



*Balogh István*

## **GLOBÁLIS KLÍMAVÁLTOZÁS ÉS FORMÁCIÓELMÉLET**

Alaptézisek. Első: a néha közvetlen közelinek prognosztizált, máskor inkább távolabbinak gondolt, de mindenképpen elkerülhetetlennek látszó ökológiai katasztrófa nem természeti, hanem emberi okokra vezethető vissza. Ez meghatározza jellegét és lefolyásának majdani menetét. Második: az ökológiai katasztrófa utáni új – az ember számára kedvezőtlenebb, de még mindig élhető – ökológiai egyensúly majdani fenntartása a társadalmi berendezkedés új történeti formájának kialakítását követeli meg. Harmadik: az új társadalmi berendezkedés kialakítását előkészítő elméleti munkához lényegi támpontokat kaphatunk a társadalomtörténeti formák marxi elméletének kritikai újragondolásával. Negyedik: e kritikai elemzés eredményeként új, relációantropológiai felfogáshoz jutunk. Ötödik: az antropológiai alapviszonyokra építve lehetővé válik azoknak a normatív elveknek a meghatározása, amelyekhez igazodva fokozatosan kialakíthatók egy új társadalomtörténeti forma reálviszonyai és intézményei, mégpedig anélkül, hogy megelőlegeznünk kellene valamely jövőbeli társadalom utópikus ideáját.

## I.

A mai nyugati típusú modern társadalom olyan kihívások sokaságával került szembe, amelyekre eddigi történetének alapos és mélyreható újraértékelésével adhat csak választ. A mindinkább elodázhatatlan átalakulás ezért – ha egyáltalán megtörténik – az okcident történetének korábbi nagy fordulatai jelentőségével vehető össze. Az újabb történeti átalakulásnak azonban ez idő szerint nem a mélysége és hordereje, hanem csupán előérzete sejlik fel még a legígéretesebb jövőelképzelésekben is, mint például a fenntartható fejlődés egyelőre meglehetősen homályosan körvonalazott gondolata, vagy a globális méretű egyenlőtlenségek csökkentésének bizonytalan – és vitatható eredményességű – programjai. Úgy látom, a koncepciók és programok kudarcai, valamint a velük kapcsolatban felmerülő kétségek elsősorban nem annyira a megvalósítás tétováságával vagy a várakozásokat be nem teljesítő szerény eredményekkel függenek össze. A helyzet inkább fordított: a katasztrófával fenyegető folyamatok mégoly sikeres fékezése, a globális egyenlőtlenségek csökkentése lelassítja ugyan a baljóslatú tendenciák eddigi menetét, de nem szab (és nem szabhat) új irányt a világ számára. Így a bizonytalanság és tétováság egyfelől a történelmi léptékű átalakulás elkerülhetetlenségének felismerése vagy inkább érzete, másfelől az átalakulás alternatíváinak tisztázatlansága közötti feszültségből ered. Ehhez járulnak a már felismert veszélyes folyamatok megállítását, vagy legalább szabályozását célzó eddigi – meglehetősen erőtlen, és a végeredményt tekintve többnyire ellentmondásosnak bizonyuló – gyakorlati erőfeszítéseknek a probléma méreteihez és mélységéhez képest eleve szerény célkitűzései.

Különös helyzet, bizonyos értelemben rendkívüli állapot jött létre: legalábbis a modern világban immár jó három évtizedes a felismerés, hogy az emberi életfolyamatok nem haladhatnak az eddigi mederben. Még a hetvenes évek elején a Római Klub jelentése foglalta össze először a bizonyítékokat arra nézve, hogy közeledünk a gazdasági növekedés, az anyagi termelés globális korlátaihoz (Meadows et al. 1972). Azóta a múlt század utolsó évtizedeiben folytatott elemzésekből megtudhattuk, hogy a helyzet sokkal komolyabb annál, mint az első vizsgálódások mutatták: nem csak a gazdasági növekedés forrásainak korlátozottságáról van szó, hanem egyáltalán az emberi élet feltételeinek fokozatos és drámai megváltozásáról, pontosabban: az emberi tevékenység általi megváltoztatásáról (Beck 1988). A vizsgálatok két legmegdöbbentőbb eredménye az, hogy egyrészt az emberi tevékenység által előidézett baljóslatú folyamatok már kiterjednek a Föld nagy rendszereinek mindegyikére, így például az időjárásra, a csapadék eloszlására, megváltoztatják a víz körforgásának menetét, a sós és az édesvíz arányát, a bioszféra állapotát, a levegő összetételét. Másrészt ezek az emberre egyenként is veszélyes folyamatok oly módon kapcsolódnak össze, hogy egészében felborul a földi élet feltételeinek egyensúlyi állapota, s a klímakatasztrófák új típusa alakul ki. Míg a földtörténet megelőző korszakaiban a természeti eredetű klímakatasztrófákat követően az újonnan létrejött egyensúlyi állapotok tartósan fennmaradtak, addig most azzal kell számolni, hogy a kiteljesedő

klimakatasztrófát követően létrejövő majdani új egyensúlyi állapot – az ember folyamatos közbeavatkozó tevékenysége következtében – csak igen rövid ideig maradhat fenn, s akkor is csak viszonylagosan lesz stabil (szélsőséges kilengések között ingadozó).

A legkülönösebb és a leginkább elgondolkasztató jelenség azonban mégis az, hogy a földi életet egészében fenyegető folyamatok megismerése, sőt közkeletű ismerete sem vezet az ember magatartásának lényeges megváltoztatására: mintha a rutinok, az intézmények működésének logikája, a termelés meghonosodott módja, a modern életfelfogás és életmód önálló életre kelt volna, és automatikusan, a létrehozók és a résztvevők jobb belátása ellenére folytatódna és futna tovább. Semmi sem mutatja ezt szemléletesebben, mint az, hogy habár több mint kétszáz nemzetközi megállapodás és számos nemzetközi civil szervezet, mozgalom tűzi ki célul a környezetrombolás leállítását és a klímakatasztrófa megelőzését, eredményként legfeljebb a folyamat valamelyes – korlátozott körre kiterjedő – csökkenését könyvelhetjük el. Ráadásul, amint a globális környezeti probléma megoldását célzó javaslatokat és kísérleteket (az eredményesség kritériumaként) összekötik a társadalmi egyenlőtlenségek, az elmaradottság, a szegénység, az egészségügy ugyancsak globális problémáival, s ezek leküzdését a javak globális újraelosztásán túl a gazdasági fejlődésben jelölik meg, akkor egyúttal az ökológiai problémák új forrásait is megnevezik. Merthogy ez idő szerint nincs olyan modell, politikai koncepció vagy általános elmélet, amely választ adna arra a kérdésre, hogy van-e egyáltalán a modernséghez vezető – vagy annak alternatívájaként kezelhető – gazdasági fejlődésnek a környezetet megkímélő útja. Miként Kína, India, Brazília vagy Indonézia példája is mutatja, az elmaradottságot gyors ütemben felszámoló fejlődő gazdaságok igen rövid idő alatt felzárkóznak a modern gazdaságok globális környezetszennyező működéséhez is.

Úgy tűnik, ahhoz, hogy a Föld ökológiai egyensúlyának mindinkább nyilvánvalóan érzékelhető megbomlását követően a várhatóan kialakuló új – összességében (vagyis egyes térségek, így például a pólusokhoz közeli területek kivételével) az ember számára a jelenleginél kedvezőtlenebb, de még mindig élhető – ökológiai egyensúlyi állapot viszonylag hosszabb időre szóló fenntartása lehetővé váljék, mélyebb változásokra van szükség. A jövőbeli ökológiai egyensúly tartósságához először az emberi magatartásnak, az emberi viszonyoknak, az intézményeknek és az emberi együttélési formáknak az eddigieknél mélyebb újragondolása, majd ennek alapján gyakorlati újraformalása, elengedhetetlennek látszik. Egyet kell érteni annak az átfogó elemzésnek a végkövetkeztetésével, miszerint „ökológiai szempontból nem tartható fenn az, ahogyan az emberiség a Földdel bánik. Korunk ökológiai válsága arra kényszerít bennünket, hogy újragondoljuk, átalakítsuk viszonyunkat a világhoz. A kihívás nem redukálható pusztán technikai-technológiai problémára: az értékeknek, a társadalmi működésmódoknak, a politikai és gazdasági intézményeknek is meg kell változniuk” (Boda 2004: 229). A szükséges változásokhoz azonban korántsem elegendő a szerző által sugallt áttérés: egy új ökológiai politika szereplőinek megnevezése vagy a releváns társadalmi cselekvési mező „beazonosítása”. Amellett, hogy rövid távon az ökológiai krízis egyidejűleg a problémakezelés több szintjét követeli meg (technikai, intézményi, politikai, egyéni adaptáció a kialakuló kedvezőtlenebb egyensúlyi helyzethez), ezzel

egy időben a kihívásra adandó hosszú távú válasz lehetőségét is kutatni kell. Ez utóbbi pedig nem csupán az ember és a természet közötti viszony gyökeres megváltoztatásának követelését jelenti, hanem annak felismerését és tisztázását, hogy mindennek előfeltétele az ember önmagához és az egyének egymáshoz való viszonyának újrendezése. Vagyis az ökológiai krízis kezeléséhez az embernek önmagát kell újraformálnia.

## II.

Sokan látják úgy, hogy a piac- és tőkeviszony mechanizmusainak dinamikáján alapuló gazdaság és a belőle kibontakozó globalizáció folyamata a felelős azért, hogy az egyének, csoportok, mozgalmak és a nemzetközi szervezetek korlátozó-szabályozó törekvései ellenére az ökológiai krízis megállíthatatlanul közelít a Föld nagy rendszerei egyensúlyának felborulásához. A tőkegazdaság és a kapitalizmus kritikája azonban többnyire áttételes és részleges: közvetlenül a szabad kereskedelem rendszerét, a források elosztásának globális rendjét veszi célba (Daly 1993; Pearce 1994; Vogel 1995; Smith 1999; Kasser 2005). Azok az elemzők viszont, akik közvetlenül a modern tőkés gazdaságokat nevezik meg az ökológiai krízis fő okozójának (pl. Korten 1996; Lévai 2006), felvállalják a kapcsolódást a tőkeviszony következetes elméletkritikai tradíciójához, így értelemszerűen Marxhoz is. Ez a kifejezetten elméleti – és nem gyakorlati-politikai – kapcsolódás annál fogva tekinthető magától értetődőnek, hogy Marx, a magántulajdon rousseau-i kritikájának nyomvonalában haladva, egyfelől az ember és a természet közötti eredendő egyensúly megbomlását a magántulajdon létrejöttében vélte megtalálni, másrészt Rousseau alap gondolatának önálló továbbfejlesztőjeként a tőkeviszonyt a magántulajdon legkifejlettebb és általános társadalmi formájaként fogta fel (Marx 1970). Továbbá pedig, korántsem addicionális elméleti teljesítményként, a magántulajdon tőkeviszonyra fejlődésének folyamatát társadalomtörténeti szakaszok, vagyis a tulajdonformák egymást követő során végighaladva mint e fejlődés tetőpontját mutatta be (Marx 1972). Fontos körülményként kell azonban megemlítenünk, hogy az ökológiai problémák jelentkezése több lényeges ponton is megingatja Marx eredeti elméleti konstrukcióját. Ő ugyanis a tőkés magántulajdonnak az emberre gyakorolt általános következményeit az egyén egyoldalúvá redukálásában és az emberi képességeknek az egyénnel szembeni ellenséges erővé válásában jelölte meg. Ezzel szemben most azt kell tudomásul vennünk, hogy a tőkeviszony következményeként az ember (egyének és közösségeik) külső életfeltételeinek radikálisan kedvezőtlen, magát az életet fenyegető megváltozásáról van szó. Belátható persze, hogy a tizenkilencedik század közepe táján nem merülhetett még fel az emberi környezet és a klíma globális krízisének lehetősége és veszélye: az emberi élet természeti feltételeit a kor tudománya adottnak és kimeríthetetlennek tekintette. A huszadik század legjelentősebb eseménye ebben a tekintetben a földi élet feltételeit alkotó ökológiai viszonyok dinamikus, egyben zárt rendszerjellegének, a források végességének felismerése. Ez a felismerés viszont a marxi formáció- és történelemelmélet egyik sarkalatos – ha nem éppen a legfontosabb – elemét, az egyetemes

emberi jövő lehetőségére vonatkozó prognózisát teszi kétségessé. Ugyanis Marx szerint a kommunizmus, mint a jövő társadalmi-politikai berendezkedése, a szükségletársadalmak egymást követő történelmi szakaszainak lezárulását jelenti, és így a szükségletek mindenoldalú kielégítésének rendszereként határozható meg, mely a tőkeviszony (és általában a magántulajdon) megszüntetését foglalja magában. A jövőnek ezt a perspektíváját azonban a globális ökológiai rendszer lehatároltsága és az erőforrások korlátozottsága miatt elvileg is kizártnak kell tekinteni. Az a különös és ellentmondásos – csaknem paradox – helyzet jött létre, hogy éppen abból a felismerésből (nevezetesen az ökológiai krízis diagnózisából), amelyből az emberi együttélés eddigi formái gyökeres megváltoztatásának szükségessége és elodázhatatlansága következik, kell levonnunk egyúttal azt a következtetést is, hogy a modern viszonyok átalakításának eddigi legradikálisabb koncepciója nem csupán a politikai erő vagy szociális bázis megváltozása miatt megvalósíthatatlan, hanem főképpen azért, mert az erőforrások alapvetően téves felbecsülésére épült, és ezért merő utópiának bizonyul.

Mindazonáltal mielőtt végleg elköszönnénk Marx elméleti teljesítményétől, meg kell említenünk: korai írásaiból kibogozható egy másik, mégpedig az ökológiai probléma irányába fordítható formációelméleti megközelítés is.

A csupán önnön nézeteik tisztázására Friedrich Engelsszel készített fiatalkori terjedelmes írásműben, a *Német ideológiában* egy rövid passzus vázlatosan jellemzi az ember természethez fűződő viszonyát. A helyenként töredékes szövegből és kusza gondolatmenetből eléggé pontosan rekonstruálható az általában vett termelésnek, mint sajátosan emberi tevékenységnek a dimenzióira („hogyan a németek [vagyis az ifjú hegelianusok – B. I.] számára világosan írjunk: mozzanataira”) vonatkozó felfogás. Eszerint a termelésnek az egymástól nem fokozatokként elválasztható, azaz nem különálló, hanem egymást feltételező, egymással kölcsönös kapcsolatban álló oldalakként meghatározható dimenzióit a következők szerint lehet meghatározni. Egyrészt az embernek a természethez fűződő sajátos viszonya (az anyagi élet termelése), másrészt az embernek önmaga tevékenysége eredményéhez való viszonya (a szükségletek termelése), harmadrészt az emberek egymás közötti viszonya, vagyis az egyéneknek és közösségeiknek – mindenekelőtt a családnak – a „termelése” (az emberi élet termelése). Végül, mintegy záró dimenzióként kapnak helyet az ember tudati viszonyulásai (szellemi termelés) (Marx–Engels 1960 [1845–1846]: 21–32). E vázlatokat két fontos módszertani megfontolás emeli a későbbi művek formációelméleti fejtegetései fölé. Először az, hogy az emberi együttélés különböző társadalomtörténeti módoszatainak következetes tárgyalása szükségképpen antropológiai kérdéseket vet fel. Másodszer, hogy a szövegekben foglalt gondolatmenet az ember meghatározását nem valamely specifikus, megkülönböztető tulajdonság alapján, hanem – jóllehet a termelés alá rendelve – a specifikus emberi tulajdonságok forrásaként felfogott alapviszonyok mentén adja meg. Ezáltal egyfajta relációantropológiát fejt ki, antropológiai alapszerkezetet definiál.

Annál fogva látjuk indokoltnak az antropológia irányába nyitó szövegtöredékek felidézését, mert az azokban körvonalazott többdimenziós relációantropológiai koncepció

a későbbi művekben nemcsak kibontatlanul marad, hanem még ebben a vázlatos formában sem tér vissza. Ettől az antropológiai kiindulóponttól elszakadva a későbbiekben Marx a társadalmi formák történeti változását a tulajdon és a magántulajdon – további elemzésre nem szoruló – átalakulása felől közelítve, s így leszűkítve értelmezi. Általában a tulajdon, s ezen belül elsősorban a magántulajdon jelenti számára az elemzésnek azt a gyújtópontját, ahonnan valamennyi történelmi változás elindul, és eredményét tekintve becsatlakozik. Már magában a *Német ideológiában* is, közvetlenül az idézett szövegrészeket követően, a munkamegosztásra hivatkozva, ez utóbbi felfogás dominál. A későbbi formációelméleti gondolatmenetekben (Marx 1972) csakúgy, mint a kor etnológiai irodalmát elemző jegyzeteiben (Krader 1974) a tulajdon oly erővel nyomul előtérbe, hogy a társadalomtörténeti korszakokat, immár definíció szerint is, a *tulajdonformák* történeti menetének tekinti az ismert sorrendben: törzsi, az ókori községi és állami, a feudális vagy rendi, végül a tőkés tulajdonforma.

Az elmélettörténet további története során többször, legutóbb a huszadik század második felében felpezsdült formációelméleti eszmecsere is ez utóbbi állásponthoz igazodik. Habár történelem kísérletek a társadalomtörténeti periódusok és a tulajdonformák azonosításának feloldására, mégpedig a tulajdon, a közösség és az egyén közötti kapcsolatvariációk történeti-logikai értelmezésével (Tókei 1959, 1975, 1977; Krader 1976; Cohen 1982). Ennek ellenére még a leginvenciózusabb formációelméleti munkák sem jutottak el a relációantropológiai gondolat felelevenítéséig, még kevésbé az antropológiai alapviszonyok elemzéséig és továbbgondolásáig. Továbbá, és ezzel is összefüggésben, a csaknem két évtizeden keresztül folytatódó, máskülönben sokfelé elágazó formációelméleti vita során nem vették komolyan figyelembe az eredeti marxi antropológiai állásponttal szemben még a század legelején indokoltan megfogalmazott legfontosabb kritikákat sem. E kritikák az antropológiai relációk termelés alá rendelését vették célba, kiváltképpen pedig a szellemi termelés fogalmával és másodlagos szerepre szorításával szemben fogalmaztak meg érveket (Durkheim 2003; Weber 1923).

### III.

Ha ezek után – az említett kritikai szempontokat is figyelembe véve – kísérletet teszünk a társadalmi együttélés történeti formáinak alapjaként felfogott relációantropológia újrafogalmazására, akkor az alapszerkezet alábbi, egymástól megkülönböztethető, egyben egymást feltételező és az embert csak együttesen meghatározó dimenziókat állapíthatjuk meg. Elsőként az ember természetéhez fűződő viszonyát, másodikként az egyesek közösségbeli egymáshoz kapcsolódását, végül harmadikként az ember (az egyesek és a közösségek) önmagához való reflexív viszonyulását. Mivel e viszonyoknak és egymáshoz kapcsolódásuknak konstitutív jellegét korábban, egy másik írásunkban már valamelyest bővebben bemutattuk (Balogh 2007), ez alkalommal megelégedhetünk azzal, hogy példaként az összefüggést csupán a legegyszerűbb – mindenesetre a legeredetibb – formájában, az ember és természet relációban vázlatosan mutassuk be.

Mindenekelőtt: az ember és a természet legeredetibb viszonyának két oldala eleve ellentmondást foglal magában. Vagyis kölcsönösen feltételezik, de egyben ki is zárják egymást. Az ember csak a természet többi részétől megkülönböztetetten nyilvánul meg emberként, ugyanakkor mint életének feltételeihez szorosan és megszüntethetetlenül kötődik hozzá. Ennek a kettősségnek az ellentmondását az azonos fajhoz tartozó egyedek természeti közösségeként hozza létre (család, törzs), nyilvánítja ki (nyelvek és szimbólumrendszerek) és oldja fel (totem, rítusok), majd hozza ismét létre (reprodukció). Csak így, az együttes cselekvésnek a három alapviszony dimenzióiban való kibontakozása, valamint folyamatossága esetén valósul meg a sajátosan emberi létezési forma, az emberi életnek a legszélesebb és legáltalánosabb értelemben vett újratermelése. Az ember-természet relációban kialakuló eredeti és legősibb emberi reprodukcióban az alapviszonyok együttese által alkotott struktúrát a meg nem szüntethető, de ismételten és időlegesen feloldható feszültség jellemzi. A feszültség egyrészt az ember természettel szembeni normatív „igazsága”, másrészt a „békekötés” gyakorlati szükségessége között áll fenn. Miközben az együtt élők csoportja (család, törzs) maga is a természet részének tekinti önmagát, azonközben ugyanennek a közösségnek a természet erői fölé kell kerülnie (Durkheim 2003; Lévy-Strauss 1962).

Formációelméleti szempontból most már az eredeti emberi reprodukció további részletezésénél nagyobb jelentősége van annak, hogy relációantropológiai álláspontból, még konkrétabban az antropológiai alapszerkezetből, az emberi együttélés három nagy történeti formája rekonstruálható. Egyúttal pedig jelezhető egy *elméletileg* lehetséges további – negyedik – forma is.

Az imént éppen csak nagy vonalakban említett – minden emberi történelem kezdetét alkotó – legelső és eredeti társadalomtörténeti reprodukciós formát az eredeti családi, rokonsági-törzsi közösségek tagozódása, illetve differenciálódása (pl. a rokonsági viszonyok kiterjedése, a közösségek érintkezése, önkéntes összekapcsolódásuk, ütközésük és harcaik következményeként kialakuló hierarchikus rend) váltja fel. Az antropológiai alapviszonyok így a kiterjedt közösséget alkotó kapcsolatok, majd az egyén és az eredeti természeti közösségek közötti ellentmondás mentén rendeződnek el. Ennek megfelelően a második, vagyis az emberek egymás közötti alapviszonya két társadalomtörténeti forma kialakulását alapozza meg. Ezek közül az egyik formát (történetileg tehát a másodikikat) a közösség normatív igazsága és gyakorlati felbomlása jellemzi. A másodikban (történetileg a harmadik formában) az autonóm egyének közös-egyenlő normatív igazságának elve és egymás feletti tényleges dominanciájuk megszerzésének gyakorlata érvényesül. (Megemlítjük, mint az úgynevezett primitív közösségek iránt érdeklődők számára fontos körülményt, hogy csak innen, a második és a harmadik forma alapján érthető meg, hogy az első forma egyszerű és homogén közösségei miért maradtak fenn a „világtól” elzárt régiókban – és miért *csak* itt maradtak fenn. Innen érthető továbbá az is, hogy a külvilággal kapcsolatba lépve, például akár csak felfedezésük nyomán, miért kezdődik meg elkerülhetetlen felbomlásuk. Ugyancsak itt találunk magyarázatot arra, hogy a körülhatárolt, lokális ökológiai feltételek és a vérségi kapcsolatok eltéréseiből fakadó szinte végtelen sokféleségük és elzártságuk ellenére miért mutatnak ezek a kis közösségek, csoportok meglepőnek látszó hasonlóságokat.)



A második, tehát a közösség igazságán alapuló formának számos történeti szerveződése, az ennek megfelelő tulajdonformák, valamint az ismétlődően fellépő ellentmondások feloldását szolgáló szimbolikus rendszerek sokasága jött létre: a magaskultúráktól az ázsiai despotikus birodalmi berendezkedéseken át az európai feudális rendszerekig. Ámde a struktúrák és tulajdonformák sokféle alakja (Tőkei 1969; Hindess–Hirst 1975) egyaránt a közösségek összekapcsolódására, belső rétegződésére, hierarchiájára támaszkodik, történetét pedig e közösségi struktúrák ellentmondásainak ismétlődő keletkezése, ismétlődő feloldásuk és reprodukciójuk tölti ki. A közösség – csak mind elvontabban kifejezhető – igazsága és folyamatos gyakorlati megbontása közötti ellentmondást az autonóm egyén fokozatos kiemelkedése és igazságosságigénye élezi ki. Az egyén igazságának rendszerét az egyénre szabott igazságosság normatív elvei – mint az egyént a tradicionális kötöttségektől felszabadító küzdelem eszméi – megelőlegezik. Az elvek és az azok jegyében folytatott küzdelem „értelme” azonban csak a harmadik társadalomtörténeti formában, az egyén igazságának alapján és nézőpontjából tárul fel.

## IV.

Láttuk: a természetből éppen önmagát kidolgozó ember „igazsága”, illetve a közösség egyre elvontabbá váló igazsága mindig az alapul szolgáló struktúra ellentmondásaiból kibontakozó olyan normák és igazságossági elvek forrása, amelyek „értelme” teljességgel csak az alapviszonyok történetileg későbbi struktúrájának alapján látható át. Egyelőre tehát, az egyén igazságának modern rendszerében, csak a nyitott jövő esélyeként fogalmazhatók meg az igazságosság egy majdani negyedik forma lehetőségére utaló elvei. Mindazonáltal az antropológiai alapviszonyok figyelembevételével a negyedik történeti forma igazságossági elveit immár *megalapozottan* határozhatjuk meg. A már hivatkozott korábbi tanulmányunk alapján (Balogh 2007: 351–442) – kisebb változtatásokkal – az igazságosság normatív elveit, mint egy elméletileg lehetséges újabb társadalmi forma perspektíváját megnyitó elveket, hipotetikusán a következők szerint határozhatjuk meg:

– *Első alapelv*: minden ember jogosult a képességei kifejlesztéséhez szükséges feltételekre.

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

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

Az elvek értelmezéséhez, illetve érvényesíthetőségéhez néhány általánosabb, majd az egyes elvekhez közvetlenebbül kapcsolódó megjegyzést kell tennünk, különös tekintettel a közvetlen gyakorlati következményekre.

Először néhány általánosabb értelmező megjegyzést teszünk. 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 egymás közti, valamint az egyén-közösség viszonyait újrastrukturáló viszonyulás. Ennélfogva a közvetettségek egész sorát magában foglaló, ellentmondásos, az ember személyiségét kialakító és alkotó viszony. Mindezek alapján és közelebbről: az antropológiai alapviszonyokat újrastrukturáló reflexió nem beemeli az ember önmeghatározásába a természethez, valamint a közösségekhez fűződő korábbi relációkat, hanem az embernek, mint személyiségnek a részévé formálja. Ezzel a reflexió az egyénnek 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 immár önmagában ismerheti fel. Továbbá: az ember önmagához való reflexív viszonya – mint önreflexió – nem a magánegyének a pszichológia körébe eső teljesítménye, hanem mindekenelőtt (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 a magántulajdon valamely formájának szükségességét, ugyanakkor nem kapcsolódik hozzájuk a magántulajdonnal szembeni állásfoglalás (pl. a „kisajátítók kisajátításának” programja) sem. Közvetve azonban valamennyi elv érinti a javak felhalmozásának, tulajdonlásának és a tulajdon felhasználásának kérdését.

Az egyes alapelvekhez közvetlenebbül kapcsolódó kiegészítő megjegyzéseink:

– *Az első alapelvhez.* A képességek kibontakoztatásának lehetőségére vonatkozó elv, jóllehet általános érvényességre tarthat igényt, az emberi reflexiót elsősorban mégis mint a nemzedékek közötti kapcsolatokat érinti. Ezekben belül is kiemeli egyrészt az újabb generációk minden tagja számára – mint sajátos képességek kialakítására képes lények számára – szükséges feltételek biztosítását, így az oktatási intézmények kiépítésének és működésének kötelezettségét, továbbá a képességfejlesztő pedagógiai felfogás és módszerek jelentőségét. Az elv másrészt magában foglalja a képzés és az oktatás intézményei igénybevételének lehetővé tételét, az iskolai kötelezettségnek az anyagi és kulturális hátrányoktól független érvényesítését. Példaként: az első alapelv erős legitimációt biztosít a gyermekkizsákmányolás (a gyermekmunka, a gyermekkereskedelem, újabban a gyermekkatonaság) országokon belüli és nemzetközi szankcionálásának. Következésképpen: igazságtalanok azok a rendszerek, politikai rezsimek, amelyek nyíltan vagy hallgatólagosan eltűrik, adottságként veszik tudomásul a képességek kibontakoztatása elvének megsértését.

– *A második alapelvhez.* A felelősség elve – a mi felfogásunk szerint – ellentétben áll a jelenleg standard igazságosságkonceptiókkal. Ezek ugyanis vagy egyáltalán nem tekintik a felelősséget az igazságosság körébe tartozónak (pl. Dworkin 1983; Habermas 1983, 1992), vagy legfeljebb kiegészítő elvként, például 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 fő feladatául határozható meg. Az egyéni cselekvésben és az intézményi döntésekben pedig a felelősség normatív követelménye a következmények felmérése iránti kötelezettséget és kötelezettségvállalást foglalja magában. Következésképpen: a közvetlen hasznosság és a cél-eszköz reláció keretei közé korlátozódó egyéni és kollektív cselekvések, valamint intézményes döntések és politikai rendszerek, továbbá az emberi képességek felhasználásának lehető legtávolabbi következményei figyelembevételét koncepcionálisan korlátozó hasznossági és célszerűségi felfogások (elméletek) igazságtalanok.

– *A harmadik alapelvhez.* Az elv hangsúlyozottan nem tesz különbséget az elismerés a közös javakból való részesedésének materiális és immateriális elemei között. Ugyanakkor a materiális és immateriális javakat nem tekinti az elosztás során egymást kölcsönösen helyettesítő javaknak sem. Ennek alapján nem tekinthetők igazságosoknak a (materiális és immateriális) javak elosztásának és redistribúciójának olyan intézményei és mechanizmusai, amelyek a kiinduló pozíciókat, szociális helyzeteket, előítéletes értékeléseket érvényesítik.

\* \* \*

Gondolatmenetünk lezárásaként végezetül két problémára kell legalább röviden kitérnünk. Az egyik az imént kifejtettek megalapozottságát érinti. Természetesen nem zárhatjuk ki kategorikusan az itt nagy vonalakban bemutatott, másutt azonban részletesebben kifejtett (Balogh 2007) felfogással szembeni újabb, rivális álláspontok megfogalmazását. Fontosnak tartjuk azonban megjegyezni, hogy a jelenleg standard igazságosságelméleteket nem tartjuk a miénkkel szemben alternatívát kínáló koncepcióknak. Mégpedig annál fogva nem tekintjük a jelenlegi kérdésfeltevésünkkel szemben rivális koncepcióknak az igazságosság eddigi elméleteit, mert ezek mindegyike (beleértve a leginkább kifejtett, szisztematikus elméleteket is) egészen más irányban vizsgálódik. Egyrészt vagy kifejezetten (pl. Rawls 1997; Ackerman 1980; Dworkin 1985, 2000), vagy be nem vallottan (pl. Habermas 1983, 1992) a modern viszonyok mai, nyugati típusú rendszerének alapján állnak, vagyis az itt harmadiknak megjelölt forma mellett foglalnak (ráadásul leszűkített nézőpontból) állást. Másrészt és legfőképpen pedig e koncepciók határozottan elhárítják maguktól az általunk negyediknek jelölt társadalomtörténeti forma lehetőségének elemzését.

A másik megkerülhetetlen kérdés az alapelvek érvényességét, illetve érvényesíthetőségét érinti. El kell ismernünk: messze vagyunk attól, hogy az általunk megfogalmazott három alapelvre épülő nemzetközi és országokon belüli konkrét erkölcsi és jogi szabályokról, törvényhozásról beszélhetnénk. De ha egyrészt elfogadjuk az alapelvek érvényesítésének fokozatosságát, másrészt meggondoljuk, hogy nem valamiféle emberidegen, hanem végső soron éppenséggel az antropológiai alapviszonyokra épülő, azokra visszavezethető elvekről van szó, akkor nem tekinthetjük az alapelveket eleve érvényesíthetetleneknek.

Végül harmadrészt, ha a világtársadalmat nem valamely – még nem létező – konkrét politikai rendként fogjuk fel (Altvater–Mahnkopf 1997; Keohane 2002), és nem értelmezzük át az egyébként ténylegesen akciózó civil szerveződésekre (Boda 2004), akkor új nézőpontot alakíthatunk ki. Eszerint a világtársadalom az egyéneknek, csoportoknak, országoknak, nemzetközi szervezeteknek olyan kockázat- és sorsközössége által fokozatosan kiépülő struktúrája és viszonyrendszere, amelynek dinamikáját új normatív elvek és reálfolyamatok együttesen határozzák meg. A világtársadalom így az igazságosság új elvei mentén formálódó és tagolt intézmények létrehozásának korszakát éli, és a társadalmi formává szerveződés útján halad. Ily módon pedig már nem tűnik utópikus elképzelésnek például az első alapelv egyes elemeinek – mindenekelőtt a generációk közötti kapcsolatot érintő elveknek – részbeni, de akár azonnali érvényesítése. Azt mondhatjuk tehát, hogy egyfelől a globális környezeti változások által a földi létében fenyegetett kockázat- és sorsközösségre nehezedő kényszer, másfelől – végső soron – az antropológiai alapviszonyok révén nyitott jövő kínál választ az érvényesség kérdésére. Így az elméletileg lehetséges negyedik társadalomtörténeti forma álláspontján látható be, hogy az igazságosság új elveinek világos megfogalmazása és normáinak intézményes érvényesítése elengedhetetlen feltétele annak, hogy a globális ökológiai krízis által fenyegetett kockázat- és sorsközösség élete ne forduljon önmegsemmisítő tragédiába. Ha késő is van már, talán még nem szállt el minden esély.

## HIVATKOZOTT IRODALOM

- Ackerman, B. (1980): *Social Justice in Liberal State*. New York: Columbia University Press.
- Altwater, E.–Mahnkopf, B. (1997): *Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Balogh I. (2007): *Igazságosság és politika*. 2. kiad. Budapest: L'Harmattan.
- Beck, U. (1988): *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Cohen, G. A. (1982): *Karl Marx's Theory of History*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Boda Zs. (2004): *Globális ökolitika*. Budapest: Helikon.
- Daly, H. E. (1993): „Problems with Free Trade.” In *Trade and Environment: Law, Economics, Policy*. Szerk.: Zaelke, D.–Orbuch, P.–Hausman, R. F. Washington: Island Press.
- Durkheim, E. (2003 [1912]): *A vallási élet elemi formái*. Budapest: L'Harmattan.
- Dworkin, R. (1985): *A Matter of Principle*. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, R. (2000): *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge (Massachusetts)–London: Harvard University Press.
- Habermas, J. (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992): *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Hindess, B.–Hirst, P. (1975): *Pre-Capitalist Modes of Production*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Höffe, O. (1999): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Verlag C. H. Beck.
- Kasser, T. (2005): *Az anyagiasság súlyos ára*. Budapest: Ursus Libri.
- Keohane, R. O. (2002): *Power and Government in a Partially Globalized World*. London: Routledge.
- Korten, D. C. (1996): *Tőkés társaságok világalma*. Budapest: Magyar Kapu/EKF.
- Krader, L. (1974): *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. Assen: Van Gorcum.
- Krader, L. (1976): *Dialectic of Civil Society*. Assen/Amsterdam: Van Gorcum.
- Lévai I. (2006): *A komplex világtársadalom evolúciója*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Lévy-Strauss, Cl. (1962): *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Marx, K. (1970 [1844]): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, K. (1972 [1857–1858]): *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai*. I–II. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, K.–Engels, F. (1960): Német ideológia. In *Marx és Engels összes művei*. (MEM) 3. kötet. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Meadows, D. H.–Meadows, D. L.–Randers, J.–Behrens, W. B. (szerk.) (1972): *Limits to Growth*. New York: Universe.
- Pearce, F. (1994): *Green Warriors: The People and the Politics Behind the Environmental Relations*. Massachusetts: Duxbury Press.
- Rawls, J. (1997): *Az igazságosság elmélete*. Budapest: Osiris.
- Smith, T. (1999): *The Myth of Green Marketing*. Toronto: University of Toronto Press.
- Tőkei F. (1969): *Antikvitás és feudalizmus*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Tőkei F. (1975): *Az ázsiai termelési mód kérdéséhez*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.

- Tókei F. (1977): *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó.
- Vogel, D. (1995): *Trading Up. Consumer and Environmental Regulation in a Global Economy*. Cambridge (Massachusetts)–London: Harvard University Press.
- Weber, M. (1923): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. I–III. Tübingen: J. C. B Mohr Paul Siebeck.