
POLITIKAI FILOZÓFIA

BALOGH ISTVÁN

A politikai igazságosságról

(Otfried Höffe politikai filozófiája) I. rész*

BEVEZETŐ

Abban az elméleti kórusban, amelyben egymással összecsengő következtetéseket vontak le az államra nézve a meghatározó társadalom és szociológiaelméleti, jogelméleti és politikai filozófiai álláspontokból, hirtelen nyugtalanító és zavaró hang jelent meg a múlt század nyolcvanas-kilencvenes éveinek fordulóján: Otfried Höffének az állam szerepét újrafogalmazó politikai igazságosságkonceptiója. Az 1989-ben megjelentetett „Politikai igazságosság” koncepciójával¹ Höffe szembekerül az állam „varázstalanításának” [Willke 1983] ama több vonulatában nyomon követhető elméleti törekvésével, melyet paradigmaticusan az államnak politikai rendszerré való szociológiai átfordítása (Parsons), a hatalomnak a duális kód mentén szervező médiummá való funkcionális átértelmezése (Parsons, Luhmann), illetve a jóléti államnak kötelező (minimális) államként való politikai felfogása (Habermas, Münch) jelez. És habár a politikai filozófia a hetvenes évek eleje óta erőteljesen adott hangot a normatív elvek legitimációs szerepének, az angolszász elméleti tradíció jegyében Rawls – és komunitárius vitapartnerei – érdeklődésének legfeljebb csak a perifériáján merültek fel az állam és a hatalom elméleti kérdései.² Így tehát a több irányból induló, egymáshoz közeledő politikaelméleti munkálkodás eredményét az államfogalomban foglalt hatalmi és ural-

* Az OTKA T 037189 számmal jelölt programjának keretében készült tanulmány.

mi viszonyok depotencializásaként jellemezhetjük, mely az államot mindinkább a történelmi relikviák közé utalta [Gerhardt 1997]. Nos, Höffe szerint az állam és a vele fogalmilag összekapcsolódó uralom, kényszer és hatalom kérdéseinek tematizálatlansága vagy legalábbis háttérbe szorítása azzal függ össze, hogy a politikaelmélet és a politikai filozófia nem jutott el a modernség politikai projektjének alapkérdéséig. Ezért a mulasztást pótolandó a maga részéről tudatosan vállalva a fő áramlatokkal szemben haladó „időszerűtlenség” ódiúmát, a modernség politikaelméleti, politikai filozófiai kérdését az uralom és a kényszer legitimációjának és limitációjának problémájaként fogalmazza meg. Azt állítja, hogy ezt a feszültséget feloldó, majd a globalizáció folyamatával kapcsolatban újra felszínre hozó politikai igazságosság „nem általában az alkotmányos demokrácia körülményei között, hanem csak a demokratikus és szociális alkotmányos államban teljeseedik ki” [Höffe 1989: 472].

A kérdésfeltevés hangsúlyának eme áthelyezésével egy nagyszabású – Höffe egyik kritikusának méltató szavai szerint „elmélettörténeti eseménynek” tekinthető – program körvonalai bontakoztathatók ki, melynek főbb szakaszait és jellemzőit szeretnénk a következőkben bemutatni. Elsőként tehát annak Höffe általi igazolását, hogy egyáltalán miért tekinthető elkerülhetetlenek az új szempontú megközelítés, melyet néhány jelenkori markáns politikaelméleti, illetve politikai filozófiai álláspontnak a kritikai elemzésével támaszt alá. E koncepcionális elméletkritika vezeti el Höffét annak felismeréséhez, hogy az igazságossági elv(ek) mélyebb megalapozása szükséges és elkerülhetetlen (I). E mélyebb és alapvetőbb elméleti megalapozásnak a lehetősége azonban csak egy hármas tagoltságú *dekonstrukciós* eljárás révén tárul eléink, melynek eredményeként felvázolható az igazságosság elvének a különböző kultúrákkal szemben invariáns alapszerkezete (II). Ezt követően már megvalósítható az alapszerkezet *konstrukciója*, valamint megfogalmazhatók az ezzel összefüggő alapfogalmaknak ama értelmezései, melyek lehetővé teszik az igazságosság elvének, mint politikai igazságosságnak a meghatározását (III). Erre a kiinduló pontra építve lehet azután vállalkozni az alapszerkezet történeti *rekonstrukciójaként* tematizálható változások fordulópontjainak jellemzésére, mégpedig mint a politikai igazságosság alkalmazásának, pontosabban alkalmazási feltételeinek és szakaszainak meghatározására (IV). Végül nem kerülhetjük el, hogy Höffe elméleti koncepciójának, valamint az általa kiváltott vitában felmerült néhány kérdés bemutatása után kitérjünk a koncepciót érintő legalapvetőbbnek tekinthető elméleti ellenvetésekre, abból a célból, hogy a Höffe által nyitott kapun belépve, közelebb kerülhessünk egy továbbvezető lehetséges alternatíva kidolgozásához (V).

I. FILOZÓFIAI ÁLLÁSPONT: GYAKORLATI METAFIZIKA

Ha az igazságosság valamely felfogása többre tart igényt annál, minthogy valamely – történeti határok és feltételek között kibontakozott – politikai kultúra önigazolása és kiterjesztése legyen, vagy pedig, hogy a történeti érvényesség lehetőségével nem számoló elvont elvek rendszereként szerepeljen, akkor e felfogás nem építhető sem a hermeneutikai vagy az analitikus, sem pedig a metafizikai vagy általános ontológiai alapokon álló filozófiai koncepciókra. E két, az igazságosság elvének megalapozása számára egyaránt nem kielégítő filozófiai alapállást Höffe az elméleti metafizikától határozottan megkülönböztetett gyakorlati metafizika álláspontjáról kívánja meghaladni. A gyakorlati metafizikát Höffe voltaképpen metafizika nélküli metafizikának (*Metaphysik ohne Metaphysik*) tekinti, melynek kidolgozását egyrészt a metafizikai filozófiai program átfoglalásával (1), másrészt a rivális koncepciókkal szembeni érveléssel (2), végül a politikai „fundamentálfilozófia” alapvető kérdésének explicitálásával (3) kísérli meg.

1. A metafizika nélküli metafizika meghatározással Höffe a maga sajátos elméleti pozíciójának általános jellemzését kívánja megadni, mely csupán a filozófiai tradícióval *szembeni* értelmezés szerint tűnik eleve fenntarthatatlan filozófiai program megjelölésének [Wenzel 1997: 155]. Valójában Höffe a szándékoltan ellentmondásos fogalomhasználattal az erkölcsprobléma specifikus felvetésére alkalmas, a társadalomelméleti állásponthoz közelítő nézőpontot ír körül. A gyakorlati metafizika olyan álláspont, mely az elméleti filozófia világán túlra tekint, és ezért e filozófia számára szokatlannak, sőt provokatívnek tűnik. A gyakorlati filozófia³ nem csupán sajátos filozófiai témamegjelölés, hanem egyúttal sajátos módszer is: számára a gyakorlat (praxis) és az emberi cselekvés kiindulópont, egyben vizsgálódási érdek [Höffe 1996b]. Eszerint az erkölcsi alaphelyzet az, hogy – mivel az erkölcs meghatározásának minden konkrét történeti-társadalmi alapjához való viszonyában transzcendens – „nem az erkölcs filozófiája, hanem maga az erkölcs metafizikai” [Höffe 1995: 98]. Ebből következik, hogy a feladat nem az erkölcsfilozófia területén jelentkezik, hanem az emberi gyakorlat olyan elméletének kidolgozását igényli, amely ellentmondást foglal magában: egyrészt a gyakorlat empirikus oldalát, az emberi szükségleteket, hajtóerőket és érdekeket, másrészt eme empirikus oldaltól való transzcendenciát, mondhatjuk, ama empirikus oldal tagadását. A kölcsönös negáció jellegére nézve pedig az a helyzet, hogy e két oldal csak együttesen lehet a „meghatározás végső alapja” [Höffe 1997: 99]. A gyakorlati metafizika tehát az emberi praxis kettős természetének, az empirikus-reális és transzcendens-normatív oldala közötti különbségnek, folyamatosságnak és egymásba kapcsolódásá-

nak terminológiai kifejezése. Így a gyakorlati metafizika nem csupán a transzcendentális-elméleti metafizikával szembeni álláspont képviselőjét jelenti, hanem az „újra rehabilitált” [Riedel 1972], vagyis a gyakorlati filozófia más irányzataival szemben (elsősorban az erlangeni iskola által megfogalmazott, a racionális döntésre korlátozódó gyakorlat fogalmával összevetve) is markáns eltérést mutat [Nida-Rümelin 1994]. A gyakorlati metafizikának a történetiség iránt nem csupán nyitott, hanem a történetiséget eleve magában foglaló koncepciója új módon közelíti a cselekvés normatív struktúráinak és szabályozásának a megalapozását, mégpedig több értelemben is. Először negatív jelleggel, a normák egyetemes-végső megalapozásának „elméleti” metafizikájával szemben az emberi cselekvésnek, mint a normák „mögékerülhetetlen, s ezért csak *viszonylagosan* végső” alapjává tételével. Másodszor pozitív – strukturális – értelemben, mint az emberi gyakorlati cselekvésben eleve benne foglalt materiális-szükségleti és együttes(közösségi)-normatív dimenziók egységének tételezésével. Harmadszor konstruktív értelemben, olyan elméletkísérlet szükségességének a felismeréseként, amelyben mintegy feloldódik a normák megalapozásának első és második elve között feszülő ellentmondás. Végül pedig specifikációs jelleggel, amennyiben nem valamiféle általános (szociológiai-strukturális) társadalomelméletként fejthető ki, hanem a politikai hatalom és a jog erkölcsi igazolásának (legitimációjának) és erkölcsi határai kijelölésének (limitációjának) alapjait határozza meg. Ezt az elméletkísérletet Höffe az „antropológia plusz etika” programatikus formula keretei között jelöli meg és hajtja végre.⁴ Az antropológia plusz etika olyan elméletkísérleti program, amelyben Höffe szerint megvalósítható az a racionális (re)konstrukció, amely egyrészt a cselekvést szabályozó, történetileg invariáns erkölcsi normák megalapozását teszi lehetővé, másrészt az erre épülő jogi és politikai alapelvek feltételeinek és normáinak „levezetőségét” is adja, mégpedig oly módon, hogy megszünteti a reálviszonyokból kiszakított „kellés” elvontságát [Höffe 1989 217–218].

2. Az elméleti program célkitűzése a hozzá vezető elméleti megfontolások elmélettörténeti kapcsolódások tisztázásával és szembesítések kidolgozásával tehetők plauzibilissé. E feladatot Höffe a klasszikusokkal – mindenekelőtt Arisztotelésszel és Kanttal folytatott – „folyamatos eszmecserében” (a), illetve az újkori – főként a kortárs – szerzőkkel folytatott polémia keretében oldja meg (b).

a) Höffe saját programjának első elmélettörténeti előzményeit részben Platónnál, elsősorban azonban Arisztotelésznél ismeri fel, nevezetesen a „természetes (az emberi együttélés természetéből adódó) társadalmi impulzusok és a gyakorlati racionalitás összekapcsolásának” gondolatában. A polisz az a rend

(*arche*), melyben ez a két elem – egyrészt, maga az ember, mint természettől fogva politikai lény (*zoon politikon*), másrészt, a konkrét életproblémák megoldását szolgáló gyakorlat (*praxisz*) – összekapcsolódásának elméleti programja egyáltalán kidolgozható, s melyet Arisztotelész meg is valósít [Höffe 1989: 31, 221, 277]. Arisztotelész „modernül szólva: az erkölcsiség (Sittlichkeit) feltétlen elveit és a szociokulturális, valamint az individuális keretfeltételek feltételességét a kultúra – és szituációfüggő kellés (Sollen) szintéziseként ragadja meg” [Höffe: 1979: 61]. Ugyanakkor azonban Arisztotelész nem kérdez rá magára poliszként megjelenő politikai közösségre, hanem axiómaként előfeltételezi meglétét, jöllehet vitatja annak egyes formáit és intézményeit, sőt az egyes polgár és az állam boldogulásának egybeesését sem közvetlen azonosságként érti. Az Arisztotelésszel folytatott elméleti diskurzusból tehát Höffe egy antropológiai megalapozottságú, eleve adott politikai közösség tagjainak *együttműködését*, kibontakozását emeli ki, melynek alapelvét az igazságosság formáinak zsinórmértékeként felfogott *közép* alkotja (Nikomakhoszi Etika V. könyv). Arisztotelész politikai filozófiája, ezen belül jelesül az uralmi viszonyok legitimációjára vonatkozó koncepciója mintegy tételezi a „kooperáció politikai gondolatának és az antikvitásnak összetartozását: kooperáció *via antiqua*” [Höffe 1989: 220–221]. Következésképpen – teszi hozzá Höffe – a kooperációban az emberek egymás iránti egyfajta kötelezettsége fejeződik ki, így a saját eredeti elméleti program is tovább pontosítható, mégpedig a következőképpen: *politikai antropológia plusz etika*.

Mármost mi sem jellemzi jobban a kooperáció *via antiqua* gondolatával szembeni szakítást, mint Hobbes politikai filozófiája: a politikai gondolkodás *via moderna* a konfliktus jegyében formálódik. A polisz politikai közösségének helyébe Hobbes az ember eredeti természeti hadiállapotát helyezi, melynek „meghatározó eleme a túlélés és a boldogulás igénye, valamint a mások áldozatává válás elkerülésének szándéka” [Höffe 1989: 309; Höffe 1979: 198–206]. Hobbes „féloldalas antropológiája”⁵ azonban alkalmatlan arra, hogy az uralom legitimációjának erkölcsi dimenzióját megközelíthetővé tegye, mégpedig az emberi természet naturális-materiális felfogása következtében. Ezzel szemben – miként az e tárgykörben folytatott újabb elemzések is megerősítik⁶ – Kant „kettős antropológiája” (*anthropologia physica* és *anthropologia moralis*) nyújt megfelelő kiindulópontot a politikai viszonyok antropológiai megalapozására, hiszen Kant – Wenzel által idézett – lapidáris megállapítása a politikai antropológia kiindulópontját foglalja magában: „a természet valamely törvényének alávetett ember nem tekinthető szabadnak. Az ember maga a törvény...[De] ha valaki törvény nélkül szabad, az minden képzeletet felülmúlóan borzalmas állapot. A legvadabb állattól sem kell annyira félni, mint a tör-

vény nélküli embertől” [Wenzel 1997: 167–168]. Ezért magától értetődően Höffe a politikai igazságosság antropológiai alapjainak a modernség szempontjából releváns tisztázása során mégiscsak Kantot tekinti első számú „beszélgetőpartnerének”. Kant kettős antropológiája, s ezen belül az erkölcsantropológia gondolata az egyik legfontosabb támpontot nyújtja Höffe számára ahhoz, hogy a jogot és az államot olyan – Parsonsszal szólva – „evolúciós univerzáléknak” fogja fel, amelyek történeti *előzményei* és feltételei egészen az antropológia „mögékerülhetetlen” szintjéig vezethetők vissza, létrejöttük mégis meghatározott társadalmi feltételekhez kötött.⁷ A jog és az állam, létrejöttük pillanatától kezdve viszont – habár formáikat és működésüket, normatív-szabályozó elveiket illetően korántsem változatlanok – olyan intézmények, amelyeket, mint „univerzális emberi teljesítményeket”, egyetlen társadalmi-politikai berendezkedés sem nélkülözhet, bármi legyen is a céljuk és konkrét történeti megjelenési formájuk.

b) Az elméleti pozíció általános jellemzésének másik iránya: tisztázó viták lefolytatása a kortársak rivális álláspontjával. Habár Luhmann, Hart, Nozick, Apel is szerepet kap Höffe diskurzusában, legfontosabb vitapartnereinek – érthető okokból – mégiscsak Jürgen Habermas és John Rawls bizonyul. Höffe szerint az igazságosság diskurzuselméleti koncepciójának (Habermas) és a méltányosságként felfogott igazságosság elméletének (Rawls) közös vonása egyrészt az igazságosság elveivel szembeni követelmények – Höffe által is elismert – megfogalmazása. Eszerint az elveknek formálisan általánosoknak kell lenniük, magukban kell hordozniuk univerzális alkalmazásuk lehetőségét, mindenki által ismerteknek kell lenniük és a belőlük levont következtetéseknek megfellebbezhetetlennek kell lenniük.⁸ E követelmények teljesítését azonban mind Habermas, mind pedig Rawls koncepciójában kétséggé teszi a konszenzus túlhangsúlyozása és a konfliktus nem kellő figyelembevétele. A konszenzuselméleti túlhangsúlyban ugyanis a tagolt, intézményes formában megjelenített érdekek közötti közvetítésen, valamint az érdekcsoportok közötti megegyezésen alapuló modern alkotmányos demokrácia politikai és jogrendszerét előfeltételező álláspont fejeződik ki. Az előfeltevés következtében viszont megszűnik az igazságosságperspektíva nyitottsága: a megalapozás iránti igényt az előfeltételek magától értetődősége – Habermas és Rawls esetében eltérő módon – váltja fel. Az előfeltevés Rawls elméleti konstrukciójának cirkularitásában jelenik meg, mégpedig abban, hogy „az igazságosság elveinek megalapozása feltételezi az igazságosságárgézetet (the sense of justice, Gerechtigkeitsinn), ez pedig megint csak előfeltételezi a pártatlanság normatív vezérelvét” [Höffe 1989: 47]. A pártatlanság normatív elvének megalapozását szolgáló fogalom, a „tudatlanság fátyla” (veil of ignorance, Schleier

der Unwissenheit) pedig azoknak az információknak az elméleti szűrőjeként működik, amely információkról *előzetesen* tudjuk, hogy a pártatlanság akadályai, illetve azokat az információkat engedi át, amelyekről ugyancsak *előzetesen* tudjuk, hogy a pártatlanság normatív elveinek feltételeit kielégítik.

A diskurzusetikai koncepciót illetően viszont Höffe három ponton is felfejti Habermas elméletének hallgatolagos előfeltevéseit, s egy negyedik, inkább egyetértő, mint kritikai megjegyezésben hívja fel a figyelmet egy Habermas által nem kifejtett „félíg rejtett” orientációváltásra.

A habermasi diskurzusetika *első* előfeltevése a valamennyi érintett egyetértésének⁹ kritériumára vonatkozik. Annak folytán, hogy csupán a potenciálisan általános normák tarthatnak igényt valamennyi érintett egyetértésére, az erkölcsi kritérium nem magában a diskurzusbán, hanem az általánosító érvelés (argumentáció) szabályaiban van, nevezetesen az univerzáló alapszabályban (Universalisierungsgrundsatz),¹⁰ melyet Habermas a diskurzusból kivezető általánosító elvként kezel. A diskurzusból kivezető szabály azonban előzetesen adott. Következésképpen az érvelés elsődlegesen nem a diskurzusbán kialakuló *tényleges* egyetértés körül forog, hanem a konszenzus általánosíthatóságáról folyik [Höffe 1995: 377]. A *második* előfeltevés az argumentáció szabályainak állandósága. Valójában azonban a vitató érvelés leginkább éppen a vitapartner argumentációjának előfeltevéseire vonatkozik, s ezenközben az érvelő önmaga érvelésének alapját előfeltételezi. Vagyis a vitában nézeteiket egymással szembesítő partnerek argumentációjuk logikáját ütköztetik, s ezáltal éppenséggel az argumentációs szabályok megváltoztatására törekszenek. Az *ad infinitum* argumentációs szabály feloldása tehát ezúttal sem magában az argumentációban van. „Nem az érvelő az, aki a legelső előfeltevést teszi, s nem azért indul ki előfeltevésből, mert érvel. Azok a feltételek jelentik a *tényleges* előfeltételt, melyek az argumentációt egyáltalán lehetővé teszik... Vagyis a gyakorlatot folytató szubjektum cselekvőképessége a *tényleges* előfeltétel. Az ember, mint nyelvi képességgel rendelkező lény, argumentációjának az előfeltételei egyben cselekvőképességének is előfeltételei” [Höffe 1995: 389]. Az ehhez kapcsolódó harmadik előfeltevés a cselekvőképesség és a nyelvi képesség közötti azonosságot érinti. A két képesség közötti részleges azonosság nyilvánvalóan fennáll, azonban az egybeesés nem teljes körű. „Habár a nyelvi képesség birtokában lévő számára az argumentáció feltételei egyben a cselekvési képesség feltételei is, azonban eltérő feltételek is fennállnak” [Höffe 1995: 389].¹¹

A három kritikai érv kiegészítéseként Höffe felhívja a figyelmet a Habermas által megvalósított, de nem kifejtett elméleti fordulatára. Legalábbis az erkölcselméleti írásaiban Habermas Kanthoz fordul és fellép „rossz hírbe keverése” ellen, s nem fo-

gadja el a pragmatizmus, valamint a hermeneutika radikális Kant (és Hegel) kritikáját [Habermas 1883: 9–28]. Habár ez a Kant felé forduló váltás igencsak nehezen egyeztethető össze a frankfurti iskola – Hegelhez és Marxhoz kapcsolódó – tradíciójával, Habermasnak az univerzális etika körében folytatott elméleti ténykedését és az így megnyíló új, immár a „családon belüli” viták lehetőségét Höffe üdvözlendőnek tartja, s csupán a fordulat elméleti reflexiójának a hiányát kifogásolja [Höffe 1995: 379].

3. Rawls és Habermas megteszi az első lépéseket a politikai filozófia alapvető kérdésének a feltevéséhez, de a – különböző: egyrészt a modernség politikai kultúrája, másrészt a kommunikációban foglalt konszenzus körüli – „hermeneutikai cirkulus” következtében nem jutnak el a politikai filozófia megalapozásának az antropológia plusz etika programjához képest alternatív igénytel megfogalmazható problémájához. Másként fogalmazva: a politikai igazságosságot nem a jog és az állam történetileg változó erkölcsi perspektívájaként ragadják meg. Márpedig az erkölcsi perspektívában a jog és az állam ügyében vizsgálódó filozófia annyiban fundamentális jelegű, amennyiben kettős értelemben történeti és kritikai. Egyrészt megvizsgálja a jog és az állam legitimitását, azaz mint az emberi együttélés szükségszerű formáját mutatja be, másrészt viszont megmutatja a jogi és az állami szerveződéstől elválaszthatatlan hatalom és kényszer határait. Elméletkritikai oldalról tekintve egyaránt elveti a jogpozitivizmus és az anarchizmus elméleti álláspontját. A programadó elmélettörténeti kapcsolódás harmadik pontját tehát a pozitivist jogfelfogásnak a természetjogi felfogás felőli kritikája, illetve az emberek közötti kényszer intézményeit radikálisan tagadó anarchizmus kritikája adja. A politikai filozófia, mint gyakorlati filozófiai program tehát túl akar lépni a jog és az állam legitimitációjára vonatkozó *kérdést* elvető jogpozitivizmus és a legitimáció kérdését felvető, ámde magát a legitimáció lehetőségét elvitató anarchizmus ellentétén. Mégpedig úgy, hogy a jog és az állam viszonyait az antropológiai alaphelyzethez és az alaphelyzetben feltárható transzcendenciához kapcsolja és háromlépcsős problémaként bontja ki. Az első – Höffe által előzetesnek, vagy nullszintre korlátozottnak tekintett – lépésben kritikai elemzésnek veti alá, hogy „az emberi élet és a természetes környezet állami védelmének melyek a határai, melyeken belül az állam és jog feladatai konkretizálhatók”. A tényleges, fundamentálfilozófiai szempontból első szinten (valójában tehát a második lépésben) az a kérdés válaszolandó meg, hogy ezek a feladatok vajon a jog és az állam határain kívüli más módon (például a piac vagy a személyes hajlandóság alapján) nem oldhatók-e meg. Végül a második fokozaton (valójában tehát a harmadik lépésben) megvizsgálendő, „hogy a jog és az állam egyáltalán beleavatkozhat-e az egyének szabadságába és a társa-

dalmi erők szabad játékába” [Höffe 1989: 33–34]. Másként fogalmazva: az elemzés végén visszaigazolható-e az a hipotézis, hogy a jog és az államrend az emberi együttműködés olyan formája, amely nem csupán a múlt és a jelen számára meghatározó, hanem a jövőre nézve sem mellőzhető forma.

II. DEKONSTRUKCIÓ: KÖZELÍTÉS AZ ALAPSZERKEZETHEZ

A kortárs elméleti pozíciókban fellelt és ki nem bontott előfeltevések kimutatása adja az indítékot Höffe számára, hogy kísérletet tegyen a „mögéjük kerülésre”. A mögékerülés célja, hogy eljusson annak az antropológiai alapviszonyszintnek a meghatározásáig – Höffe értelmezésében: az elsődleges természeti állapotig –, mely „mögött” már csak ember előtti összefüggések találhatók. Itt még nem magáról az alapszerkezetről van szó, hanem az elmélet ama szintjének a meghatározásáról, melyen egyáltalán lehetséges az elmélet megalapozása. A procedura, mely az alapviszonyszint elérését lehetővé teszi, nem egyéb, mint „a jog és az állam radikális dekonstrukciója” [Höffe 1989: 342]. A radikális jelző itt két értelemben is jogosult. Egyrészt oly módon, hogy a dekonstrukciós eljárás nem fejeződik be a modern állam és jogviszonyok határainál és feltételeinél, hanem továbbhalad a természeti állapot antropológiai szintjéig. Másrészt, több irányból közelít ehhez az alapszinthez. Az egyik irány a cselekvés erkölcsi dimenziójának, mint a mások iránti erkölcsi kötelezettség megítélésének, vagyis az igazságos és igazságtalan cselekvés értelmezésének dekonstrukciója. Ennek módszereként Höffe – az analitikus filozófiai megalapozás eljárásától megkülönböztetett – *deskriptív* szemantika módszerét használja fel (1). A második irányt az igazságosságperspektíva dekonstrukciója jelenti, mely nem egyéb, mint a kényszer lehetőségével való legitim rendelkezés értelmezése (2). Végül a dekonstrukció harmadik útja a jogpozitivizmus és az anarchizmus közötti ellentét felbontása, mint az uralom politikai és jogantropológiai értelmezésének lehetősége (3).

1. A (deskriptív) szemantikai analízis értelmében, ha valamely cselekvés, magatartás vagy intézmény igazságosnak tekinthető, akkor ebben a vele való egyetértés fejeződik ki, egyben pedig kifejeződik az egyet nem értés ugyanennek az ellentétével, mely utóbbi ezért igazságtalannak minősíthető. Az értékelő – helyeslő vagy tagadó, vagyis a szó tágabb értelmében kritikai – álláspont azonban korántsem csupán szubjektív jellegű. Az értékelés főbb elemei a következők: egyrészt „értékelésünknek a tárgya, melyet igazságosnak vagy igazságtalannak tekintünk, vagyis maga az emberi gyakorlat, illetve ennek különböző aspektusai: a cselekvés, annak szubjektuma, a cselekvés szabá-

lyai és szabályrendszerei, s korántsem mellékesen, azok az intézmények, melyek az emberi tevékenység és magatartás kerekeit jelentik”. Másrészt és közelebbről tekintve: társadalmilag releváns cselekvésekről és viszonylatokról van szó, mégpedig olyan konfliktusos helyzetben, amelyben az értékelés nem csupán arra vonatkozik, ami megtörtént, hanem a jövőben lehetséges – helyeslően vagy elítélően értékelhető – viszonyokra, dolgokra, és tényállásokra is [Höffe 1989: 50–52]. A deskriptív szemantika módszerével végrehajtott dekonstrukció tehát az igazságosság *legáltalánosabb* értelmét az emberek egymás iránti szociális kötelezettségében mutatja ki. Az egymás iránti kötelezettség egyaránt fennáll az együtt élő, valamint az egymást követő generációk iránt. Miként a fenti meghatározásból kitűnik, az igazságosság általános értelmezésben értékelő jellegű is, amelyhez kapcsolódóan egyúttal kritikai tartalmat hordoz, s így eligazít a *tényleges* (valamely konkrét helyzetben érvényesnek tekintett) kötelezettségek között a helyesség, illetve helytelenség kritériuma szerint. Egyben pedig erkölcsi tartalmánál fogva különbözik más (technikai, stratégiai, gyakorlati, funkcionális) értékelő szempontoktól. A deskriptív szemantikai elemzés *előzetes* eredménye továbbá a jog és az állam viszonyaira érvényes erkölcsi álláspont¹² *előzetes* tisztázása, nevezetesen mindenekelőtt az erényből fakadó kötelezettség és a kölcsönösségből fakadó kötelezettség megkülönböztetése. Ez utóbbi irányban az igazságosságnak szintén kettős jellege tárul fel. Egyrészt – a jogi értelemben vett kötelezettség (Rechtspflicht) –, mely szerint „az embereknek egymás iránti eme kötelezettsége nem jellemükben benne rejlő igazságosságból, hanem a cselekvésükkel szembeni normatív követelményből fakad” [Höffe 1989: 59]. A cselekvéssel szembeni követelmények teljesítése azonban személyes jellegű, azaz alapvetően belátáson alapul, nem pedig csupán a jogi szankcióktól érzett félelemből ered. Következésképpen, a „személyes igazságosság és a jogi, valamint az állami viszonyok erkölcsi minősége között kölcsönösség áll fenn: az egyik oldalon személyes beállítódásokról, a másik oldalon intézményes struktúrákról és politikai kompetenciákról van szó” [Höffe 1989: 60].

A deskriptív szemantika szempontjának alkalmazásával végrehajtott dekonstrukció tehát kettős eredménnyel jár: egyrészt lehetővé teszi a „hermeneutikai cirkulus” határainak feltörését és kinyitását az alapstruktúra más – antropológiai – instanciájának irányában. Másrészt körvonalazza azokat az általános követelményeket, amelyeknek az igazságosság valamely elvének meg kell felelnie. Ezek a követelmények, részben a kölcsönösségből fakadó kötelezettségekből, részben a cselekvés szerkezetéből, valamint az intézmények és a személyek közötti viszonyokból fakadnak, és bizonyos esetekben a külső kényszer feltételezése mellett, máskor viszont – elsősorban a kölcsönös kö-

telezettségek esetén – a személyek egymás közötti önkéntes válalásaként teljesülnek.

2. A deskriptív szemantika azonban Höffe szerint nem alkalmas arra, hogy az igazságosság valamely fogalmának meghatározása, valamely koncepciójának közvetlen megalapozása, vagy elvének kiindulópontja legyen.¹³ Azonban kibontja az igazságosságproblémának azokat a dimenzióit, amelyek a jog és az állam normatív-erkölcsi kritikájának elengedhetetlen feltételei, s ennyiben az igazságosság politikai koncepcióját körvonalazzák, illetve vetítik előre. Ahhoz azonban, hogy ez az „ígéret” beválthatóvá váljék, az igazságosság további dimenziójának megnyitására van szükség, mégpedig a legitimáció kérdésének olyan jellegű megfogalmazására, amelynek révén „nem valamilyen politikai viszony erkölcsi legitimációja tisztázandó, hanem ezt megelőzően magának a legitimáció kérdésfelvetésének a legitim volta tárul fel” [Höffe 1989: 62]. E metasztintú legitimációs probléma megoldását Höffe a dekonstrukciós eljárásnak a kiterjesztésével – konkrétan a politikumra alkalmazásával – kísérli meg. Első következtetése az, hogy a politikum voltaképpen nem egyéb, mint a jog és állam viszonyait egyaránt átfogó szféra, hiszen a politika igen változatos történeti alakulatainak közös vonása „összefoglaló modern kifejezéssel jog- és államviszonyokként” jelölhető meg. Közelebbről pedig, mint a személyek közötti kötelékek rendszerének (Personenverband), a generációk közösségének, valamint a szociális intézményeknek *legitim*, kényszer jellegű együttese.¹⁴ Tekintve azonban, hogy Höffe általában a legitimáló igazságosság hermeneutikai megalapozása, ezen belül különösen Rawls méltányossági és Habermas diszkurzív koncepciója ellen érvel, nem támaszkodhat sem a modern politikai kultúrában benne rejlő valamely érték és norma előzetes meglétére, sem pedig a modern ember erkölcsi érzékére vagy kommunikatív megértésére. Így a dekonstrukció műveletét tovább kell folytatnia, mégpedig addig az alapszintig, amelyen pragmatikai érveléssel¹⁵ megvizsgálható, hogy „az érintettek szempontjából a szociális kényszer fennállása előnyösebb, mint e kényszernek a hiánya, továbbá, hogy e kényszer jogi és állami formája előnyösebb, mint a nem politikai forma”. Következésképpen: amennyiben az érintettek számára a kényszer alkalmazásának lehetősége inkább szolgálja a javukat, mint a kényszer hiánya, csak akkor igazolható, ha *valamennyi* érintett számára több előnnyel, mint hátránnyal jár. Höffe ezt az elvet a *disztributív előny elvének* tekinti, és szembeállítja a kollektív előny elvével, mely nem szükségképpen valamennyi érintett számára előnyös. A disztributív előnyhöz kapcsolódó igazságosságot Höffe olyan alapelvnek tekinti, amely feltétlen, vagyis kanti értelemben kategorikus, azaz korlátozás nélkül érvényes elv. Mégpedig kettős értelemben is. Egyrészt az igazságosság általános elveként, vagyis a közelebbről meg

nem határozott, de a kényszerjogosultság elemét magában foglaló szociális viszony kategorikus imperatívuszának tekinti, másrészt, a *politikai* igazságosság értelmében, mint valamely állam és jogrend elveként felfogott *kategorikus jog- és államimperatívuszt* határozza meg [Höffe 1989: 77–80; Höffe 1995].

A disztributív előnyt illetően két probléma tisztázásának szükségessége merül fel. Az egyik a fogalmi meghatározás, a másik az elv erősebb vagy gyengébb értelmezése. A fogalmi meghatározást illetően a pragmatikai álláspont alapján Höffe határozottan szemben áll az *előny* hasznossági-utilitarista értelmezésével, és fogalmilag a kényszerrel való rendelkezés lehetőségének legitimitását a szabadság bizonyos, a politika történeti változásával szemben invariáns „mértékének” minden érintett számára való biztosításával kapcsolja össze.¹⁶ A disztributív előny elvét illetően viszont Höffe a minden érintett számára *egyenlő* előny biztosításának erős értelmezését elveti, s helyette a gyenge értelmezést fogadja el, mely az előnyök nem egyenlő megosztását mondja ki, tekintve, hogy „nincs olyan társadalmi rend, amely mindenki számára egyenlő előnyöket biztosíthatna” [Höffe 1989: 81]. E tézis viszont szinte elkerülhetetlenül veti fel a kapcsolat kérdését a rawlsi igazságosságelvhez, s Höffének mindenekelőtt azzal a kritikával kell szembesülnie, hogy *mutatis mutandis*, a méltányossági igazságosság rawlsi elvével alapjaiban ellentétes álláspontot képvisel, s legfeljebb a Pareto-elv alkalmazását követeli meg [Habermas 1990; Nida-Rümelin 1997; Koller 1997]. E kritikák ellenében Höffe kettős kerülő úton – azaz nem közvetlenül az igazságosságelvek szembesítésével – érvel. Egyrészt úgy véli, hogy bizonyította: az igazságosság rivális felfogásaival szembeni vitáját nem az elvek konkrét megvitatásának szintjén folytatja, hanem kimutatja, hogy az igazságosságprobléma gyökerei mélyebbre nyúlnak annál, mint amely Rawls (és általában a hermeneutika) módszerével egyáltalán elérhető lenne.¹⁷ Másodszor a „mélyebbre hatolásnak” a módszere – a dekonstrukció – alkalmas arra, hogy elvezessen az antropológiai alapokig, ahol azután lehetőség nyílik a kiinduló probléma újrafogalmazására, mégpedig oly módon, hogy kiiktathatóvá válik mind a hagyományos, mind pedig a Rawls-féle modern szerződéselméleti modell.¹⁸ Az antropológiai szintre helyezett elemzés előnye, hogy lehetővé teszi az antropológiai kérdés explicit felvetését, vagyis a filozófiai (Gehlen) és a szociológiai (Durkheim, Schelsky) antropológia bekapcsolását az elméletalkotásba, és a szerződéselméleti *tiszta* észkonstrukciók, valamint az ezekkel együtt járó műfogalmak (például a „tudatlanság fátyla”, vagy „reflexív equilibrium”) helyett egy *reálkonstrukció* kidolgozásának a megkezdését.

3. Höffe Rawls-kritikája tehát nem az igazságosság elvére vonatkozik, hanem annak a kiinduló pontnak a bírálata, amely-

re Rawls az igazságosság méltányossági elvét felépíti, továbbá arra a módszerre, amellyel Rawls az elvet igazolja. A bíráltnak ez a stratégiája viszont feleslegessé teszi magának a méltányossági elvnek a részletes megvitatását. Ugyanis, ami e stratégia megvalósítása után fennmarad a bírált álláspontból, nem egyéb, mint az igazságosság iránti követelmény, melyet az emberi kapcsolatok és organizációk *eredendő vagy természetes egyenlőtlenséget* magukban foglaló jellege alapoz meg. Ahhoz azonban, hogy Höffe saját, Rawls elméletével szembeni alternatív koncepciójának kiindulópontját az igazságosságprobléma eme „mélyebb szintjén” megalapozza, kritikai elemzésben kell leszámolnia az uralommentességeként felfogott egyenlőség elméleti tradíciójával, tekintve, hogy „a politikai igazságosság elvei meghatározásának és alkalmazásának csupán annyiban van értelme, amennyiben politikai rend és uralom egyáltalán létezik” [Höffe 1979: 404]. Így az igazságosság probléma „mélyebb szintjének” kutatása a politikai rend és uralom történetileg invariáns alapszerkezete feltárásának feladatává fordítható át. E feladatátfordítás igazolását Höffe egyrészt a jogpozitivizmus (a), másrészt az anarchizmus (b) dekonstrukciójának keretében hajtja végre. A két – egymással élesen szembenálló – elméleti tradíció egy és ugyanazon kérdésre adott választ foglal magában. A „szigorú jog és állampozitivizmus”¹⁹ helyesli a jog és az állam korlátlan felhatalmazását, antitézise pedig a szigorú anarchizmus, ennek a felhatalmazásnak radikális tagadása. Az antinómia lényege tehát a helyeslés és a tagadás tételezésének abszolutizálása, vagyis a puszt (fenntartás nélküli) legitimitáció és a limitáció abszolutizálásának álláspontja. Ezért a politikai igazságosság filozófiájának feladata az, hogy meghaladj a jogpozitivizmus politikai dogmatizmusának és az anarchizmus politikai szkepticizmusának ellentétét” [Höffe 1989: 20]. A jogpozitivizmus és az anarchizmus antinómiájának meghaladása pedig csak az uralmi viszonyok legitimitásának és limitálásának egyidejű és egyazon szinten történő megalapozása révén lehetséges.

a) A politikai igazságosság és a jogpozitivizmus viszonyának tisztázása annak bemutatását igényli, hogy milyen eredményre vezet az a kísérlet, mely a jog és az állam fogalmát az igazságosságprobléma felvetése nélkül kívánja meghatározni. Az elmélet-történeti előzmények ismertetését követően Höffe két ilyen irányú újabb kori kísérletet vesz szemügyre: elsőször Hans Kelsen, másodsor Niklas Luhmann jogelméletét, mint a jogpozitivizmus két formáját: az egyik esetben filozófiai, a másikban társadalomelméleti megalapozásról van szó.

Kelsen „Tiszta jogtan”-ának filozófiai alapját Höffe a kanti jogfilozófia és a tiszta ész kritikájának sajátos összekapcsolásaként mutatja be: az alapszabály nem egyéb, mint a jog transzcendentállogikai előfeltétele, így a transzcendentális jog-

elméletet a logika és nem az etika dimenziójában vizsgálja. A Kantnál két egymástól elválasztott észfilozófia (vagyis a gyakorlati észprobléma és a tiszta ész filozófiája) Kelsen általi egymásba fordítása azzal a következménnyel jár, hogy „habár Kelsen a pozitív érvényességet nem a *Sein*, hanem a *Sollen* értelmében definiálja, mégsem tudja az érvényességet mint *Sollent* elemezni. A jogi normát nem kötelezettségként, hanem csupán külső és kész adottságként vizsgálja.” Ezért aztán nem látja, hogy a jog konzekvens logikája immanens módon visz át a jog és az erkölcs kapcsolódásának területére [Höffe 1995: 72–73]. A következmény pedig a jog és az erkölcs szétválasztásának tézise, jelesül a jogot definiáló igazságosság explicit tagadása, amely azonban implicit módon nem zárja ki az érvényes jog igazságosságszemponthoz kritikáját: a jog számára normaként felfogott (*Rechtsnormierende*) igazságosság implicit elismerését. Így a jogpozitivismus Höffe által részleteiben végigvitt dekonstrukciójának egyik fontos eredménye a jogdefiniáló és a jogi normaadó igazságosság közötti megkülönböztetés, melynek fontossága közvetlenül összefügg az erkölcsi legitimáció kérdéskörével. A jogdefiniáló igazságosság kiiktatásának következménye a jog- és államrend korlátozására szolgáló megfontolások megalapozásának lehetetlensége, a jognak a pusztá hatalmi berendezkedés alá rendelése. „Mivel a jog kényszer jellegű normarendszer, melynek – a természeti kényszerrel ellentétben – az a sajátossága, hogy a kényszer magából az emberből indul ki, a jogdefiniáló igazságosságnak vitathatatlan kiindulópontként kell szolgálnia” [Höffe 1989: 168]. Ami ezek után megmarad a jog és az erkölcs kapcsolódásából nem több, mint a jogetika, vagyis a pártatlanság jogon belüli követelménye.

A jogmeghatározó igazságosság és a legitimáció kapcsolatának további megvilágítását Luhmann társadalomelméleti megalapozottságú jogfelfogásának dekonstrukciója nyújtja.²⁰ Höffe szerint Luhmann az igazságosságprobléma szempontjából lényeges következményekkel járó kettős elemzési stratégiát követ. *Egyfelől* az erkölcsi dimenziót – mivel az erkölcs nem kapcsolható egyetlen szociális rendszerhez sem – egyre határozottabban megfosztja a jogrendszerre nézve definitív funkciójától. Ennek érdekében erőteljesen érvel „az igazságosság tradicionális fogalma ellenében”. Luhmann érvelésének megfontolandó nézőpontja az, hogy „észreveszi a modernségben az erkölcsi veszteséget, s első pillanatra cinikusnak tűnő következtetéssel, ezt jónak tartja. Igazából azonban Luhmann radikálisabb, mint a cinikusok, akik a remoralizálás perspektíváját *szükségtelennek* tartják. Velük ellentétben azonban Luhmann az erkölcs társadalmi szerepének visszanyerését *lehetetlennek* tekinti” [Höffe 1995: 53–54]. Luhmann az erkölcs legitimáló szerepét az eljárásnak adja át. Ez az áthelyezés viszont a jogpozitivisták álláspont sajátos kifejtéséhez vezet. „Luhmann jogelméle-

te nem azért tekinthető pozitivistának, mert hiányozna belőle a társadalomkritikai érdek, hanem azért, mert a modern jogot a »döntés általi érvényességhez« köti, s az érvényességet, mint »eljárási legitimitációt« értelmezi.” Ennélfogva a jog „permanens változása során ugyan semmiképpen sem lehet szó tetszőleges jogtartalom érvényességéről”, de Luhmann sehol sem teszi vizsgálat tárgyává, hogy akár önmagában, akár primer szerepben, miképpen teljesíti az eljárás a neki tulajdonított legitimitációs funkciót [Höffe 1989: 172–173, 179–180]. Másfelől viszont Luhmann következetesen törekszik arra, hogy az igazságosságnak konstruktív helyet biztosítson a jogrendszerben.²¹ Az eljárás logikájának alapján azonban az igazságosság is eljárási jellegzetességeket vesz fel. Nevezetesen: mivel a jog autopoietikus rendszerének komplexitása nem korlátlanul, hanem csak a jog és jogtalan kód mentén növelhető, a rendszer programja olyan egységprojekció, amely valamennyi program programjaként fogható fel. Ez az egységprojekció „ad helyet az igazságosságeszme értelmének” [Luhmann 1993: 217]. Az igazságosságnak a jogrendszeren belüli „akceptálása” pedig azt a követelményt jelenti, hogy „az azonos eseteket azonosan, a különbözőeket pedig különbözőképpen döntsék el” [Luhmann 1993: 263]. Vagyis a konklúzió összecseng Kelsen jogetikai elvével.

Luhmann bírálatainak összefoglalásaként Höffe megállapítja, hogy az igazságosság Luhmann-féle rendszerelméleti újragondolásának elemzéséből két következtetés vonható le. Egyrészt, hogy az igazságosság redukciós felfogásáról van szó: habár az igazságosság a rendszer önleírásaként értelmezett egysége, s ennyiben a rendszer egészére vonatkozik, azonban csak annyiban, amennyiben annak vezérmotívumát, szerveződési és szelekciós irányát jelöli. Tekintettel arra, hogy Luhmann ezen túlmenő szelekciós elveket nem vesz tekintetbe, a jogpozitivizmus olyan új változatát dolgozza ki, amelyet „az igazságosság nélküli igazságossággként” lehet jellemezni [Höffe 1989: 185]. Másrészt azonban Luhmann módszertani szempontból fontos elvet érvényesít. Habár az igazságosság fogalmát rendszerimperatívusszá – a komplexitás maximalizálása helyett annak optimalizálásának elvévé – degradálja, egyúttal viszont programok programjaként, illetve mint a rendszerreprodukció szempontjából *nyitott* jövő fenntartójaként definiálja. Ez pedig az igazságosságproblémának az ismétlődő tematizálását jelenti a növekvő komplexitású rendszerek különböző szintjein. Az igazságosság – jóllehet torzult formában, mint normatív vezérmotívum – olyan elv, melynek alapján szerveződnek „a jog és a politika rendszerei, valamennyi részükben és aspektusukban” [Höffe 1989: 185]. Ebben az értelemben véve az igazságosság valóban a „szuperkritérium” státusát tölti be [Luhmann 1993: 373].

b) Höffe ábrázolásában a jogpozitivizmus olyan álláspont, amelynek alapján vizsgálódva elvész a lehetősége annak, hogy

a jogrendszer egészére nézve normatív-kritikai megállapításokat tehesünk. Ennek megfelelően a jogpozitivizmus az igazságosság erkölcsi kérdését a jogrendszeren belüli etikai kérdéssé fordítja át és arra korlátozza. Ezzel szemben az anarchizmus, mint mindenfajta uralom, kormányzás, hatalom és kényszer jellegű rend (*arche*) nélküli kooperáció lehetőségének elméleti álláspontja, éppenséggel a jogrendszer egészére vonatkozó tagadó-kritikai pozíciót képvisel. A dekonstrukció álláspontján viszont az anarchizmus, mint az uralom „progresszív lebontásának egészen az uralommentesség állapotáig elvezető elmélete” bontható ki [Höffe 1989: 212]. Az elméleti anarchizmus annak bizonyítását tekinti feladatának, hogy az emberi együttélés természetes formája, amely az együtt élők kölcsönös elismerésén alapul, jogi kötelezettségek és állami kényszer nélkül megvalósítható. E bizonyítási eljárás kezdetén, vagyis az uralom lebontásának első szakaszában – az anarchizmus „gyenge” változatában – az intézményes, ámde megszemélyesített *arche* negációjáról van szó. A második változatban azonban, vagyis az anarchizmus erős változatában, mindenfajta jogi és uralmi forma elvetése megtörténik, azaz kísérletet tesznek mindenfajta politikai uralom tagadására, mely – Höffe szerint – elkerülhetetlenül általában a szociális kényszer valamennyi formájának a tagadásába megy át [Höffe 1989: 214–215]. Tekintettel azonban arra, hogy a radikális anarchizmus álláspontjáról nem érthető, hogy miként lépnek a közös környezetben együtt élők mindenfajta kényszer nélkül tartós kooperációba, és nem deríthető fel a kooperációs viszony latens egyenlőtlensége sem (így például az együttműködési készség mértéke szerinti gyengébb vagy erősebb pozíció), az elméleti anarchizmus megoldhatatlan dilemma elé kerül. Egyrészt, ha következetes akar lenni kiinduló elméleti téziséhez, akkor tagadnia kell az emberek közötti mindenfajta, az *arche* értelmében vett nem egyensúlyi viszony legitimitását. Másrészt pedig, mint normatív tézis, olyan fundamentális normatív előfeltevésre épül, mely az emberi együttműködésben spontán érvényesülő – vagyis az együtt élők által elismert és követett – erkölcsi szabályozását tartja szem előtt. Ez utóbbi viszont kétségtől jog előtti, egyben pedig természetjogi árnyalatú, vagyis a legáltalánosabb értelemben vett jogdefiniáló viszony. Másként fogalmazva: miközben a radikális elméleti anarchizmus a politikai filozófiában a konfliktusmodell kritikáját viszi következetesen végig, és a kooperáció modelljének radikális kifejtését valósítja meg,²² azonközben a kooperációnak olyan megalapozottságát *előfeltételezi*, mely magában foglalja a közös környezetben együtt élő emberek egymás iránti kötelezettségét [Höffe 1989: 212–217; Kersting 1997: 37–41]. E kettősséggel az anarchizmus azt fejezi ki, hogy önmagában a kooperáció nem lehet elégségesen megfelelő alap az emberi együttélés alapszerkezetének leírására, mint ahogy annak el-

lentéte a konfliktus sem lehet az. A pozitív kritika viszont e ketősség oldalainak vagylagossága, illetve egymás mellé helyezése helyett a kooperáció és konfliktus összekapcsoltsága mellett foglal állást. Eszerint az alapszerkezet az azonos környezetben együtt élő emberek közötti olyan kapcsolat, viszony meghatározásán alapulhat, mely magában foglalja az egymással kapcsolatban állók helyzetének különbözőségét, dominanciák jelenlétét, s így „mögékerülhetetlen” elméleti kiindulópontot fogalmaz meg. Az ily módon definiált „szociális kényszer” azonban még nem normatív és nem erkölcsi tartalmat magában foglaló, hanem deskriptív fogalom. Az erkölcsi, illetve normatív dimenzió akkor jelenik meg, amikor a „természetes” szociális kényszerhez különböző érdekek és értékek, valamint szabályok kapcsolódnak [Höffe 1995: 294–296]. Az „antropológia plusz etika” programja tehát nem egyéb, mint a leíró és a normatív szempontok összekapcsolása az alapstruktúra meghatározása során.

JEGYZETEK

- ¹ Ez alkalommal nem térhetünk ki a koncepciót előkészítő – egyebek mellett Hobbes, Kant, Rawls, Habermas politikai filozófiáját részletesen tárgyaló – korábbi munkák elemzésére. Meg kell azonban jegyezni, hogy ezekben az előkészítő tanulmányokban – főképpen az 1975-ben publikált *Strategien der Humanität*, valamint az 1979-ben kiadott *Ethik und Politik* és a két évvel később megjelent *Sittlich-politische Diskurse* kötetekben Höffe fokozatosan, alapos elmélettörténeti tanulmányokban, valamint a kortárs felfogások kritikai vizsgálata alapján alakítja ki saját felfogását.
- ² Rawls kijelenti ugyan, hogy „kényszerítő hatalomra mindig szükség van”, azonban ez a megállapítás egyfelől nem vezeti el őt az államhatalom legitimációjának elemzéséhez, csupán a büntetőjog szükségességének elismeréséhez, másfelől pedig mindjárt hozzá is teszi, hogy „egy jól berendezett társadalomban nem lehetnek súlyosak a szankciók, és esetleg sosem kell büntetéseket kiszabni” (Rawls 1997: 291).
- ³ Álláspontja meghatározásához Höffe nem tekinti alapvető fontosságú feladatának a filozófia és a metafizika közötti viszony tisztázását.
- ⁴ A társadalomelméleti állásponthez közelítés egyik megnyilvánulásként értékeljük, hogy az elméleti építkezésben az „antropológia plusz etika” hasonló szerepet tölt be, mint a „unit act” Parsons cselekvéseméleti koncepciójában. Ez utóbbi esetben is olyan „nem tapasztalati” egységről van szó, melynek ismertető jegyei nélkül, az elméleti kiindulópont nem az, ami. Ezért az elmélet viszonylagosan végső, „mögékerülhetetlen”, de nem metafizikai értelemben vett abszolút és legvégső alapja (Parsons 1937: 43–50).
- ⁵ A *Leviatán* emberképének elemei: ad 1. Az embert csupán az önfenntartás és a materiális boldogulás vezérli. Ad 2. Csupán az erőszakos halált akarja elkerülni. Ad 3. A mások feletti hatalom megszerzésére tör. Ad 4. Képes fajtársai megölésére és ki van téve annak, hogy fajtársai áldozatává válják. Ad 5. Egyenlősége a tettessé-áldozattá válás egyenlőségeként fogható fel [Höffe 1989: 309].
- ⁶ Kant antropológiájának újabb megvitatására Foucault-nak Kant antropológiai írásaihoz fűzött megjegyzései, s ennek nyomán Jean Ferrari 1997-ben meg-

jelent „Kant sur l'Anthropologie” tanulmánya (illetve a két írás német kiadása) adott alkalmat. E tanulmányhoz kapcsolódóan Dietmar Kamper kezdeményezte a berlini Interdiszciplinären Zentrum für Historische Anthropologie-ben azt a szimpóziumot, melynek a Höffe programja, a politikai igazságosság szempontjából is legfontosabb konklúzióit a Paragrana című folyóirat tematikus számában ismertették [Kamper, D.–Wulf, Ch.–Gebauer, G. 2002].

- ⁷ „Az evolúciós univerzálé a struktúráknak és a kapcsolódó folyamatoknak olyan komplexuma, mely hosszú távon növeli... és az addig elért szintnél magasabb szintre emeli a rendszer általános adaptív képességét” [Parsons: 1967: 493]. Habár az univerzális *normákat* Parsons – a nagy birodalmak (Mezopotámia, Kína, Róma és Bizánc) példáira hivatkozva – maga is az evolúciós univerzálék között említi, azonban a Höffe programjához valamelyest is mérhető elméleti-antropológiai megalapozás igénye nélkül.
- ⁸ Höffe a Rawls által felsorolt követelményeknek [Rawls 1997: 165–172] csak néhány, a kérdés módszertani oldalát tekintve legfontosabbnak tartott elemét emeli ki [Höffe 1985: 172–184].
- ⁹ A diskurzusetika alapelve Habermas szerint a következő: „Valamely norma érvényességi igénye csak abban az esetben tartható fenn, ha minden potenciálisan érintett egy gyakorlati vita résztvevőjeként egyetértésre jut, illetve juthatna abban, hogy e norma érvényes” [Habermas 1983: 132].
- ¹⁰ Az univerzáló alaptétel (U) a következő: „Minden norma érvényességének feltétele, hogy e norma *minden* egyes ember érdekének kielégítését szolgáló *általános* követéséből előre láthatólag adódó következményeket és mellékhatásokat *valamennyi* érintett el tudná fogadni” [Habermas, 1983: 131].
- ¹¹ A Höffénél hiányzó, a feltételeket differenciáló részletes érvelés Albert Wellmernél már korábban megtalálható. Eszerint: ha a Habermas által megfogalmazott „szabálynak az értelme az, hogy köteles vagyok minden beszéd- és cselekvőképes lényvel annak kívánsága szerint mindenkor és minden tárgyban diskurzusba lépni, akkor ez a szabály (gyakorlati, cselekvési szabályként – B. I.) evidensen *hamis*. Ha viszont a szabály azt tartalmazza, hogy *elvileg* egyetlen beszéd- és cselekvőképes lény sem zárható ki a diskurzusból, akkor ez a szabály (gyakorlati cselekvési szabályként – B. I.) igencsak *erőtlen*” [Wellmer 1986: 106].
- ¹² A „moral point of view” Rawls és Habermas által adott meghatározása értelmében. Eszerint olyan álláspontról van szó, amely lehetővé teszi az erkölcsi kérdések pártatlan értékelését [Habermas 1991: 13].
- ¹³ Höffe, szándéka szerint, ennél alaposabb elemzéssel akar eredményre jutni, mely nem valósítható meg a szemantikai módszer alkalmazásával. Szerinte ugyanis a „deskriptív szemantika kijelöli, illetve meghatározza a politikai igazságosság fogalmát” [Höffe 1989: 62]. Wolfgang Kersting érvelése szerint azonban a Höffe szerinti fogalmi konkrétság (az igazságosság *politikai* értelmezése és a fogalmi definíció tartalma) helyett a módszerrel csak a fogalom jelentésének *bizonyos* elemei és dimenziói tárhatók fel [Kersting 1997: 27]. Ténylegesen azonban a deskriptív szemantikai módszer határainak kijelölése mögött, implicit módon a megalapozási és az igazolási eljárás közötti különbség húzódik meg.
- ¹⁴ Höffe szerint a politikumnak eme igen általános jellemzése semmiképpen sem téveszthető össze a társadalom meghatározásával, és arra világít rá, hogy „a politikai viszonyok előfeltételezik a sokféleképpen differenciált társadalmat, ily módon *második szintű szociális rendnek* tekintendő” [Höffe 1989: 64–65].
- ¹⁵ Ez alkalommal nem tűnik elengedhetetlennek, hogy részletesen nyomon kövessük Höffének a kényszerhez kapcsolódó előnyök és a hátrányok költség-haszon egyenlegén alapuló, vagyis a technikai-stratégiai értelemben vett legitimáció-felfogásra vonatkozó kritikáját [Höffe 1989: 70–72, 74–77].

- ¹⁶ Ennek alapján joggal tiltakozik azzal a kritikával szemben, miszerint álláspontjának közvetlen kapcsolódása lenne Hobbes politikai filozófiájához [Ludwig 1997; Höffe 1997].
- ¹⁷ Következésképpen Höffe számára voltaképpen nem elfogadhatatlan Rawlsnak a társadalomról adott ama definíciója, mely szerint „egy társadalom olyan személyek többé-kevésbé önfenntartó egyesülése, akik egymáshoz fűződő viszonyaikban kötelezőnek ismernek el és többnyire be is tartanak bizonyos magatartási szabályokat”. Illetve, hogy a társadalom együttműködésen alapuló vállalkozás kölcsönös előnyök érdekében [melyet] éppúgy fémjelzi az érdekellentét mint az érdekazonosság. Csupán azt vonja kétségbe, hogy ez a definíció a társadalom általános és deskriptív meghatározása lenne [Rawls 1997: 22].
- ¹⁸ Természetesen Höffe nem azt állítja, hogy a szerződéselméleti modellek nélkülöznek *mindenfajta* antropológiai megfontolást. Ezek a megfontolások azonban egyrészt a szerződéselméletek ki nem bontott előfeltevéseit alkotják, másrészt tisztázásuk esetén feltárul, hogy az egyéni autonómiának a modern polgári jogban érvényre jutó elvéhez kapcsolódnak. Ennyiben tehát a modern emberre szabott felfogásnak a kiindulópontba vetítéséről van szó [Höffe 1989: 441–451].
- ¹⁹ Ezen a ponton Wolfgang Kersting alaposan félreérti Höffe módszertani megfontolásait, amikor amellet érvel, hogy Höffe pontatlanul rekonstruálja a jogpozitivizmus álláspontját, továbbá, hogy nem differenciál kellőképpen a tradíció különböző áramlatai (pl. a Hart vagy Dworkin által képviselt álláspont) között. Höffe számára ugyanis a kérdés éppen fordítva fogalmazható meg, mint ahogy Kersting közelíti: nem arról van szó, hogy a jogpozitivizmus különböző áramlatai milyen mértékben ismerik el az igazságosság jogon túli dimenziójának jogérvényességét; ebben a tekintetben Höffe is lényeges különbségeket lát például Kelsen és Hart álláspontja között [Höffe 1989: 110–111]. A jogpozitivizmus dekonstrukciója azonban nem az elmélettörténetre vonatkozik, főképpen pedig nem a természetjogi állásponttal folytatott viták elemzésére, hanem az erkölcsi normákhoz fűződő elméleti viszony kibontására. Ezért aztán elméleti fontossága a jogpozitivizmus dekonstrukciójában annak van Höffe számára, hogy a jogon túli erkölcsi dimenzió szerepének *radikális* kétségbe vonása mennyiben (azaz ellentmondások árán, vagy éppenséggel ellentmondásmentesen) bizonyul összeegyeztethetőnek a jogpozitivizmus következetes (vagyis modellszerűen felvázolható) álláspontjával.
- ²⁰ Meg kell jegyeznünk: elemzésében Höffe még nem vehette figyelembe Luhmann jogelméletének az autopoietikus rendszerelmélet keretei közötti szisztematikus kifejtését, mely – egy hazai elemző szerint – annak bizonyosságát adja, hogy Höffe érveivel szemben „a jog pozitívításának társadalomelmélete és a jogpozitivizmus megszokott jogelméleti megközelítése nem ugyanakkor a paradigmának a része”. Eszerint tehát Luhmann esetében nem jogpozitivizmusról, hanem a jog pozitívításának társadalomelméletéről lenne szó [Luhmann 1993; Karácsony 2000: 155].
- ²¹ Későbbi összefoglaló jogelméleti munkájában még erőteljesebben, mint korábban. „A jogrendszer nem adhatja fel az igazságosság eszméjét, de ennek elméleti helyét újra kell gondolni.” Az újragondolás eredményeként levonható következtetés szerint: az igazságosság nem más, mint a rendszer önmegfigyelése, illetve a (jog)rendszer egységének a rendszeren belüli normatív reprezentációja [Luhmann 1993: 217].
- ²² A probléma részletes kibontása nélkül utalnunk kell az elméleti anarchizmus Höffe által adott jellemzésének és kritikájának egyik lényeges és problematikus vonására, nevezetesen a normák szerepét illetően a megfigyelő és a résztvevői álláspont közötti megkülönböztetés hiányára. Habermas, aki a kommunikatív cselekvés szerkezetének a kibontása során alapvetően erre a megkü-

lönböztetésre építve tárgyalja a normák szerepét, megalapozottan tiltakozik az ellen, hogy Höffe a kommunikatív cselekvés elméletében az anarchizmus irányába mutató konzekvenciák levonhatóságát vélelmezi [Höffe 1987: 193–194; Habermas 1992: 10].