovább Husserl – Kant előzetesen nem tisztázott feltevésre támaszkodik: a megismerő szubjektivitásához nyúl vissza, de „fogalma sincs arról”, hogy már eleve létezőnek tekinti a köznapi életvilágot, mely a kérdésfeltevés értelmének a meghatározására is kihat. Más szóval, nem tisztázza azokat a feltételeket, amelyekből filozófiai kérdésfeltevése és problémái erednek, s ezzel osztozik a racionalizmus tudományfelfogásának korlátozottságában.

Husserl programja a filozófia olyan önreflexióját célozza meg, amely lehetővé teszi, hogy tisztázhatók és feltárhatók legyenek a modern (természet)tudományok életvilágba ágyazottságának és kötöttségének tudomány előtti (filozófiai) kérdései.⁴ Ezzel kérdésfeltevését eleve a nem tudományként felfogott filozófia keretei közé zárja. A filozófia feladata Husserl szerint az, hogy feloldja az életvilág zárójelbe tételeit. Csakhogy ebben a programban nemhogy feltárulnának, hanem felszínre hozhatatlanul rejtve maradnak Kant elméleti (ön)reflexiójának fontos irányai, különösképpen azok, amelyek, a reflexiót a filozófia határain túlra vezetik.

A reflexiónak ezt – a filozófián túlra vezető – irányát a filozófiai *társadalomelméletet megalapozó* megfontolásainak tekinthetjük. E kanti megfontolások figyelmen kívül hagyásával Husserl külön vizsgálódás nélkül csatlakozik ahhoz a makacs filozófiai sztereotípiához, miszerint Kant antropológiai vizsgálódásai a nagy filozófiai művek munkálatai során keletkezett leágazások, melyeknek nincsen önálló elméleti jelentősége.⁵ Alaposabb elemzéssel azonban kimutatható, hogy a filozófiai társadalomelmélet kanti alapvetésének főbb megfontolásai, tézisei és elvei – miközben persze kapcsolódnak az észkritikai művek filozófiai szelleméhez – mégis azoktól eltérő problémakört járnak körül, melyekre nézve önálló és egységes koncepciót, a filozófiai társadalomelmélet paradigmáját vázolják fel. Úgy látjuk, hogy e paradigma kanti témakörei nagyobb részt egyben minden társadalomelméleti paradigmának is a főbb elemei:

– Kiindulópont az *Antropológia*, Kantnál jelesül az *athropologia physica*-tól megkülönböztetett *anthropologia moralis*. Ehhez a korabeli megkülönböztetés-

hez, mint „az emberről szóló tan” (mi az ember?) két területének mindegyikéhez (Walch, 1726; Kamper, 2002; Baranzke, 2002). Kant egy-egy, egymástól alapvetően eltérő kérdéskört kapcsol: az egyik esetben (*anthropologica physica*) arról van szó, hogy mivé teszi az embert a természet, a másikban (*anthropologica moralis*) az a kérdés, hogy mivé alakítja az ember önmagát (Kant, 2005). Mivel „a természet azt akarja, hogy az ember teljességgel önmagából hozza létre mindazt, ami túlmege állati létének berendezkedésén...” az ember abban az értelemben és annak mértékében, hogy önmagát alakítja, szabad lény. Egyrészt tehát az ember szabadsága önalakító antropológiai képesség, másrészt – és ettől el nem választható módon – képesség arra, hogy megértse az erkölcsi elveket (imperatívuszok) és cselekvésében kövesse azokat.⁶

– Az *anthropologica moralis* első téziseként Kant az embert, mint önmagát gondolatban megragadni képes lényt, mint minden más élőlénytől különböző jellemzőkkel rendelkező *személyt* határozza meg. Ennyiben az ember egyediségében meghatározott (Kant, 2005: 21–30). Ezzel szemben (vagy inkább ennek kiegészítéseként) a társadalomelmélet irányába nyitnak azok az antropológiai kategóriák, amelyeket Kant az emberek olyan „összeseregülésének” jellemzésére alkalmaz, amelyek valamiféle *egységet* alkotnak. Ilyenek a nép, a nemzet, melyeken azt „a tömeget, avagy annak egy részét [értjük], amelyik magát a közös eredet révén polgári egésszé (a társadalom polgári egészévé) egyesültként tartja számon”. E második szintű antropológiai értelmezésben az ember *sziükségszerűen* és *eredendően* tagja valamilyen „polgári társadalomnak” (Kant, 2005: 275, 302).

– A személy és a „polgári közösségek” együttesen, valamint mindkettőnek valamennyi múltbeli, jelen és jövőbeli jelensége, nem más, mint az emberi *nem*, amely túl van az „egénben magát képviseltető ember-ségen” és története „arra tanít, hogyan kell munkálkodnunk önmagunkon”. Ez a történet „a *nem* története, nem pedig az embereké.”⁷ Amaz (a *nem* története) egy eszmét⁸ előfeltételez (Kant, 1997: 520). A (filozófiai) társadalomelmélet szempontjából releváns legáltalánosabb eszme az emberiség egyetemes történetének eszméje, mely magában foglalja egyrészt az antropológia (fizikai és erkölcsi antropológia) által jellemezhető egyes embert, másrészt azt, hogy az államban élő embernek milyenné *kell* válnia. A világpolgár, mint személy fogalma mindkettőt magában foglaló normatív fogalom, mely azonban nem (csak) külső, hanem a személy belső jellemvonása is (Kant, 1997: 41–58; Kant, 2002: 302–311). Az emberi *nem* fejlődésének és normatív történetének dinamikája viszont az ember antropológiai meghatározottságához kapcsolódó társadalmi ellentmondásból fakad. Eme antropológiai megalapozottságú és filozófiai orientáltságú, egyben társadalomelméleti (vagyis a történeti változásokat magából az emberi együttélés dinamizáló ellentmondásából értelmező) társadalomelméleti tézis (mint „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből” negyedik tétele), összefoglaló megfogalmazásban a következő: „Az [*emberi*]

adottságoknak a társadalomban való antagonizmusa az az eszköz, amellyel a természet kifejleszti ezeket, amennyiben végül ez az antagonizmus válik a társadalom törvényszerű rendjének okává. Antagonizmuson itt az ember társiatlan társiasságát értem, azaz a társadalomba lépésre való hajlandóságot, amely azonban összekapcsolódik ugyane társadalom szétszakadásával fenyegető ellenállással. E képesség nyilvánvalóan az emberi természetből adódik.” (Kant, 1997: 47).

– *Normativitás*, mint a világpolgár erkölcse. A civilizáció teljesítményei az azt létrehozó egyes ember „mindenféle illemben és modorban” kifejlődött képességein alapulnak. Ámde ezek a képességek korántsem eredményezik az együttélés garanciáját, vagyis azt, hogy az ember „megtalálja az antagonizmusban a nyugalom és a biztonság állapotát.” Ez utóbbinak az erkölcsi követelmények teljesítése, azaz „moralizálódás” a feltétele. Kant szerint ez annak a gyakorlati imperatívuszoknak a teljesülését jelenti, miszerint „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre, mind a saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor, mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükséged” (Kant, 1991: 62). A világpolgár az a személy, aki a saját életvitelében, cselekvésében követi és megvalósítja az emberiség eszméjét (Baranzke, 2002).

– *A konstitutív és az igazságosság elveihez igazodó politika*, mint a „tökéletes polgári alkotmány és államforma” elérésére irányuló gyakorlati, erkölcsi cselekvés. A tökéletes polgári alkotmány létrehozása – mondja Kant – a legnehezebb és egyben a legutóljára megoldható feladat. Hiszen „az olyan görcsös fát, amelyből az ember van, nem lehet teljesen egyenesre faragni.” Ámde a tökéletes polgári alkotmány az ellentétek feloldásának lehetőségét magában foglaló *igazságosság* elvét követi, vagyis „a külső törvények alatti törvényes szabadság lehető legnagyobb mértékét” összekapcsolja az „ellenállhatatlan hatalommal” (Kant, 1997: 48–50). Az igazságosságon, s így a tökéletes polgári alkotmányon alapul az a „legszebb társadalmi rend, melyben a társiatlan ember (személy) „maga kényszerül rá önmaga fegyelmzésére”.

A későbbiekben megfogalmazandók szem előtt tartásával megjegyzendő: az a körülmény, hogy Kant erkölcsfilozófiája az általa történelmi perspektívaként jelzett „tökéletes polgári alkotmánynak és államnak” az egyén számára kötelező normatív elveit határozza meg, ha nem is érvényteleníti, de igencsak meggyengíti Husserlnek a kanti önreflexió hiányát kifogásoló kritikáját. Kantnak a saját filozófiai elméletéről alkotott álláspontja a filozófián túlvezető társadalomelméleti álláspontból értelmezhető. Más kérdés, hogy ennek a társadalomelméleti önreflexiónak a világos megfogalmazásához és végig viteléhez éppenséggel néhány társadalomelméleti alapkategória (így a társadalom fogalmának) és néhány elv (így a történetiség elvének) további tisztázásán át vezet az út.

3. *Gazdasági társadalomelmélet (Marx)*. Igazolhatóan mondhatjuk, hogy Kant társadalomelméleti fogalmainak és elveinek további története, egy meghatá-

rozott szempontból tekintve Hegelnél folytatódik. Az objektív szellem rendszerében Hegel – többek között – a (polgári) társadalom és az állam tagoltságának kifejtését, valamint fogalmi meghatározását adja a szükségletek rendszerétől, a munka, a közvagyon, a törvények, az alkotmány fogalmán át a világtörténetig (Hegel, 1968), továbbá a polgári társadalom történetiségének megfogalmazásáig.⁹ Csakhogy Hegelnél a filozófia rendszerében a szellem emanációjának és megnyilatkozásának egymásra épülő különböző fokozataiként (*A szellem fenomenológiája*)¹⁰ teljességgel feloldódik a filozófia és a társadalomelmélet közötti megkülönböztetés kanti kísérlete és – jóllehet nem világosan reflektált – gondolata. Így a későbbiekben a hegeli filozófia kritikája két részre tagolódik: egyrészt filozófiai kritikára (Feuerbach), másrészt általában a filozófiával szembeni, nem filozófiai társadalomelméleti kritikára. Ez utóbbi – mely most bennünket közvetlenül érdekel – a korszak új tudományához a gazdaságtanhoz kapcsolódik és a *gazdasági társadalomelmélet* előtörténetét alkotja. Eme társadalomelméleti paradigmaváltás ugyan a gazdasági folyamatok elemzését tekintve sem előzmények nélküli, ámde ezekben a gazdaságelmélet és a társadalomelmélet (Adam Smith-nél a nemzetgazdaságtan és az erkölcselmélet) korántsem alkot összefüggő elméleti rendszert: egymással össze nem kapcsolt elemzési területként jelenik meg. A gazdaságtani és a társadalomelméleti nézőpontnak egységes felfogássá egyesítését, paradigmává formálását Marx hozza létre. Elméleti programként első megfogalmazásban az 1844-es gazdaság, filozófiai kéziratokban (Marx, 1970), mégpedig oly módon, hogy egyfelől elfogadja a „nemzetgazdaságtan” kiinduló pontját, nevezetesen „a magántulajdon tényét”, másfelől pedig „fogalmilag” úgy ragadja meg „a magántulajdon *anyagi* folyamatát”, hogy azt a (hegeli) filozófia újragondolásának – és egyáltalán minden filozófia revíziójának – alapjává teszi meg (Marx, 1970). Vagyis a korabeli (nemzet)gazdaságtan szaktudományi kategóriáinak és a (hegeli) filozófia elvont alapfogalmának (szellem) kritikai elemzését (magyarázatát) egyaránt és együttesen társadalmi, társadalomtörténeti alapokra építve végzi el. Ezzel a gazdaságtan kategóriáit kiemeli a lehatárolt diszciplináris keretekből, és általános társadalmi összefüggésekbe helyezi, s ily módon társadalomelméleti szintre emeli. Ugyanakkor a filozófia elveit és kategóriáit megfosztja a társadalmi és történeti összefüggések feletti státuszától: a filozófiát nem értelmezőnek, hanem a (gazdasági) társadalomelmélet álláspontjáról értelmezendőnek, magyarázatra szoruló elvek és kategóriák rendszereként fogja fel. A filozófia feletti eme kritikára, valamint az elkülönült gazdasági szféra kategóriáinak generalizálására alkalmas társadalomelméleti álláspontnak feltétele a társadalom „saját lábára állítása” – vagyis önmaga alapjaiból való értelmezése –, amely egy eredendően társadalom-antropológiai kiindulópont meghatározására támaszkodik. Gazdasági társadalomelméletében Marx ezt az antropológiai alapszerkezetet, mint a termelésnek „egymástól nem fokozatokként elválasztható”, azaz nem különálló, hanem egymást feltételező, egymás-

sal kölcsönös kapcsolatban álló oldalaiként definiált dimenzióit a következők szerint meghatározza meg. *Először*: az anyagi élet termelése, vagyis az embernek a természethez (saját fizikai-biológiai szervezetéhez és a külső környezetéhez) fűződő sajátos viszonya. *Másodszor*: a szükségletek termelése, mint az embernek önmaga tevékenysége eredményéhez való viszonya. *Harmadszor*: az emberi élet termelése, vagyis az egyéneknek és közösségeiknek – mindenképp a családnak – a „termelése”, vagyis az emberek egymás közötti viszonyának a reprodukciója. Végül, *negyedszer*: a szellemi termelés, mint az ember tudati viszonyainak reprodukciója (Marx–Engels, 1976: 21–32). E meghatározottságok, illetve dimenziók felsorolása Marxnál egyben struktúrát is jelent: az alap az anyagi élet termelése, s ezen belül a termelő embernek a munkafeltételeihez való viszonya, vagyis a tulajdon, közelebbről és történeti alakulását tekintve a magántulajdon kialakulása. Ezen belül előbb a föld magántulajdon, mint az embernek a földhöz való eredeti viszonyának felbomlása, majd általában a termelőnek az elválasztása a munkaeszköztől, végül az ember termelőképességének külsővé, idegenné alakítása. A termelés dominanciájából ered a társadalom makrostruktúrája: a gazdasági alap, a politikai–intézményi felépítmény, valamint mindezek szellemi „tükröződése”. Továbbá: Marxnál a társadalmi, gazdasági formák történeti változását szintén a tulajdonformák váltakozása adja és alapozza meg. Ezen belül a tulajdonviszonyok változása az alapja a társadalom csoporttagozódásának (osztályok), továbbá forrása a társadalomalakító erők dinamikájának (osztályharc).

A marxi gazdasági társadalomelméletben az antropológiai alapszerkezet, a belőle kibontott dinamizáló alapellentmondás, a gazdasági társadalomalakulatok történeti egymásutánisága együttesen olyan történeti projekció lehetőségét teremti meg (a magántulajdon megszüntetése, az eredeti közösségi „tulajdon” modern helyreállítása), melynek normatív politikai következményei vannak. E következtetések a munkásosztály történelmi küldetésének beteljesítését szolgáló politika programjában öltenek testet. Az elmélet felépítését illetően ezúttal két elemet kell kiemelnünk: egyrészt az emberi együttélés társadalomtörténeti formáinak, ezek változásának tárgyalása szükségképpen antropológiai kérdéseket vet fel. Másrészt az ember nembeli meghatározása nem valamely specifikus, megkülönböztető tulajdonság alapján, hanem – jóllehet a gazdasági társadalomelmélet esetében a termelés alá rendelve – a specifikus emberi tulajdonságok *forrásaként* felfogott alapviszonyok mentén adható meg. Ebben a tekintetben Marx egyfajta reláció–antropológiai felfogáshoz közelít, egy relációs antropológiai alapszerkezet lehetőségét vázolja fel.¹¹

4. *Szociológiai társadalomelmélet (Weber, Parsons)*. A gazdasági társadalomelmélettel szembeni alapvető kritikai megfontolások részben a gazdaság – a munka és termelés – előfeltételezettségére mutatnak rá, továbbá a gazdasági és az ettől különböző – első sorban kulturális és erkölcsi – kategóriák közvetlen ösz-

szekapcsolását bírálják. Különösen erős kritikával illetik a gazdaság- és szociális struktúra merev és egyoldalú determinációs kapcsolódását, illetve a különböző cselekvési formák redukciós definícióját emelik ki. E kritikák kiinduló gondolata a társadalom új szempontú definíciója. Eszerint a társadalom szociális összefüggések hálózata és a tagolt (differenciált) rendszerek együttese. Az így felfogott társadalom működésének mechanizmusai, részeinek kapcsolódásai, dinamikája és annak forrásai paradigmaticusan *szociológiai társadalomelmélet*ként fejthetők ki.¹²

A szociológiai társadalomelmélet a modern, okcidentális társadalom tényéből indul ki, kidolgozza ennek kategóriáit, anélkül, hogy e kategóriák előfeltételezettségére magyarázatot adna. Ennyiben igazodik a modern természettudományok Husserl által bírált szemléletéhez, s önmagát annak mércéje szerint tekinti tudománynak. Ámde társadalomról lévén szó, a szociológiai társadalomelmélet leíró és összehasonlító kategóriái háttérben rejtett, a modern társadalmat igazoló normatív elvek húzódnak meg. Azzal, hogy a szociológiai társadalomelmélet mellőzi egy norma megalapozó antropológiai koncepció explicit kifejtését, a modern társadalom ki nem bontott reflektálatlan előfeltévésként jut szerephez a társadalomtörténeti formák szociológiai elemzésében is.¹³ A szociológiai társadalomelmélet hiányos szerkezete, melyet az explicit antropológiai megalapozás történelmi perspektívájának kiiktatása jellemez, további következményeket von maga után. Elvész a történeti–társadalomelméleti (makroszintű) alternatíva elméleti lehetősége, így a szociológiai társadalomelmélet két inherens kérdéskörre szűkül. Egyrészt annak tisztázását tekinteti feladatának, hogy a modern társadalom szerveződése (melynek alapján áll), mint rendszer hogyan képes stabilizálni önmagát, miközben fenntartja létrejöttének alapját, a társadalmi differenciálódás dinamizmusát. A kérdés ekkor az egyes (rész-, illetve al)rendszerek, valamint az általuk alkotott makroszisztéma közötti funkcionális összefüggés körül forog. Másrészt az elmélet arra keresi a választ, hogy e rendszer működéséhez hogyan kapcsolódnak az egyének, mint önálló társadalmi aktorok: melyek aktivitásuk mozgató rugói, mint orientációk, intenciók, továbbá melyek a cselekvők által érvényesnek tekintett normák, milyen az egyéni értékviláguk, s ez hogyan ágyazódik be a modern társadalom tagolt rendszerébe, miképpen kapcsolódik annak elveihöz? Rendszerelmélet és cselekvésemélet a szociológiai társadalomelméletnek két, egymást kölcsönösen feltételező területe.

Az elmélet imént említett két problémakörének (cselekvésemélet és rendszerelmélet) a kapcsolódása a szociológiai társadalomelmélet történeti alakulását két szakaszra bontja. Az elsőben – melynek csúcspontját Parsons elmélete jelenti – a cselekvésemélet és a rendszerelmélet összekapcsolása, és egységes társadalomelméletté integrálásának programja követhető nyomon (Parsons, 1937; Parsons, 1951; Parsons, 1956).¹⁴ A második szakaszban a cselekvésemélet és rendszerelmélet konfrontációja és elválasztódása zajlik, (legkifejezőbb

módon a Luhmann és Habermas közötti vitában), majd egymástól független elméleti irányba haladása figyelhető meg, mely végül is a szociológiai társadalomelméletnek egymással rivalizáló és egymást kizáró (szak)szociológiai elméletekre való szétesésével zárul (Luhmann–Habermas, 1971; Habermas, 1983; Luhmann).

5. *Módszertani elvek.* A szociológiai társadalomelmélet bifurkációjának és az antropológiai irányban zárt elméletstratégiájának bírálata alapján (Balogh, 2007; Balogh, 2008) immár módunk nyílik a társadalomelméleti paradigmák legfőbb módszertani elveinek összefoglaló jellemzésére, helyenként összevetve a (természet)tudományos paradigmák és paradigmaváltások néhány sajátosságával.

– *Cirkularitás.* A társadalomelméleti paradigmák legfeltűnőbb és a természettudományos paradigmákkal szemben legszokatlanabb sajátossága az antropológiai alapszerkezetre vonatkozó koncepció (explicit vagy hallgatólagos) jelenléte és szerepe, mely az elméletnek *bizonyos értelemben* vett cirkularitást, vagy legalábbis feltételezett (módszertanilag tisztázott, illetve tisztázható) előfeltételezettséget kölcsönöz. E cirkularitás azonban nem – illetve elsődlegesen nem – logikai, hanem ontológiai természetű és abból a körülményből fakad, hogy az ember – ellentétben a természettudományok tárgyával és tárgymeghatározásaival – maga hozza létre azokat a társadalomtörténeti jelenségeket, szerkezeteket, kultúrát és viszonyokat, amelyekre azután a társadalomelméleti paradigmákban koncepciókká transzformálva reflektál. Az ember csak olyan jelenségeket, viszonyokat és szerkezeteket hozhat létre, amelyek létrehozására képes, vagy képessé teheti önmagát. Ezért a társadalomelméleti paradigmák nem térhetnek ki annak előzetes tisztázása elől, hogy melyek a specifikusan emberi adottságok és képességek, illetve (és fontosabb kérdésként) melyek az emberi képességek forrásai. Tisztázandó továbbá, hogy a szinte áttekinthetetlenül sokféle képességek és a képességforrások sokféle kapcsolódásai közül melyek azok, amelyek a társadalomtörténeti szerveződéseknek és ezek átalakulásának alapjai. Az a társadalomelméleti koncepció, amely figyelmen kívül hagyja ezt a „cirkularitást”, elveszíti a lehetőségét arra, hogy paradigmatiszta jellegű elméleti státuszra tegyen szert. Az antropológiai alapszerkezetre vonatkozó felfogás – s ezzel az ontológiai jellegű cirkularitás, valamint annak logikai kibontása – nélkül a társadalomelméleti koncepciók az emberi létformák megalapozásához kénytelenek vagy az ember világán kívüli elvekre hagyatkozni (miként a filozófiák általában és a vallásfilozófiák kiváltképpen), vagy pedig lehetetlenné teszik önmaguk számára a társadalomtörténeti perspektívák és alternatívák elemzését (miként a jelenkori szociológia általában és a rendszerelmélet különösen).¹⁵

– *Gyakorlati nyitottság.* A tudományterületek válságának eltérő természete miatt az új társadalomelméleti paradigmák kialakulása – eltérően a (természet)

tudományos paradigmák dinamikájától – összekapcsolódik a modern társadalom korszakváltásaival. Ezért a társadalomelméleti paradigmaváltás nem a tudományos közösség belső ügye, nem csak a tudományos ismeretek válságára adott válasz, hanem „reálválságokkal” áll szoros összefüggésben. A mindenkor reálválságra vonatkozó – a tudós szemével és műszereivel, valamint tapasztalatai által szerzett (Kuhn) – ismeretekben itt a legérzékletesebben (minden esetre megkerülhetetlenül) merül fel az, hogy a társadalomban megfigyelt aktuális reálviszonyok és tények mindig megelőző (társadalmi) valóóságformáló aktivitás eredményei. Ezért a modern társadalomelméleti paradigmák nem térhetnek ki annak a kérdésnek a tisztázása elől, hogy milyen viszonyban állnak az empirikusan megállapítható tényeket és a tényállásokat leíró kategóriákat létrehozó előzetes aktivitás módjával és mibenlétével. E kérdés körben korántsem mellékesen merül fel a természetre vonatkozó ismeretszerzés módja és a szerzett ismeretek alkalmazása, a természettudományok elméleti reflexiója.¹⁶ Ily módon a társadalomelméleti paradigmáknak szerves része és feladata a társadalomtörténeti szerveződési típusok és formák közötti kapcsolatok és különbségek elemzése.

– *Immanens történetiség.* A társadalomelméleti paradigmák közös vonása, hogy a társadalomtörténeti szerveződések belső dinamikáját és korszakos formaváltozásait nem metafizikai, vagy más, az emberi együttélés szféráján kívüli (például természeti) elvekből, hanem a társadalom belső feszültségeiből és ellentmondásaiból értelmezik. Ám a különböző paradigmák egészen eltérő ellentmondásokat tekintenek dinamizáló tényezőnek. Így a már korábban példának kiválasztott kanti filozófiai társadalomelméletnek centrális elemét alkotja a természeti–biológiai és az erkölcsi kettősség antagonizmusát megfogalmazó ama tézis, miszerint „az ember *állat*, amelynek úrra van szüksége, ha nemének más tagjaival együtt él.” E tézisére építve Kant egyetemes történelmi feladatot állít a világpolgár elé (Kant, 1997: 49). Hasonlóképpen tekint Marx a magántulajdon alapján egymással harcban álló osztályok antagonizmusára, melyben a történelmi változások dinamizáló erejét látja (a történelem az osztályharcok története). Parsonsnál a rendszerfunkciók automatizmusa és a társadalmi (szociális) cselekvés mikéntjét meghatározó kulturális minta feszültségei jelentik a modern társadalom változásának motorját. Ez a dinamika egyik oldala. A másik oldal a dinamizáló ellentmondás végkifejletére vonatkozó felfogás. Példáinknál maradván: Kantnál a filozófiai társadalomelméleti paradigma perspektívájában az ellentétek nyugvó harmóniája, mint a legnehezebb, egyben a legutoljára megoldható emberi feladat. A társiatlanság és a társadalmisság egyensúlyának létrehozása Kant szerint mint a világpolgár feladata és lehetősége jelenik meg. Ezzel szemben Marx gazdasági társadalomelméletében maga az ellentmondás szűnik meg azzal, hogy az egyik osztály legyőzi és megsemmisíti a másikat (a kisajátítókat kisajátítják). Ettől – és a kanti koncepciótól – merőben eltérő az ellentmondások perspektívája a szociológiai társa-

dalomelmélet parsonsi koncepciójában: az ellentmondásokkal terhes modern társadalomnak nincs önmagán túli perspektívája, mert az alrendszerek közötti folyamatos kölcsönhatásban (a szimbolikusan generalizált médiumok működésének eredményeként) a modern társadalom ellentmondás-feldolgozó kapacitása elegendőnek bizonyul önmaga fenntartására és dinamikus stabilizálására.

– *Többszintűség.* A társadalomelméleti paradigmák és az egyes társadalomtudományi diszciplínák kapcsolódása és e kapcsolódás története, valamint dinamikája annál fogva tér el a természettudományos paradigmák átalakulásától, hogy ez utóbbival szemben itt első sorban nem a megismerés (fogalmi és tárgyi) eszközeinek, még csak nem is a megismeréstől megkülönböztetett gyakorlati igényeknek a változása adja a forrását, hanem magának a tárgynak (a társadalomnak) a változása jelenti a paradigmaváltás alapját. Elsőként az európai modernség kibontakozása, majd a gazdasági tevékenység önállóvá szerveződése és meghatározóvá válása adta a kiinduló alapját annak, hogy az emberi együttélést általában is, mint a szükségletek kielégítésének és az újabb szükségletek létrehozásának a világát fogják fel. Ezután a különböző tevékenységi formák önálló szférává szerveződése adott impulzust ahhoz, hogy az előbbiekkal szemben a társadalmat általában, mint a szocialitás világát definiálják. Ahhoz azonban, hogy a társadalomelméleti paradigmák váltakozása megtörténjen, előzőleg ki kellett dolgozni a leíró, értelmező fogalmak egy (minimál) készletét, amellyel a különböző szférák (jelen példánk esetében előbb a gazdaság, majd a szocialitás) jelenségei elhatárolhatókká váltak más létszféráktól, illetőleg más tudományterületektől. A leíró-értelmező fogalmak és összefüggéseik további értelmezése – mintegy második szintű értelmezésként – nyitja meg közvetlenül az utat a makroszintű elemzés számára, mégpedig a leíró fogalmak közötti relációk alapjainak feltárásával, illetve általában az emberi együttélés újraértelmezésének lehetőségét keresve. Ily módon a társadalomelméleti paradigmák átalakulásai nem a specializált fogalmak generalizációja révén, vagy valamely diszciplináris nézőpont és módszer kiterjesztése alapján, hanem a leíró és probléma megoldó értelmezések egymásra épülésének és kapcsolódásának mentén történik. Az értelmezések fokozatainak az imént említett szerepe jól követhető a gazdasági és a szociológiai társadalomelmélet közötti paradigmaváltás esetében. A politikai gazdaságtan, mely a gazdasági társadalomelmélet létrejöttének inspirálója és betetőzése volt, a szociológiai társadalomelméleti paradigma kibontakozásával jelentős változáson esett át. Egyrészt gazdasági értelemben kiüresedett: politikai ideológiává alakult át. Másrészt ezzel egy időben elveszítette korábbi státuszát a gazdaság működését elemző koncepciók és elméletek között: átadta helyét a gazdaság működéséhez közvetlenül kapcsolódó újabb gazdaságtani iskoláknak (Stigler, 1965; Blaug, 1997; Mátyás, 2001; Mátyás, 2003). Napjainkban a szociológia és a szociológiai elmélet megy át hasonló folyamaton. Ezt mutatja a szociológia sokat

hangoztatott elméleti válsága (Gouldner, 1970; Luhmann, 1984; Lopreato/Grippen, 1999), melyet legplasztikusabban az elmélet és az empiria közötti kapcsolat megbomlása, valamint az egymástól elválasztódó, egymással kizáró viszonyban álló rész-elméletek közötti értelmezési lehetőségek megszűnése jelez. A szociológia elméleti válsága nem szüntethető meg egy új, átfogó szociológiai elmélet megalkotásával, mert egy ilyen átfogó szociológiai elmélet kidolgozása immár nem lehetséges (Skinner, 1985; Farkas, 1993). Ily módon a szociológia elméleti válsága mintegy kifejeződése az új (politikai) társadalomelméleti paradigmá iránti igénynek.

ÚJABB PARADIGMAVÁLTÁS KÜSZÖBÉN

1. Annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy vajon fennáll-e egy társadalomelméleti paradigmaváltás iránti elméleti és gyakorlati igény, továbbá, hogy lehetséges-e ennek az igénynek a teljesítése, két probléma tisztázása szükséges. Elsőként a modern társadalom mai rendszerének néhány nem konstitutív, hanem erodáló ellentmondásának legalább példászerű felidézése. Olyan ellentmondásoké, amelyek tematizálása és hosszabb időtávra szóló feloldása nem lehetséges a jelenlegi egymással rivalizáló és széttagolt (átfogó társadalomelméletté immár nem összekapcsolható) gazdasági és szociológiai elméletek – már amennyiben egyáltalán léteznek – paradigmaticus alapjain. Ennek illusztrálására a modernség napjainkban kiélezett formában jelentkező ellentmondás-rendszerében különleges helyet foglal el az ökológiai krízis, mint az egyéni (lokális) és a kollektív (globális) cselekvés közötti ellentmondás intézményes feloldásának egyre feszítőbb dilemmája (Boda, 2004). Hasonló a helyzet a jelenlegi gazdasági válság esetében, amely a rövid és hosszú távú érdekek intézményes összehangolásának rendszerszintű megoldatlanságát mutatja. Ugyancsak jellemző példaként utalhatunk az emberi jogok interkulturális érvényességének és intézményes érvényesítésének dilemmájára (Rawls, 1999). Mindhárom esetben az intézményes szabályozó mechanizmusok működésének problémája tűnik fel, mégpedig azzal összefüggésben, hogy a modern, nyugati típusú társadalom története olyan határhoz érkezett, melytől kezdve az eddigi működési és cselekvési módok, valamint szabályozó intézmények és mechanizmusok elégtelenek. Másként fogalmazva: az adaptáció nem lehet eredményes az eddigi „trial and error” elve alapján.

Másodikként tisztázandó probléma, hogy az ellentmondások, dilemmák és paradoxonok (Luhmann) feloldása olyan normatív szabályozó elvek intézményesítését igényli, amelyek nem alapozhatók meg a kríziseket előidéző és önmaga alapjain reprodukáló berendezkedésen belül, s nem vezethetők le kizárólag annak működési elveiből. A diagnózisok azt valószínűsítik, hogy a válság kritikus pontjához érkezett. Az ellentmondások a szociológiai társada-

lomelméletre nézve pedig azt a következményt vonják maguk után, hogy megszünt annak a (szociológiai) paradigmának az érvényessége (pontosabban érvényességi alapja), amely kizárja az ellentmondások feloldásának a modern társadalmon túli perspektíváját, azt tételezve, hogy az alrendszerek közötti folyamatos kölcsönhatásban (a szimbolikusan generalizált médiumok működésének eredményeként) a modern társadalom ellentmondást feldolgozó kapacitása elegendőnek bizonyul önmaga fenntartására és dinamikus stabilizálására. Ebből a szempontból a szociológiai társadalomelmélet irányzatokká szakadása nem egyéb, mint ennek a végkifejletnek a megnyilvánulása.¹⁷

2. A szociológia utáni társadalomelméleti paradigmaváltás általunk javasolt koncepciójának felvázolása két további problémakör felszínre hozását feltételezi, amelyekre a korábbi elméleti pozícióból nem nyílt rálátás. Egyrészt be kell látni, hogy a válsághoz vezető ellentmondások feloldása nem teszi elkerülhetővé bizonyos (a későbbiekben közelebbről meghatározandó) normatív elvek megalapozását. Másrészt az elméletnek fel kell tárnia, hogy milyen háttere és alapja van egy olyan politikai programnak, amely a normatív elvek figyelembe vételével legitim módon alakítja át az ellentmondások feloldására szolgáló szabályozó intézményeket. E kérdések megválaszolása érdekében vissza kell térnünk a filozófiai és a gazdasági társadalomelméleti paradigmákban kiindulópontként szolgáló (a szociológiai társadalomelméletben „elfelejtett”) antropológiai megalapozás gondolatához, de oly módon, hogy azoktól elvileg különböző alapszerkezetet vázolunk fel (a). Ezt követően az alapszerkezetre vonatkozó felfogást – a társadalomtörténeti korszakok értelmezéséhez kapcsolva – igazolnunk kell (b). Végül ki kell térnünk a társadalomtörténeti korszakok (anyagi és szellemi) normatív kultúrájának néhány – a politikai társadalomelmélet kérdéskörében elsődleges fontosságú – sajátosságára (c.)

a.) A gazdasági társadalomelmélet antropológiai megalapozási koncepciójára és a gazdasági determinizmusra vonatkozó kritika, valamint a szociológiai társadalomelmélet előfeltevéseinek bírálata hozzájárul ahhoz, hogy az újabb társadalomelméleti paradigmaváltást egy újrafogalmazott *relációantropológiai* koncepcióra alapozzuk. Eszerint az önálló antropológiai státusz igényével fellépő antropológiai kiindulópont nem lehet valamely olyan önkényes és axiomatikus definíció – még abban az esetben sem, ha plauzibilis –, amely (legalábbis érvényességi igényét tekintve) megadhatná az embernek történetileg invariáns, vagyis mindenkor érvényesülő tulajdonságát. A specifikus emberi tulajdonságok meghatározásának kísérlete helyett az emberi tulajdonságok *forrásának* meghatározására törekszünk. Eszerint az antropológiai *alapszerkezetet relációk alkotják*, amelyek *együttesen és összekapcsoltságukban* (és csakis ebben) mintegy határkijelölő jelentőséggel bírnak az ember és a tőle különböző lények között. Megállapítjuk: az egyes relációk összekapcsoltságuk révén az

emberi létezés viszonylagosan megbízható végső állapotát jelzik. *Viszonylagosak* annyiban, amennyiben a természettörténetben „visszafelé” haladva, felismerhetjük a reláció egyes elemeit. Így például az ember létrejöttének történetét nyomon követve át lehet lépni a fizikai, organikus szerveződések, vagy a szubhumán pszichológia területeire. Egy ilyen „visszafelé haladó” vizsgálódás azonban az ember *előtörténetére* vonatkozik. Ugyanakkor a relációk *megbízhatóan* végső antropológiai meghatározásnak tekinthetők annyiban, amennyiben a relációk határain átlépve már elhagytuk az ember meghatározásának lehetőségét. Az antropológiai alaphelyzet sajátossága, hogy az elemei olyan relációk, melyek *együttesen és egymáshoz kapcsolódva* csakis az embert jellemzik. E viszonyrendszer különossége nem intenzitásában, rugalmasságában, hanem struktúrájában mutatkozik meg. A relációk alkotta struktúra dimenziói: Először, az embernek élete természeti előfeltételeihez való sajátos viszonya, a természeti meghatározottságában vett – különös fajként meghatározható – ember. Ekként az ember olyan része a természetnek, amely sajátos szükségletei és életmódja által különbözik a természet rajta kívüli részétől. Következésképpen ebben a relációban az ember külső, természeti meghatározottságáról, „az ember és a természet közötti folyamatos anyagcseréről” van szó. Másodszor, a faj egyedeinek egymáshoz való viszonya az együttélés egy sajátos módjában, azaz közösségi életformában meghatározott ember. Ez a belső meghatározottság egyfelől az egyes egyedek egymáshoz, másrészt az egyesnek a többiekhez, mint a vele együtt élőkhöz való kölcsönös viszonyát foglalja magában. Ebben a relációban a közösségről és a közösségben élő egyedekről van szó. Harmadszor, az embernek önmagához való viszonya, mint önmeghatározás, mégpedig mind az előbbi két kapcsolatában (a természethez, és a többiekhez vett önmeghatározásként) mind pedig a közösségnek önmagához és az egyénnek önmagához való reflexív viszonyként. Ez egyben az önmagát folyamatosan fenntartó, stabilizáló ember viszonyainak együttese. Önmeghatározásában, mint reflexiók viszonyban az ember mintegy kinyújtózik az időben: a múltba és a jövőbe kivetítve állandósítja magát. Alapvető jelentőségűnek tekintjük, hogy e hármas viszony együttesen és egymáshoz kapcsolódóan jellemzi az embert, csakis ezért és ennyiben tekinthető antropológiai alapszerkezetnek. A hármas viszonyrendszer az alapszerkezet elemeiként egymástól megkülönböztethető, egymásra nem visszavezethető, ugyanakkor egymással szoros kapcsolatban álló és az embere vonatkoztatva egymást feltételező dimenziók.¹⁸

b.) Az ember és természet, a közösség és egyes, valamint az önmeghatározás kölcsönös, egymást feltételező viszonyok, ugyanakkor egymással ellentmondásban álló meghatározások. Ebből a nézőpontból adódik az egyes történelmi korokra és önreflexiókra társadalomelméleti rálátás. Az egymást feltételező összekapcsoltságuk dinamikájánál és mikéntjénél fogva e relációk egy máso-

dik szintű viszonyrendszert alkotnak (a relációk relációja), és – történeti–társadalmi szerveződési formaként – az alaprelációk *egymáshoz képest* a történeti időben változó egyensúlyát, dominanciáját és feszültségeit foglalják magukban. Ennyiben az antropológiai alapszerkezet a történeti–társadalmi szerveződési formák társadalomelméleti elemzésének kiindulópontjaként szolgál.

E kiindulópontból tekintve nagy vonalakban az alábbi társadalomtörténeti korszakok különböztethetők meg.

– Az emberi együttélés első és eredeti formájában a természeti létfeltételei közül kiemelkedő, kiszakadó ember csak ugyanezen természeti feltételeit és meghatározottságait megbontva, majd újból reprodukálva képes fennmaradni. Az ellentmondás különössége, hogy az ember csak a természet többi részétől megkülönböztetetten (mindhárom relációját fenntartva) nyilvánul meg emberként, egyszersmind azonban, mint életének feltételeihez szorosan és megszüntethetetlenül kötődik a természethez. E kettőség dinamikáját az adja, hogy az azonos fajhoz (nemhez) tartozó egyedek szervezett természeti közössége önmaga bontja meg, majd a reprodukcióban újból megerősíti és helyreállítja eredeti természeti viszonyát. A legeredetibb és legősibb reprodukcióban az alapviszonyok együttese által alkotott struktúrát az eredeti természeti feltételekkel szembeni nem megszüntethető, de ismételten és időlegesen feloldható feszültség jellemzi.

– Az emberek közötti reláció dominanciája alapján két történeti forma jött létre. Az *első történeti forma* változataiban az embernek a természeti feltételekhez és önmagához való viszonyát a közösségen belüli változások (a közösséghez tartozás) és a közösségek egymás közötti viszonyának dinamikája határozza meg. Az eredeti közösségi viszonyok felbomlásának és a (mindinkább imaginárius) közösségek szimbólumrendszerekben kifejeződő újbóli helyreállításának dinamikáján alapuló forma számos történeti szerveződésében a közösség reprodukciója mindinkább összetett, elvont és univerzális szimbolikus alakzatokat ölt (mítoszok, vallások). A kulturális antropológia e dinamika menetében ismétlődően fellépő ellentmondások feloldását szolgáló szimbolikus rendszerek sokaságát írja le, a magaskultúrák vallási formáitól kezdve az ázsiai despotikus birodalmak hitvilágán át, az európai feudális rendszerek hitéletének szimbolikájáig. Ámde a struktúrák, a tulajdonformák és a kultúrák sokfélesége egyaránt a közösségek összekapcsolódására, belső rétegződésére, hierarchiájára támaszkodik, történetét pedig e közösségi struktúrák ellentmondásainak ismétlődő keletkezése, ismétlődő feloldásuk és reprodukciójuk tölti ki.

Az emberek közötti reláció a *második történeti formában*, nevezetesen az *autonóm* és individualizálódott egyének közötti kapcsolat dominanciája feltételezi az eredeti közösségek felbomlását. A közösségi kötöttségeit önmagáról levetett – vagy a közösségétől megfosztott – individuális egyén úgy lép más, hasonlóan szabaddá vált egyénekkel kapcsolatokba és a létfeltételeit biztosító reprodukció mechanizmusaiba, amilyenné a közösségi kötelékei kioldása ered-

ményeként *lett*: nyitottan a funkció szerinti (szét)tagolódásra és szabadon (kötetlenül) a csoportokba szerveződésnek és differenciálódásnak új „önkéntesen” választott formáira. Az individuális egyének autonómiája kettős értelmű szabadságként (a kanti meghatározás szerint önkényként) jelenik meg: egyrészt, mint a saját akaratán alapuló cselekvés az általános – vagyis mások akaratát is garantáló – törvény keretein belül, másrészt a természeti feltételekkel és adottságokkal (a külső és saját testi természetével) szembeni szabadság (önkény), melyet az érdek és hasznosság vezérel. (Kant, 1991; Böhme–Böhme, 1985).

A legutóbbi néhány évtizedben – jóllehet nekilendülésekkel és visszafordulásokkal – összességében mégis erősödő tendenciaként az autonóm egyének önkényének megrendszabályozása érvényesült, főként a versenyben hátrányba kerülőkkel, valamint a természeti környezettel szembeni önkény korlátozásaként. E tendencia újabb lendületet vett a jelenlegi ökológiai, erkölcsi, gazdasági és szociális válság leküzdésének kísérletei és módszerei nyomán. A hosszú távú válságtendenciákhoz kapcsolódó elméleti programnak célul kell tűznie, hogy legalább hipotetikus jelleggel felmutassa e folyamat alternatíváját: vajon van-e mód a válság „kezelésére” az autonóm egyénre alapozott rendszer saját „logikája” (vagy inkább igazsága) további érvényesítésével, vagy pedig elkerülhetetlen a rendszeren túlmutató program kidolgozása? Ez utóbbira nézvést: a program elméleti szempontból tekintve nem előzmények nélküli: kritikai szellemben támaszkodhat a modernség eddigi elemzésének néhány konklúziójára, mindenekelőtt a reflexív modernség koncepcióira (Habermas, 1985; Beck, 1994), továbbá a reflexív személy elméletére (Sturma, 1997) illetve a politikai legitimitáció elemzésének néhány következtetésére (Rawls, 1971; Habermas, 1992). Ugyanakkor azonban két irányban is ki kell tágítani ezeken az elemzéseknek az elméleti horizontját. Az egyik irányban az antropológiai alapszerkezetre támaszkodva válaszolni kell arra a kérdésre: egyáltalán lehetséges-e az emberi együttélésnek a modernség berendezkedésén *túli* rendszere? Az elméleti vizsgálódás másik irányában a gyakorlati cselekvés lehetőségét kutatva, válaszolni kell a kérdésre: milyen támpontjai vannak az egyéneknek arra, hogy cselekvésében a modernségen túli erkölcsi, normatív elveket vegyen figyelembe, továbbá (és ezzel összefüggésben), milyen legitimitációs alapja van annak az intézményes és intézményformáló politikai cselekvésnek (döntésnek), amely felvállal(hat)ja a modernségen túlvezető rendszerelemek létrehozását.

AZ ÖNBECSÜLÉS IGAZSÁGOSSÁGA: A POLITIKAI TÁRSADALOMELMÉLET ELVE

1. A relációantropológiai alapszerkezetből levonható egyik legfontosabb következtetés, hogy nincs és nem is lehetséges meghatározó és döntő ellentmondások nélküli emberi együttélési forma. A kérdés az, hogy az antropológiai

alapelációk melyike határozza meg, melyik rendezi (és rendeli maga alá) az összes többi ellentmondást? A meghatározó alapellentmondás és annak (minden esetre időleges) feloldása normatív követelményeket állít az együttműködők elé. Az emberi együttélés valamely rendszerének normatív kultúrájában a normatív *igazság* valamely történeti felfogása foglalja magában az alapszerkezet domináns ellentmondásai közötti állásfoglalás elvét. Így az igazság ket-tős jelentést hordoz: egyrészt a fennmaradás „éppen így” létrehozott (a résztvevők által rendszerint egyedül lehetségesnek tartott) viszonyainak hosszú távú stabilizálása iránti igényt, másfelől a megbontott egyensúlyok újbóli helyreállításának, a helyreállítás egy meghatározott módja melletti állásfoglalásnak a követelményét. Ennek megfelelően az előbb vázolt történeti tagolásban az igazság története nem más, mint (a) az embernek a természeti feltételekkel szembeni igazsága, majd (b) a közösség igazsága az egyessel (a domináns közösség igazsága a gyengébb, vagy alárendelt közösséggel) szemben, ezt követően (c) az autonóm egyéneknek egymással szembeni igazsága, valamint mind-egyiküknek a tradicionális közösséggel és a természettel szembeni igazsága. Végül pedig az antropológiai alapszerkezet alapján a jövő lehetőségeit és ellentmondását tekintve, (d) az önmagához való viszonyt kialakító személy igazsága az autonóm egyénnel, mint individuummal szemben.¹⁹ Ámde attól kezdve, hogy a közösség nem teljesen homogén, vagyis a közösség és tagjai – például a szerepek tagoltsága következtében – nem oldódnak fel egymásban, az együttélés valamely történeti igazsága további dimenziókban ágazik el. Az ellentmondásoknak e dimenzióiban az *igazságosság* normatív elvei adnak a cselekvő állásfoglalás számára eligazítást.²⁰ Napjainkban, az egyén igazságának modern rendszerében keletkező ellentmondások az elméletben, mint az igazságosság rivális koncepciói jelennek meg, rendszerint szem elől tévesztve közös alapjukat, az autonóm egyén rendszerének igazságát. Az egyenlőség és egyenlőtlenség, a szabadság és a kényszer, az állampolgár és az intézmények, a jogok és a kötelezettségek, az elosztás és az újraelosztás feszültségei valójában az individuális autonóm egyén igazságára alapozott együttélés és együttműködés történeti formájából értelmezhetők (Balogh, 2007). Amikor John Rawls (elsőként és mindmáig egyedülként) megkísérelte, hogy az igazságosságna a jogokra, a javak elosztására és az érvényesülésre vonatkozó *egymástól különböző* elveit egységes elméleti keretbe foglalja, és mint az eligazító állásfoglalás lehetséges vagy éppenséggel kötelező elveit igazolja [Rawls 1971], az igazság iménti problémájához vágott ösvényt. Más kérdés, hogy Rawls a *társadalom alapszerkezetének* fogalmában csupán az egyén igazságán alapuló társadalmi berendezkedés modelljét tartotta szem előtt.²¹

2. Az autonóm egyének együttélésének ellentmondás-rendszerére szabott *társadalmi alapszerkezet* rawlsi fogalmi keretét a relációantropológiai alapszerkezeti kitágítva és átértelmezve léphetünk tovább. Az alapszerkezet relációs

konstrukciója és az igazságossági elvek (az igazság) közötti összekapcsoltságból a modern társadalom kettős irányú normarendszerére nézve vonhatunk le következtetéseket. Eszerint a mai (okcidentális) modern társadalom kultúrájában az együttműködésnek az individuális, autonóm egyén igazságára alapozott normái és igazságossági elvei mellett implicit módon (a válságkezelés és a szabályozás új igényének elemeiként), felbukkannak és jelen vannak az ember önmagához való viszonyán alapuló együttműködés igazságának és igazságosságának normatív elmei is. Ezekből a kezdeményekből kiindulva az igazságosság új tartalmú normatív elveit bonthatjuk ki, melyeket provizórikusan, az *önbecsülési igazságosság* elveinek nevezünk. Az önbecsülés igazságossága az emberi együttélésnek egy elméletileg lehetséges újabb perspektívájára utal, amelynek elveit hipotetikusán a következők szerint fogalmazhatjuk meg:

– *Első alapelv:* minden ember jogosult a képességei kifejlesztéséhez szükséges és a rendelkezésre álló eszközök által maximálisan biztosítható feltételekre.

– *Második alapelv:* az egyén felelősséggel tartozik képességeinek kifejlesztéséért és gyakorlásáért, valamint az egyének, szervezetek és intézmények felelősséget viselnek az eredmények alkalmazásáért.

– *Harmadik alapelv:* az egyének közötti kapcsolatok és intézmények – kiváltképpen az elosztási rendszerek – úgy alakítandók, hogy a képességei kibontakoztatásában és gyakorlásában felelősségteljesen cselekvő személyek teljesítménye önbecsülésük alapjává válhasson.²²

3. Az elvek értelmezéséhez, illetve érvényesíthetőségéhez néhány általánosabb, majd az egyes elvekhez közvetlenebbül kapcsolódó megjegyzést kell tennünk, különös tekintettel a közvetlen gyakorlati következményekre. Először: az iménti elvekben – az antropológiai alapstruktúrából levezethetően – az ember önmagához való viszonya önreflexióként jelenik meg. Az önreflexió azonban nem közvetlen, vagyis nem pusztán az egyének öntudata, akarata vagy önismerete, hanem az ember–természet, a közösségek egymásközti, valamint az egyén–közösség viszonyait újrastrukturáló viszonyulás. Ennélfogva a reflexivitás az antropológiai alapszerkezet három alapviszonyából adódó közvetettségek egész sorát magában foglaló, ellentmondásos, az ember személyiségét kialakító és alkotó viszony. Ennek alapján az antropológiai alapviszonyok feszültségeit újrastrukturáló önreflexióba (az ember önmagához való viszonyába) nem pótlólagosan kerülnek be a természethez, valamint a közösségekhez fűződő relációk, hanem ezeket az ember önmaga személyiségének a részévé formálja. Ezzel az önreflexió az egyének a természethez, valamint a közösségeihez való viszonyát nem csak, mint valami külsőhöz kapcsolódást tartja fenn, hanem e kapcsolódásokat az önreflexió révén a személyiséggé formálódó egyén önmagában ismerheti fel. Továbbá: az ember önmagához való reflexív viszonya – mint önreflexió – nem a magánegyének a pszichológia

körébe eső teljesítménye, hanem mindenekelőtt (vagyis a pszichikai oldalt sem kizárva) intézményesített (intézményesítendő) társadalmi viszony, kollektív teljesítmény. Végül, az elvek nem foglalnak magukban közvetlen normatív állásfoglalást a tulajdonra nézve. Nem tételezik fel a magántulajdon valamely formájának szükségességét, ugyanakkor nem kapcsolódik hozzájuk a magántulajdonnal szembeni állásfoglalás sem. Közvetve azonban valamennyi elv érinti a javak előállításának, felhalmozásnak, tulajdonlásának és a tulajdon felhasználásának kérdését.

További, az egyes elvekhez különösképpen szorosán kapcsolódó, kiegészítő jellegű megjegyzések:

– *Az első alapelvhez.* A képességek kibontakoztatásának lehetőségére vonatkozó elv, jóllehet általános érvényességre tarthat igényt, ezen belül azonban az emberi reflexiót főként, mint a nemzedékek közötti kapcsolatokat érinti. Ezen belül kiemelt követelményként az újabb generációk minden tagjára, mint sajátos képességek kialakítására képes lények számára szükséges feltételek biztosítását, különösképpen az oktatási intézmények kiépítésének és működésének kötelezettségét, továbbá képességfejlesztő pedagógiai felfogás, nevelési elvek és módszerek jelentőségét. Az elv magában foglalja a képzés és az oktatás intézményei igénybe vételének lehetővé tételét, az iskolai kötelezettségnek az anyagi és kulturális hátrányoktól független érvényesítését. Így az alapelv erős legitimációt biztosít a gyermekkizsákmányolás (a gyermekmunka, gyermekkereskedelem, újabban a gyermekkatonaság) országokon belüli és nemzetközi szankcionálásának. Következésképpen: igazságtalanok azok a rendszerek, politikai rezsimok, amelyek nyíltan vagy hallgatólagosan eltúrikk, adottságként veszik tudomásul a képességek kibontakoztatása elvének megsértését.

– *A második alapelvhez.* A felelősség elve – a mi felfogásunk szerint – ellentétben áll a jelenleg standard igazságosság-koncepciókkal. Ezek ugyanis vagy egyáltalán nem tekintik a felelősséget az igazságosság körébe tartozónak (Dworkin, 1983; Habermas, 1983, 1992), vagy pedig legfeljebb kiegészítő elvként, például valamely az elsődleges elv következetes érvényesítéseként (Rawls, 1997) fogják fel. A mi felfogásunk értelmében azonban a felelősség, mint sajátos, *második szintű emberi képesség* határozható meg, s ilyenként kibontakoztatva szerves részét alkotja az igazságosságnak. Ekként, vagyis második szintű emberi képességként, a felelősség kibontakoztatása a generációk kapcsolatában a nevelés egyik legfőbb feladataként határozható meg. Az egyéni cselekvésben és az intézményi döntésekben pedig a felelősség normatív követelménye a következmények felmérése iránti kötelezettséget és kötelezettségvállalást foglalja magában. Következésképpen: igazságtalanok a közvetlen hasznosság és a cél–eszköz reláció keretei közé korlátozódó egyéni és kollektív cselekvések, valamint intézményes döntések és politikai rendszerek. Hasonlóképpen igazságtalanok az emberi képességek felhasználásának lehető legtávolabbi

következményei figyelembe vételét koncepcionálisan korlátozó hasznossági és célszerűségi felfogások (elméletek).

– *A harmadik alapelvezhez.* Az elv hangsúlyozottan nem tesz különbséget az elismerésnek a közös javakból való részesedés materiális és immateriális elemei között. Ugyanakkor a materiális és immateriális javakat nem tekinti az elosztás során egymást kölcsönösen helyettesítő javaknak sem. Ebből következően: igazságtalanok a (materiális és immateriális) javak elosztásának és redisztribúciójának olyan intézményei és mechanizmusai, amelyek a kiinduló pozíciókat, hátrányos szociális helyzeteket rögzítenek vagy (és) előítéletes értékeléseket érvényesítenek.

4. Gyakorlati szempontból természetesen elsőrendű fontosságú kérdés, hogy az intézményalakító (megszüntető, átformáló, létrehozó) politika számára – a konkrét helyzetekhez igazodó döntésekben már fel-felbukkanó lehetőség felismerésén és távolabbi perspektívájának belátásán túl – milyen mozgástér nyílik az iménti, (önbecsülési) igazságossági elvek figyelembe vételére és szisztematikus érvényesítésére. Másként fogalmazva: a politikai társadalomelmélet nem térhet ki az intézményesítő politika legitimitása, e különös legitimitás jelenkori kérdésének újratárgyalása elől. Ez a vizsgálat nem merülhet ki a legitimitás Weber által adott meghatározásának alkalmazásában vagy kibővítésében (Weber, 1922), főként mert Weber a legitimitáció modern formáját szorosan összekapcsolja a formális racionalitással, ezen belül pedig kiváltképpen a joggal.²³ A jelen esetben azonban éppenséggel az intézmény- és jogalkotó politika legitimitációjáról van szó, beleértve az alkotmányok átalakítását is.²⁴ Az állam szabályozó és szervező hatókörének folyamatos bővülése a legitimitáció – a Weber által jelzett választójogi problémán túl – további összetettségéhez és körének bővüléséhez vezet, és a legitimitáció tartalmi elemei közötti konfliktusok fellépésének lehetőségét teremti meg. A részletesebb kifejtést későbbre halasztva, ezúttal e tartalmas formák közül csupán megemlítjük:

– Az állam gazdasági szerepkörének bővülése következtében a gazdaság és az egyes alrendszer (így például az oktatás, tudomány, egészségügy) közötti rendszerszintű kapcsolatok szabályozása, mint a politika hatékonyságának kritériuma jelenik meg. E szabályozó-koordináló működésnek a hatékonyság kritériuma szerinti elfogadottsága (az elfogadottság mértéke) *funkcionális legitimitáció*ként határozható meg.

– Az általános választójog alapján a kormányzati és a parlamentáris politika rendszerének és működésének rendszeres közmegítélése (közvélemény és választások), mint *procedurális legitimitáció* definiálható.

– Végül a politikai hatalom gyakorlásának erkölcsi-igazságossági szempontok szerinti elfogadottságát, *erkölcsi legitimitáció*ként határozzuk meg.

A kérdés most már az, hogy a legitimitáció egymástól megkülönböztetett tartalmi elemei között milyen kapcsolat áll fenn. A politikai hatalom (uralom)

gyakorlásának valamely birtokosa és módja rendszerint egyensúlyozni kénytelen a legitimitáció iménti három dimenziója között, s csak kivételes helyzetekben számíthat mindegyikben egyformán erős elismertségre. Kérdés azonban, hogy meddig tartható fenn például az igazságosság elveivel nem egyező, vagy azoknak éppenséggel ellentmondó (vagyis igazságtalan) ugyanakkor funkcionálisan, vagy procedurális szempontból legitim politikai berendezkedés? Ez azonban nem a politikai döntéshozatal lehetőségének hiányát, hanem éppenséggel a tág horizontú koncepcionális politikai cselekvés és a döntéshozatal számára az önbecsülési igazságosság elvei érvényesítésének az esélyét jelenti. Ebben az összefüggésben szemlélve a politikai társadalomelmélet nem az elvont, nagy eszmék és utópiák kigondolásának terepe, és nem a tudományt maga mögött hagyó kutató politikai indulatának a kifejezése, hanem az önbecsülés igazságának elveit érvényesítő politika előtti alternatívák felszínre hozója és tisztázója.

JEGYZETEK

¹ Figyelemre méltó körülmény, hogy a XIX. és a XX. század fordulója körüli időben még alapvető jelentőséget tulajdonítottak a tudományterületek közötti különbségek tisztázásának. Főként a neokantiánus iskolákban szerepelt centrális kérdésként a természettudományok, a szellemtudományok a történettudomány és a társadalomtudományok (így a szociológia) közötti tárgyi, szemléletbeli, módszertani különbségek meghatározása. (Rickert, 1896; Windelband, 1894; Weber, 1970). Újabbban a német szociológia történetéről írott monográfiájában Felkai Gábor ad kitűnő összefoglalót erről a vitáról és Max Weber tudományfelfogásáról (Felkai, 2006; I: 326–334).

² Érdemes megjegyezni, hogy ez a ki nem bontott felfogás a tudományfilozófia későbbi szakaszában is jelen van, sőt újabb megerősítést kapott azzal, hogy főképpen a társadalom- és a szellemtudományokban tekinthető „normál állapotnak” egyidejűleg több paradigma elfogadottsága (Laudan 1999)

³ Ismét egy – a Kuhn műve nyomán kibontakozó – vitára utalva: nem áll fenn kölcsönösen kizáró ellentmondás egyfelől az összemérhetetlenségi elv, másfelől a más területre tévedés tézise között. (Feyerabend, 1999).

⁴ „továbbra is a világ talaján állunk: számunkra ez a talaj a tudomány előtt érvényes életvilág”, melynek elemzéséhez „semmiféle a tudományból eredő ismeretet nem használhatunk premiszaként...” (Husserl, 1988, II. 187.)

⁵ Ez a filozófiatörténeti előítélet a múlt század közepéig szilárdan tartotta magát, egészen Michel Foucaultnak az „*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*” francia fordításához írt előszavának megjelenéséig (Foucault, 1961), majd az azt követő – és mindmáig folytatódó – eszmecseréig.

⁶ A kanti antropológiáról folyó újabb vitákban egyes szerzők az antropológia elméleti státuszának bizonytalanságát vélelmezik: az antropológia egyfelől alaptudományként (Grundwissenschaft) jelenik meg (antropológiai nélkül nincs erkölcs – mondja Kant), másfelől viszont az erkölcsi elvek érvényesítésének terrénumaként (Frietsch, 2002; Baranzke, 2002; Jörissen, 2002). Úgy véljük, az ellentmondás feloldását abban találhatjuk meg, hogy Kant az első meghatározásnál társadalomelméleti, a második meghatározásnál filozófiai szempontot követ.

- ⁷ „Az emberben ... az észhasználatot célzó természeti adottságok csupán a nemben fejlődhetnek ki, nem pedig az *individuumban*” – kiemelés az eredetiben. (Kant, 1997: 45)
- ⁸ „Ezme (Idee) alatt szükséges észbeli fogalmat értek, melynek megfelelő tárgy az érzékekben nem adható.” (Kant, 1981: 243). Máshol az ezme eme meghatározása tágabb értelmet kap, s a filozófiai kontextustól valamelyest megkülönböztethető elmélet lehetőségét is magában foglalja (Kant, 1997: 173).
- ⁹ „A polgári társadalom megteremtése egyébként a modern világhoz tartozik” (Hegel, 1971: 207).
- ¹⁰ A hegeli antropológia első mondata és kiinduló pontja szerint a természetben megnyilatkozó szellem „igazságának” (lényegi meghatározottságának) formája: a lélek (Hegel, 1968: 44).
- ¹¹ Elsőként Márkus György vetette fel, hogy Marx korai írásaiban (elsősorban az Engels-szel közösen írt *Német ideológiában*) az ember nembeli meghatározása relációantropológiai kategóriákban történik (Márkus, 1966).
- ¹² „A gazdasági társadalom és történelemértelmezés a társadalmi jelenségek összességét a gazdasági okoktól való függésükben elemzi. Másfelől viszont a gazdasági változások és a gazdasági formák a társadalmi jelenségek és azok fejlődésének különböző módozatai (Arten) által meghatározottak. Ennek vizsgálata a történelem és a szociológia feladata.” (Weber, 1922: 538). „valamely folyamat 'társadalomgazdasági' jelenség mivolta nem olyasmi, ami 'objektíve' tartozik hozzá, mint olyanhoz” (Weber, 1970: 22). A „tudomány fogalmai vallási eredetűek...” (Durkheim, 2003: 390). A „proletariátus helyzete sem garantálja a helyes megismerést” (Horkheimer, 1976: 72). „nem kívántuk az egész szellemi életet a gazdaság egyik területének megtenni” (Mannheim, 2000: 279). Megjegyezzük: A gazdasági társadalomelmélet későbbi történetében láthatunk kísérleteket a társadalomtörténeti periódusok és a tulajdonformák azonosításának feloldására, nevezetesen a tulajdon, a közösség és az egyén közötti kapcsolat-variációk történeti-logikai értelmezésével (Tőkei, 1959, 1975, 1977; Krader, 1976; Bailey–Llobera, 1981; Cohen, 1982). De még a leginveciózusabb formációelméleti munkák sem jutottak el sem a gazdasági társadalomalakulatok koncepciójának revíziójáig és ezzel összefüggésben a relációantropológiai gondolat felélevenítéséig.
- ¹³ „A körülmények miféle láncolata vezetett oda, hogy éppen a Nyugat talaján, és csakis itt keletkeztek olyan művelődéstörténeti jelenségek, amelyek – legalábbis úgy véljük – egyetemes jelentőségű és érvényű fejlődés irányába mutattak” (Weber, 1982: 7).
- ¹⁴ Ezt a folyamatot korábbi írásainkban részletesebben tárgyaltuk (Balogh–Karácsony, 2000; Balogh, 2007; Balogh, 2008).
- ¹⁵ Ennek talán legkövetkezetesebb kifejtését Niklas Luhmann rendszerelméleti munkáiban találhatjuk meg. Luhmann eme koncepciójának részletesebb elemzése egy korábbi munkánkban megtalálható (Balogh, 2008).
- ¹⁶ Következésképpen a természettudománynak és a társadalomnak, valamint a rá vonatkozó elméleti tudásnak (társadalomelméletnek) a viszonya éppen fordítottja a természet és a társadalom viszonyának. Ezt egyébként a tudományelméleti és tudományfilozófiai koncepciók a tudomány társadalmi kereteinek és a tudományos közösségek szerepének hangsúlyozásával (Kuhn, 1984; Colvin, 1977; Knorr-Cetina, 1981) – legalábbis közvetett módon – maguk is megfogalmazzák.
- ¹⁷ Egy korábbi tanulmányunkban Luhmann felfogását elemezve kimutattuk, hogy az antropológiai megalapozás kiiktatásával miképpen adja fel a (rendszerelméleti) szociológiai koncepció olyan aktuális és fontos témakörök, mint az ökológiai és az erkölcsi válság elméleti tárgyalásának lehetőségét. (Balogh, 2008).
- ¹⁸ A relációantropológiai felfogást és ezen belül az antropológiai alapszerkezet vázlatát több korábbi írásunkban bemutattuk (Balogh, 1990; Balogh, 2007; Balogh, 2008).
- ¹⁹ Következésképpen nem csatlakozunk a kognitív igazság, a normatív helyesség és az expresszív őszinteség Habermas által bemutatott merev elválasztásához (Habermas, 1983, I).

- ²⁰ Ily módon az együttélés valamely történeti formájának az igazsága soha sem eshet teljesen egybe, ugyanakkor viszont soha nem is különbözhet teljességgel egymástól: ez utóbbi esetben már más együttélési forma igazságáról lenne szó.
- ²¹ A társadalom alapszerkezetének némiképpen homályosan definiált fogalma (főképpen bizonyos alapintézmények – például alkotmány – valamint személyek és beállítódások) Rawlsnál a modern társadalomnak az emberi együttélés valamennyi formájára implicit módon kiterjesztett kategória (Rawls, 1971: 25–94). Ezért „Az igazságosság elmélete” – alapállását tekintve – nem lép túl a szociológiai társadalomelmélet keretein, így nincs kitekintése az emberi együttműködésnek egyéb lehetséges formáira. Az egyén igazságára épülő rendszer „lehetséges legjobb” berendezkedésének normatív elveit foglalja össze és kapcsolja egységbe.
- ²² A politikai társadalomelmélet iménti normatív elvei rawlsi értelemben vett *politikai* (és például nem etikai) alapelvek. Tartalmilag azonban lényegileg különböznek azoktól, merthogy nem a modern liberális demokrácia intézményesítő normatív alapelvei (Rawls, 1995), hanem a modern társadalmi, politikai berendezkedésen túlmutatnak.
- ²³ A racionalitás szubsztantív, nem formális oldalának Weber általi elemzését és homályosságát többen is bírálták (Habermas, 1983; Münch, 1988).
- ²⁴ Megjegyzendő azonban: alkalmasint már Weber is – az osztályokra szabott választójog (Klassenwahlrecht) kiszélesítésével, illetve általános választójoggá történő kiterjesztésével összefüggésben – utalt a legitimitáció tartalmi oldalának fontosságára, anélkül azonban, hogy ebből a legitimitáció újradefiniálásának szükségességére következtetett volna (Weber, 1921: 245–291).

IRODALOM

- Balogh I. (1999): *A forradalmi ész kritikája*. Budapest, TTI.
- Balogh I. (2007): *Igazságosság és politika*. Budapest, L'Harmattan.
- Balogh I. (2008): *A társadalomrendszer, mint kommunikáció*. Niklas Luhmann az erkölcsi és az ökológiai válságról. Budapest, MTAPTI.
- Balogh I./Karácsony A. (2000): *Német társadalomelméletek*. Budapest, Balassi Kiadó.
- Baranzke, H. (2002): Die Idee der Menschheit in deiner Person. Paragrana. *International Zeitschrift für Historische Anthropologie*. Band 11. Heft 2. 62–95.
- Beck, U.–Giddens, A.–Lash, S. (eds) (1994): *Reflective Modernization*. Oxford, Polity Press.
- Boda Zs. (2004): *Globális ökolitika*. Budapest, Helikon.
- Böhme, H.–Böhme, G. (1985): *Das Andere der Vernunft*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Colvin, P. (1977): Ontological and Epistemological Commitments and Social Relations in the Sciences. In: Mendelsohn, E./Whitley, R. (eds): *The Social Production of Scientific Knowledge. Sociology of Science*. Vol. I, 103–128. Dordrecht, Reidel.
- Durkheim, E. (2003) [1912]: A vallási élet elemi formái (ford.: Vargyas Zoltán). Budapest, L'Harmattan.
- Farkas J. (1993): Lehetséges-e „Nagy Tudomány?” *Társadalomkutatás*, 4. sz. 5–20.
- Farkas J. (1994): *Pörlekedő tudáseméletek*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Felkai G. (2006): *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig*. I-II. Budapest, Századvég Kiadó.
- Feyerabend, P. K. (1999): A szakember vigasztalása. In: Forrai G./Szegedi P. (szerk.): *Tudományfilozófia*. Budapest, Áron Kiadó, 219–250.
- Foucault, M. (1961): *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Paris, IMEC.

- Frietsch, J. (2002): *Michel Foucaults Einführung in die Anthropologie Kants*. Paragrana, Band 11. Heft 2. 11–37.
- Goldman, A. I. (2002): *Pathways to Knowledge: Private and Public*. Oxford, Oxford University Press.
- Gouldner, A. W. (1970): *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York, HarperCollins.
- Habermas, J. (1983): *Theorie des kommunikativen Handelns*, I-II. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992): *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Habermas, J.–Luhmann, N. (1971): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1968): *A szellem filozófiája*. Enciklopédia III. (ford.: Szemere Samu). Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. (1971): *A jogfilozófia alapvonalai* (ford.: Szemere Samu). Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hesse, M. (1999): A tudományszociológia „erős tétel”-e. In: Forrai G.–Szegedi P. (szerk): *Tudományfilozófia*, Budapest, Áron Kiadó, 447–470.
- Horkheimer, M. (1937): Traditionelle und kritische Theorie. *Zeitschrift für Sozialforschung*. Heft 2.
- Husserl, E. (1998): *Az európai tudományok válsága I.-II.* Budapest, Atlantisz.
- Jörissen, B. (2002): *Anthropologische Hinsichten, pragmatische Absichten*. Paragrana, Band 11. Heft 2. 176–199.
- Kamper, D. (2002): Die Geschoßbahn der Frage: Was ist der Mensch? Paragrana, *Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*. Band 11. Heft 2. S. 38–50.
- Kant, I. (1913): *A tiszta ész kritikája* (ford.: Alexander Bernát és Bánóczi József). Budapest, Franklin társulat.
- Kant, I. (1982) [1800]: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt*. Werkausgabe. Band XII. Frankfurt/M Suhrkamp, 395–690.
- Kant, I. (1991): *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (ford.: Berényi Gábor). Budapest, Gondolat, 13–104.
- Kant, I. (1997): *Történetfilozófiai írások* (ford.: Mesterházi Miklós és Vidrányi Katalin). Szeged, Ictus.
- Kant, I. (1997): Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér. In: Kant, I: *Történetfilozófiai írások* (ford.: Mesterházi Miklós és Vidrányi Katalin) Szeged, Ictus, 167–212.
- Kant, I. (2002): *Antropológiai írások* (ford.: Mesterházi Miklós). Budapest, Osiris Kiadó.
- Karácsony A. (1995): *Bevezetés a tudásszociológiába*. Budapest, Osiris–Századvég.
- Knorr-Cetina, K. (1981): *The Manufacture of Knowledge*. Oxford, Pergamon Press.
- Kuhn, Th. S. (1984): *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
- Laudan, H. (1999): Az elméletektől a kutatási hagyományokig. In: Forrai G.–Szegedi P. (szerk), *Tudományfilozófia*. Budapest, Áron Kiadó, 251–267.
- Lopreato, J.–Crippen, T. (1999): *Crisis in Sociology: The Need for Darwin*. New Jersey, Transaction Publishers.
- Luhmann, N. (1984): *Soziale Systeme*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Mannheim, K. (1964): *Wissenssoziologie*. Luchterhand, Berlin.
- Mannheim, K. (2000): *Tudásszociológiai tanulmányok* (ford.: Bognár Virág). Budapest, Osiris.
- Marx, K. (1970): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Márkus Gy. (1966): *Marxizmus és antropológia*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Mezei B. (1998): Utószó. In: *Edmund Husserl, Az európai tudományok válsága II.* Budapest, Atlantisz, 261–330.
- Münch, R. (1984): *Die Struktur der Moderne*. Frankfurt/M., Suhrkamp.

- Münch, R. (1988): *Theorie des Hadelns*. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Parsons, T. (1967) [1937]: *The Structure of Sozial Action*. New York–London, The Free Press–Collier–Macmillan.
- Parsons, T. and Shils E. A. (1951): *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, Harvard University Press.
- Parsons, T. and Smelser, N. J. (1956): *Economy and Society*. Glencoe, Free Press.
- Rawls, J. (1997) [1971]: *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris.
- Rawls, J. (1995): *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999): *The Law of Peoples*. Cambridge, Harvard University Press.
- Rickert, H. (1896): *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Skinner, Q. (1985): *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge–London–New York–New Rochelle–Melbourne Sydney, Cambridge University Press.
- Sturma, Dieter (1997): *Philosophie der Person*. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität. Paderborn–München–Wien–Zürich, Ferdinand Schöningh.
- Walch, J. G. (1726): *Philosophischen Lexikon*. Leipzig.
- Weber, M. (1921): Wahlrecht und Demokratie in Deutschland. In: *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen, J.C.B Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M. (1922): Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M. (1970): *Állam, Politika, Tudomány*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, M. (1982): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Gondolat.
- Windelband, W. (1894): Geschichte und Naturwissenschaft. In: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Tübingen, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck).