

RECENZÍÓK

Karácsony András
Kíséret egy hagyomány felélesztésére
(Lánczi András: A politikai tudásról)

Oross Dániel
Tudás és politika
(Berényi Eszter–Erőss Gábor–Neumann Eszter, szerk.: Tudás és politika.
A közpolitika alkotás gyakorlata)

KÍSÉRLET EGY HAGYOMÁNY FELÉLESZTÉSÉRE

Karácsony András

(egyetemi tanár, ELTE ÁJK Jog- és Társadalomelméleti Tanszék)

Lánczi András: A politikai tudásról. Máriabesnyő, Attraktor Kiadó, 2012. 310 oldal, 3600 Ft

Minden írás beszélgetés, de legalábbis invitálás beszélgetésre. Egy recenzióra ez különösképp illik, hiszen a szerző elmondta a magáét, s a recenzens hozzászól, azaz belép a beszélgetésbe. A helyzet persze összetettebb, mert a recenzens nemcsak a szerzővel, hanem egyidejűleg az Olvasókkal is beszélget – miként a szerző is tette. Ezek a beszélgetések azonban különböző természetűek. A szerzővel a recenzens inkább imitálja a beszélgetést. Ha valóban vele akarna beszélgetni, akkor nem fárasztaná magát egy írás elkészítésével, hanem egy kávézóba invitálná a szerzőt és elmondaná benyomásait. Ám a recenzió megíródik, s ezzel az Olvasó válik az igazi beszélgetőpartnerre. Az Olvasó, aki szerencsés esetben a könyvet már olvasta, s most a recenziót lapozgatja. A recenzens – ha úgy tetszik: a szerző hátára felkapaszkodva – mindig elsősorban az Olvasóhoz fordul. Csak azért imitálja a szerzővel folytatott dialógust, hogy az Olvasó számára megfontolandó gondolatokat közvetítsen. S ez nincs másként ebben a recenzióban sem. Ami viszont másként van, az az, hogy kísérlet teszek az alábbiakban a szerzővel történő valóságos beszélgetés látszatának kialakítására. Természetesen ez is imitáció, ám nem egy rejtett, hanem egy nyilvánvaló imitáció. Az alábbiakban egy a szerzővel beszélgető dialógusformában fogalmazom meg gondolataim Lánczi András könyvéről. A beszélgető felek: „L” (a szerző) és „K” (a recenzens). Az „L” szájába adott mondatok mindig idézetek a szerző könyvéből. Az idézőjeltől épp ezért eltekintek, de az idézetek végén zárójelben megadom az idézett mondatok oldalszámát. Természetesen igyekeztem a releváns gondolatmenetektől minél rövidebb, tömörebb mondatokat szerepeltetni a recenzióba – az mégsem járja, hogy a recenzió terjedelmének nagyobb része idézet legyen –, s ebből következően „L” mondatai nem mindig illeszkednek gördülékeny stílusban a beszélgetésfolyamba. De hát ilyen az élet, a recenzens mindig meghatározó pozícióban van (legalábbis ideig-óráig) a szerzővel szemben.

K: Kedves Barátom! Könyved igencsak konfrontatív. Mégpedig azért konfrontatív, mert két világ ütközésével találkozunk az Olvasó. A politikai és a tudományos látásmód ütközésével. Hogy a politikai jelleg már önmagában a létértelmezések ellentétének intenzív fokát mutatja – ezt Schmitt-től tudjuk. De nemcsak e tekintetben konfrontatívok írásaid, hanem azért is, mert egymásra vonatkoztatod a politikai tudásról szóló ismeretanyag politikai és tudományos megközelítését. A konfrontatív jelleg épp abból következik, hogy e két látásmódot nem egymástól elválasztottan kezeled, hanem az elválasztás értelmét vitatod. Már a könyved bevezető oldalain kitűnik, nem arról olvashatunk, hogy a különböző politikát vizsgáló modern tudományok (politológia, szociológia, pszichológia, intézmény- és eszmetörténet stb.) alapján milyen kép rajzolható meg a politikai tudásról, hanem inkább arról, miként ébreszthető fel, miként erősíthető meg a szellemi életben a politikai filozófia hagyománya? Egy olyan hagyomány, melyben a politikai világ értelmezése összefonódott a helyes politikáról szóló elképzelésekkel. Alapvetően tehát egy nagyon is konkrét vita áll vizsgálódásod középpontjában. A politikatudománnyal (vagy általánosabban: a modern társadalomtudománnyal) való vita, mégpedig a filozófiai, a politikai filozófiai hagyomány pozíciójából tekintve erre a vitára. Könyved tanulmányai, jelentős részben, a politikai tudás vizsgálatmódjához szükséges előzetes kérdéseket fogalmazzák meg, s persze ezen kérdéseket illető állásfoglalásod. Természetesen olvashatunk arról is (pl. a feminizmusról, az egyetem tudás meg-alapozó, tudásközvetítő szerepéről, a politikai felelősségről stb.), hogy az általa megjelenített intellektuális pozícióból mi minden lényeges része a politikai tudásnak. De fontosabbnak és izgalmasabbnak látom az előzőekben említett vitát, így a következőkben először arra koncentrálok.

L: A modern tudásformák – főként a pozitívizmus és a történetiség elvét követők – abból indulnak ki, hogy lehetséges abszolút tudás, ami örökké érvényes, univerzális tudást jelent (8.).

K: Ezzel máris vitatkoznom kell. Ha így lenne, akkor honnét a relativizmus, ami uralja korunk gondolkodásmódját? Max Weber *A tudomány mint hivatásban*, amivel kapcsolatban egyébként alapvető kritikát fogalmaz meg több helyen is, valóban ki akarta zárni a tudományos tudásból a szubjektív elemet, és az „objektív” tudás megszerzésének módszertanát taglalta kései tanulmányaiban, ám – s ezt sem feledhetjük – arról is írt, hogy a tudományos tudás „értelme” (itt persze tetten érhető a haladás iránti elkötelezettsége): hogy elavul. S ha így van, akkor nem abszolút. De Weberre még, gondolom, visszatérünk a későbbiekben.

Ha már a pozitívizmust említetted (és a historizmust), meg kell jegyezmem, hogy szerintem túlzottan erős e tekintetben az elutasításod. Hogy a klasszikus politikai filozófia szemszögéből nézve alapvető kérdéseket nem érint, sőt el-

utasítja magukat a kérdéseket is a pozitivista látásmód – ebben egyetértünk. És abban is, hogy ezek a kérdések máig aktuálisak. Ha úgy tetszik: a pozitívizmus, a filozófia régi hagyományából tekintve, nem filozófia. Vagy pontosabban fogalmazva, csak annyit tartott meg a filozófiából, ami az újkori tudománnyal egyesíthető. Mert filozófiaként született a pozitívizmus is. Comte egy pozitív filozófiát akart kifejtetni, mely kifejezés mindkét része (a „pozitív” és a „filozófia”) egyaránt fontos volt számára. Emlékezzünk csak arra, hogy a tudásproblémát a társadalom megreformálásának lehetőségével kötötte össze, azaz nagyon is jellemezte a gyakorlati filozófiai attitűd. S ezt nem feledhetjük akkor sem, ha Comte – miként erről Te is írsz – programatikusan elválasztotta az elméletet és a gyakorlatot.

Ennek ellenére, s ez a XX. századi tapasztalat, a pozitivista paradigma a filozófiai hagyomány gazdagságát, sokrétűségét sivárabbá tette és azt a képzetet táplálta (táplálja), mintha ezen tudományos tudás lenne egyedül az értékkel bíró tudás. Pedig, s erről könyvedben sokat olvashatunk, egyáltalán nincs így. Mindebből azonban számomra, osztva a filozófiai hagyomány iránti elkötelezettséged, nem következik, hogy ne okosodhatna az olvasó a pozitivisták munkái által. Nem véletlenül írtam: okosodhat, ami persze nem jár feltétlenül együtt azzal, hogy bölcsebb lesz. Mert ha bölcsességet (amibe beleértődik az útmutatás az életvezetés, az embertársainkhoz való viszony, az értékek terén, összefoglalóan: az élet értelme terén) várunk egy könyvtől, akkor valóban nem tudományos munkát kell lapozgatnunk. Pontos (és persze provokatív) Heidegger megállapítása: a tudomány nem gondolkodik.

L: Az ismeretelméletre, analitikus tudományfelfogásra lecsupaszított filozófia elpusztítja a filozófia eredeti értelmét, az emberi létezés korlátaiból kiinduló bölcsesség szeretetét. S ennek súlyos következményei vannak az ember közösségi életére nézve is (9).

K: Igen, épp ezért hangsúlyoztam előbb, hogy okosodhatunk e művek által, ám nem leszünk feltétlenül bölcsebbek. A tudományok nem teszik fel a létkérdést, sem az egyéni egzisztenciát, sem pedig a közösséget illetően. Ezzel összhangban sem a jóra, sem a rosszra vonatkozó személyes állásponttal nem tállakozhatunk a tudományos művekben. Egyszerűen adottnak veszik a létezőket. Kérdés: miként viszonyulunk ehhez az új (modernkori) helyzethez? Ebben én inkább egy a szellemi életben létrejött differenciálódást látok, mármint a leíró és a normatív látásmódok közötti elkülönülést. Noha tagadhatatlan: a tudományosság modern felfogása a tudás, az ismeretszerzés világában dominanciára tör. Nyilvánosságában a „tudománytalan” jelző megsemmisítő erejű – pedig igazságokat, miként Te is hangsúlyozod, nemcsak a tudomány képes megfogalmazni. Miért lett ez a helyzet? Ennek oka, hogy a felvilágosodásban győzelemre jutott racionalizmus ural mindenféle gondolkodásmódot (talán

csak a művészetet nem tudta bekebelezni). Azaz egy általános gondolkodás-módról van szó, mely a tudományra mintaértékűként tekint, ha úgy tetszik: a tudományon kívüli gondolkodásmódokat is tudományossá akarja tenni (kezdvé a mindennapi életbeli gondolkodástól a politikán át a vallásig). De ez nem a tudományból, hanem korunk közgondolkodásából fakad. Azt nem hiszem, hogy állami erővel bírna a modern tudomány (miként Feyerabend hirdette), vagy ha mégis (lásd: a kommunizmus évtizedeit), akkor ennek tudományon kívüli oka, jelesül politikai oka volt. A tudomány tagadhatatlanul domináns szereplője korunk szellemi életének, ám ez – miként említettem – a racionalizmus egyeduralmából táplálkozik. Ha elfogadható ez a gondolatmenet, akkor nem a tudományban kell keresni a torz, egydimenziós látásmód elterjedtségének okát, hanem a racionalizmus diadalában. Az egyeduralkodóvá vált racionalizmus szűkítette be a szellemi horizontot.

A tudásnak bölcsességgel kell párosulnia. Arról írsz, hogy a legfontosabb kérdés: miként éljük, élhetjük az életünket? E kérdés válaszkeresésében az biztos, hogy nem sokat segít a modern tudomány, de nem is ígéri ezt.

L: Lehetséges-e köztes álláspontot felvenni a tudományos objektivitás és az értékelés szubjektívizmusa között? (9.)

K: Valóban ezt az egyszerű kérdést kell feltenni, illetve ehhez kapcsolódva azt – s ezzel már újra beléptünk a filozófiai hagyomány világába –, hogy a kérdések avagy a válaszok a fontosabbak? Könyved egyik intellektuális útmutatója, Leo Strauss (a másik Erik Voegelin) figyelemreméltó kísérletet tett a tudományos objektivitás és az értékelés szubjektívizmusa közötti „együttlátásra”. Csak közbevetőleg jegyzem meg, hogy e feszültség nemcsak a klasszikusan művelt filozófusok számára volt látható, de a szociológia területén bűvárkodóktól sem volt idegen. Norbert Eliasra kell utalnom, aki szerint a társadalomtudóst, tehát nemcsak a filozófust, az jellemzi, hogy egyszerre kell megfelelnie a távolságtartás követelményének (az objektitásnak) és a számára adott konkrét közösségbe való beágyazódottságból fakadó elkötelezettségnek (az értékelés szubjektívizmusának).

Hogy más is lehetne a társadalomtudomány? Jobban kötődve a görög filozófiai hagyományhoz és kevésbé az újkori természettudományhoz? Igen, lehetne másféle is. Olyan, ami közelebb áll a klasszikus filozófiai látásmódhoz. De nem így alakult a modernségben a tudomány útja. Amivel nem az esetlegesen létrejött feltétlen elfogadását akarom hangsúlyozni, de azt igen, hogy nem tekinthetünk el attól, ami létrejött. Megint csak a korábbi megjegyzésedhez jutottunk vissza: egyensúlyt kell találni „a tudományos objektivitás és az értékelés szubjektívizmusa között”. Az egyensúly, vagy egy köztes álláspont megtalálása persze nem azt jelenti, hogy egy kicsit az egyikből és egy kicsit a

másikból is, hanem inkább azt, hogy világosan lássuk (azaz reflektáljunk): mit tud az egyik és a mit tud a másik teljesíteni?

De lépünk tovább a kérdések-válaszok problematikájához. Könyvedből egyértelműen kiviláglik, hogy a kérdéseket fontosabbnak tartod a válaszoknál. Már ebből is adódik a társadalomtudománnyal szembeni távolságtartásod. A filozófia valóban kérdező, míg a társadalomtudományra a válaszadás követelménye a jellemző. S persze – ezt megtanulhatjuk a filozófiától – azt is tudnunk kell, hogy a válaszok csak ideiglenesek. De nemcsak a filozófiától tudhatjuk, hanem a tudománytörténet is ezt mutatja. Amiből következően a filozófiának van egy „örök” része, míg a tudományos tudás – idővel – elavul, és csak történeti szempontból érdekes, hogy mit írtak pl. egy évszázaddal ezelőtt az éterről. Nem véletlenül a természettudomány területéről hoztam a példát, mert így kitérhetek a természet- és a társadalomtudomány különbözőségére, mégpedig a könyvedben előtérbe állított szempontból.

L: A mai természettudományok sokkal inkább filozófiai jellegűek szemléletmódjukban, mint a társadalomtudományok, ami kissé meglepő, de megmagyarázható (20.).

K: Valóban, a fizikusok és a biológusok (illetve az ezekhez kapcsolódó „hibrid” tudományterületek kutatói) a világegyetem és az élet nagy kérdéseit vizsgálják, s ennyiben a kapcsolatban maradtak a filozófiai hagyománnyal. Sőt! Ha a legfontosabb ismeretelméleti kérdés nyomába eredünk, és megnézzük, hogy a XX. század első harmadában a természet- avagy a társadalomtudósok reflektáltak-e arra a problémára, hogy a megfigyelési pozíció mennyiben befolyásolja a megfigyelésben szereshető ismerettartalmat (ami egyébként egy régi filozófiai kérdés), akkor azt látjuk, hogy az elmúlt évszázad egyik meghatározó fizikus személyiségének, Werner Heisenbergnek a „határozatlansági reláció”-tézise a társadalomkutató Karl Mannheim tudásszociológiai felvetésével egyidőben fogalmazódott meg és gyakorolt széleskörű hatást tudományterületére. Heisenberg egy más szempontból is említésre méltó fizikus. A tudományos igazságok változó természetéről ugyanis *A rész és az egész* c. könyvében (mely egy fizikus filozófiai gondolatait tartalmazza) nagyon megfontolandó felvetéssel élt. Arra a gondolatmenetere utalnék, mely szerint a régi igazságok változása – legalábbis részben – nem abban áll, hogy érvényüket veszítették. Ellenkezőleg! Továbbra is igazságok maradtak, ám már nem univerzális jellegű igazságok, hanem meghatározott területre vonatkozó igazságok (ha úgy tetszik: partikuláris igazságok). Csak két példát említve: Bolyai nem az euklideszi geometriát mint egészt cáfolta, hanem csak azt, hogy ez az *egyetlen* lehetséges geometria. Vagy tekintsünk a newtoni mechanikára. Igazságai továbbra is igazságok, de már nem általános érvényű igazságok, mivel a mikrovilág összefüggésében másféle igazságokat állapítottak meg a fizikusok. A

tudomány haladása tehát nem kizárólag azt jelenti, hogy az igaznak tartott állítások átkerülnek a nem-igaz állítások halmazába, hanem az igazságuk hatóköre változik annak függvényében, ahogy a világról (az univerzumról) való képünk terjedelmileg és szerkezetileg bővül.

De talán túlzottan sokat időztünk a tudományelméleti, tudománytörténeti problémáknál. Forduljunk a politika felé, ami könyved központi témája. A modern korban a politikára gyakorta mint hatalmi játéktérre tekintenek, vagyis egy olyan területre, ahol egy adott közösségre vonatkozó hatalmi döntések megszületnek, ahol a cselekvők célokat fogalmaznak meg, s ha rendelkeznek megfelelő erővel (ami nagyon sokféle lehet: a választói felhatalmazástól a csupasz fizikai erőszakig terjed a skála), akkor a célokat megvalósítják.

L: A politika azonban nem tervezet, amit meg kell valósítani, ezért a tiszta racionalizmus nem alkalmas a politikai tudás értelmezésére. De az sem bizonyítható, hogy a politika tisztán az első, metafizikai kérdésekből levezethető volna. A politika maga az ember, a politikai tudás problémája azonos az ember problémájával (38.).

K: Ha a politika maga az ember, akkor tehát egy mélyebb tartományról van szó, mint csupán hatalmi játéktérről. Álláspontod szerint az emberi egzisztenciából fakad a politika. S mivel az emberi lét közösségre vonatkoztatott lét, így a politika a közösségben (közösségekben) élő ember létének értelmét keresi. Persze nemcsak a politika sajátja a „hogyan éljünk?” „mi az értelme életünknek?” kérdése. A vallások is erre adnak választ – igaz, csak a konkrét vallás követőinek. A filozófia is ezt keresi – igaz, mondandója csak a szellemi világban otthonosan mozgó kevesek számára hozzáférhető. A művészet sem maradhat ki ebből a sorból – noha szintén korlátozott a műalkotások élményében gazdagodók száma, mivel csak azokhoz jut el, akik érdeklődése, érzelmi-szellemi igénye túlmutat a mindennapi élet cselekvési és gondolkodási horizontján. A politika mindezeketől abban különbözik, hogy éppen a mindennapokban megélt sorsban vetődik fel egy közösségben újból és újból a jó és a rossz dilemmája, a „hogyan éljünk?” kérdése.

Ezzel már messze jutottunk a korunk politikai világát vizsgálók, alakítók látásmódjától. Azt tapasztalhatjuk, hogy az előzőekben említett kérdések igencsak háttérbe szorultak. De mi a helyzet azzal, amivel nap mint nap találkozunk a nyilvánosságban? Ami uralja az elmúlt évtizedek politikai nyilvánosságát és a politikát kutató politikatudományt?

L: A modern liberalizmus, amely eredetileg a kora újkori létező abszolút hatalom ellen lépett fel, elvonatkoztatta mondanivalóját a konkrét körülményektől, s kialakította a jogok nyelvét, a jog lett az abszolút jó, sőt mára – analitikus

módszertanba öltöztetve – minden más megközelítést elavultnak, mi több, autoriter politikai gyakorlat előszobájának tartanak (51.).

K: Tapasztalatom szerint is ez az eljogiasítási törekvés pusztító erejű. De nemcsak a politika, hanem az erkölcs világában is. Meg kell jegyezmem, hogy az eljogiasító törekvés nem csupán azt jelenti, hogy politikai-erkölcsi viselkedést irányító normák helyébe jogi normák lépnek, hanem azt is – s talán ez a súlyosabb –, hogy akik a politikai nyilvánosságban meghatározó pozíciójuk alapján megmondják a társadalomnak, hogy mi a jogszerű, azok nem feltétlenül a létező jogi normákra hivatkoznak, hanem elképzelt/vágyott (ha úgy tetszik: „láthatatlan”) jogi normák nevében a demokratikus eljárásban létrejött (direkterben mondva: a parlament által alkotott) jogot gyakorta nem létezőnek nyilvánítják. Itt egy komoly ellentét rejtőzik, ám – sajnos – erre kevésbé reflektálnak a nyilvánosság szereplői, akik az örök őrzőiként jelennek meg. Konkrétan a jogállam és a demokrácia ellentétéről van szó. Ez persze egy rejtett ellentét, mert amikor a jogállam híveitől (s itt alapvetően a szelektíve kiemelt jogelvek melletti elkötelezettséget kifejezőkre gondolok) arról hallunk, hogy egy-egy jogi norma *jogilag* elfogadhatatlan (ha azt mondanák, hogy *politikailag*, akkor egy szavam sem lenne), akkor ezen kifogások nem összegződnek oly módon, hogy a demokratikus eljárást mint egészt vonnák kétségbe, de legalábbis kérdéseket tennének fel e tekintetben. Ez a szégyenlőség vélhetően a demokráciát illető megkérdőjelezhetetlenség mint politikai elfogadhatatlanság hitéből (vakhitéből) fakad. Pedig a jelzett ellentét alapvető. Absztraktnan nézve: vagy elfogadjuk, hogy a demokratikus legitimációval rendelkező parlament az érvényes jogi normák forrása, vagy pedig azt mondjuk, hogy vannak olyan jogelvek, melyek parlamenti döntés által sem írhatók felül. Nem azt mondom, hogy valamelyik mellett feltétlenül dönteni kell. Sőt! Az a megfelelő politikai-jogi gyakorlat, amely ezt az ellentétet folytonosan harmonizálni törekszik. De ez csak úgy lehetséges, ha világossá tesszük ezt az ellentétet, s nem pedig leltjük a megfogalmazását.

Csak közbevetőleg jegyzem meg, hogy itt is azzal az intellektuális deficitel kell szembesülnünk, hogy nem nézünk szembe a modern társadalom alapvető jellemzőivel. Ezek közül most azt emelném ki, hogy a modern társadalom egy *kockázatokkal* teli társadalom. Ilyen kockázat pl., hogy a legfőbb *politikai* testület (a népképviselőlet megtestesítője) a parlament hozza az érvényes *jogszabályokat* (legalábbis a kontinentális jogrendszert ez jellemzi). A kockázatokkal történő szembenézés azért is fontos, mert abból kiderülhetne, hogy a kockázatok nem számolhatók fel, legfeljebb más – szintén kockázatos – lehetőséggel cserélhetők fel. Ám ezek a kérdések különösképp nem tűntek fel az elmúlt évtizedek társadalomelméleti gondolkodásában.

Könyved olvasva, úgy látom, hogy a kurrens politikatudomány sem jeleskedett mélyreható problémamatematizálással. Többek között Anthony Downsra

utalsz, akinek munkái az ezerkilencszázkilencvenes években is jelentős hatást gyakoroltak.

L: Hogy ki mennyit fektet be a politikai döntéseibe, az több tényezőtől függ, de a Downs-típusú elemző igyekszik minél zártabb analitikus elemzési rendszert létrehozni, hogy az információfüggő döntéshozatalt modellálni tudja. Vagyis a politikai tudás ebben az esetben nem szubsztanciális – filozófiai jellegű – kérdésekből indul ki, hanem a politikai viselkedést befolyásoló információval azonosítja a politikai tudást (97). [...] Downs munkája a látszat ellenére nagyon távol áll a politikai cselekvés világtól (99).

K: Noha kevésbé vagyok járatos a politikatudományi szakirodalomban, de Anthony Downs néhány írását olvastam és megoszthatom benyomásom. Elemzésének logikai eleganciája magával ragadó volt, pl. érzékletesen bizonyította, hogy a választó számára, ha racionálisan mérlegeli a részvételét a választáson, csekély erővel bíró érvek szólnak amellett, hogy részt vegyen a választási eljárásban, mivel oly kicsi a valószínűsége, hogy éppen az ő szavazata döntene el a képviselő személyét. Azt ugyanakkor nem bizonyította, még csak nem is valószínűsítette, hogy a választópolgár miért járna el racionális mérlegeléssel? Magyarán: a downsi racionális modelltől az következne, hogy senki sem megy el választani, ám a tapasztalat azt mutatja, hogy mégis van választási aktivitás, mégis elmennek választani a honpolgárok. S ha így van – és pedig így van – akkor legalábbis arra következtethetünk, hogy a racionális cselekvés modellje nem írja le megfelelően a választói viselkedést. Pontosabban a távolmaradás egyik lehetséges okáról ad plauzibilis magyarázatot, ám arról már nem, hogy miért mennek el választani, akik részt vesznek az eljárásban. A részvételnek, miként a távolmaradásnak, egyaránt lehetnek racionális és nem racionális motívumai.

Lassan be kell fejeznünk beszélgetésünk, mert időszűkében vagyok és egy recenziót néhány napon belül meg kell írnom. Utolsó témaként a természetjog problematikáját érinteném, amelyre ebben a könyvedben, de az elmúlt két évtizedben publikált írásaidban is gyakorta hivatkozol. A természetjognak ugyanakkor az európai kultúr- és jogtörténetben többféle változata megfogalmazódott. Az antikvitásbeli előzmények után megjelent a középkorban a keresztény természetjog (ezen belül is különbözött az intellektualizmushoz és a voluntarizmushoz, vagy nevesítve: Aquinói Tamáshoz és Duns Scotushoz kapcsolódó hagyomány), majd az újkori észjog, illetve a XX. század közepén az „újjászületett” természetjog – hogy csak néhány állomását említsem e jogi-politikai eszmétörténetnek.

L: Azzal, hogy az abszolútnak isteni helyett szekuláris formát adtak, a felvilágosodás gondolkodói új kontextust teremtettek az ész számára (80). [...] Az

abszolút tagadásával a demokrácia lemond az önmagán kívüli kontroll lehetőségéről. Ember és Isten korábbi kapcsolata átalakul ember és ember kapcsolatává, ez a modern „humanizmus” forrása (84.).

K: Örülök, hogy olyan gondolatokat fogalmaztál meg, melyek nem egy szűken vett természetjog-értelmezésre koncentrálnak, hanem az újkori gondolkodási horizont változására utalsz, amelynek kontextusában ragadhatjuk meg a természetjogi látásmód lehetőségeit. Előljáróban jeleznem kell, hogy a jog pozitivitásának gondolata (amelynek egyébként semmi köze sincs a tudomány területén értelmezhető pozitívizmushoz) egyáltalán nem áll távol tőlem, így itt vita támadhat kettőnk között. Álláspontom kissé kiélezve a következő: a természetjogi látásmódra történő pozitív hivatkozás csak a vallásos (azaz konkrétan: keresztény) változat tekintetében elfogadható maradéktalanul számomra. Mégpedig két összekapcsolódó okból:

– Ez a természetjog-felfogás egy olyan korban fogalmazódott meg, amikor e természetjog normavilágának tartalmi elemei a legszélesebb értelemben vett közgondolkodásban mindenki számára magától értetődően elfogadott volt, azaz nem igényelt egy értelmező elitet (persze a klerikus és a laikus hívó gondolatvilága különbözött, de ez a különbözőség kevésbé volt tetten érhető a mindennapi élet viselkedésnormáiban), illetve a mai világban, természetesen nem a társadalom egészére, de legalább a kereszténységben osztozók számára szintén egységes alap.

– Épp e keresztény természetjogi látásmód tartalmából következően, mindenki elfogadta, hogy van egy felette álló abszolútum, azaz korlátok között maradt az emberek normaértelmezésének és az ebből fakadó viselkedésének önkénye. Ami persze nem jelenti azt, hogy nem szegték meg sokszor a természetjogi (értsd ezalatt: vallási, jogi, politikai, erkölcsi) normákat, ám a normaszegések megítélésének alapja egyértelmű és egységes volt.

Visszatérve az általad említett változási szakaszokhoz. A felvilágosodás észjoga az ésszerűség mindenhatóságát hirdette, ám ez tartalmilag azt jelentette, hogy az értelmező elit mondta meg, hogy mi a jogszerű. Ennek az extrém formáját akkoriban a jakobinusok, a XX. században a kommunisták háta mögött tartották meg. Újfent két okot említenék arra nézve, hogy miért tartom kockázatosnak a szekuláris természetjogot:

– A szekuláris természetjog egy olyan korban jelent meg, amikor – a korszak szekularitásából következően – a mindennapi életbeli normák nem mutattak egységet, vagyis a társadalom számára már nem volt egy közösen osztott, megkérdőjelezhetetlen alapja a normavilágnak. Noha kiemelhet valamilyen alapvető értéket egy szekuláris természetjogi felfogás, mint pl. az igazságosságot, ám a társadalomban már nincs egy egységes normaalap, amely mindenki számára egyértelműen definiálná az igazságosság gondolati tartalmát és érzületét. Ebben a helyzetben felértékelődött azon politizáló értelmiségiek

pozíciója és mondandója, akik a nyilvánosság ereje által hatóképesen megfogalmazták a kívánatos jogi normákat, s ha ez erőszakhatalommal is társult, akkor az adott társadalom élete a kiszolgáltatottságba süllyedt. Ez persze csak a diktatúrákat jellemezte, ám a demokráciákban is jelen van annak lehetősége, hogy nem a megszokottságot és a működőképességet bizonyító hagyomány áll az alapvető jogi normák mögött, hanem azon jogelvek jelennek meg a pozitív jog értékelésének mércéjeként, amelyeket képviselő csoportok a nyilvánosság befolyásoló erejével rendelkeznek.

– Mivel a szekularitásból következően megszűnt az individuum fölött álló instancia, megnyílt az ember–ember viszonylatban a végtelen önkény megvalósításának útja. Egyébként ezt a történelmi változást jellemezte úgy – többekkel együtt – Molnár Tamás, hogy az ember Istenné vált. Persze, tegyük hozzá, nem minden ember vált, válhat Istenné. A képviseleti demokrácia formálisan azt jelenti, hogy az Istent helyettesítő szuverén akarata (a népakarat), választásról választásra változhat. Tehát nincs szilárd felsőbb szubsztancia, hanem csak annyit mondhatunk, hogy folytonosan egy provizórikusan érvényes szubsztanciával van dolgunk.

Ezzel az eszmefuttatással csupán csak azt kívántam hangsúlyozni, hogy nem kockázat nélküli a természetjogra történő hivatkozás. Értem és szimpátiával olvastam azon gondolatmeneted, hogy a természetjogi látásmód kiutat jelenthet korunk értékrelativizmusából, az erkölcsiséget a jogban és a politikában megkerülhetetlenné teheti, ám – sajnos – a jelenlegi természetjog nem a régi. Hogy „régivé” tehető-e? Nos, e vonatkozásban inkább szkeptikus vagyok.

L: Azért van szükség filozófiára, mert az ember egészét kell megérteni, ez pedig a valóság szerkezetének vizsgálata nélkül nem elképzelhető. A valóság egészének megértése feltétele az ember megértésének (145.).

K: Örömmel hallom, hogy ebben a filozófia tekintetében ínséges korban ilyen szenvedéllyel kiállsz a filozófia fontossága, vagy pontosabban: alapvető jelentősége mellett. Könyved témaköreit korántsem tudtuk kimerítően, de jó párat még érintőlegesen sem megbeszélünk. Ígérettemmel ellentétben Weberre sem tértem vissza. Azokra a problémákra koncentráltam, ahol vitapozíciót jelezhettem. Mert ahol vita van, ott kérdések vannak. S a filozófiát, miként tanulmányaidban is hangsúlyoztad, a kérdések éltetik.