

2024/4

XXXIII. évfolyam

POLITIKATUDOMÁNYI SZEMLE

Az MTA Politikatudományi Bizottsága
és a HUN-REN Társadalomtudományi Kutatóközpont –
MTA Kiváló Kutatóhely referált folyóirata

© HUN-REN Társadalomtudományi Kutatóközpont,
MTA Kiváló Kutatóhely, 2024
© A folyóiratban publikáló szerzők, 2024

Kiadja a HUN-REN TÁRSADALOMTUDOMÁNYI KUTATÓKÖZPONT
A kiadásért felel a HUN-REN Társadalomtudományi Kutatóközpont főigazgatója

A folyóirat megjelenetését a HUN-REN Központ támogatja

ISSN 1216-1438 (Nyomtatott)
ISSN 2064-6550 (Online)

A folyóiratot az MTMT indexeli, és a REAL archiválja.

Megjelenik a Compositio Libri Kft. gondozásában
Tördelő- és olvasószerkesztő: Kardos Gábor

Nyomdai munkák: Séd Nyomda, Szekszárd
E-mail: kereskedelem@sednyomda.hu

A szerkesztőség címe: 1097 Budapest, Tóth Kálmán u. 4.
Postacím: 1453 Budapest, Pf. 25.
Telefon: 224-6724
Honlap: www.poltudszemle.hu
E-mail: posze@tk.hu
Szerkesztőségi titkár: D. Nagy Judit
Szerkesztőségi asszisztens: Hadászi Szabolcs
Szerkesztőségi fogadóóra: kedden 9–13 óra között

TARTALOM

A MÁSODIK VILÁGHÁBORÚ UTÁNI NÉMET LIBERÁL-KONZERVATÍV GONDOLKODÁSRÓL

- *Hörcher Ferenc*: Joachim Ritter és a Münsteri Iskola.
Egy elhanyagolt fejezet a második világháború utáni
német politikai gondolkodás történetében 7
- *Balogh László Levente*: A szabadság kockázata. A szabadság, a jog,
az állam és a vallás Ernst-Wolfgang Böckenförde
gondolkodásában 24
- *Görföl Tibor*: A filozófiai hagyomány politikai problematikája.
Robert Spaemann és Josef Pieper hagyományfogalma 37
- *Jancsó András*: A funkcionalizmus kritikája. Kapcsolódási pontok
Robert Spaemann és Joseph Ratzinger gondolkodásában 47
- *André P. DeBattista*: Európa eszméje Joseph Ratzinger
munkásságában (Fordította: Tóth Kálmán) 63
- *Olay Csaba*: A hermeneutikai hagyományfogalom politikai
aspektusai – Gadamer és Marquard 78

RECENZIO

- *Lányi Gusztáv*: Jöhet háborúból üdv?
(*Dávidházi Péter és Kertész András (szerk.): Jöhet háborúból üdv?
Ókori kérdés mai szaktudományok fényében*) 97

ÖSSZEFOGLALÓK 105

Szerkesztők:

Gyulai Attila (2022–, főszerkesztő 2024–)
Bene Márton (2023–)
Juhász Krisztina (2023–)
Molnár Gábor Tamás (2024–)

Szerkesztőbizottság:

Körösényi András (elnök)
Ágh Attila Balogh László Levente
Balázs Zoltán Láncki András
Balogh István Papp Zsófia
Bayer József Pálné Kovács Ilona
Boda Zsolt Szabó Andrea
Bozóki András Szabó Márton
Csizmadia Ervin Szabó Máté
Enyedi Zsolt Tóka Gábor

Alapító szerkesztők:

Bozóki András (1992–1999)
Szabó Márton (1992–1994)
Szabó Máté (1992–1999)

A folyóirat szerkesztői voltak:

Arató Krisztina (2019–2023)
Balázs Zoltán (2011–2012)
Boda Zsolt (2008–2018)
Csizmadia Ervin (2000–2013)
Fricz Tamás (1994–2013)
Kurtán Sándor (2000–2010)
Láncki András (2000–2002)
Szabó Andrea (2014–2024)
Szűcs Zoltán Gábor (2014–2021)

A MÁSODIK VILÁGHÁBORÚ UTÁNI NÉMET LIBERÁL-KONZERVATÍV GONDOLKODÁSRÓL

Hörcher Ferenc:

Joachim Ritter és a Münsteri Iskola
Egy elhanyagolt fejezet a második világháború utáni német politikai
gondolkodás történetében

Balogh László Levente:

A szabadság kockázata
A szabadság, a jog, az állam és a vallás Ernst-Wolfgang Böckenförde
gondolkodásában

Görföl Tibor:

A filozófiai hagyomány politikai problematikája
Robert Spaemann és Josef Pieper hagyományfogalma

Jancsó András:

A funkcionalizmus kritikája
Kapcsolódási pontok Robert Spaemann és Joseph Ratzinger
gondolkodásában

André P. DeBattista:

Európa eszméje Joseph Ratzinger munkásságában

Olay Csaba:

A hermeneutikai hagyományfogalom
politikai aspektusai – Gadamer és Marquard

JOACHIM RITTER ÉS A MÜNSTERI ISKOLA

Egy elhanyagolt fejezet a második világháború utáni
német politikai gondolkodás történetében¹

Hörcher Ferenc

(NKE EJKK Politika- és Államelméleti Kutatóintézet,
HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófia Intézet)

ÖSSZEFOGLALÓ

A bevezető tanulmány rövid áttekintést nyújt Joachim Ritter német filozófus gondolkodásáról, érzékeltetve jelentőségét a második világháborút követő német szellemi életben, számba véve a köré csoportosuló gondolkodók néhány közös jellemzőjét, de utalva különbségeikre is. Ritter szellemi fejlődését olyan gondolkodók határozták meg, mint Heidegger, Cassirer, Dilthey vagy Durkheim. A háború előtti korszakában egy ideig a marxizmus hatása alá kerül, de Cassirernél Ágoston filozófiájáról doktorál. A náciizmusból hamar kiábrándul. 1946-tól a Münsteri Egyetemen tanít, itt alakul ki körülötte az a tanítványi és kollegiális kör, amely igen jelentős szerepet játszik a hatvanas, hetvenes évek német közgondolkodásában. Saját érett filozófiai tájékozódását Arisztotelész és Hegel iránti érdeklődése határozta meg. Legfontosabb kérdése, hogy a felvilágosodás, majd a francia forradalom után miként tudja a kultúra kompenzálni a vallás háttérbe szorulását. Az általa vezetett Collegium Philosophicum mint filozófiai műhely sajátossága az volt, hogy szemben a Frankfurti Iskolával, nem volt egy ideológiának alávetve. Az erőteljesebb hatásokat egy keresztény irányultság és egy liberális-konzervatív értékrend jelentette, de a tanítványok világnézetileg széles spektrumban szóródtak. Kortársai közül ki kell emelni a Gadamerhez és a Josef Pieperhez fűződő kapcsolatát. A tanítványok táborában pedig érdemes megkülönböztetni az olyan katolikus gondolkodókat, mint Böckenförde és Spaemann, és az olyan szkeptikus liberál-konzervatív szerzőket, mint amilyen Marquard és Lübke volt. Végül érdemes arra is utalnunk, hogy az előbbi csoporton keresztül Josef Ratzingernek is volt kötődése e körhöz.

Kulcsszavak: német szellemi élet ■ háború utáni viták ■ Joachim Ritter ■ Arisztotelész és Hegel ■ keresztény- és liberál-konzervativizmus ■ Ratzinger

BEVEZETÉS

A német politikai gondolkodás történetét vizsgálva a huszadik század első felére irányuló kutatás izgalmasabbnak tűnhet, mint a későbbi korszakok, hiszen a náciizmus nehezen magyarázható teljes áttörése nyilvánvalóan foglalkoztatja az utókort – elég csak Hannah Arendt, Lukács György vagy a Horkheimer–Adorno-szerzőpáros ilyen irányú rekonstrukciós kísérleteire

gondolni. Carl Schmitt és Heidegger a leggyakrabban idézett német gondolkodók közé tartoznak, s nyilvánvalóan mind a XX. század első felének gondolkodói. Noha Hitler bukása után a kereszténydemokrácia égisze alatt sikerült az új Németországot Nyugat-Németországgént újraépíteni, a háború utáni konszenzus megteremtésében kulcsszerepet játszó Münsteri Iskola teljesítményére csak mostanában kezd ráirányulni a figyelem. Persze a Joachim Ritter professzor körül a Münsteri Egyetemen verbuválódott társaság jó része nem kívánt közvetlenül bekapcsolódni a politikai vitába, ennyiben érthető, ha nem tulajdonítunk nekik közvetlen politikai hatást. Ám utólag úgy tűnik, hogy a rendszer stabilizálásában nagyon is jelentős szerepet játszott ez a mérsékelt jobboldali dominanciával rendelkező, ám világnézetiileg igencsak heterogén csoportosulás. Nem véletlen, hogy az utóbbi időben megélnékült a témával foglalkozó német nyelvű szakirodalom (Hacke, 2011; Schweda, 2015; Ingenfeld, 2016).²

A Politikatudományi Szemle tematikus számában most arról a kutatásról számolunk be, amelyet egy spontán módon összeállt, magyar dominanciájú kutatócsoporttal részben a HUN-REN BTK Filozófiai Intézetében, részben az NKE Eötvös József Kutatóközpontjának Politika- és Államelméleti Kutatóintézetében folytattunk, ennek a szellemi körnek a feltérképezése céljából. E bevezető feladata az, hogy bemutassa a kulcsszereplőket, egymáshoz fűződő kapcsolataikkal, valamint azt a szellemi közeget, amely az együtt gondolkodásuk nyomán kialakult, s valamifajta iskolaként mutatta meg együttműködésüket, miközben különbségeiket sem rejtette véka alá.

Segíthet a XX. századi német eszmetörténet térképén elhelyeznünk a Münsteri Iskolát, ha a Frankfurter Iskola jobbközép alternatívájaként gondolunk rá. A Frankfurter Iskola mára a német filozófiatörténet meghatározó iskolájává vált. Adorno, Horkheimer és Habermas, ezen iskola meghatározó gondolkodói pedig elfoglalták a helyüket a huszadik századi német politikai filozófiai kánonban. Bár Joachim Ritter, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Odo Marquard vagy Robert Spaemann egyéni teljesítményét mára szintén elismeri a szakma, ám közös szellemi műhelyük még nincs a helyén, különösen nem hazájukon kívül. Pedig az egyének gondolkodását is jobban értjük, ha azt is látjuk, hogy e munkájuk hogyan is kapcsolódik össze, s milyen inspirációk hatása alatt fejlődött ki olyanná, amilyen lett.

Ám a Münsteri Iskolának a Frankfurter Iskola alternatívájaként való értelmezése bizonyos fokig félrevezető is lehet. A pontos értelmezéshez szükség van egy fontos fogalmi megkülönböztetésre (Rumyantzeva, online). Eszerint az iskolára hivatkozhatunk történeti-intézményes, tehát tisztán akadémiai kontextusban, és politikai-polemikus céllal is. Az első az iskolaalapítás intézményes összetevőire koncentráló elemzést eredményezne, a második a korabeli politikai viták kontextusában végezhető el. Az első nem tud politikai filozófiai „programról”, a második viszont csak az iskola egy részét foglalja magába,

hiszen az apolitikus és a politikailag másként gondolkodók kikerülnek e megközelítés fényköréből. Mondandónk szempontjából fontos leszögezni: a jelen megközelítés nem valamifajta ideológiai küzdelmekre szakosodott műhelyként, egyfajta think tankként tekint a Ritter-iskolára, amely határozott politikai céllal tette volna kritika tárgyává a Frankfurter Iskolának a nyilvános vitákban élvezett monopóliumát. A jelen tanulmány ennél összetettebb történetet szeretne rekonstruálni: azt szeretné megmutatni, hogy a Münsteri Iskola a maga egészében és sokféleségében hogyan vált meghatározó jelentőségűvé a Német Szövetségi Köztársaság legitimációja szempontjából – egy olyan szemléletet kívánva meghonosítani, amely valóban természetes ellentéte a frankfurtiak harciasan leszűkítő ideológiájának.

Az alábbiakban először Joachim Ritterről, a kör kulcsfigurájáról esik szó. Mivel saját szocializációja is a háború előtt zajlott, fontosnak tűnik a kor néhány meghatározó gondolkodójához fűződő viszonya, elsősorban Heidegger és Cassirer hatása. Majd két kortársához fűződő kapcsolatáról esik szó, akik talán ismertebbek nála, s akik felől könnyebben értelmezhetővé tehető az ő filozófiai programja is. Végül rátérünk arra a hatásra, amit az iskola a német politikai közvéleményre tudott gyakorolni, hozzájárulva az 1968 utáni helyzetben a politika rehabilitációjához.

JOACHIM RITTER PÁLYAFUTÁSA

Joachim Ritter egy neves orvos gyermekeként született 1903-ban.³ Mindkét nagyapja evangélikus teológus volt, egyik elődje pedig jogászprofesszor. 1921-től tanult filozófiát, teológiát, német irodalmat és történelmet Heidelbergben, Marburgban, Freiburgban (Br.) és Hamburgban. Szellemi fejlődése szempontjából valószínűleg meghatározó jelentősége volt annak, hogy előbb Heideggernek, majd tanulmányai lezárásaként Cassirernek is tanítványa lehetett. *A tudós tudatlansága* címmel Cusanusról írt disszertációjával 1925-ben doktorált Cassirernél (Ritter, 1927). Köztudomású, hogy e két szerző, Heidegger és Cassirer, 1929-ben fontos vitát folytatott egymással Davosban, ennek a széles olvasóközönség által olvasható szövegváltozatát Ritter és egy Heidegger-tanítvány, Otto Friedrich Bollnow konszolidálta (Bollnow–Ritter, 1991).⁴ Tudni lehet, hogy a szövegváltozatot kettejük jegyzeteiből állították elő, így az nem az elhangzottak szövegű leírata, hanem „a két filozófus gondolatai helyett inkább azt tükrözi, miként őrződött meg egy filozófiai vita a kortársak emlékezetében” (Lengyel, 2015: 68.). Ritter a vitában Cassirer oldalán állt, pedig Heidegger sokak szemében korszerűbbnek tűnt, olyan gondolkodónak, aki az emberi létmód (*Dasein*) újszerű felvetésével az új generáció útkeresését, egzisztenciális fogódzókeresését jobban ki tudta szolgálni. Hozzá képest Cassirer egy idejétmúlt, széteső félben lévő nevelési hagyomány (*Bildungstradition*) kép-

viselőjének tűnt, aki a bevett és szokványossá vált polgári-humanista alapon állt. Ám maga Ritter sok irányba tájékozódott, s többek között Dilthey szellemtörténeti megközelítését és a Durkheim-féle társadalomtudományt is recipiálta. Fiatalon a marxizmus hatása alatt állt, 1931-ben megismerkedett Marx akkoriban kiadott korai gazdaság-filozófiai kézírataival, amelyek Lukács Györgyre is nagy hatást tettek. Schweda szerint Marx segítette Ritternek meghaladni a Heidegger–Cassirer-szembenállást, mivel a történetfilozófiai perspektíva túllendítette a szellem-élet és az értelem-történelem poláris ellentétét (Schweda, 2015: 19.). A marxizmus még állítólag valamifajta közvetlen politizálásra is sarkallhatta. Ám ez nem akadályozta meg abban, hogy 1932-ben Cassirernél habilitáljon egy Ágostonról írt munkával. Amikor a nemzeti szocialista hatalomátvétel megtörtént, az egy sokkal érzékenyebb egyensúlyozásra készítette a belső távolságtartás és a külső alkalmazkodás és beilleszkedés között. Cassirerhez fűződő szoros tanítványi kapcsolata, első felesége, a korán elhunyt Marie Einstein zsidó származása és marxista kötődései miatt gyanús személynek számított, a Gestapo házkutatást tartott nála és könyvtára egy részét elkobozta. Az akadémiai szférában is érzékelhető erőteljes nyomás hatására 1937-ben belépett a náci pártba, alapszervi tevékenységet is vállalt, de így sem kerülhette el, hogy 1939-ben katonai szolgálatra behívják. 1944-ben brit fogságba esett.

A háború után 1946-ban került a Münsteri Egyetem filozófiai tanszékére, ahol nyugdíjazásáig tanított. Előadásai a társadalomelmélet, a politikai filozófia és az esztétika területére estek. E területeket összekötve egy átfogó elméletet dolgozott ki, amit kompenzáció-elméletként szokás emlegetni (Griffero, 2020). Ez az elképzelés többek között azokban a beszélgetésekben körvonalazódott, amelyek az 1947-ben alapított Collegium Philosophicum intézményesített keretei között zajlottak le, két évtizeden keresztül. A CP egy olyan *Oberseminar*, vagyis a doktori és posztdoktori hallgatók számára vitaforumot biztosító szabad, meghívásos szeminárium volt, amely kutatói közösséget teremtett, mindenfajta gondolkodási indoktrináció nélkül – szemben például a Frankfurter Iskolával. Az iskola tevékeny tagjai között találunk „tomistákat, evangélikus teológusokat, pozitivistákat, logikusokat, marxistákat és szkeptikusokat” is.⁵

Tanári és műhelyalapítói tevékenysége mellett fontos megemlékeznünk a tudományszervezésben, az oktatáspolitikában betöltött szerepéről, és egy sok kötetes tudományos szótár létrehozásában vállalt vezető szerepéről is. Sajat egyetemén a filozófiai kar dékánja és az egyetem rektora is volt. Schweda olyan neveket emel ki Ritter kapcsolati hálójából, mint Erich Rothacker, Hans-Georg Gadamer és Hans Blumenberg (Schweda, 2015: 21.). A szakma jeleseivel igen gyümölcsöző együttműködést tudott kialakítani Ritter, s ez is közrejátszott abban, hogy egyre nagyobb tekintélyt és befolyást szerzett a németországi „szellemtudományi” kutatói közösségben.⁶ Így kerülhetett sor arra, hogy az

olyan reformmegyetemek alapítótestületeiben is szerepet vállalhatott, mint amilyen Bochum, Dortmund vagy Konstanz volt. A felsőoktatás mellett a helyi tudományos akadémiák is szívesen invitálták tagjaik sorába, így válhatott Ritter a Düsseldorfban és a Mainzban működő akadémiák tagjává. Ami pedig az oktatáspolitikát illeti, 1965-től részt vesz annak a tudományos tanácsnak a működésében, amely a felsőoktatás reformjával kapcsolatos elképzelések kidolgozását és véleményezését végezte. Végül elévülhetetlen érdemeket szerzett az 1971 és 2007 között 12+1 kötetben megjelent *Historisches Wörterbuch der Philosophie* főszerkesztői feladatának ellátása révén. Ezt a feladatot 1961-ben vette át, és haláláig töltötte be.⁷ Ritter az első kötet előszavában joggal utal Gadamer és Erich Rothacker szerepére a világviszonylatban legalaposabb filozófiai szótárfolyam elindításában. A dolog jelentőségét az adta, hogy ezzel, a kiváló összjátékra épülő csapatmunkában keletkezett kézikönyv-sorozattal hármójuk filozófiai triumvirátusa az új korszak gondolkodásának fogalmi alapjait tudta lerakni, a német intellektuális életben oly fontos szerepet játszó filozófia kulcsfogalmainak fogalomtörténeti és szellemtörténeti, a hagyományokat is árnyaltan kezelő újradefiniálásával.⁸

RITTER FILOZÓFIAI GONDOLKODÁSA: ARISZTOTELÉSZ ÉS HEGEL

Joachim Ritter gondolkodására két klasszikus filozófus gyakorolt meghatározó befolyást: Arisztotelész és Hegel. Ráadásul e két szerzőt úgy értelmezte, hogy mintegy összeegyeztette a felfogásukat, kibékítette őket egymással.⁹ Ez a kiegyezésre törekvés egyébként is jellemző volt gondolkodására, vagy inkább egy olyanfajta kompromisszumkészség, amely az ellentmondásokkal való együttélésen alapult. Arisztotelész felé minden valószínűség szerint a fiatal Heidegger terelte a figyelmét, többek közt épp Gadamertől tudjuk, hogy milyen fontos volt a 20-as években Heidegger számára a görög filozófus. Tulajdonképpen épp a gyakorlati filozófiát kidolgozó Arisztotelész lehetett a közös pont Ritter és Gadamer gondolkodásában is. De igazán a görög filozófus abban a '45 utáni intellektuális kontextusban vált számára fontossá, amelyet a gyakorlati filozófia rehabilitációjaként emlegetnek.¹⁰ Ritter valamifajta hasonlóságot érzékelt Arisztotelész Athénja és saját kora között.¹¹ Mindkettőt épp a hagyomány válsága határozta meg, amely megkérdőjelezte az apák és az elődök autoritását – épp e múlttal kapcsolatos elbizonytalanodás miatt játszik olyan fontos szerepet Ritter a hagyományra vonatkozó kortárs diskurzusban (Ritter, 1967; Ritter, 1969). Ritter szerint ebből a hagyománytörésből fakadó „legitimitás-válságból” fejlődik ki a gyakorlati filozófia, és ebből vezethető le a rehabilitációja is (Ritter, 1967: 124.). A klasszikus gyakorlati filozófia alapállítása szerint „az ember mint emberi lény a város (polisz) etikai és politikai rendjének alanya és mértéke” (Ritter, 1974c: 191.). A praxis, a gyakorlat-orientáltság

minden fejlettebb élőlényre jellemző. Az ember megkülönböztető jegye az értelem (*Vernunft*). Az emberi praxis ennek megfelelően az értelem jegyében áll. Ez az értelemvezérelt gyakorlat a város keretei között nyilvánulhat meg: az értelemvezérelt ember ennyiben eleve politikai lény. A polisz az emberi természet megvalósulásának a feltétele. A görög városállam jelentősége abban áll, hogy először biztosította az ember számára azt a társadalmi szerveződési formát, amely értelmes természetének megfelelt. E szerveződési forma gazdag a *techné* különféle megnyilvánulási formáiban, beleértve a „kézművesség, a mezőgazdaság, a hajózás, a hadviselés, a ház és az állam igazgatása, a gyógyítás művészete, a képzőművészet, a politika mint államvezetés minden területét” (Ritter, 1956; Ritter, 1969: 78.). A gondolkodó lény politikai lényként *homo faber*nek bizonyul.

Ritter szerint fontos sajátossága volt a polisztársadalomnak az, amit *ethosznak* neveztek: olyan szokások, intézmények, amelyek – Ritter szavával – a polgár életvilágát meghatározták. E szokásokon alapuló életvilágban ölt testet, kristályosodik ki fokozatosan a polisz alkotmánya, a maga tényleges, egyedi formájában. Az értelem hosszú távú sikerei mutatkoznak meg ebben a szférában, és a rövid távú egyéni értelem feladata az ebben való eligazodás, amikor az emberi világ értelmes politikai természete egyedi politikai feladatok megoldását igényli. Ez, a szokás és konvenció általi keretezettség még abban a helyzetben is érvényesül, amikor a hagyományok eredeti ereje már megtört. Arisztotelész leírásából azt tanulhatjuk meg – érvel Ritter –, hogy az értelmére támaszkodó ember „olyan közösségben él, amelynek lényege a törvény és a rend, az intézmények és az életszabályok által szabályozott emberi élet” (Ritter, 1961b; Ritter, 1969). Így jut el Ritter Arisztotelészre alapozva az ésszerű társadalmi gyakorlat (*Form der vernünftigen gesellschaftlichen Praxis*) fogalmához (Ritter, 1956; Ritter, 1969: 86). Az arisztotelészi tanítást aktualizálva Ritter mellett érvel, hogy az ember ésszerű kiteljesedésének útja a modernitás elidegenült körülményei között is annak a közösségi racionalitásnak a követése, mely a feladat megoldására és a kötelezettség teljesítésére ösztökél (Schweda, 2015: 56.). A saját és az általános közötti középút keresése ez, ha tetszik, a magán és a közérdek összehangolása: „Arisztotelész ezzel a középponttal foglalkozik; ebben találja meg a polgári életet mindazzal, ami hozzá tartozik; e ponton ugyanis az erkölcsi erény és a polgári hatékonyság a tényleges emberi lét-hez kapcsolódik.” (Ritter, 1956; Ritter, 1969: 89.). Ez azonban nem egyfajta múltba révedő nosztalgia nála. Épp ellenkezőleg, a múlt és a jövő pólusai közötti tudati megosztottságban (*Entzweiung*) élő modern ember számára kínál megoldást: „a szabadságra épülő állam objektív és általános intézményei, törvényei és szokásai, mint a szubjektív szabadság valósága” jelenik meg (Ritter, 1966; Ritter, 1969: 305.). Egy történetfilozófiai vonatkozás is összeköti Ritter szerint Arisztotelészt Hegellel: az emberi természet, s azon belül az értelem ugyanis először épp a görög poliszban vált történetileg is tudatossá.

Itt vezet át Ritter gondolatmenete Arisztotelész gondolkodásától Hegeléhez.¹² Számára ugyanis Hegel jogfilozófiáján keresztül vezet az út a modernitás értelmezéséhez. De ő meglehetősen sajátosan értelmezi Hegelt. Szerinte Hegel a francia forradalom által felvetett radikális kérdésre, a szabadság politikai megvalósításának kérdésére igennel válaszol (Ritter, 1957; Ritter, 1969: 196.). Természetesen egyéni szabadságról van szó, amelynek elsődleges értelme Hegelnél az egyén önmaga fölötti uralma. E szabadságot már a görög polisz próbálta érvényre juttatni, de a rabszolgaság intézménye lerontotta azt. A kereszténység tanítása Isten előtt minden embert egyenlőnek tekintett, de a császár ügyeibe nem engedett beleszólást. Végül a forradalom emelte fel az egyéni szabadságot a politika legmagasabb polcára. Ritter szerint Hegel mondanója a francia forradalommal kapcsolatban a történelmi folyamatok sajátos kontinuitása. A francia forradalomban ugyanis egyszerre folytatódik és szakad meg a nyugati történelem – ezt a kettőséget fejezi ki a megosztottság (*Entzweiung*) fogalma. A kivívott egyéni szabadság egyfelől a múlt kötöttségei alóli felszabadulást jelenti, ám ezzel együtt a szubsztantív élet esélyeit is radikálisan lecsökkenti. Az *Entzweiung* arra a kettős kötésre utal, amely a modernitást jellemzi: a modern ember a múlt tovább éléséhez és a szabad jövő reményéhez egyaránt ragaszkodik, ezért tudatában ezek egymással is összekapcsolódnak. Az emancipációt hirdető modernitás alapját persze a társadalom átalakulása teremti meg: az urbanizáció, a gyáripar és a világkereskedelem. Ezek azonban radikálisan átalakítják az egyének egymás közti viszonyait is, nagyrészt a fogyasztási szükségletek kielégítésére koncentrálva, ami elkerülhetetlenül szellemi értékvesztést is eredményez. A kialakuló szabadpiaccal és szabadkereskedelemmel a társadalom hagyományos hierarchiai ugyan leomlanak, de ami kialakul, az egy homogenizált, az elvont értelemben, vagyis jogaiban egyenlő tagokból álló modern társadalom. Az emberi együttélés egy emancipatorikus és egalitárius alkotmányformát alkot, elindulva a világtársadalom felé vezető hosszú úton, felszabadítva az embereket minden hagyományos kötődés alól, s felkészítve őket a természet uralására.

E társadalmi változásokkal párhuzamosan zajlik a szubjektivitás modern kultúrájának kialakulása. Ebben az észak-európai civilizáció és különösen a lutheri reformáció játszott kulcsszerepet. A protestantizmus keretei között egy olyan én kialakulása zajlott le, amely az bensődlegességében (*Innerlichkeit des Selbst*) alapozódik meg. E folyamat fontos állomása a belső előtérbe kerülése: amikor a szubjektum elvet minden külsődleges autoritást – konvenciókat, intézményeket és hagyományokat. E helyett minden igyekezetével azon van, hogy az „önmagává válás szubsztanciális szabadságát megtapasztalhassa” (Ritter, 1961c; 1974). Ugyanez a szubjektivizálódás zajlik le az esztétikai ítéletalkotással kapcsolatos nézetekben. „Kant [...] a művészi alkotást függetleníti a hagyományos, megtanulható modellektől és szabályoktól, és az esztétikai

ítéletet 'szubjektív fogalmakra' alapozza, mint például 'az ítéelőő, az ízlés, a képzelet, a gyönyör, a nemtetszés, az élvezet.'" (Ritter, 1971)

A modernitás az egyéneket egymástól elidegenítő tendenciáival szemben a társadalom megpróbál védekezni. Ebben a kontextusban nő meg a jelentősége Ritter szerint a szellemtudományoknak, beleértve a történelmet, a nyelveket, a művészetet, a költészetet, a filozófiát, a vallásokat, valamint az olyan dokumentációs formák tanulmányozását, amelyek egy-egy személyes életről adnak számot. Egy ilyen irányú érdeklődés szükségszerűen múltorientált, ezért megjelenésének a történeti érzék kialakulása a feltétele, amely a múlt iránti újfajta érzékenységet hoz magával. E múltorientált szellemtudományok nemcsak rekonstruálják, hanem meg is őrzik a múlt egy-egy szegmensét. A történeti tudás bővülése és egyetemi oktatása ebben az értelemben a modernitás kihívásaira adott válasz. A szabadság egyetemes megvalósulása a következő feladatot jelöli ki az ember számára: „a saját történelmi eredetvilágának erkölcsi, vallási és szellemi összefüggéseiben megalapozott személyes létét a társadalom és annak egyneművé változtatott és történelmi civilizációja által meg nem határozott egyéni létezésével hangolja össze” (Ritter, 1961a; 1974). Tehát a modern embernek saját, kétféle énjét kell egymással kibékítenie: a múltban gyökerező, konvencióvezérelt társas, és a modernitás homogenizáló közegében magára talált személyes énje között kell harmóniát teremtenie. Varga Péter szerint „a Ritter-iskola központi teoretikus eleme a kompenzációelmélet [...], amely az emancipáció és az elidegenedés dialektikáját próbálja leírni” (Varga, 2021: 138.). A modern társadalom történelemvesztett állapotát a szellemtudományos megismerésmóddal kell valahogy kompenzálni. Ám már ezt a felvetést is úgy értékelte a Ritterékkal szemben meglehetősen kritikus, olykor egyenesen ellenséges, de őket mindig politikailag értelmező Habermas, hogy ez egy „kétségbeesett, mert történetileg felvilágosult tradicionáliszmus” (Habermas, 1985: 91.). Ritter viszont úgy látja, az általa javasolt tudati munka, amely a múlt feltérképezésének céljára a szellemtudományok beszédmódját választja, lehetővé tesz „poszttradicionális” civilizációnk számára egy „valóban modern, tudományosan megalapozott és szubjektíven reflektált viszonyt a hagyományhoz”, s ezáltal a régiek tanításából a modernitás körülményei között is, mégiscsak okulhatunk.

A szellemtudományokon belül kitüntetett figyelemmel fordul Ritter az esztétika felé. Egyik példája Eliot: a modern urbánus közeg – főleg 1945-ben, amikor e témáról ír – csakugyan Átokföldje, ennyiben Eliot költészete érvényes és tanítása aktuális. Eliot költészete valamiképp az elveszett vallás nyelvének, a *mysterium veritatis*nak a pótléka (Ritter, 1974b: 94.). Az ipari társadalomban a tudomány veszi át a metafizika helyét, és értelmét veszíti a hit és a régiek bölcsessége is. Ebben a helyzetben a művészetnek új feladata támad: helyettesítenie, pótolnia kell mindazt a „varázslatot”, ami eltűnt. A társadalom ugyanis felismeri, hogy szüksége van a varázstalanítás valamilyen ellenszerére, s ez az

elvárás átalakítja a művészettel kapcsolatos elvárást. „A tudomány logikai igazsága mellett így jelenik meg Baumgartennél az érzés és a költészet 'esztétikai igazsága'” (Ritter, 1971: 558.). Ezt a felfogást Habermas „múltba révedő” (*rückwertsgewandte*) esztétikának nevezi, ami persze félreértés: Ritter, jövőorientált konzervatívként pont a modernkori megosztottság kiegyensúlyozására törekszik, mert szerinte nem lehetséges a múltba menekülni. A műalkotásnak nem esztétikai látszatvilágokat kell teremtenie, valamifajta eszképzizmus jegyében, hanem „a jelenben megjelenő jelzések szerveként” kell működnie (Ritter, 1974b: 101.). A művészet a valóság olyan aspektusaihoz enged hozzáférést, amelyek nélküle árnyékban maradnának, miután a tudományos megismerés számára hozzáférhetetlenek. Ennyiben tehát a művészet „varázslatával” való találkozás a valóság helyesebb ismeretéhez segít hozzá bennünket. Ennyiben Gadamer programjához nagyon hasonló elképzelés születik Ritter filozófiájában: úgy tűnik, szerinte is igaz, hogy a művészet valamilyen értelemben valóban kompenzálni képes a valóságnak a modernitásban elveszett metafizikai dimenzióját.

RITTER FILOZÓFIAI KAPCSOLATAI: GADAMER ÉS PIEPER

Miközben tagadhatatlan, hogy a Münsteri Iskola a Ritter körül csoportosult, ám nála egy generációval fiatalabb gondolkodókból áll, az iskola bemutatása előtt érdemes megemlítenünk két olyan gondolkodót is, akik Ritter generációjához tartoztak, és a szűkebb értelemben vett iskolához csak áttételesen kapcsolódtak. Láttuk már, hogy Gadamerrel és Rothackerrel hatékonyan együtt tudott dolgozni Ritter, ami arra vall, hogy Ritter tekintélye valószínűleg saját generációján belül is kivételes volt. Márpedig Gadamer a háború utáni német filozófiai élet meghatározó alakja volt, így a Ritter–Gadamer-tengely különösen fontos lehetett a korabeli német humántudományos diskurzusban. Ez a tengely akkor már biztosan létezett, amikor a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* projektjébe Ritter belépett. Hiszen ott épp Gadamertől kellett átvennie a stafétát, és erre nyilván épp az adott lehetőséget, hogy filozófiai gondolkodásuk és tájékozódásuk is hasonló lehetett. A vállalkozás több szempontból is kiemelkedik a korabeli szellemi élet teljesítményei közül, és leginkább a Koselleck-féle *Begriffsgeschichte*-hez hasonlítható. Ám míg az utóbbi szótár nagyon is határozott koncepciót érvényesített, vagyis önként vállalt egy módszertani béklyót, megvalósult változatában a *Historisches Wörterbuch* korántsem tekinthető egységes szemléletűnek. Vagyis a szócikkek szerzői viszonylag nagy szerzői szabadságot kaptak, a szerkesztők megbíztak a szerzők szakmai belátásaiban, ami nagyon is emlékeztethet bennünket a Ritter-iskola sokszínűségére, véleménypluralizmusára. Ennek ellenére, ahogy az iskola maga is

jól meghatározható évtizedek távlatából, tehát nem esik szét az iskola képviselőinek egyéni gondolkodására, ugyanúgy a *Historisches Wörterbuch* is sikeresnek bizonyult ama törekvés megvalósításában, hogy a háború előtti szellemiséget felváltsa az új politikai helyzethez is igazodó újfajta filozófiai szemlélet. A Ritter felelős szerkesztésével indult kötetsorozat nem kevesebbre vállalkozott, mint a szövetségi köztársaság politikai berendezkedésének filozófiai alapjait kívánta biztosítani, anélkül, hogy valami erőteljes ideológiai béklyó jellemezte volna – épp a sokféleség szabad kibontakoztatásában mutatva példát.

Ám Gadamer nem csupán tudománypolitikai szövetségesként érdekes Ritter mellett, hanem partikuláris filozófiai kérdések tárgyalásában is közel álltak egymáshoz. Ahogy láttuk, a münsteri filozófus maga is meghatározónak tartotta a hagyománytörést és a hagyomány mindezen túli továbbélését a modernitás filozófiai értelmezési keretében. Ugyanez elmondható Gadamer gondolkodásával kapcsolatban is, aki az *Igazság és Módszer* című, 1960-ban kiadott főművében külön fejezetben tárgyalja a hagyomány fogalmát, amely a szövegértelmezésből filozófiai kulcsfogalommá váló hermeneutika számára is döntő jelentőségű (Gadamer, 1984). Itt most nincs hely rá, de korábban explicit módon amellest érveltem, hogy Gadamer filozófiai hermeneutikája, és azon belül hagyományértelmezése egy konzervatív politikai filozófia megalapozása is (Horkay Hörcher, 2023).¹³

Gadamer mellett Robert Spaemann azonban egy másik szerzőt is megemlít, aki ezek szerint fontos volt Ritter filozófiai környezetében. Ez a szerző Josef Pieper, egy neves, bár Magyarországon szintén kevésbé ismert, noha magyarra is lefordított katolikus szerző, akiről Spaemann azt állítja, hogy Ritter számára „hídként szolgált Tamástól a jelenig” (Ritter, 2010). Pieper is Münsterben tanított, ahová ő is ugyanakkor, 1946-ban érkezett, mint Ritter, de neki erősebb volt a pozíciója a katolikus teológiai karon, mint a filozófia tanszéken. Alapvetően klasszikus skolasztikus tomista volt, a német teológiai hagyományhoz kötődött. De ahogy a szekuláris modernizmus kritikusat, Rittert, a protestáns Gadamert, úgy a katolikus Piepert is élénken foglalkoztatja a hagyomány és a hozzá fűződő viszonyunk. A katolikus tanításban persze megvan a szent hagyomány sajátos jelentése. Pieper azonban filozófiailag is szeretné megalapozni előadásában, majd az abból készült írott szövegben a hagyomány fogalmát.¹⁴ A hagyománnyal való foglalkozásban hármójuk, tehát Ritter, Gadamer és Pieper egyik fontos közös nevezőjét fedezhetjük fel. S az, hogy a fogalommal kapcsolatban leginkább az jellemzi őket, amit a Pieper 90. születésnapjára rendezett ülésszak anyagából kiadott kötet címe sugall, tudniillik *Felvilágosodás, a hagyományon keresztül* (*Aufklärung durch Tradition*), jelzi annak a konzervativizmusnak a jellegét és irányát, amelyet a Münsteri Iskolához köthetünk, s amely távol áll attól a szélsőséges neokonzervatív bűnbaktól, amelyet Habermas ácsolt hőseink műveiből, kreatív módon, saját céltáblájával.

KATOLIKUS RITTER-TANÍTVÁNYOK:
BÖCKENFÖRDE, SPAEMANN ÉS KÖZVETVE RATZINGER

Habermas persze már nem annyira Ritternek, hanem a tanítványoknak volt az ellenfele. Míg Ritter ugyanahhoz a generációhoz tartozott, mint Adorno, addig Habermas már Marquard, Böckenförde vagy Spaemann kortársa, vagy éppen azé a Josef Ratzingeré, aki közvetve, leginkább tanácsadóján, Robert Spaemannon keresztül szintén a Münsteri Iskolához kötődik, s akivel Habermas, igaz, jóval később, egy megváltozott politikai atmoszférában, de közvetlen filozófiai vitára is vállalkozott, mégpedig igencsak visszafogott hangnemben (Habermas–Ratzinger, 2007).¹⁵

Ratzinger bizonyos értelemben a Ritter-iskola fejlődésének egyik csúcspontja – olyan elágazódás, amely a Spaemann által művelt katolikus filozófián át vezetett el a katolikus teológia egyik kortárs csúcsteljesítményéig, s azon túl: XVI. Benedek pápai tisztségéig. Egy másik csúcspontja ennek a fejlődésnek az Ernst-Wolfgang Böckenförde által képviselt jogfilozófia, amely a Német Szövetségi Köztársaság alkotmánybíróságán is hatékony támaszává tudott válni az új német alkotmányosságnak. E két cím a kör befolyásának politikai-intellektuális dimenzióját is jelzi. Spaemann elsősorban a morális kérdések tradicionális katolikus indíttatású tárgyalásáról ismert, míg Böckenförde a szociáldemokrata párt révén nyerte el alkotmánybírói tisztségét, és elmondható róla, hogy alkotmánybírói gondolkodásmódja sok tekintetben baloldali, ugyanakkor katolikus szellemiségű is. A Böckenförde-paradoxonnal egy olyan fontos témát vetett fel, amely mind a mai napig a legfontosabb dilemmája a szekuláris államnak.¹⁶ Ez a nevezetes, s konzervatívok számára is kulcsfontosságú felismerés adta az apropót Habermas és Ratzinger beszélgetéséhez is.

SZKEPTIKUS RITTER-TANÍTVÁNYOK: LÜBBE ÉS MARQUARD

De fontos filozófiai szerepet töltött be Böckenförde és Robert Spaemann mellett Hermann Lübbe és Odo Marquard is. Igaz, Lübbe politikai karriert is befutott, hiszen Észak-Rajna-Vesztfáliában államtitkár lett a kulturális minisztériumban és a miniszterelnöki kabinet államtitkáráként is dolgozott. Lübbe Marquarddal állt közelebbi baráti kapcsolatban. Marquard pedig talán a legmeggyőzőbb képviselője a Ritter-iskola 68-at kritikával illető szárnyának.¹⁷ Ő maga jegyzi meg, hogy amikor 1968 kapcsán azt a programot fogalmazta meg magának, hogy meg kell védeni a polgáriasságot (*Bürgerlichkeit*), akkor tulajdonképpen túllépett azon a ritteri alaptézisen, amely szerint a hegeli filozófia forradalmi lenne, de az alap, a polgáriasság kategóriájának védelme Rittertől származik. Igaz, mások is hatással voltak Marquardra, így elsősorban Arisztotelész és Thomas Mann. Másfelől ő sokkal erőteljesebben volt szkeptikus és

ironikus, mint Ritter. A vele folytatott, magyarul is olvasható beszélgetésből az is kiderül, hogy 1968-ban nem volt rögtön elutasító a diáklázadással kapcsolatban, de egyrészt látta, hogy barátja Lübbe, milyen nehézségekkel kellett szembenézzen, másrészt úgy látta, hogy túlságosan is doktriner irányba fordul a lázadás ideológiája, amit ő már kifejezetten ellenzett. „A hatvannyolcasokkal az volt a baj, hogy hiányzott belőlük a humor, halálosan komolyan gondoltak mindent, amit pedig nagyon károsnak tartok, mert visszafelé is elsülhet.” (Szalai–Zuh, 2017: 154.)

Hermann Lübbe ugyanúgy szociáldemokrata politikai irányultsággal érkezik a politikai filozófia porondjára mint Marquard. Álláspontja akkor kezd közeledni a konzervatív felfogás felé, amikor elfogadja a józan ész és a konvencionális erkölcs szerepét a politikai mérlegelés során. A politikának a korban divatos technokratikus felfogásával szemben, egyfajta Schmittére emlékeztető decizionizmus áll a politikáról alkotott képe középpontjában. Szerinte a politikai döntés nem valamifajta racionális választás eredménye, hanem szubjektív, esetleges és kívülről nehezen értelmezhető, és nem összevethető más alternatívákkal. Mivel e döntések mélyről, az emberi lélek alaprétegeiből származnak, ezért olyan meggyőződések és elkötelezettségek határozzák meg, amelyek valamifajta polgári vallásról szóló beszédet, sajátos politikai teológiát is megalapozhatnak. E gondolkodásmódnak szintén megvan a szkeptikus összetevője: az ész mindenhatóságát valló, öncélú vita eredményessége felől alapvető kételyei vannak. A Habermas és Apel által hirdetett diskurzus-elmélet helyett Lübbe egy olyan elképzelést dolgozott ki, amelynek lényege, hogy a politikában is narratívák ütköznek, és ezek meggyőző ereje egyenes arányban áll identitást befolyásolni képes hatásukkal. Ezért fontos szerepet szán ő is annak a képzésnek, amely a humán tudományokon alapul, és valamiképp az elveszett hagyományok kompenzálására szolgálhat.

KONKLÚZIÓ: A MÜNSTERI ISKOLA ÉS A POLGÁRI VILÁG APOLÓGIÁJA

Ritter és a Münsteri Iskola jelentőségére csak utóbb ébredt rá a német szellemi élet. Ritter maga ugyan tekintélye és elismertsége révén képes volt jelentős befolyást gyakorolni a korabeli német felsőfokú oktatás- és tudománypolitikára, és feltehetőleg volt tanítványai útjait is egyengette, de a nyilvánosságban soha nem tudott olyan népszerűvé válni, mint Habermas és társai. Még Gadamer vagy Pieper népszerűségével sem versenyezhetett. Ennek ellenére e liberál-konzervatív gondolkodásmód mai, a német nyelvterületen érzékelhető recepciója az iskolát egyfajta társadalmi-politikai szerepvállalással, a polgáriasság filozófiájának kidolgozásával azonosítja.¹⁸

Bár a háborút követően a polgárság hanyatlását lehetett érzékelni, hamarosan fordult a történelmi széljárás. Ennek hátterében a német gazdasági cso-

da, a polgárság anyagi megerősödése és öntudatának visszaszerzése áll. A polgársággal kapcsolatos diskurzusban a történészeknek is fontos szerepük volt, a német különutasság értelmezése szempontjából a polgárság politikai szerepvállalása különösen fontos tényezőnek tűnt. Ám a *Bürgerlichkeit* alkotmányosan kiegyensúlyozó szerepének a hangsúlyozása a hatvanas évek diákmozgalmainak és a háttérükben kibontakozó balos terrorista tevékenység közegében vált igazán aktuálissá. Gehlen és Schelsky mellett a német nyelvű nyilvánosságban elsősorban Marquard kötelezte el magát a diáklázadásokkal kapcsolatos kritikai álláspont mellett. Erre is válaszul a Frankfurter Iskola köréből elsősorban Habermas lépett fel támadólag, a Münsteri Iskola egészét valamifajta neokonzervatív bunkerként mutatva be. Szerinte a polgári ideológia felmelegítése az anyagi jólét ígéretével csábított, s a tulajdonosi szemléletű individualizmus ideológiájaként szolgált. A Ritter-iskola által képviselt konzervativizmusból szerinte sajnálatosan hiányzott a szolidaritás eszméje éppúgy, mint egyfajta politikai etika.

E konstruált bűnbakkal szemben Marquard és Lübbe pozícióját úgy jellemzi a történetüket rekonstruáló Jens Hacke, hogy az nemcsak a polgárságot elutasító szocialista nézőpontot kritizálta vagy a polgári demokrácia szélsőbalos támadását, hanem a liberális polgáriasságot felszámolni igyekvő technokratikus törekvéseket is. Saját álláspontjukat Ritteréhez kötik, s „a polgári világ filozófiájaként” határozzák meg, amelyet a technokratikus tendenciákkal azonosuló, Gehlennek és Schelskynek tulajdonítható állásponttól is megkülönböztetnek. Hacke három dimenzióban is megpróbálja elhelyezni álláspontjukat (Hacke, 2011: 260–261.). Történetileg a századelő német konzervatív forradalmárjainak antiliberalis és polgárellenes hagyományával állítja szembe azt. Szellemtörténetileg olyan republikánusokéhoz sorolja ezt az álláspontot, akik a parlamentáris-liberális demokráciához és annak pluralisztikus kultúrájához lojálisak, vagyis például Weber, Jaspers vagy Helmuth Plessner felfogásához. A klasszika-filológiai kérdésekben pedig közvetlenül Ritteréhez köti azt. Ez utóbbit Hacke részletezi is: szerinte az *oikosz* és a *polisz* viszonyának elemzése során Ritter kifejti, hogy mi a hasonlóság a régiek és a modernek polgárfogalma között. Arisztotelésznél „a polgár részvétele a város ügyeiben” alkotmányosan biztosított. De „a szabadság ezen politikai jelentése maga nincs ismét politikailag alátámasztva.” Ezt az alátámasztást ugyanis csak a társadalomban szokásos társas viszonyok tudják biztosítani (Ritter, 1969: 73.). Hacke rámutat arra, hogy Ritter már Arisztotelésznél felfedezi a szabadság magánterületét is. Már az antik kontextusban felismeri „a polgári liberális állam rációját” (Hacke, 2011: 262.). Kérdése ugyanis azért tűnik különösen izgalmasnak az utókor szemszögéből, mert Ritter azt a felismerést előlegezi meg, amelyet aztán olyan frappánsan fog megfogalmazni a Böckenförde-paradoxon (Hacke, 2011: 319. l.). És Hegel gondolkodását épp ezen összefüggés alátámasztására találja alkalmasnak Ritter, mint „a magát konstituáló polgári társadalom filozófiáját”

(Ritter, 1974: 19). Marquard is ugyanezt mondja, csak retorikailag még kiéleztettebben, „A polgárság apológiája” kifejezéssel, ahogy hasonló irányba mutat Lübbe is, amikor *A polgár politikai filozófiájának aspektusait* elemzi (Lübbe, 1980: 221.). Az újabb szakirodalom hulláma azt igazolja, hogy a Münsteri Iskola számos emlékezetes eredménye, így a polgáriasság gondolata, a kompenzáció-elmélet és a Böckenförde-paradoxon, máig aktuális.

JEGYZETEK

- ¹ Köszönettel tartozom Robotka Andreának a tanulmány szöveggondozásáért.
- ² Mára elindult összegyűjtött munkáinak kiadása is: *Gesammelte Schriften von Joachim Ritter*, szerk.: Ulrich Dierse, Mark Schweda és Martin Ingenfeld.
- ³ Az alábbiakban a következő összefoglalásokra támaszkodom: Schweda, 2015; Marquard, 2023. Magyarul: Ante Pazanin, 1993.
- ⁴ A vitáról: Gordon, 2010: 109. Idézi: Lengyel, 2015. A vita 1929. március 26-án zajlott.
- ⁵ Spaemannra hivatkozva idézi Pazanin, 1993: 130.
- ⁶ A témáról részletesebben: Lübbe, 2006.
- ⁷ Erről a hatalmas vállalkozásról lásd: Tinner, 2010: 9–13.
- ⁸ Erről lásd: Aschenberg, 2003.
- ⁹ Ennek jelképes megnyilvánulása az, hogy rájuk vonatkozó írásait egy közös kötetben jelentette meg: Ritter, 1969. MP.
- ¹⁰ Erről lásd: Riedel, 1972, 1974; valamint Gutschker, 2002: 255–292.
- ¹¹ Az alábbiakban Schweda 2015-ös elemzésére támaszkodom.
- ¹² E tekintetben is Schweda elemzésére támaszkodom.
- ¹³ Gadamer gyakorlati filozófiájáról lásd: Horkay Hörcher, 2022.
- ¹⁴ Az 1957-ben elhangzott előadás első írott változata: Pieper, 1958. A bővített változat 1970-ből: Pieper, 1970. A témáról: Schindler, 2017.
- ¹⁵ Erről a vitáról lásd írásomat: Hörcher, 2014a. Az írás későbbi változata: Hörcher, 2014b.
- ¹⁶ „A szabadelvű, szekularizált állam olyan előfeltételekből él, amelyeket ő maga nem tud garantálni”. Böckenförde, 2020.
- ¹⁷ Marquarddal kapcsolatban a forrásom: Szalai–Zuh, 2017; Lásd még: Balogh, 2022.
- ¹⁸ E tekintetben természetesen Jens Hacke (2011) publikációja a meghatározó. Az alábbiakban én is rá támaszkodom.

IRODALOM

- Aschenberg, Reinhold (2003): *Ent-Subjektivierung des Menschen: Lager und Shoah in philosophischer Reflexion*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Balogh László Levente (2014): Szkepszis és kompenzáció – Odo Marquard politikai filozófiájáról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 58 (2): 52–67.

- Bollnow, Otto Friedrich–Ritter, Joachim (1991): Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. In: Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/Ma-in, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 274–296.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2020): Az állam kialakulása mint a szekularizáció folyamata. In: Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Állami jog és erkölcsi rend. Válogatott tanulmányok*. Fordította: Arató Balázs, Budapest, L'Harmattan.
- Gadamer, Hans-Georg (1984): Az autoritás és a hagyomány rehabilitálása. In: Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Budapest, Gondolat.
- Gordon, Peter Eli (2010): *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge, Harvard University Press.
- Griffero, Tonino (2020): *Compensation. International Lexicon of Aesthetics*, tavaszi kiadás, <https://lexicon.mimesisjournals.com/archive/2020/spring/Compensation.pdf>. <https://doi.org/10.7413/18258630079>
- Gutschker, Thomas (2002): *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart, Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05252-0>
- Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/Ma-in, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen–Ratzinger, Joseph (2007): *A szabadelvű állam morális alapjai*. Budapest, Gondolat Kiadói Kör.
- Hacke, Jens (2011): *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik, 2. Auflage*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Horkay Hörcher Ferenc (2022): Gadamer arisztotelianus gyakorlati filozófiájáról. *Jogelméleti Szemle*, 4. szám. 53–59. <https://doi.org/10.59558/jesz.2022.4.53>
- Horkay Hörcher Ferenc (2023): A hagyomány fogalma a huszadik századi filozófiában. Eliot, Scruton, Gadamer. *Kellék*, 69: 71–89. <https://doi.org/10.61901/Kellek.2023.69.06>
- Hörcher, Ferenc (2014a): Communal Values in the New Hungarian Fundamental Law: The Habermas–Ratzinger Debate and the Use of the Humanities in Constitutional Interpretation, In: *Verfassunggebung in konsolidierten Demokratien: Neubeginn oder Verfall eines Systems?* (Constitution Building in Consolidated Democracies: a New Beginning or Decay of a Political System). Baden-Baden, Nomos. 346–364. <https://doi.org/10.5771/9783845251363-346>
- Hörcher, Ferenc (2014b): Prepolitical Values? Böckenförde, Habermas and Ratzinger and the use of the Humanities in Constitutional Interpretation. In: Hörcher Ferenc: *A bölcsészettudományok hasznáról/Of the Usefulness of the Humanities*. Budapest, L'Harmattan. 87–101.
- Ingenfeld, Martin (2016): Fortschritt und Verfall: Zur Diskussion von Religion und Moderne im Ausgang von Joachim Ritter. *Modern Academic Publishing*. <https://doi.org/10.16994/bae>
- Lengyel Zsuzsanna Mariann (2015): Cassirer és Heidegger. Egy filozófiai vita hermeneutikai nézőpontból. In: Fehér M. István–Kiss Andrea–Laura–Lengyel Zsuzsanna Mariann–Nyíró Miklós (szerk.): *Vitában egymással: Filozófusok disputái, kontroverziái*. A filozófia útjai, 16. Budapest, L'Harmattan, 65–95.
- Lübbe, Hermann (1980): *Philosophie nach der Aufklärung: von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*. Düsseldorf–Wien, Econ Verlag.

- Lübbe, Hermann (2006): Affirmationen. Joachim Ritters Philosophie im akademischen Kontext der zweiten deutschen Demokratie. In: Lübbe: *Philosophie in Geschichten. Über intellektuelle Affirmationen und Negationen in Deutschland*. München, Wilhelm Fink, 152–168.
- Marquard, Odo (2003): *Ritter, Joachim, Neue Deutsche Bibliographie*, hg. von der historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 21 BDe, Bd. 21, Berlin, 663–664., <https://www.deutsche-biographie.de/sfz74633.html>.
- Pazanin, Ante (1993): Szellemtudományok és gyakorlati filozófia Joachim Ritter munkásságában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1-2, 128–165.
- Pieper, Josef (1958): *Über den Begriff der Tradition*. Cologne, Westdeutscher Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-04297-6>
- Pieper, Josef (1970): *Überlieferung: Begriff und Anspruch*. München, Kösel.
- Riedel, Manfred (1972, 1974) (ed.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, I-II*. Freiburg, Rombach.
- Ritter, Joachim (1927): *Docta ignorantia; die theorie des nichtwissens bei Nicolaus Cusanus*. Leipzig, B.G. Teubner.
- Ritter, Joachim (1956): Das Bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Paedagogik*, 12, 60–94. Újra kiadva in: Ritter, 1969: 57–105.
- Ritter, Joachim (1957): *Hegel und die französische Revolution. Mit einer Bibliographie zur politischen Theorie Hegels von Karlfried Gründen*. Köln, Opladen. Újra kiadva in: Ritter, 1969: 183–255. <https://doi.org/10.1007/978-3-663-04257-0>
- Ritter, Joachim (1961a): Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft. In: *Jahresschrift, der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster*, 11–39. Újra kiadva in: Ritter, 1974a: 105–140.
- Ritter, Joachim (1961b): „*Naturrecht*“ bei Aristoteles. *Zum Problem der Erneuerung des Naturrechts*. Stuttgart, Kohlhammer. Újra kiadva in: Ritter, 1969: 133–179.
- Ritter, Joachim (1961c): Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität. In: *Anstöße* 5, 135–146. Újra kiadva in: Ritter, 1974a: 11–35.
- Ritter, Joachim (1966): Moralität und Sittlichkeit: Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik. In: Friedrich Kaulbach and Joachim Ritter (eds.): *Kritik und Metaphysik: Studien. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*. Berlin–Boston, De Gruyter, 331–351. <https://doi.org/10.1515/9783111516271-021>. Újra kiadva in: Ritter, 1969: 281–309.
- Ritter, Joachim (1967): „Politik“ und „Ethik“ in der praktischen Philosophie des Aristoteles. In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 74, 235–253. Újra kiadva in: Ritter, 1969: 106–132.
- Ritter, Joachim (1969): *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Ritter, Joachim (1971): Ästhetik, ästhetische. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie, I*. Kiadta Joachim Ritter, Basel, Schwabe, 555–580.
- Ritter, Joachim (1974a): *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Ritter, Joachim (1974b): Dichtung und Gedanke. Bemerkungen zur Dichtung T. S. Eliots. In: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 94–104.
- Ritter, Joachim (1974c): Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles. In: Manfred Riedel (ed.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. 2: Rezeption, Argumentation, Diskussion*. Freiburg, Rombach, 179–199.

- Ritter, Joachim (2010): Gespräch der Herausgeber mit Robert Spaemann. In: Joachim Ritter: *Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik*. Göttingen, Wallstein, 179–195.
- Rumyantzeva, Mary: *Intellectual context of the postwar Federal Republic of Germany. Joachim Ritter School*. Available online: https://www.academia.edu/95026921/Intellectual_context_of_the_postwar_Federal_Republic_of_Germany_Joachim_Ritter_School
- Schindler, D. C. (2017): Taking Truth for Granted: A Reflection on the Significance of Tradition in Josef Pieper. *Communio*, 44 (Winter): 690–717.
- Schweda, Mark (2015): *Joachim Ritter und die Ritter-Schule zur Einführung*. Hamburg, Junius. <https://doi.org/10.3196/219458451669253>
- Szalai Zoltán–Zuh Deodáth (2017): Beszélgetés Odo Marquarddal, *Századvég*, 85: 143–157.
- Tinner, Walter (2010): Das Unternehmen „Historisches Wörterbuch der Philosophie“. In: Riccardo Pozzo–Marco Sgarbi (eds.): *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 9–13.
- Varga Péter András (2021): Joachim Ritter (1903–1974). *Vallástudományi Szemle*, 17 (1): 137–140. <https://doi.org/10.55193/RS.2021.1.137>

A SZABADSÁG KOCKÁZATA

A szabadság, a jog, az állam és a vallás Ernst-Wolfgang Böckenförde gondolkodásában¹

Balogh László Levente

(Debreceni Egyetem BTK, Politikatudományi Tanszék)

ÖSSZEFOGLALÓ

A XX. század egyik legkiemelkedőbb és legsokoldalúbb német jog- és államelméleti szerzője Ernst-Wolfgang Böckenförde. Gondolkodásának középpontjában a szabadság kérdése áll, egészen pontosan a szabadságnak az államrendhez és a joghoz való történelmileg meghatározott viszonya. Az alábbi tanulmányban ennek összefüggéseit és feltételrendszerét igyekeztem felvázolni. Böckenförde szerint a jog nemcsak a szabadság szükségszerű előfeltétele, hanem az államot mint a hatalom és a döntéshozatal intézményét is feltételezi. Ezek összefüggései nem szükségszerűek, hanem egy hosszú és esetleges történelmi folyamat következményei. A modern demokratikus rendnek sok előfeltétele van, amelyeket ő maga nem képes megteremteni, és amelyek nélkül nem létezhet, éppen ezért működése és fennállása számos kockázatot hordoz magában.

Kulcsszavak: negatív szabadság ■ pozitív szabadság ■ állam ■ jog ■ vallásszabadság

„A szabadelvű, szekuláris állam olyan előfeltételekből él, amelyeket ő maga nem képes garantálni. Ez az a nagy kockázat, amelybe a szabadság kedvéért belemegy.” (Böckenförde, 2006b: 112.). Az úgynevezett Böckenförde-diktum vagy Böckenförde-paradoxon néven ismert idézet a Német Szövetségi Köztársaságban az egyik leggyakrabban ismételt államelméleti és politikafilozófiai gondolat, amely az utóbbi évtizedekben szöveg helyi kontextusától teljesen elválva önálló életre kelt, és ennek köszönhetően számtalan új összefüggésben és értelmezésben jelent meg.² Kétségtelen, hogy minden lapidáris kijelentés, amelyet eredetileg nem fejtettek ki részletesen, könnyen félreérthetővé válik, és az eredetitől független jelentésekre szert téve interpretációs lehetőségek egész sorát nyitja meg (Vö. Kracht, 2014.).

Figyelemre méltó módon a fenti két mondatot gyakran külön idézik, miközben az első nem értelmezhető teljességében a második nélkül. Az első mondat arra az alapvető körülményre hívja fel a figyelmet, hogy a modern államnak számos nélkülözhetetlen előfeltétele van, amelyek megteremtését a politikai rend és a jog elősegítheti ugyan, de ő maga nem képes létrehozni és

folymatosan garantálni, miközben fennmaradása érdekében szükségszerűen rájuk van utalva. A második mondat egy ennél összetettebb problémára hívja fel a figyelmet: ha az állam megpróbálná az előfeltételeit megteremteni, akkor azzal rövid úton nem csak saját szabadelvű és szekuláris alapjait, hanem önmaga legitimitását is felszámolná. Ebben a helyzetben nincs más lehetősége, mint hogy garantálja a békét és a biztonságot, a szabadság megvalósításának politikai és jogi kereteit, miközben vállalja az ennek bizonytalanságából fakadó kockázatokat, amelyek azonban nem egyszerűen az ember alapvető adottságaiból adódó esetlegességek, hanem a társadalom és az állam által generált bizonytalanságok. Tulajdonképpen ebből fakadnak a szabadság mibenlétének problémái, amelyeket ebben a tanulmányban Ernst-Wolfgang Böckenförde gondolkodásán keresztül igyekszem röviden megvilágítani – általánosságban a szabadság különböző aspektusainak összefüggésein és konkrétan a vallás-szabadság értelmezésén keresztül.

A SZABADSÁG ÉS A JOG

Böckenförde a szabadság alatt elsősorban mindenféle kényszer távollétét érti. Ennek következtében az ember nem csak a saját életét, hanem a környezetét is maga alakíthatja, és ezen keresztül lehetősége nyílik önmaga meghatározására és megvalósítására. A szabadság nem képzelhető el pusztán individuális kategóriaként és korlátok nélkül, mert a szabadság kontextusába mindig bele kell értenünk a külvilágot, amelyet embertársaink és a környezetünk jelentenek. Az emberek világában mindenki a saját szabadsága megvalósítására törekszik, amiből azonban nem csupán harmonikus együttélés következik, hanem versengés és vita is, amelyek egy bizonyos határon túl már magát a szabadságot fenyegethetik, jóllehet maguk is a szabadság kétségbevonhatatlan bizonyítékai. A modern szabadság elgondolása eredetileg abból a törekvésből született, hogy az egyént meg kell védeni az állami túlhatalomtól, az elnyomó törvényektől és társadalmi kényszerektől, ugyanakkor Böckenförde szükségszerű összefüggéseket feltételez a szabadság és az állam, a szabadság és a jog, illetve a szabadság és a társadalom között. A probléma megoldása, ha a szabadságot tartós és biztos érvényesítése érdekében alapvetően jogként fogalmazzák meg és ismerik el, megfelelő garanciákat teremtve számára. Csak a jogban és a jog révén lesz a szabadság tartós, illetve mindenki számára egyformán elérhető és érvényes. A jog és a szabadság azonban ezzel még nem lesznek azonosak; szorosan összefüggenek ugyan, de a különbség fennmarad köztük. A szabadság rátalál a jogra úgy is, mint egy rajta túlmutató struktúrára és úgy is, mint önmaga feltételére. A szabadság az emberek világában nem valósítható meg rend nélkül, vagy a renden kívül, amely így szükségszerűen a jogban ölt alakot (Böckenförde, 2020c: 95–97).

A szabadság csakis a renden belül képes kibontakozni, amihez szüksége van intézményesítésre, különben nem érvényesülhet, és csupán a rend egy eleme vagy funkciója lesz. A szabadsághoz hozzátartozik, hogy ő maga is alakítja a rendről szóló elképzeléseket, sőt a rend a szabadságot saját céljaira használja fel azzal, hogy mindazt, amely rajta kívül esik – ami megelőzi, ami túlmutat rajta és ami felett nem rendelkezik –, azt magába integrálja. A szabadságnak szüksége van normatív szabályozásra, amely kiterjedését és határait az egyén számára rögzíti, mert a korlátlan szabadság minden esetben az erősebb uralmát jelenti.

A szabadság a jogban találja meg az őt lehetővé tevő és őt közvetítő formát, amelynek egyszerű és észszerű alapja, hogy az egyén szabadsága mindenkor összeegyeztethető legyen mindenki más szabadságával. A szabad, a lehet és a kell határait csakis az emberek közötti viszonyokban lehet kijelölni. A jog révén marad fenn a szabadság és válik lehetségessé a gyakorlata. De a jog pusztán megléte önmagában még nem elegendő a szabadság megvalósulásához, mert a jog állhat a szabadsággal szemben és fordulhat ellene is. A dolog lényege az, hogy a jognak a szabadságra kell irányulnia, célja pedig a szabadság kibontakozása kell hogy legyen (uo., 96.). Az emberek cselekvése csak akkor válik fenntarthatóvá és az adott keretek között biztonságossá, ha az emberi akaratot – beleértve természetesen a versengést és a konfliktusokat is – normatív szabályozásnak vetik alá.

A szabadság és a jog viszonya mindig kettős, mert a jog a szabadság feltétele, de egyben a szabadságra, mint célkitűzésre is utal. A szabadság lehetőségének és biztosításának értelmezése szempontjából elengedhetetlenül fontos megfogalmazni, hogy a jognak milyen funkciót és tartalmat szánunk.

A SZABADSÁG FOGALMAI

Böckenförde szabadságértelmezésében a szabadság szubjektív és objektív – más szóval negatív és pozitív – formái, illetve ezek megkülönböztetési fontos szerepet játszanak.³ A negatív vagy szubjektív szabadság esetében a jog szerepét abban látja, hogy az az egyéni szabadság szféráját elhatárolja azzal, hogy „külső koordinátáit” kijelöli (Böckenförde, 2020c). A szabadság tartalma ebben az esetben megelőzi a jog szféráját, azon innen helyezkedik el, ennek megfelelően az egyéni autonómia területe. Böckenförde ennek paradigmatis megfogalmazását a francia forradalom Emberi és polgári jogok nyilatkozatának 4. cikkelyében látja.⁴ Ha a jogrend a szubjektív szabadságra irányul, akkor a szabadság különböző terei egymástól elkülönülnek, az alapvető jogok pedig az állami beavatkozással szembeni elhárító és védekező jogokká válnak. Az alapjogok egy olyan keretet biztosítanak, amely a szabadság tartalmát csak annyiban határozza meg, hogy az együttélés elengedhetetlen feltételeit mindenki

számára egyformán biztosítja. A negatív szabadsággal kapcsolatban azonban fennmarad a kérdés, hogy az, illetve a rá épülő jogrend kielégíti-e az önmegvalósítás és az önrendelkezés igényét, illetve egyáltalán megfelel-e neki. Ez azért fontos kérdés, mert a szabadság tartalma ilyen körülmények között tetszőleges marad, a választás a szubjektum számára többnyire nem tartós és sohasem végleges. Ebben a helyzetben nem lehet előre meghatározni, hogy a szabadság mire irányul, így fennáll annak az esélye is, hogy hibázunk és elvétjük a szabadság célját. A negatív szabadság problémája, hogy benne a jog és a szabadság viszonya külsődleges marad és az ember egyfajta „monásként” van benne jelen. Ennek határa a másik ember, de annak jelenléte ebben a tekintetben nem konstitutív az egyén számára (Böckenförde, 2006a: 46.).

A szabadság másik formája az objektív vagy pozitív szabadság, amelynek elsődleges értelmét Böckenförde az ember saját maga által való önmeghatározásának és önmegvalósításának lehetőségében látja. Ebben az esetben a jognak nem egyszerűen elhatároló funkciója van, hanem a szabadság célját és gyakorlatának tartalmát is meghatározza, ami önmagában még nem a szabadság korlátozása, hanem a hozzá vezető út kijelölése és követése. Böckenförde szerint a pozitív szabadság alapvetően két kérdéssel néz szembe: első az ember meghatározása, a második a szabadság tartalma. Előbbi esetben egy antropológiai problémával állunk szemben, amely kapcsán mindaddig nem adódnak különösebb nehézségek, ameddig az ember meghatározását egy kinyilatkoztatott hitből vagy az emberi természet egy metafizikai fogalmából vezetik le. Ennek érvényét senki sem kérdőjelezi meg, ezért ezek az alapvetően szubsztanciális jellegű meghatározások általános érvényre tarthatnak számot. A gondok akkor kezdődnek, ha ezek magától értetődősége megszűnik, és azok az elvek, amelyek addig a társadalomban integráló erőként hatottak, most a rend és az együttélés kontextusában partikulárisává válnak (vö. Böckenförde, 1988). Lehetséges, hogy továbbra is a legelfogadottabbak és a legfontosabbak, de már nem kizárólagosak, egy lesznek a sok közül, amelyek saját preferenciáiknak és ízlésviláguknak megfelelően definiálják az embert. A keresztény, a humanista, a liberális, a szocialista emberképek változtatják egymást, de egyik sem képes többé kizárólagosságra szert tenni (Böckenförde, 2006: 47.). A második nehézség abból adódik, hogy amíg a szubjektív szabadságnak nincs tartalma, addig a pozitív szabadság igyekszik magának tartalmat találni, amelyet általában úgy fognak fel, mint egy objektív szükségszerűségbe való beleegyezést, amely kizárja a szubjektív mérlegelés lehetőségét. Ha valaki kényszeríthető arra, hogy szabad legyen, akkor a jog is ennek az objektív szabadságnak az eszközévé válik. Egy ilyen rend felszámolja a szubjektív és az objektív szabadság közötti különbséget, és a kettő között immár nem közvetett viszony áll fenn, hanem azonosság, amely a pozitív szabadság tartalmát egyfajta identitásként a negatív szabadságra is kiterjeszti és ezzel lényegében fel is számolja (Böckenförde, 2006a: 47.).

Láthatjuk, hogy Böckenförde számára a szabadság egyik formája sem elégitő önmagában, ezért elengedhetetlennek tartotta a kettő összekapcsolását. Úgy vélte, hogy mindkettő nélkülözhetetlen eleme a szabadságnak, amelynek célja végső soron az, hogy az ember szabad választásának megfelelően önmaga lehessen, miközben természetesen tudomásul veszi, hogy maga is társas lény, így szabadságának korlátjai vannak. A döntő kérdés, hogy a kétféle szabadság összekapcsolása hogyan gondolható el és hogyan valósítható meg (uo.). Böckenförde ezt egy hosszú történelmi folyamat eredményének látja, amely a szabadság történetébe ágyazódva bizonyos gyakorlatokon keresztül fejeződik ki és sajátos intézményekben ölt testet. A kétféle szabadság közötti kapcsolatban a jognak fontos, de nem kizárólagos szerep jut osztályrészül. A törvényhozás folyamatában a régi és az új beállítódások összekapcsolódnak, különböző nézetek összegződnek és normatív jelleget öltenek. A törvények általánossága nem egyszerűen egy formális kategória, hanem történelmileg és tartalmilag meghatározott, mert az etikai elvek bizonyos komponenseit tartalmazza. A jog ebben a tekintetben túlnyúlik a pusztán korlátozó és elhatároló funkción, így lesz a szabadság meghatározója és egyben létformája. A szabadságnak támaszt és keretet biztosít, miközben tartalmi tekintetben semmit sem kényszerít rá. Az, hogy a jog sikeresen képes-e közvetíteni a szabadság két szférája között, lényegében attól függ, hogy képes-e a szabadság tudatát megjeleníteni, elfogadtatni és fenntartani. Böckenförde jellemző módon úgy véli, hogy erre a jog önmagában megint csak nem képes, mert olyan őt megelőző, tőle lényegében független tényezőktől függ, mint az oktatás és a nevelés, a kultúra és a vallás (uo., 48.).

A SZABADSÁG SZOCIÁLIS KIEGÉSZÍTÉSE

Böckenförde úgy vélte, hogy a szabadság két oldalának összekapcsolása a jogban még nem a megvalósult szabadság. A jog kétségtelenül megteremti a szabadság feltételeit azzal, hogy kijelöli a határait, esetleg bizonyos tartalmait, de valódi szabadság csak akkor lesz ezekből, ha a benne rejlő és belőle adódó lehetőségeket meg lehet ragadni, ami azonban megint csak nem magától a jogról és az általa megteremtett rendtől, hanem bizonyos társadalmi és szociális feltételektől függ (Böckenförde, 2020a: 39–40.). Ha ezek a feltételek megvannak, csak akkor kerülhet az ember olyan helyzetbe, hogy a jog által adott lehetőségekkel éljen, és a belőle adódó előnyöket kihasználja, ha azonban egész életében az éhség ellen küzd, akkor rendelkezhet bármilyen jogokkal és bármilyen szabadságot garantálhatnak számára, ő maga sohasem lesz képes a szabadságával élni (Böckenförde, 2006a: 50.). A szabadság élvezete minden esetben feltételez bizonyos alapvető javakat, amelyek ebben a tekintetben ma-

guk is a szabadság feltételei lesznek, jóllehet nem magából a szabadságból adódnak és nem a szabadság intézményei teremtik meg.

Ebből ugyan következtethetnénk arra, hogy ezen javak megteremtésének és rendelkezésre bocsátásának szándéka korlátozza a szabadságot, de Böckenförde szerint, ahol az ilyen jellegű intézkedések újraelosztáshoz vezetnek, ott a jog keretei között maradnak, így nem mondanak ellent a szabadság elveinek. A jóléti állam szempontjából éppen ez vezet a szociális alapjogok megfogalmazásához, amelyek végső célja, hogy az egyes emberek között a szabadság feltételét és lehetőségét megteremtse, mégpedig úgy, hogy az egyén szabadsága ne sérüljön, a belőle fakadó esélyek mindenki számára összeegyeztethetők legyenek, illetve megférjenek egymás mellett. Az egyenlőséget nem pusztán jogegyenlőségnek tekinti, hanem inkább a szabadság gyakorlásában megnyilvánuló egyenlőségnek, amely a polgárok számára biztosítja a szabadság élvezetét, vagy legalábbis annak esélyét, miközben a jövedelemből és a tulajdonviszonyokból származó egyenlőtlenséget nem szünteti meg, és még csak nem is relativizálja (Böckenförde, 2006: 50.). A kiindulópontok különbségei szükségszerűen a kimenetekben is különbséget és egyenlőtlenséget hoznak, de végső soron ezek is a szabadság jelei, ezért lehetetlen azokat felszámolni a szabadság nevében. Ebben a tekintetben nincs más lehetőség, mint megteremteni egy kényes és dinamikusan változó egyensúlyt a különbségek és az egyenlőtlenségek, illetve az újraelosztás mérséklő mechanizmusai között, amelyek természetesen sohasem lehetnek véglegesek, és céljuk sem az egyenlőség, hanem a szabadság, de nem a privilégiumok, hanem a lehetőségek formájában.

Böckenförde szerint az alapvető problémák nem a különbségekből és egyenlőtlenségekből adódnak önmagukban, hanem annak mértékéből. Ha a kiegyenlítő mechanizmusok elakadnak, a különbségek pedig csak tovább növekszenek, akkor az a társadalomban antagonizmusokat hív elő, a szociális különbségek pedig szükségszerűen a társadalmi szabadság hiányához vezetnek. Ha egy ilyen folyamatnak szabad folyást engednek, akkor az rövid úton a társadalom dezintegrációjához és az alkotmányos alapok megroppanásához vezet. Ennek megakadályozásához szükség van a szociális államra az alkotmányos állam keretei között, amely a szociális jogokat alapjognak tekinti (Böckenförde, 2006a: 50.). Ez elméletben belátható, illetve történelmileg indokolható, de ettől még fennáll az a mindenkori alapvető dilemma, hogy hogyan található meg az egyensúly a szociális egyenlőtlenségek és a szabadságot lehetővé tevő keretek között. Kétségtelen, hogy ennek a problémának a megoldása sok nehézségbe ütközik, illetve sokféle módon valósulhat meg, de minden bizonytalansága ellenére is tisztában kell lennünk azokkal a következményekkel, amelyek a sikertelenségéből adódnak.

ÁLLAM ÉS SZABADSÁG

A fenti fejtegetésekből kiderül, hogy a jog nem képes önmagában biztosítani a szabadságot, ezért rá van utalva az államra, amely azonban egyszerre jelenthet garanciát és fenyegetést a szabadság tekintetében. Az állam Böckenförde értelmezésében egy olyan politikai intézmény, amely alapvetően kettős természetű, mivel egyrészt képes védelmet nyújtani a belső és a külső erőszak fenyegetéseivel szemben, és erőszakmonopóliumára támaszkodva fenntartani a tartós béke állapotát (Böckenförde, 2011: 54.), másrészt azonban állandóan fennáll annak a veszélye, hogy elveszíti a szabadságra való irányultságát és valamilyen más célt állít annak helyébe. Az állam teremti meg azokat a feltételeket, amelyek között a szabadság létezhet, de egyben a szabadság kifejezésének és kibontakozásának tere is. Az állam elengedhetetlenül fontos a jogok érvényesítése és a törvények betartatása szempontjából, mert ezen keresztül képes felmutatni azt az igazságosságot, amely legitimitációjának alapja; ezen túl felel azokért a közösségi szolgáltatásokért, amelyeket az egyének nem lennének képesek megteremteni, életük fenntartása és az egyéni célok megvalósítása szempontjából azonban kiemelkedő jelentőséggel bírnak.

Az állammal szemben ugyanakkor elvárás, hogy tevékenységét egy számára meghatározott tevékenységi körre korlátozza, amelynek révén az általa jelentett potenciális fenyegetéseket a lehető legszűkebb körre szorítják vissza, miközben a visszaélés lehetőségeivel szembeni garanciákat kiszélesítik. Ezek az elvárások figyelemre méltó módon összefüggésben állnak mind a negatív, mind a pozitív szabadsággal, és részben a törvényekre, részben pedig magára az államszervezetre vonatkoznak. Ezek a megoldások egy nagyon széles skálán mozognak, a hatalommegosztástól, az önkormányzáción és öngazgatácson keresztül egészen az alapjogok mint szabadságjogok elismeréséig tartanak, miközben olyan korlátozó és ellenőrző mechanizmusokat is magukba foglalnak, mint a politikai részvétel, a véleménynyilvánítás és a sajtó szabadsága (Böckenförde, 2006a: 52.).

Az állam kétségtelenül szükséges, de nem elégséges előfeltétele a szabadságnak, de talán még ennél is fontosabb Böckenförde számára az a belátás, hogy a szabadság kibontakozása szempontjából ezeken a szervezeti és eljárási folyamatokon keresztül viszonylag optimális kereteket lehet ugyan teremteni, de ezek sohasem lesznek abszolútak, mert a szabadság veszélyeztetésével szemben nem rendelkezhetünk abszolút biztosítékokkal. Az állam ugyan megkísérelheti, hogy saját maga alapjait megerősítse, de ez manapság egy vallási, világnézeti és kulturális szempontból nagyon sokszínű világban nem lehet más, csakis plurális, ami viszont nem jelent abszolút alapot, legfeljebb orientációs pontokat. Ma nincs olyan alap, amelyet ne lehetne valamilyen módon megkérdőjelezni, vagy egy másik ugyanolyan érvényesnek tűnő elvvel szembe állítani, ezért azok az alapok, amelyekre a szabadelvű, szekuláris állam rá-

épülhet, maguk is plurálisak és ellentmondásosak. Böckenförde teljes félreértésnek tarja azt a kísérletet, amely valamilyen régi alapot próbál meg helyreállítani, mert annak kísérlete egészen biztosan manipulációnak és a visszaélés lehetőségeinek lenne kitéve, és tartós feszültséget generálna a társadalomban minden valós előny nélkül (uo., 55.).

Az állam számára nem marad más lehetőség, mint a szabadság rendjének minden körülmények között való védelme minden abszolút alapra vonatkozó igényel szemben. Az állam kötelessége a szabadság védelme minden abszolútizáló törekvéssel szemben, még akkor is, ha azok látszólag az állam fennmaradását szolgálják, és azon nézetek tolerálása is, amelyek az állammal szembe mennek. Az államnak természetesen joga, sőt kötelessége megvédeni magát, szabad és demokratikus alaprendjét azokkal szemben, akik meg akarják dönteni azt. Az erről való lemondás végső soron önfeladás lenne, amit éppen a szabadság védelme miatt nem engedhet meg magának az állam, miközben el kell tűrnie minden kritikát a szabadság nevében, ami adott esetben akár alááshatja vagy gyengítheti is őt. Az alapvető dilemmát abban lehet összefoglalni, hogy hogyan védhető meg a szabadság, annak megkérdőjelezése nélkül. Nem hiszem, hogy erre a kérdésre végleges választ lehetne adni, de annyi talán kijelenthető, hogy az államnak ki kell jelölnie a szabadság határait saját maga és polgárai számára egyaránt, és alapelvként ennek tiszteletben tartását és védelmét kell garantálnia a jogrenden belül. Ha az állam megalapozását és védelmét ezen kívül keresi, és azt valamilyen erkölcsi érzületre vagy értékre akarja alapozni, akkor az szükségszerűen összeütközésbe kerül a szabadelvűséggel, és így önmaga alapjának felszámolásához vezet. Ennek alapján állítja Böckenförde, hogy az erre irányuló kísérletek valójában sokkal inkább a gyengeség és bizonytalanság, mintsem az erő és a magabiztosság jelei (uo.).

A VALLÁS SZABADSÁGA

Böckenförde gondolkodásában a szabadság és az állam viszonyát leginkább a vallásszabadsággal kapcsolatos megfontolásai alapján lehet jellemezni és elemezni, amelyek nem csak a negatív és a pozitív szabadságot, hanem azok összekapcsolását is visszatükrözik, és így a szabadelvűség példáját és mércéjét egyszerre adják. Böckenförde a vallásszabadságot alapjogként fogja fel, amely a lelkiismereti szabadság része, így a lelkiismereti szabadságról szóló elemzései minden esetben magukban foglalják a vallásszabadságot is (Sacksofsky, 2019). A lelkiismereti szabadság Böckenförde számára a személy szabadságának legbelső lényege, amely az állam részéről sérthetetlen és védelmezendő. A lelkiismeret azonban nem csak egy belső meggyőződés, mivel annak szabadon lehet és kell kifejezést adni a cselekedeteken és a szimbólumokon keresztül; a lelkiismeret tekintetében ezek elválaszthatatlanok (Böckenförde,

2020b: 63.). A lelkiismeret szabadságának határai ott kezdődnek, ahol az állam és a társadalom végső céljai fenyegetetté válnak (uo., 59.). Böckenförde is elismeri, hogy lehetnek olyan esetek, amikor a lelkiismereti szabadságot korlátozni kell, és elkerülhetetlennek tűnik a megsértése, de a lelkiismereti meggyőződések tiszteletét akkor is fontosnak tartja, ha adott esetben nem értünk velük egyet, vagy érthetetlennek tűnnek. A kivételekre azért van szükség, mert a lelkiismeret és a belőle fakadó cselekvési maximák az állam törvényeivel konfliktusba kerülhetnek, amelyeket aztán ha nem is lehet végképp megoldani, de feloldani mindenképpen szükséges.⁵

A vallásszabadság, mint a lelkiismereti szabadság része, olyan alapjog, amely magában foglalja a belső meggyőződést éppúgy, mint a hozzá kapcsolódó gyakorlatokat és cselekvési lehetőségeket. Böckenförde ennek megfelelően a vallásszabadságot meglehetősen differenciáltan fogja fel, amely magában foglalja a vallásos hitet, a hit megvallásának szabadságát, a vallás nyilvános gyakorlását és a vallási közösséggé egyesülés szabadságát, de egyben azt is jelenti, hogy lehetséges hit, hitvallás, vallásgyakorlás és vallási közösség nélkül is élni (Böckenförde, 1999: 256–257.). A vallásszabadság csakis lehetőség, amely az egyént és a közösséget egyaránt megilleti, de semmi esetre sem tekinthető a vallás garanciájának. A vallás csak a szabadság körülményei között lehetséges, és csak addig áll fenn, amíg azok adottak.

A vallásszabadság a polgári jogrendhez tartozik, és mint alapjog az állam és a társadalom kényszerítő beavatkozása és befolyása ellen irányul. A legfontosabb sajátossága, hogy csak az emberek egymáshoz való viszonyát érinti, a hit tárgyához való viszonyt azonban nem. Természetesen nem akadályozza abban az embert, hogy istent keresse, és hogy benne az igazságot megtapasztalja, de arra senkit sem kényszeríthet (uo., 257.). Az a régi elképzelés, amelyben az állam és az egyház, a politika és a vallás átfogó egységet alkottak, és ugyanannak az érmének a két oldalát jelentették, fokozatosan megrendült, majd eltűnt. A politikai rend ma már nem a vallásban keresi legitimációját, a közös világnézeti alap elveszett, és az állam általában már ott is semlegessé vált, ahol formálisan még létezik államvallás, mert a szabadság a vallás elé került a legitimációs alapok sorában.

A vallásszabadság arculata minden esetben kettős. Egyrészt az államnak nincs többé vallása, és nem is képvisel semmilyen vallást. Másrészt a vallás számára adott egy szabad szféra, amely az egyén és a közösség számára is lehetővé teszi, hogy kifejtse befolyását és kibontakoztathassa tevékenységét. Ez nem azt jelenti, hogy a vallásosság visszaszorítható lenne a magánélet területére és nélkülöznie kellene a nyilvános jelleget, mert magától értetődően rendelkezik társadalmi és politikai jelentőséggel, de a politikai rend a vallást távol tartja mindattól, ami az általános célkitűzéseit és intézményeinek működését illeti. A politikai közösség világi céljait nem határozhatják meg vallási tanok, mert azok ugyan rendelkezhetnek tényleges társadalmi és politikai

hatással, de nem bírnak jogilag kötelező és államilag kikényszeríthető státusszal. A politikai rend magának igényli a szabályozási kompetenciákat a világi ügyekben, még akkor is, ha ezeknek egyébként lehetséges vallási vonatkozása is. Az állam, mint végső döntéshozó politikai instancia mindezt a béke fenntartása és az együttélés szabályainak meghatározása nevében követeli magának, de az igazságosságra és a szabadságra hivatkozva. A vallásszabadság elismerésének egyik legfontosabb, és legmesszebbre ható következménye, hogy a politikai rend a világi ügyekre és célokra korlátozódik, a vallás pedig megmarad az ember lelki üdvének ügye (Böckenförde, 1999: 261–262.).

Ez az elválasztás azt sugallja, hogy a vallási és a világi elválasztása lehetséges, még ha nem is annyira tárgyait, mint inkább célmeghatározásait tekintve, de a valóság sokkal inkább az, hogy a két szféra közé nem lehetséges végső és határozott vonalat húzni. A kettő közötti viszony általában konkrét kérdésekben és viszonyokban nyilvánul meg, amelyeken belül meg kell határozni egy olyan kényes egyensúlyt, amely a szervezeti és intézményes különállást fenntartja, a cselekvés önállóságát, a saját céloknak való alárendelését lehetővé teszi, és a másik közvetlen befolyásától mentesít, miközben minden oldalról a viszony kiegyensúlyozására törekszenek. Amíg a kiegyensúlyozás a vallási közösségek tekintetében azt jelenti, hogy azok semmiféle hatalommal nem rendelkeznek ugyan, de a politikai és társadalmi rendet érintő kérdésekben állást foglalhatnak és részt vehetnek anélkül, hogy véleményükért bármilyen hátrány érhetné őket, addig az állam tekintetében ez azzal jár, hogy a vallási közösségek tagjai alá vannak vetve az állami törvényeknek, a polgárok jogai és kötelességei pedig függetlenek a vallási hovatartozástól. Ebben tekintetben különösen fontos, hogy minden vallásos meggyőződést egyformán megillet a hit és megvallásának joga, függetlenül attól, hogy a társadalomban mekkora tömeget képviselnek, hiszen az alkotmány szempontjából minden polgár egyenlő, és velük szemben az állam csak azt a követelményt szabhatja, hogy a törvényeit tartsák be.⁶ A szabadelvű plurális társadalom alapja csakis az lehet, hogy a törvényeket, amelyek a demokratikus alaprend feltételei, mindenki tartsa be, mert ezen túl az állam nem tarthat igényt egyéb lojalitásra, amely ne veszélyeztetné saját szabadságon alapuló jellegét. Csak így lesznek a vallásszabadság és a vallási, világnézeti semlegesség egymás komplementerei, és tudja az állam és a vallási közösség a maga sajátos funkcióját betölteni.

ÖSSZEGZÉS HELYETT – BÖCKENFÖRDE A KONZERVATÍV, LIBERÁLIS, KATOLIKUS, SZOCIÁLDEMOKRATA GONDOLKODÓ

A fentiek alapján pillanatnyi kétségünk sem lehet Böckenförde liberalizmust és konzervativizmust összeegyeztető, és azokat szociális hangsúlyokkal kiegészítő meggyőződéséről, amelyet nem csak jobb híján fogadott el, hanem

meg volt győződve arról, hogy ez az egyetlen olyan keretrendszer, amely mindenki számára egyformán képes biztosítani a szabadságot, mint az együttlés alapját. Böckenförde ennek a meggyőződésnek az értelmében ahhoz a liberálkonzervatív irányzathoz tartozik, amely politikailag és nem ideológiailag liberális, de elutasítja a libertariánus szemléletet is, mert abban is a szabadság veszélyeztetését látja (Vö. Hacke, 2006). Úgy vélte, hogy a szabadság védelme a jogállam határkijelölésével kezdődik, de a politika minden esetben az őt megelőző társadalmi szféra történeti és társadalmi adottságaiból táplálkozik, ezért azokat védelmezni kell azokkal az egyre gyorsuló változásokkal szemben, amelyek közvetlenül veszélyeztetik létét, vagy meghaladásukat sürgetik. Ez persze azt is jelenti, hogy bizonyos hagyományoktól végképp el kell búcsúzni annak érdekében, hogy a szabadság fennmaradjon. A liberálkonzervatív irányzat Németországban két súlyosan terhelt, egymással gyakran élesen szembeállított hagyományt igyekezett összeegyeztetni, ami a történelmi előzmények, illetve az ezekből fakadó politikai megbélyegzettség miatt egyáltalán nem volt magától értetődő (Hacke, 2007: 43.). Mindenesetre ez a szemlélet tette a modernitást hagyománnyá Németországban, és alapította meg azt a modernitás-tradicionalizmust, amely immáron nem csak képes volt kibékíteni az addig egymás alternatívájának tekintett, és egymással gyakran élesen szembeállított szellemi irányzatokat, hanem ezekből kiindulva olyan modern intellektuális alapot teremtett, amely képes a társadalmi és politikai valóságot a maga pluralitásában és sokszínűségében a szabadság kedvéért elfogadni. Böckenförde egész gondolkodása és tevékenysége ennek szolgálatában állt, és ennek kétségbevonhatatlan igazolása.

JEGYZETEK

- ¹ Ernst-Wolfgang Böckenförde 1930. szeptember 19-én született Kasselben egy hétgyermekes család harmadik gyermekeként. Az érettségi után jogot, történelmet és filozófiát tanult Münsterben és Münchenben. Az ötvenes években részt vett a Joachim Ritter által szervezett Collegium Philosophicum munkájában. Gondolkodására nagy hatással volt Carl Schmitt és Hermann Heller. Pályája során Heidelbergben, Bielefeldben, majd Freiburgban volt professzor. 1967-ben belépett a Német Szociáldemokrata Pártba, amely 1983-ban szövetségi alkotmánybírónak jelölte. Ezt a pozíciót 1996-ig töltötte be. Tagja volt az Észak-Rajna-Vesztfáliai és a Bajor Tudományos Akadémiának. II. János Pál pápa Nagy Szent Gergely Renddel tüntette ki 1999-ben. 2004-ben megkapta a politikai gondolkodásért járó Hannah Arendt-díjat, 2012-ben pedig tudományos munkásságáért a Sigmund Freud-díjat. 2019. február 24-én hunyt el.
- ² A híres mondat először 1964-ben az Ernst Forsthoff által Ebrachban szervezett rendszeres nyári szeminárium előadásán hangzott el, és három évvel később a Forsthoff születésnapjára kiadott ünnepi kötetben látott először napvilágot. A tanulmány, amelynek utolsó részében az idézet található, azt a történelmi folyamatot rekonstruálja, amelynek során Európában a késői kö-

- zép kortól a XIX. századig a modern állam kialakult. A diktummal kapcsolatban lásd: Balogh, 2019, Hörcher, 2021.
- ³ Böckenförde figyelemre méltó módon Isaiah Berlin szabadságfogalmait használja, de a negatív és a pozitív szabadság viszonyát alapvetően másként értelmezi, amennyiben a kettőt nem állítja egymással élesen szembe, és a „szabadságra kényszerítés” veszélyénél fontosabb számára az önkifejezés és önmegvalósítás lehetősége. Vö. Isaiah Berlin: A szabadság két fogalma.
- ⁴ „A szabadság annyit jelent, hogy mindent szabad, ami másnak nem árt. Az egyes ember természetes jogainak gyakorlása tehát más korlátokba nem ütközhetik, mint azokba, amelyek a társadalom többi tagjai számára ugyanezen jogok élvezetét biztosítják; s e korlátokat a törvény határozhatja meg.”
- ⁵ Ennek egyik, Böckenförde által is elemzett iskolapéldája a fegyveres katonai szolgálat megtagadása lelkiismereti okokból, amikor is az állam alternatívát kínál fel a polgári szolgálattal, megteremtve annak lehetőségét, hogy senkit se kelljen megbüntetni lelkiismereti meggyőződéséért. Ugyanakkor a polgári szolgálat meghosszabbított idejének, illetve egyéb következményeinek vállalása azt jelenti, hogy a lelkiismereti okokra hivatkozó, a fegyveres szolgálatot megtagadó okai komolyak, nem kibúvót keres, hanem tisztában van lelkiismereti döntése következményeivel és vállalja is azokat.
- ⁶ A Német Szövetségi Köztársaságban zajló iskolai és bírósági fejkendőviták kapcsán Böckenförde a minden vallást egyformán megillető hitvallásszabadság elvét képviselte.

IRODALOM

- Balogh, László Levente (2019): Katolicizmus és liberalizmus. *Pannonhalmi Szemle*, 27 (4): 93–102.
- Berlin, Isaiah (1990): A szabadság két fogalma. In: uő.: *Négy esszé a szabadságról*. Budapest, Európa, 334–443.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1988): Az ember a mai jogrend tükrében In: Krzysztof Michalski (szerk.) *A modern tudományok emberképe*. Budapest, Gondolat, 118–128.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1999): Stellung und Bedeutung der Religion in einer „civil society” In: uő.: *Staat, Nation, Europa*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 256–275.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2006a): Freiheit und Recht, Freiheit und Staat (Unter Mitarbeit von Christoph Endres) In: uő.: *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 42–57.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2006b): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation In: uő.: *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 92–114.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2011): Wieviel Staat die Gesellschaft braucht. In: uő.: *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht*. Berlin, Suhrkamp, 53–63.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2020a): Állam és társadalom megkülönböztetésének jelentősége a jelenkor demokratikus szociális államaiban. In: uő.: *Állami jog és erkölcsi rend*. Válogatott tanulmányok. Budapest, L’Harmattan, 25–46.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2020b): A lelkiismereti szabadság, mint alapjog. In: uő.: *Állami jog és erkölcsi rend*. Válogatott tanulmányok. Budapest, L’Harmattan, 47–76.

- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2020c): A jog korlátokat szabva teremt szabadságot. In: uő.: *Állami jog és erkölcsi rend*. Válogatott tanulmányok. Budapest, L'Harmattan, 95–106.
- Hacke, Jens (2006): *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hacke, Jens (2007): Der Liberalkonservatismus als Identitätsressource der Bundesrepublik. Auf den Spuren liberaler Denker. *Die Politische Meinung*, Nr. 455: 2007. október, 43–46.
- Hörcher, Ferenc (2021): Natural law, human dignity and tradition of Böckenförde's catholic political theology, from a conservative viewpoint. *Pro publico bono – Magyar közigazgatás. A Nemzeti Közszolgálati Egyetem állam- és közigazgatás-tudományi szakmai folyóirata*, 9 (2). 86–103. <https://doi.org/10.32575/ppb.2021.2.5>
- Kracht, Hermann-Josef Große (2014): Fünfzig Jahre Böckenförde-Theorem. Eine bundesrepublikanische Bekenntnisformel im Streit der Interpretationen. In: Hermann-Josef Große Kracht – Klaus Große Kracht (Hg.) *Religion – Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde*. Paderborn, Schöningh, 155–183. https://doi.org/10.30965/9783657766116_009
- Sacksofsky, Ute (2019): *Konsequente Liberalität. Ernst-Wolfgang Böckenförde zur Religionsfreiheit*. Verfassungsblog: <https://verfassungsblog.de/konsequente-liberalitat-ernst-wolfgang-bockenforde-zur-religionsfreiheit/>

A FILOZÓFIAI HAGYOMÁNY POLITIKAI PROBLEMATIKÁJA

Robert Spaemann és Josef Pieper hagyományfogalma

Görföl Tibor

(Pécsi Tudományegyetem, Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, Filozófia Tanszék)

ÖSSZEFOGLALÓ

A katolikus filozófiai gondolkodás klasszikusának számító Robert Spaemann és Josef Pieper egyaránt nagy hangsúlyt fektetett a hagyomány fogalmára. Spaemann a természetes célokkal számoló teleologikus hagyomány sorsa foglalkoztatta, s eltűnésének konkrét politikaelméleti következményeit is bemutatta. Pieper egységes, szinte homogén európai hagyomány meglétét feltételezi, s újabb vádak szerint ez készségessé tette a nemzetiszocializmus elfogadására, noha a dokumentumok alapján ez nem igazolható. A két gondolkodó hagyományfogalmának elemzése hozzájárul a XX. század második felében kialakuló katolikus filozófia pontosabb megértéséhez.

Kulcsszavak: hagyomány ■ katolikus filozófia ■ teleológia ■ nemzetiszocializmus ■ restauráció

Mivel igazolható két olyan gondolkodó komparatív elemzése, akinek hangsúlyosan katolikus önértelmezése volt, és nem elsődlegesen a politikai filozófia összefüggésében tett szert tekintélyre? Robert Spaemann esetében afféle legitimációs alapnak tekinthető, hogy korai érdeklődése a tradicionalizmus meg alapítójaként számon tartott Louis de Bonald restaurációs államelméletének elemzésén keresztül olyan problémákat állított előtérbe, amelyekről egyenes út vezetett a filozófiai hagyomány és a politikatörténeti fejlemények között megállapítható összefüggések vizsgálatáig: a jobb- és a baloldal fogalmának „ontológiáját” elemző tanulmányában Spaemann például egyenesen egy hagyományközpontú politikaelmélet alapjait fektette le. Josef Piepert újabban az a vád érte a filozófiatörténész Kurt Flasch részéről (Flasch, 2021), hogy korai szociológiai írásaival a nemzetiszocializmus előkészítői közé tartozott, s gondolkodásának ez az eredendő bűne egész szellemiségére hatással volt. A fiatal Spaemannt az foglalkoztatta, miként „született meg a szociológia” a „restauráció szelleméből” (Spaemann, 1959), a fiatal Pieper pedig a flaschi vádak szerint szociológusként azért támogatta a nemzetiszocializmust, mert erre kész-

tette a katolikus hagyományról alkotott felfogása. Úgy tűnik tehát, érdemes áttekinteni azt a hagyományról kialakított koncepciót, amely a két gondolkodó esetében ennyire kézzelfogható politikai és politikaelméleti következményekkel járt.

A következők során négy lépésben szeretnék eljárni. Először röviden egybevetem a két szerző szellemi alkatát, másodsorban szociológiai írásaik politikatudományi vetületét veszem szemügyre, harmadsorban hagyományfogalmuknak szentelek figyelmet, végül pedig néhány kritikai kérdés feltevésére vállalkozom. Először is tekintsük át tehát röviden, milyen beállítottságú és alkatú filozófusokkal állunk szemben.

Bár Robert Spaemann és Josef Pieper gondolkodása számos ponton érintkezik egymással, szellemi alkatuk valójában egészen eltérő volt. Életútjukban a legismertebb kapcsolódási pontot alighanem Münster jelentette, ahol mindketten szoros kapcsolatban álltak Joachim Ritterrel. Josef Pieper 1950 és 1972 között a filozófiai antropológia professzoraként oktatott a münsteri egyetemen, ahol évtizedes (idővel azonban egyetemi viták miatt felbomlott) barátságot ápolt Ritterrel (Pieper, 1979: 28.), Robert Spaemann pedig 1952-ben Ritter vezetésével készítette el doktori értekezését Münsterben Louis de Bonald-ról. Ugyanakkor szinte minden egyéb tekintetben különböztek egymástól. Pieper egész életében kívülállónak érezte magát az akadémiai tudományosságban, jóllehet egyetemi előadásai hatalmas számban vonzották a diákokat, könyveit számos nyelvre lefordították, és a legrangosabb egyetemek versengtek vendégelőadásaiért. E szempontból a münsteri egyetem tekintélyes filozófiaprofesszora, Gerhard Krüger (Ritter elődje) már Piepernek közvetlenül a II. világháború után elindított habilitációs eljárása során lényeges vonásokra mutatott rá: az értekezés szerzőjéhez intézett terjedelmes levelében méltatta a tudományos munka stiláris értékeit és gondolati mélységét, de aggódva hozta szóba, hogy a fiatal (negyvenegy éves) filozófus mintha nem rendelkezne a „tudományos eszköztárral” és a „tudós kutatásokhoz” szükséges akadémiai hozzáállással (Pieper, 1979: 15.). Magyarán nem a mások véleményének kritikai feldolgozásában és a klasszikusok beható tanulmányozásában megnyilvánuló kutatói viszonyulás jellemezte, nem bizonyos kérdések történetét igyekezett feldolgozni, hanem maga az igazság foglalkoztatta, többnyire a szakirodalom tanulmányozása nélkül. Nem véletlen, hogy Pieper sokáig elutasította a professzori kinevezést, és soha nem vett részt doktori értekezések bírálatában. Ezzel szemben Spaemann, aki 1969 és 1972 között Hans-Georg Gadamer utódaként Heidelbergben tanított filozófiát, müncheni évtizedei alatt (1972 és 1992 között) valóságos iskolát hozott létre, és szoros munkakapcsolatot ápolt olyan kiemelkedő müncheni gondolkodókkal, mint a politikatudós Hans Maier, a filozófiatörténész Werner Beierwaltes és a filozófus Dieter Henrich.

Pieper akadémiai idegensége a nyilvánosság szférájára is áterjedt: igen ritkán vett részt nyilvános vitákban. Ezzel szemben a hatvanas évektől fogva

Spaemann gyakran hallatta a hangját a német nyilvánosságban, s rendszeresen kifejtette a véleményét politikai és etikai kérdésekben, az atomenergia felhasználásától a fegyverkezési kérdésen át az asszisztált öngyilkosság problematikájáig. Paradox módon ennek ellenére életműve javarészt német nyelvterületen vált ismertté, egyéb nyelveken csak lassan halad előre recepciója, miközben Josef Pieper könyvei az ötvenes évektől valamennyi földrészen páratlan ismertségre tettek szert.

Miként érintkezett mármost e két gondolkodó filozófiai hagyományról alkotott felfogása politikaelméleti állásfoglalásaikkal? Robert Spaemann nagy ívű történeti elemzése a célelvű természetfogalom, a teleologikus természetértelmezés köré szerveződtek. Idevágó meggyőződései viszonylag röviden és könnyen összefoglalhatóak. Úgy véli, hogy a klasszikus politikai filozófia középpontjában a természet fogalma állt, mivel a természet és a törvény szembeállítását Platón és Arisztotelész a természet olyan finalista koncepciójával váltotta fel, amely szerint az ember természettől fogva beszélő és politikai létező, s ennek alapján a 16. századig a politikai filozófia egyenértékű volt a természetjog elméletével, amely a jóra irányuló tökéletesedési folyamatot és annak során elérhető optimumot állít az ember elé. Miután viszont a természet uralásának érdekében a 15. századtól, azaz a nominalizmus megjelenésétől és térnyerésétől fogva eltűnik a színről a célelvű természetértelmezés, az általános és az emberi természet teleologikus felfogása, visszatér a *phüszisz* és a *nomosz* kettőssége, s azzal a következménnyel jár, hogy az ember kivonja magát a természet köréből (Descartes) vagy nem fogja fel magát többé olyan létezőként, amely sajátos jóra irányul, hanem határtalan törekvésként értelmezi magát (Hobbes). Ettől fogva, állítja Spaemann, két lehetőség marad: vagy az tűnik kívánatosnak, hogy korlátozva legyen a határtalan emberi törekvés, mégpedig értelemszerűen határtalan hatalommal, vagy pedig kizárólag a határtalan törekvés érvényesülése mutatkozik elfogadhatónak. Az első eset fellelhető meg a jobboldali álláspontnak, míg a „libido” és az „utópia” képviselte a baloldali álláspontnak. Az ember és a társadalom természetes finalitásának eltűnése tehát az önfenntartás és az önmegvalósítás elvének éles elkülönülését eredményezi (Spaemann, 2001: 262.). Az alternatíva pedig „politikai nihilizmusba” torkollik, ha a jobb- és a baloldal „világnézetként, a világ és az állam totális elméleteként” fogja fel magát (uo., 265.), azaz szélsőségessé válik. Másként megfogalmazva: a természetes cél, a *telosz* fogalmának újkori leépülése és szétforgácsolódása alkotja „a jobb- és a baloldal politikai fogalmának ontológiai hátterét” (Spaemann, 2012: 111.).

Ez a spaemanni alapképlet az életmű számos helyén a „teleológia inverzeként” fogalmazódik meg, s főként azt a „polgári ontológiát” veszi célba, amelynek esetében az emberi létezés alárendelődik fenntartása feltételeinek: ha nincs más olyan természetes cél, amelynek teleologikus vonzása magához rendelné az emberi élet dinamikáját, az egyéni és a társadalmi élet egyaránt a megma-

radásra, a fennmaradásra, a létezés biztosítására rendezkedik be. Nem közömbös tény, hogy a létezés fenntartása feltételeinek alávétő berendezkedésképzetét Spaemann *A felvilágosodás dialektikájában*, Adorno és Horkheimer közös művében fedezte fel (uo., 110.) – úgy vélte ugyanis, hogy Louis de Bonald, filozófiai disszertációjának tárgya maga is „likvidálta a felvilágosodást” (Spaemann, 1953: 494.).

Bonald alakja Joachim Ritter révén váltotta ki Spaemann érdeklődését, mégpedig elsősorban a francia forradalom filozófiai recepciójának összefüggésében, noha Ritter természetszerűleg nem lelkesedett a „katolikus tradicionalizmus” (Ludassy, 1983) vezéralakjáért, és valószínűleg nem is igazán ismerte, ahogyan más sem a korabeli Németországban (még Carl Schmitt sem, aki Spaemann figyelmébe ajánlotta, de nem tartotta követendőnek). Mindenesetre témánk szempontjából jellemző, hogy egy évvel doktori értekezése után Spaemann már *A tradicionalista gondolkodó tévedése* címmel jelentetett meg tanulmányt: a szövegben a forradalom és a restauráció éppúgy a hagyomány összefüggésébe kerül, mint a szociológia születésének eseménye. Robert Spaemann egyetértett Joachim Ritterrel abban, hogy a francia forradalom „az újkor kikristályosodási pontja” (Spaemann, 2012: 104.), és Luis de Bonald restaurációs elméletét azért tartotta tanulmányozásra méltónak, mert megítélése szerint „forradalomellenes antitéziseivel Vicomte de Bonald egészen élesen felismerte, hogy a forradalomban nem csak úgy valamilyen filozófiai probléma fejeződik ki, hanem a patrisztika óta első ízben maga a filozófia válik problémává” (Spaemann, 1959: 22.). A forradalomban ugyanis megmutatkozott a filozófia kétértelműsége: Bonald megkülönbözteti egymástól a „valódi” és a „modern” filozófiát, s az elsőhöz az emberrel veleszületett eszmék átgondolását, a másodikkhoz a világmindenség eredendő egységének tagadását rendeli – míg a valódi filozófia nem hajlandó a természetre korlátozni Istent és az érzékelésre a gondolkodást, mert a természet, az ember és a társadalom eredendő, isteni egységével számol, addig a modern filozófia alulról próbál eljutni valamilyen egységhez, s ezért materialista antropológiába és demokratikus politikába torkollik (Spaemann, 1959: 35.).

Spaemann szemében a filozófia bonald-i koncepciója azért érdekes, mert azt hangsúlyozza, hogy az igazság, amelyet a valódi filozófia képvisel, nem maradhat meg a spekuláció és a gondolkodás szintjén, hanem kézzelfogható formát kell öltenie a valóságban: a valóság pedig nem más, mint a társadalom és a történelem. Paradigmaváltással találkozunk tehát e helyütt: immár az igazságot képviselő filozófiai, metafizikai gondolkodás „társadalmi és történelmi hatékonysága” jelenti a kiindulási pontot; nem az egyéni gondolkodás a lényeges, hanem a gondolkodás társadalmi megvalósulása, vagyis a filozófiának a tökéletes társadalomról és annak történelméről szóló tanná kell alakulnia (Maier, 2021: 105.), a filozófia pedig csak akkor éri el megfelelő formáját, ha a metafizika helyett a társadalomelmélet lesz a *prima philosophia* (Spaemann,

2012: 107.). Bonald tradicionalizmusa kiindulásában főként Descartes-tal és a szubjektumból kiinduló gondolkodásmóddal fordul szembe (abban a meggyőződésben, hogy az ember nem teheti meg saját magát azzá a támponttá, amelyből kiindulhat), de nem ellensége a modernizmusnak, hanem a metafizika átalakítása révén valójában annak egyik változata. Mindenesetre ily módon születik meg a szociológia a restauráció szelleméből, s Auguste Comte már csak új nevet ad a korábban megszületett gondolkodásformának: történetesen szociológiának nevezi el. Spaemann értékelése szerint ehhez Bonald a *volonté générale* rousseau-i fogalmát fordítja szembe a forradalom eseményével: az általános akarat nála nem a néphez kötődik, hanem a Teremtő akaratát, a természetjogot jelöli, s elítélendőnek tart minden olyan törekvést, amely az egyén vagy az önmagát a többség képviselőjére hivatottnak tartó kisebbség nevében fellázad ellene, mert a társadalom eredendő feladata, hogy Isten jelenlétét őrizze a természetes rend őrzésével. Ily módon az érett középkortól nyomon követhető egész történelmi hagyomány törik meg 1789-ben.

E ponton jelent be kritikai igényeket Robert Spaemann, s e ponton válik láthatóvá, miért nem támogatja teljes egészében Bonald tradicionalizmusát. Elemzése szerint a vicomte olyannyira megfelelteti egymásnak a *volonté générale*, vagyis Isten és a társadalom fogalmát, hogy az előbbit már csak az utóbbi funkciójaként tudja felfogni. Ha pedig a *volonté générale* igazsága kimerül a társadalmi hasznosságában, a társadalom fenntartásának igényében, akkor funkcionalizálódásával együtt el is veszíti a lényegét. „Ha a teológia pusztán a szociológia tautológiájává válik, nem tartható többé. De pontosan ez történik Bonald-nál. Az a felismerés veszik el nála, hogy az igazság értelme minden szociológiai összefüggést felülmúl, szociológiai szempontból céltalan, s ezért felszabadító erejű” (Spaemann, 1953: 497.).

A mondottak összefoglalásaképpen kijelenthető tehát, hogy Robert Spaemann a természetes teleológia feladásához kapcsolja az önfenntartás és önmegvalósítás antropológiai kettősségének megjelenését, s a két pólushoz két politikai programot is rendel, abban a meggyőződésben, hogy a jobb- és a baloldali program szélsőséges válfajában közvetlenül átcsap egymásba. Ezzel függ össze funkcionalizmus-ellenes anti-tradicionalizmusa, amely Louis de Bonald társadalomelméletének kritikai igényű elemzése során elveti a francia forradalomban megtörtént vélt hagyomány restaurációját, s az igazság öncélúságának jegyében egy egészen egyedi politikaelmülethez és nyilvános értelmi-ségi attitűdhöz vezetett. Bár 1959-ben még nem volt könnyű megállapítani, hogy pontosan miként vélekedik Spaemann Európa filozófiai hagyományáról és annak politikai következményeiről (Zaborowski, 2010: 138.), a következő években a politikai utópiáról (Spaemann, 1977), Rousseau-ról (Spaemann, 1980) és a teleológia rehabilitálásáról (Spaemann, 1981) írt könyveiben egészen világosan kikristályosodott egyéni felfogása.

Josef Pieper megítélése részben egyszerűbb, részben bonyolultabb feladatot jelent. Egyszerűbbet azért, mert Pieper önálló könyvet szentelt a hagyomány problematikájának (Pieper, 1970), bonyolultabbat azért, mert újabban felmerült az a gyanú, hogy jelentősebb szerepet játszott a nemzetiszocializmus „előkészítésében”. Ezt a vádat, a Josef Pieper korai műveinek olvasása által kiváltott „politikai-erkölcsi undor” tapasztalatát a filozófiatörténész Kurt Flasch azzal hozza összefüggésbe, hogy a harmincas évek más katolikusok gondolkodóihoz hasonlóan Pieper azért nem tudott ellenállni a nemzetiszocialista propagandának, mert „hivatásszerűen foglalkozott a középkorral” (Flasch, 2021: 20.). Könyvében Flasch főként három katolikus szerző, a teológus Michael Schmaus, a történész Joseph Lortz és a filozófus Josef Pieper alakján keresztül igyekszik bemutatni a nemzetiszocializmus katolikus előkészítését, de elsődlegesen Pieper filozófiaértelmezését és a hagyományhoz fűződő viszonyát tartja jellegzetesnek annak az „intellektuális bűnnek” (Flasch, 2021: 160.) a szempontjából, amely abban áll, hogy a *Reich und Kirche* [Birodalom és egyház] című könyvsorozat keretében kiadott műveikkel a katolikus szerzők „teljesen tudatos politikai lépést” (Flasch, 2021: 16.) tettek a nemzetiszocializmus támogatása érdekében. A vád szerint a középkortól megörökölt valóságértelmezés és a középkorban gyökerező hagyomány olyannyira naiv volt, hogy valóságidegenséget eredményezett, mindenekelőtt Pieper esetében. Ha valóban így lenne, tagadhatatlanul az európai filozófiai hagyományhoz fűződő viszony tragikus és katasztrofális politikai következményeivel szembesülnénk. De valóban így van-e?

Álláspontjának igazolása érdekében Flasch háromféle eljárást alkalmaz. Egyrészt a Pieper-életműkiadásban a korai szociológiai írások (Pieper, 2004) közé felvett publicisztikai írások címéből igyekszik következtetéseket levonni szerzőjük náci szimpátiájára nézve. Az 1934-ben megjelent újságcikkek címében valóban előfordulnak olyan kifejezések, mint az „erős állam” és a „hiteles nevelés”, ám a korabeli kontextusban az „erős állam” fogalmát a katolikus baloldal képviselői is előszeretettel használták, például Walter Dirks (Wald, 2023: 92.), másrészt a nevelés összefüggésében Pieper kizárólag a keresztény hittől várt bármiféle átfogó tájékozódást, a politikától megtagadta ennek lehetőségét. Látszólag könnyebb dolga van a Piepert elmarasztalni kívánó Flaschnak azzal az 1934-ben megjelent rövid könyvvel kapcsolatban, amelynek célja – nem kevésbé meglepő módon – annak igazolása volt, hogy az „új birodalom munkajoga” összhangban van XI. Piusz pápa *Quadragesimo anno* kezdetű enciklikájával (1931). Pieper olvasatában ugyanis a pápai enciklika a proletariátus felszámolását tűzi ki célul, de mivel ez a kíváncsi csak tényleges munkajogi változtatások révén valósítható meg, Pieper rövid időre tévedés áldozata lett, és a nemzetiszocialista munkajogtól a pápai program megvalósítását remélte. A korai szociológiai írások kiadója, Berthold Wald korrektnek tűnő módszerrel a 1930-as években keletkezett valamennyi Pieper-szöveg fényében

értelmezi a rövid munkajogi értekezést (Wald, 2004), s ennek alapján arra jut, hogy a szerzőt kizárólag az enciklika politikai megvalósításának lehetősége foglalkoztatta, a nemzetiszocializmus támogatása egyáltalán nem állt szándékában. Mi több, 1934 júliusában Pieper kifejezetten megtiltotta kiadójának, a münsteri Aschendorffnak, hogy újabb kiadásban megjelenesse az értekezést, és 1934. július 24-én a pápai enciklika megírásában jelentős szerepet játszó Gustav Gundlachhoz intézett levelében rámutatott arra, hogy „a könyvsorozat más kötetivel tudatosan szembehelyezkedve nagymértékben óvakodtam olyan megfogalmazásmódoktól, amelyek azt a félreértést eredményezhették volna, hogy két a »világnézetet« [tudniillik a katolikust és a nemzetiszocialistát] hasonlítom össze és hozom összhangba egymással” (Wald, 1997: 176.).

Más dokumentumok is egyértelműen tanúsítják, hogy bár Josef Pieper került a nyílt konfrontációra a nemzetiszocialista állammal, egyrészt nem engedett a politikai és filozófiai együttműködésre hívó felszólításoknak, másrészt tudatosan olyan témákat választott írásai tárgyául, amelyek módot adtak számára a bujtatott szembehelyezkedésre. A marbach-i levéltárban őrzött dokumentumok alapján Berthold Wald tanulságos megjegyzéseket fűz ahhoz a levelezéshez, amelyet Pieper 1933 márciusában és áprilisában folytatott Heinrich Raskoppal, aki arra biztatta, hogy nem sokkal korábban megjelent társadalompolitikai téziseit egészítse ki a márciusi választások után kialakult „új helyzet” „megfelelő reflexiójával” (Wald, 2023: 94.) – csakhogy Pieper semmi efféle nem volt hajlandó, sőt kifejezetten azt a választ adta, hogy egyelőre csak „túlzott nacionalizmust, faji ideológiát és személyi kultuszt” lát maga körül. Nyomatásban megjelent szövegeiben kevésbé élesen, de egyértelműen megjelent ez a fajta szembenállás. A *Grundformen sozialer Spielregeln* (1933) [A társadalmi játékszabályok alapformái] lapjain egyértelműen ellenpontozni kívánta a közösségi dimenziókat a túlhangsúlyozását, amelyben totalitárius veszélyt ismert fel – mégpedig pontosan a középkori hagyományt, főként Aquinói Szent Tamás alapján, aki az általános mellett az egyedi és a sajátos létjogosultságát is hangsúlyozza. A személy integritásának védelmében kiáll a másféleség, a személyes vonások egyedi különbözősége mellett, érvényre kívánja juttatni az „individualista liberalizmus” „egészséges magvát”, arra hivatkozva, hogy amennyiben kizárólag „a patriotizmus” érvényesül, óhatatlanul felüti a fejét az „idegengyűlölet” (Pieper, 2004: 270.). Hasonló igénnyel született az erényekről szóló pieperi könyvsorozat első darabja, amely a bátorsággal foglalkozik. Önéletrajzi visszaemlékezései szerint azért kívánta legelőször a bátorság erényét bemutatni (jellemző módon a középkori skolasztikára támaszkodva), mert „ellenképet” keresett azzal a „hősi eszménnyel” szemben, „amelyet a propaganda kürtölt a világba” (Pieper, 1979: 111.). A Pieper-kutatók felhívják rá a figyelmet, hogy a könyvet egyetlen katolikus kiadó sem merete kiadni, a Pieper-levelezés szerint Hans Scholl számára is jelentős támaszt nyújtott (Wald, 2023: 100.), s a korszak katolicizmusával foglalkozó történészek

már viszonylag korán felismerték a jelentőségét: Heinz Hürten szerint a könyv „rávilágított arra a határra, amelyen túl a keresztények és általában a nyugati hagyomány szerint gondolkodók már nem tudták elfogadni, amit a nemzeti-szocializmus követelt: a személy feltétlen odaadását a rezsिम céljai érdekében” (Hürten, 1992: 340.); ráadásul ugyanezekben az években Pieper szinte valamennyi könyvét betiltották Németországban, vagy legalábbis nem engedélyezték újbóli kiadásukat.

Kijelenthetőnek tűnik tehát, hogy Josef Pieper éppen a középkorban gyökerező katolikus hagyomány ismerete és képviselőjének igénye vértette fel a nemzetszocialista propagandával szemben, s annak ellenére, hogy a nyílt konfrontációt kerülte, levelezése és nyomtatásban megjelent írásai egyaránt azt tanúsítják, hogy tudatosan ellenpontot kívánt nyújtani a rezsिम eszmeiségével szemben (egy ízben ugyan tévedett, ám ezt rövid idő leforgása alatt belátta). Ugyanakkor szellemi integritása nem képzelt el a hagyományról kidolgozott elmélete nélkül, s ez az elmélet már tagadhatatlanul komoly kérdéseket vet fel. Alapvető szándéka arra irányult, hogy valami nagyon „hagyományosat”, „régit” és „változhatatlant” mondjon ki az emberről és a világról. Teológusnak soha nem tartotta magát: leginkább a hagyomány megvilágítójaként és továbbadójaként gondolt magára, s idevágó fejtegetései azt a benyomást keltik, hogy a hagyományt változhatatlan és állandó tartalmúként fogta fel. A „régiek” hagyományában viszont, amelyre lépten-nyomon hivatkozik, volt valami archaikus, amit nem mindig könnyű összeegyeztetni a kereszténységgel. A feszültség abból adódik, hogy Pieper mintha a név szerint nem ismert „régiektől”, *palaioitól* és *arkhαιοitól* eredő egységes hagyománnyal számolna, amelynek továbbadásában az a legfontosabb, hogy semmi sem vehető el belőle, és semmi sem adható hozzá (Pieper, 1970) – csak hogy önértelmezése szerint a kereszténység éppen hogy semmiféle előzményből le nem vezethető újdonsággal szolgál, amely a legkevésbé sem merül ki a „régiek” hagyományában, s ha szubsztanciája nem is növekszik, megértése nagyon is dinamikus, kibontakozó és fejlődő történelmi folyamatot jelent.

Ez a feszültség, úgy tűnik, nem oldható fel Josef Pieper gondolkodásában és némileg árnyékot vet arra a hagyományképviseleti igényre, amely politikai téren intellektuális védelmet biztosított számára 1933-tól. Ezt a feloldhatatlan feszültséget tanúsítja az a meglepő módon igen csekély figyelemben részesülő rövid vitája, amelyet Joseph Ratzingerrel folytatott 1985-ben. A bíboros a latin-amerikai felszabadítási teológiáról tartott előadást, amelyet diszkusszió követett. Ennek során Pieper azt a felvetést fogalmazta meg, hogy a katolikus társadalom- és cselekvésemélet független a kinyilatkoztatástól, azaz szigorú értelemben nem teológiai igényű – válaszában Joseph Ratzinger végzetesnek állította be ezt az álláspontot, arra hivatkozva, hogy ebben az esetben az emberi együttélés és az emberi cselekvés teljességgel kikerülne a keresztény hit hatásköréből, ami keresztény szempontból abszurd következményekkel járna

(Ratzinger, 1987). Pieper tehát mintha úgy vélte volna, hogy a „régiektől” eredő egységes hagyomány elégséges a társadalom életének megítéléséhez és szabályozásához, nem számolva azzal a fordulattal, amelyet a keresztény ki nyilatkoztatás hozott magával.

Robert Spaemann és Josef Pieper más-más nemzedékhez tartozott (az előbbi 1927-ben, az utóbbi 1904-ben született), de mindketten a katolikus hagyomány filozófiai képviselőit tartották feladatuknak. Spaemann a természetes célelvűség történelmi sorsához rendeli a valóságról és az emberről alkotott nyugati felfogás változásait, s a célelvűség erodálódásában jelöli meg az újkori politikai alternatíva gyökerét. Pieper ezzel szemben egységesebb hagyomány nyal számol, amely vagy sértetlenül létezik (a „régiek” hagyománya gyanánt), vagy eltűnik a színről, s kiélezett történelmi helyzetekben politikai ítéletalkotás támaszául is szolgálhat. Úgy tűnik, mindkét gondolkodónak nehézséget jelent a hagyományban bekövetkező legitím változások feldolgozása: Piepernél ennek mintha a lehetősége sem lenne adva, Spaemann kései éveinek egyházpolitikai állásfoglalásai pedig mintha a legitím módosulások reflexív feldolgozásának akadályairól tanúskodnának. Ugyanakkor lényeges körülmény, hogy mindketten lényegi módon járultak hozzá egy olyan gondolkodó eszmeiségének kikristályosodásához, aki a jelek szerint a hagyomány elvét tágabban és dinamikus igénnyel tudta képviselni: Joseph Ratzingerről van szó, akinek politikai, társadalmi és államelméleti elgondolásai nem csekély mértékben a nemzetiszocialista totalitarizmus tapasztalatából indultak ki. Ezeknek az összefüggéseknek a megvilágítása, úgy tűnik, még várat magára.

IRODALOM

- Flasch, Kurt (2021): *Katholische Wegbereiter des Nationalsozialismus. Michael Schmaus, Joseph Lortz, Josef Pieper*. Frankfurt a. M., Klostermann. <https://doi.org/10.5771/9783465127062>
- Hürten, Heinz (1992): *Deutsche Katholiken 1918–1945*. Paderborn, Schöningh.
- Maier, Michael (2021): *Philosophie der Begegnung. Studien über Robert Spaemann*. Freiburg–München, Karl Alber. <https://doi.org/10.5771/9783495825488>
- Ludassy Mária (1983): Trón és oltár: De Bonald katolikus tradicionalizmusa I–II. *Világosság*, vol. 24, no. 5: 297–304, no. 6: 364–371.
- Pieper, Josef (1970): *Überlieferung. Begriff und Anspruch*. München, Kösel.
- Pieper, Josef (1979): *Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945–1964*. München, Kösel.
- Pieper, Josef (2004): *Frühe soziologische Schriften*. Hamburg, Meiner.
- Ratzinger, Joseph (1987): *Politik und Erlösung*. Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Spaemann, Robert (1953): Der Irrtum der Traditionalisten: Zur Soziologisierung der Gottesidee im 19. Jahrhundert. *Wort und Wahrheit*, vol. 8: 493–498.

- Spaemann, Robert (1959): *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*. München, Kösel.
- Spaemann, Robert (1977): *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Spaemann, Robert (1980): *Rousseau – Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*. München, Piper.
- Spaemann, Robert (1981): *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München, Piper.
- Spaemann, Robert (2001): *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Spaemann, Robert (2012): *Über Gott und die Welt: Eine Autobiographie in Gesprächen*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Wald, Berthold (1997): „Aktualisierung durch Enthistorisierung“. Zu einem Brief von Josef Pieper an Gustav Gundlach aus der Zeit der NS-Diktatur. *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 104: 175–188.
- Wald, Berthold (2004): Nachwort des Herausgebers. In: Josef Pieper: *Frühe soziologische Schriften*. Hamburg, Meiner.
- Wald, Berthold (2023): Katholische Wegbereiter des Nationalsozialismus? Kritische Anmerkungen zu einem gleichnamigen Buch von Kurt Flasch. *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, vol. 52, nr. 1: 89–103.
- Zaborowski, Holger (2010): *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person: Nature, Freedom, and the Critique of Modernity*. Oxford, Oxford University Press.

A FUNKCIONALIZMUS KRITIKÁJA

Kapcsolódási pontok Robert Spaemann
és Joseph Ratzinger gondolkodásában*

Jancsó András

(NKE EJKK Vallás és Társadalom Kutatóintézet, PPKE BTK Politológia Tanszék)

ÖSSZEFOGLALÓ

Joseph Ratzinger – a későbbi XVI. Benedek pápa – politikai gondolkodásában négy fő téma azonosítható: a hit és az értelem egymásrautaltsága, az objektív igazság, az erkölcs és a jog kapcsolata, valamint az állam politikát megelőző alapjai. E témák egyrésze – az állam prepolitikai alapjai, valamint az objektív igazság és erkölcs kérdése – szorosan kapcsolódik a XX. század második felében kialakult liberális-konzervatív német (politikai) filozófiai hagyományhoz. Ebből fakadóan Joseph Ratzinger politikai gondolkodásának megfelelő értelmezéséhez elengedhetetlen kontextusának vizsgálata. A tanulmány arra vállalkozik, hogy megvizsgálja, hogy Joseph Ratzinger és Robert Spaemann gondolkodásában milyen kapcsolódási pontok mutathatók fel. Ezzel arra a kérdésre keresve a választ, hogy Joseph Ratzinger politikai gondolkodására mennyiben hatott a Joachim Ritter német filozófushoz és tanítványaihoz köthető liberális-konzervatív filozófiai iskola Robert Spaemannon keresztül.

Kulcsszavak: Joseph Ratzinger ■ Robert Spaemann ■ Ritter-iskola ■ hatástörténet

BEVEZETÉS

A szakirodalom általában egyetért abban, hogy Joseph Ratzinger nem fogalmazott meg átfogó teológiai rendszert (Lukács, 2024: 19.). Ez a megállapítás politikai gondolkodására is igaz. Joseph Ratzinger nem volt rendszeres politikai gondolkodó, nem alkotott szisztematikus politikai filozófiát. Ugyanakkor már pápasága előtt is számos írásában, beszédében és homíliájában foglalkozott társadalmi és politikai kérdésekkel (ld. Ratzinger, 2024). Ezeknek a szöveghelyeknek a vizsgálata lehetővé teszi, hogy rekonstruáljuk Joseph Ratzinger politikai gondolkodását. Egy ilyen rekonstrukció egyúttal lehetőséget ad, hogy Joseph Ratzinger politikai gondolkodása hatástörténeti kontextusban is elhelyezésre kerülhessen.

* A Kulturális és Innovációs Minisztérium EKÖP-24-4 kódszámú Egyetemi Kutatói Ösztöndíj Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

Ratzinger politikai gondolkodásának rekonstrukciója során négy fő téma azonosítható: a hit és az értelem egymásrataltsága, az objektív igazság, az erkölcs és a jog kapcsolata (utóbbihoz ld. Hörcher, 2024), valamint az állam politikát megelőző alapjai. Ez a négy téma szerves egységet alkot Ratzinger politikai gondolkodásában. E témák egyrésze – az állam prepolitikai alapjai, valamint az objektív igazság és erkölcs kérdése – szorosan kapcsolódik a XX. század második felében kialakult liberális-konzervatív német (politikai) filozófiai hagyományhoz. Ebből fakadóan Joseph Ratzinger politikai gondolkodásának megfelelő értelmezéséhez elengedhetetlen kontextusának vizsgálata.

E tanulmány arra vállalkozik, hogy megvizsgálja, hogy Joseph Ratzinger és Robert Spaemann gondolkodásában milyen kapcsolódási pontok mutathatók fel. Ezzel arra a kérdésre keresve a választ, hogy Joseph Ratzinger politikai gondolkodására mennyiben hatott a Joachim Ritter német filozófushoz és tanítványaihoz köthető liberális-konzervatív filozófiai iskola Robert Spaemannon keresztül. E vizsgálatot négy lépésben végezzük el. Először szükségesnek mutatkozik a Ritter-iskola bemutatása, majd Robert Spaemann elhelyezése a Ritter-iskolában, ezt követően Spaemann és Ratzinger gondolkodásának kapcsolódási pontjait vázoljuk föl, végül bemutatásra kerülnek Ratzinger politikai gondolkodásának azon pillérei, amelyek egy hatástörténet részeként is felmutathatók. Fontos rögzíteni, hogy a tanulmánynak nem célja ok-okozati összefüggéseket keresni a későbbi pápai cselekedetek és Ratzinger politikai gondolkodása között, mivel ez nagyon könnyen kiragadná azt a politikai filozófia kontextusából, és egy egyházpolitikai diskurzus felé sodorná. Ebből fakadóan Ratzinger pápává választása után – XVI. Benedek pápa néven – tett megnyilatkozásai sem képezik a vizsgálat tárgyát.

A RITTER-ISKOLA

A ratzingeri szövegtörzshez mindössze két helyen – 1982-es *Anthropologische Grundlegung des Begriffs Überlieferung* [A hagyomány fogalmának antropológiai megalapozása], valamint az 1999-es *Das Ende der Zeit* [Az idő vége] című tanulmányban – találunk explicit utalást Joachim Ritterre. Az utóbbi tanulmányban a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [A filozófia történeti szótára] haladás című szócikkére utal Ratzinger, aminek szerzője Ritter (Ratzinger, 1999 [2012]: 609.), míg az 1982-es szövegben – Josef Pieper munkája nyomán – Ritter *Aristoteles und die Vorsokratiker* [Arisztotelész és a preszokratikusok] című tanulmányát idézi Ratzinger (Ratzinger, 2016 [1982]: 483.). E két, már-már jelentéktelennek tűnő hivatkozás láttán könnyen felmerülhet, hogy talán Joachim Ritternek nincs számottevő hatása Joseph Ratzinger politikai gondolkodására. Ugyanakkor, ha el akarjuk helyezni a már említett – második világg-

háború utáni liberális-konzervatív német – tradícióban Ratzinger politikai gondolkodását, akkor szükséges röviden felvázolni a münsteri filozófus témánkhoz kapcsolódó munkásságát, hogy a hatástörténete hitelesen bemutatható legyen.

Joachim Rittert a második háborút követő sikeres nácitlanítási eljárás után nevezték ki a münsteri egyetem rendes professzorává (Thiel, 2016: 29.). Ezt követően, egészen halálig a münsteri egyetemen tevékenykedett, amelynek 1962/63-ban rektora, majd a következő tanévben rektorhelyettese is volt (Marquard, 2007: 157.). Ez egyúttal azt is jelenti, hogy Ritter volt az egyetem vezetője, amikor 1963 nyarán Ratzinger megérkezett Münsterbe „előadásokat tartani a jól felszerelt egyetemen jeles tudósok társaságában” (Ratzinger, 2005 [1998]: 138.). 1947-től Ritter a münsteri egyetemen szervezte meg a *Collegium Philosophicum*ot is, ami egy doktoranduszoknak, posztdoktoroknak, tanársegédeknek szóló szeminárium volt és a Ritter-iskola alapját képezte (Hacke, 2006: 39.). A kezdetben Ritter lakásán tartott *Collegium Philosophicum* közel két évtizeden keresztül – egészen Ritter 1974-ben bekövetkezett halálig – működött, aminek fénykorát 1955 és 1965 közé szokás datálni (Hacke, 2006: 36.).

Fontos látni, hogy a Ritter-iskola több szempontból is nehezen megragadható (Balogh, 2014: 56.). Már az „iskola” fogalma is többszörösen terhelt a tanítványok visszaemlékezései alapján. Jürgen Seifert – a *Collegium Philosophicum* egykori hallgatója – amellett érvelt, hogy a Ritter-iskola csak retrospektíven értelmezhető absztrakció, ezért inkább a „szabad gondolkodói fórum” kifejezést használja (Seifert, 2000: 190.). Odo Marquard szintén úgy vélte, hogy a Ritter-iskolának nem volt „iskolai szószólója” (Hacke, 2006: 22.), de a *Collegium Philosophicum* hallgatóit mégis a Frankfurter Iskola ellenzékének tekintette, akik irányadók voltak a nyugat-német demokrácia számára (Marquard, 2007: 159.). Spaemann ugyanezekről a hallgatókról írta, hogy „tarka társaság” voltak – irodalomtudósok, történészek, teológusok, művészettörténészek, filozófusok, jogászok, matematikusok –, akik eltérő világnézetet és filozófiai módszert képviseltek (Spaemann, 2003: 125.).

Spaemann összegzése szerint a közösség heterogén összetétele ellenére a *Collegium Philosophicum* nem egy „kötetlen vitaklub” volt, „ami összetartotta, az nem a módszer vagy valamilyen iskola bevett vélekedéseinek kánonja volt, hanem a kérdésfeltevésekben megbúvó közösség [...]” (Spaemann, 2003: 125.). Mindezek nyomán meggyőző Maria Rumyantzeva érvelése, miszerint a Ritter-iskola alatt nem egy szűken vett doktrinális közösséget kell érteni, hanem történelmi és intézményi értelemben kell használni az iskola kifejezést, amelybe szerzők és filozófiai megközelítések széles köre besorolható (Rumyantzeva, 2016: 18.). A kérdésfeltevések – Spaemann által is megfogalmazott – hasonlósága ugyanis „láthatóvá teszik a kölcsönös inspiráció és a szellemi csere sokszínűségét” (Hacke, 2006: 37.).

A Ritter-iskolában valóban jelenlévő heterogenitás mellett megragadhatóvá válik egyfajta közös elméleti irányultság is. Varga Péter András szerint a Ritter-iskolának ez a központi teoretikus eleme a kompenzációelméletben jelezhető meg, „amely az emancipáció és az elidegenedés dialektikáját próbálja leírni a hegeli szintézisfogalom totalizáló aspektusának elkerülésével” (Varga, 2021: 138.). A kompenzációelmélet már Ritter 1940-ben publikált *A nevetésről* című írásában feltűnik. A nevetés értelmezése során felfedezi azt a kompenzációs struktúrát, ami a későbbi vizsgálódásainak is fontos részét fogja képezni (Marquard, 2007: 158.). E munkának az elemzése önálló vizsgálódás tárgya kell, hogy legyen; itt csak elegendő arra utalni, hogy Marquard meglátása szerint a nevetés is kompenzációs jelleggel bírhat Ritternél, amennyiben a nevetés képes helyreállítani a humorban kirekesztettet (Marquard, 2001: 365.). Marquard úgy véli, hogy kirekesztett hozzánk tartozásának felismerése „túlnő a nevetés filozófiáján” és a filozófia egészre irányultságának gondolatát véli felfedezni benne, ez pedig „a modern világról alkotott ritteri filozófia alapgondolatává” (Marquard, 2001: 365.) teszi a nevetés kapcsán megfogalmazottakat.

A kompenzációelmélet „klasszikus szöveghelyének” (Varga, 2021: 138.) az először 1963-ban publikált *A szellemtudományok feladata a modern társadalomban* című tanulmány tekinthető. Ez a szöveg eredetileg 1961-ben a nyugat-németországi felsőoktatási reformhoz kapcsolódó jelentésnek készült (Rumyantzeva, 2016: 26.). Ez magyarázza, hogy miért a Humboldt-féle egyetemi rendszer szerkezeti válságából kiindulva bontja ki a kompenzáció gondolatát. A válság alapjellemezője Ritter szerint, hogy a politikai és társadalmi élet valamennyi területén a praxis elsőbbsége vált uralkodóvá, így értelmetlennek tűnnek „a gyakorlati funkciótól elválasztott és nem a gyakorlat szakmai alkalmazására irányuló képzések” (Ritter, 2007 [1961]: 81–82.)

Ritter a szellemtudományokban pillantja meg a tudományok azon típusát, amelyek a teória korábbi funkcióját – „az ember történelmi és szellemi világához való viszonyában” (uo., 99.) – képesek lehetnek betölteni. Meglátása szerint pont azért lehetséges, hogy a szellemtudományok egy olyan paradox helyzetben jöttek létre, amelyben a társadalom épp a „tudományt teszi praxisának szubsztanciájává és alapjává eltudományosodásának folyamatában” (uo.). Ennek magyarázata a szellemtudományok kompenzáló jellegében van. Ritter álláspontja szerint „a társadalomnak feltétlenül szüksége van egy szervre, amely kompenzálja történelemnélküliségét, s nyitva tartja és jelenvalóvá teszi azt, amit kénytelen önmagán kívülre helyezni: az ember történelmi és szellemi világát” (Ritter, 2007 [1961]: 104.). A kompenzációra való igény a modernitás alapjellemezője Ritter gondolkodásában, ami a folyamatos „ellenlépések” ketőséget világítja meg, amely során újra és újra megkísérel az ember visszatérni, ahhoz, amit meghaladott. A történelmet is meghaladni kívánó moderni-

tásban a szellemtudományok biztosítják a múlt jelenvalóvá tételét. Tehát, a kompenzáció egy olyan relációs fogalomként értelmezhető, amely a hiány kiegyenlítésére törekszik a helyreállítás révén (Marquard, 2000: 34.). Arra már Olay Csaba hívja fel a figyelmet, hogy Ritter koncepciójában nem egész világos, hogy „miért válhatnak eleven életkeretté az így megőrzött tartalmak” (Olay, 2017: 42.).

Mindenesetre a kompenzációra való nyitottság valóban megragadható közös pontként a Ritter-kör több tagjánál, akiket a Ritter-iskola középszárnyához szokás sorolni. Elsősorban Odo Marquard és Hermann Lübbe képviseli – jelentős módosításokkal – a ritteri kompenzációelméletet, de még a kritikus Robert Spaemann filozófiájában is jelentős szerepe van a kompenzációra való reflexiónak (Hacke, 2006: 77.); és Ernst-Wolfgang Böckenförde híres paradoxonában is a ritteri kompenzációelmélet sejlik fel (Varga, 2021: 139.). A következőkben a vizsgálódásunk szempontjából kiemelt jelentőséggel bíró Robert Spaemann gondolkodását vizsgáljuk meg. Egyfelől megkíséreljük elhelyezni a ritteri hatástörténetben, másfelől Ratzinger politikai gondolkodásában játszott szerepe felől kerül a vizsgálat középpontjába.

SPAEMANN, A KRITIKUS RITTER-TANÍTVÁNY

Az 1927-ben született Robert Spaemannt a Ritter-iskola középszárnyához szokás sorolni (Varga, 2021: 137.), bár saját bevallása szerint ortodox katolikus álláspontja miatt mindig különleges helyzetben volt és „egyfajta bolondok szabadságát” (Spaemann, 2012) élvezhette. 1952-ben a müncheni egyetemen doktorált Joachim Ritter vezetésével. Disszertációját a francia ellenforradalmár Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald-ról írta (ehhez ld. Nyirkos, 2014). 1962-ban habilitált a *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelo (Reflexió és spontaneitás. Tanulmányok Fénelóról)* című dolgozattal, szintén Ritternél. Gazdag életművének feldolgozására e helyen nem vállalkozhatunk, így kizárólag a Ritter-iskola és Joseph Ratzinger kapcsán kerül a fókuszba munkássága.

Mark Schweda meggyőzően mutatja be, hogy már Spaemann doktori disszertációjában és habilitációs dolgozatában megfigyelhető az a modernitáskritikus attitűd, amely végigvonult munkásságán (Schweda, 2013: 420.). E korai munkái közül is érdemes doktori dolgozatát megvizsgálni, amely megvilágítja viszonyulását Ritter filozófiájához. Maga Spaemann úgy látta, hogy doktori kutatása, amelyben Bonald funkcionalista kritikáját végezte el, egyúttal a Rittertől való „kritikai elszakadása volt” (Spaemann 2012.). Bár Spaemann sok tekintetben szimpatizál Bonald-lal – például abban, hogy a francia forradalom alatt is megvédte katolikus hitét –, de dolgozatában összeségében kritikusan szemléli a francia szerzőt. Spaemann kritikája elsősorban a hagyományos on-

tológia funkcionista átalakítására és a teleologikus természetszemlélet megfordítására vonatkozik (Zaborowski, 2010: 145.).

A dolgozat bevezetőjében Spaemann a francia gondolkodó rövid életrajzi összefoglalását adja. Az életrajzi adatok nem pusztán tudománytörténeti érdekességek, hanem megvilágítják Bonald filozófiájának kialakulásának történelmi szituációját, ami sok tekintetben párhuzamba hozható a második világháborút követő németországi helyzettel. Spaemann doktori dolgozata olvasható egyfajta kritikus válaszként is arra az 1945 utáni nyugat-német törekvésre, amelyben „a kereszténységet a társadalom újjászervezésének, a demokrácia és egy sajátos értékrend újbóli megteremtésének és megőrzésének eszközeként használják fel” (Zaborowski, 2010: 147.). Spaemann kiemeli Bonald életrajzából, hogy Napóleon bukását követően tevékenyen részt vett a restaurációban: „a filozófus tudatában tért vissza, akinek most már egyetemes feladata volt, hogy gyakorlatilag és politikailag dolgozzon egy olyan metafizikai dezorganizáció leküzdésén, amelynek okait két évtizeden át elméletileg elemezte, és amelynek lényege számára egy egyszerű képletben foglalható össze: A filozófia uralma” (Spaemann, 2021 [1951]: 15.).

Spaemann ebben látta meg Bonald filozófiatörténeti jelentőségét, ugyanis álláspontja szerint „a forradalomban nem akármilyen filozófiai probléma merül fel, hanem maga a filozófia válik problémává a patrisztika óta először” (Spaemann, 2021 [1951]: 17–18.). Spaemann interpretációjában Bonald filozófiai megközelítésében az „igazi” filozófia – szemben a „modern” filozófiával – vallásos, és a „veleszületett eszmékről szóló tanítás története” (Spaemann, 2021 [1951]: 31.). Azonban az „igazi” filozófia igazsága összekapcsolódik Bonaldnál annak történelmi-társadalmi megvalósulásával. A filozófia akkor tud kiteljesedni, „amikor kilép az absztrakt spekulációból, és megmutatja ezt a kapcsolatot igazság és társadalom között, vagy – ami ugyanaz – Isten és a történelem között a maga racionális szükségszerűségében” (Spaemann, 2021 [1951]: 31–32.). Tehát, az „igazi” filozófia szükségszerű kapcsolatban áll annak társadalmi és történelmi megvalósulásával és a (társadalmi és politikai) praxis elméleti igazolásaként funkcionál. Továbbá – erre utal Isten említése is –, az így felfogott társadalom metafizikája „nemcsak filozófiai, hanem teológiai implikációkat is magában foglal; ez azt mutatja, hogy nem tesz kellő különbséget a *civitas terrena* külső és nyilvános élete és a *civitas Dei* teljesen belső élete között” (Zaborowski, 2010: 158.).

Michael Maier álláspontja szerint az „igazi” filozófiának a társadalom metafizikájaként és a történelem filozófiájaként való bonald-i értelmezésnek vizsgálata vezethet el Spaemann Ritter-kritikájához (Maier, 2021: 105.). Holger Zaborowski is azt az álláspontot képviseli, hogy Bonald funkcionista filozófiájának kritikája „úgy is olvasható, mint Joachim Ritter közvetett kritikája” (Zaborowski, 2010: 163.). A funkcionális (Bonald) egyúttal a kompenzáció (Ritter) kritikája lesz. Amennyiben elfogadjuk, hogy „Ritter a kompenzáció

alatt a hagyományok tartalmára és érvényességi szempontjára nézve közömbös megőrzést érti” (Schweda, 2013: 421.), akkor valóban felsejlik Spaemann Bonald-olvasatában a ritteri kompenzációelmélet kritikája. Bár vélhetően Bonald szándéka szerint nem kívánt közömbösen viszonyulni a megőrzendő hagyomány (vallás) tartalma iránt, azonban a funkcionális értelmezés szükségszerűen vezet a hagyomány tartalmának (az abszolút igazság) semlegesítéséhez. A Bonald-féle funkcionális metafizika ugyanis aláássa a kereszténység abszolút igazságigényét. Ezzel végső soron a funkcionalizmus egy olyan paradoxont eredményez, amely éppen annak feladásához vezet (hit) ami által megalapozni kívánja a társadalmat. Spaemann azért utasítja el a vallás funkcionista megközelítését, mert az összeegyeztethetetlen a kereszténység abszolút igazságigényével.

Ezzel analóg módon Spaemann kompenzációelmélettel szembeni legfőbb kritikája az, hogy „a modernizáció mostanra már olyan messzire jutott, hogy döntést kell hozni: nem lehet többé csak a hagyományokat ápolni, meg kell kérdezni, hogy amit Platón mond, az az igazság-e” (Spaemann, 1987, idézi: Schweda, 2013: 421–423.). Tehát, a kompenzációelmélet – a funkcionalizmushoz hasonlóan – egy olyan paradoxonhoz vezet, ahol a kompenzáló szerv a kompenzációs feladatát nem tudja betölteni, amennyiben annak tartalmát nem aktualizálhatja. Bonald felfogása ennek megfelelően akár úgy is leírható, amelyben a metafizika és a vallás egy olyan kompenzáló szervként jelenik meg, ami kizárólag a társadalom önfenntartó funkciójaként értelmezhető. Így valójában nem tudja betölteni azt a kompenzációs feladatot, amit szánnak neki. Ezt erősíti meg Schweda következtetése is, amiben rámutat, hogy Spaemann számára Bonald és Ritter egyaránt „belegabalyodik annak a tradicionalizmusnak az alapvető ellentmondásába, amely a veszélyeztetett eredetű szubsztanciákat azok funkcionalizálásán keresztül próbálja megmenteni” (Schweda, 2013: 423.). Ebben a megközelítésben „a veszélyeztetett eredetű szubsztanciák” kizárólag a társadalom önfenntartásához való hozzájárulásukban kerülnek értelmezésre, amelyben végsősoron lényegi tartalmuk elvész.

Spaemann számára tehát, annyiban jelenthet „közös elméleti irányultságot” a ritteri kompenzációelmélet, amennyiben a kompenzáló szerv abszolút igazságigénye e keretek között megvalósítható. Erre utal maga Spaemann is, aki Chesterton nyomán amellet érvelt doktori dolgozatában, hogy az Európára jellemző történelmi dinamika csak akkor tud kibontakozni, ha a hit abszolút módon tud jelen lenni (Spaemann, 2021 [1951]: 189.). Ez az elméleti kitétel olyan jelentős módosítása a ritteri kompenzációelméletnek, ami nehezen volna összeegyeztethető a ritteri intencióval. Ez pedig végső soron azt jelenti, hogy Spaemann – szemben a Ritter-iskola más tagjával, elsősorban Marquarddal és Lübbével – saját filozófiájához nem bizonyult megfelelő kiindulópontnak mestere megközelítése.

KAPCSOLÓDÁSI PONTOK SPAEMANN ÉS RATZINGER
GONDOLKODÁSÁBAN

Miután felvázoltuk Spaemann pozícióját a Ritter-iskola viszonylatában, megkíséreljük felmutatni Spaemann és Ratzinger gondolkodásának kapcsolódási pontjait. Mindezek előtt érdemes megemlíteni, hogy Ratzingerrel való kapcsolata túlmutat az intellektuális hatástörténeten. A születésnapjára írt cikkek, majd a nekrológok előszeretettel használták Spaemannra „a pápa barátja” jelzőt. Ennek a barátságának egyik jól azonosítható pontja, hogy Ratzinger az 1987-ben megjelent *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie (Egyház, ökumenizmus és politika. Új ekkleziológiai kísérletek)* című kötetét Robert Spaemann 60. születésnapjára ajánlotta. Az első dokumentált kapcsolatfelvétel a két katolikus gondolkodó között 1967-ben történt. Christian Schaller munkájának köszönhetően tudhatjuk, hogy a regensburgi XVI. Benedek Pápa Intézet archívuma két levelet¹ őriz 1967-ből Spaemanntól és Ratzingertől (Schaller, 2024: 325.). Ratzingernek a *Schülerkreis* (tanulmányi kör) által szerkesztett *A közép újrafelfedezése* című kötetében Spaemann nevesítve van, mint aki a tanítványi kör összejövetelein jelen volt (Ratzinger, 2008 [1997]: 370.). Tehát, az intellektuális kapcsolat mögött egy – többé-kevésbé – jól dokumentált személyes kapcsolat is feltűnik. Az intellektuális kapcsolat statisztikája: negyvenhat hivatkozás Joseph Ratzinger életművében Robert Spaemann gazdag munkásságára. E szövegek vizsgálata megvilágítja a kapcsolódási pontokat gondolkodásukban, valamint a kettőjük közötti hatástörténet alakulását. Jelen vizsgálódás során valamennyi szöveghely taxatív felsorolásától eltekintünk, kizárólag a témánk szempontjából releváns szövegrészletekre fókuszálunk.

Tartalmi szempontból a legfontosabb szöveghely Ratzinger 1984-es *Keresztény orientáció a pluralista demokráciában?* című előadása. E szövegben jól megragadható módon sűrűsödnek össze Ratzinger politikai gondolkodásának főbb állításai. Az előadás publikált verziójában két Spaemann szöveg is feltűnik. A történelemben elérendő abszolútum utáni vágy kapcsán Ratzinger, Spaemann 1977-ben megjelent *Zur Kritik der politischen Utopie* [A politikai utópia kritikája] című könyvét ajánlja. A kötetben Spaemann 1965 és 1975 között publikált tíz tanulmánya került összegyűjtésre, köztük a Habermasszal folytatott vitája is. A tanulmányok közös vezérfonalát Spaemann határozza meg a könyv bevezetőjében: „ezek mind ésszerű ellenvetések az ész radikálisan emancipatorikus uralmának elvont utópiájával szemben” (Spaemann, 1977: VII.). Majd egyértelműen rögzíti saját álláspontját: „e könyv tézise azt hirdeti, hogy ez az utópia irracionális” (Spaemann, 1977: VIII.). A másik idézett szöveghely Spaemann, Peter Koslowski *Gesellschaft und Staat* [Társadalom és állam] című könyvéhez írt bevezetésből származik (Spaemann, 1982.). Ratzinger Spaemannra hivatkozva érvel amellett, hogy az egyház nem vonulhat vissza pusztán a civil szférába, hanem az abszolút igazság birtokosaként kell fellépnie (Ratzinger, 2008

[1984]: 277.). A kereszténység és a szekuláris állam között fennálló apóriára a későbbiekben visszatérünk.

Az 1984-es szöveghez hasonlóan a demokráciára leselkedő veszélyekre fókuszál Ratzinger *A szabadság, a jog és a jó: morális elvek a demokratikus társadalomban* című székfoglaló beszédében is, amit 1990-ben tartott az *Institut de France*-ban. Megállapítja, hogy „az embereket fenyegető veszély, amely a marxista pártok uralma által az emberiséget tönkre tevő konkrét politikai hatalommá vált, bár más formában ugyan, de ma is fennáll” (Ratzinger, 2006 [1990]: 41.). Majd Robert Spaemann *Le perle précieuse et le nihilisme banal* [A drágagyöngy és a banális nihilizmus] című írására hivatkozva amellet érvel, hogy „ma a banális nihilizmus kezd elharapódzni, amely hatásait illetően nem tűnik kevésbé veszélyesnek” (uo.).

Nem Ratzinger szűken értett politikai gondolkodáshoz kapcsolódik, de meg kell említeni, hogy a történelemben elérendő abszolútum – ahogy az a fenti szöveghelyen is megjelenik – kritikája visszatérő eleme Ratzinger gondolkodásának, amiben szintén Spaemannra támaszkodik. Elég legyen itt csak Ratzinger 1981-es *Theologie und Kirchenpolitik* [Teológia és egyházpolitika], valamint az 1982-es *Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs* [Az anglikán-katolikus párbeszéd problémái és reményei] című írásaira utalni. Mindkettőben Spaemann *Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins* [A modern világszemlélet alkonya és a keresztény vallás] munkájára hivatkozik. Ebben a szövegben jól láthatóan megjelenik Spaemann kritikai Ritter-értelmezése, amely a funkcionalizmus elégtelenségének hangsúlyozásában Ratzingernél is kiemelt jelentőségű lesz. Az 1981-es szövegben a felvilágosodás kritikája során megállapítja Ratzinger, hogy a felvilágosodás abszolút igazsága az istenség eszméjéből él. A problémát úgy azonosítja: ha a felvilágosodás ezt a tényt „már nem ismeri el saját feltételének, és saját abszolútumát az igazság e feltételezett abszolútumán túlra tolja, akkor belső logikával visszatér az irracionális igazolásához, és magát az értelmet is irracionális véletlenné teszi” (Ratzinger, 2016 [1981]: 341.). Az 1982-es *Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs* című írásban pedig – szintén a funkcionalizmus kritikájához kapcsolódva – a Biblia pusztán történeti elemzését a „hipotézisek birodalmába” utalja Spaemann nyomán, akinek a hivatkozott munkájában az alábbiakat olvashatjuk: „A hipotetikus gondolkodásmód azonban a szűkebb értelemben vett tudományon túl a modern tudatosság egyik meghatározó jellemzőjévé vált. A gyakorlatban a hipotetikus gondolkodás a funkcionalista gondolkodás szinonimája. A funkcionalista gondolkodás egyenértékűségeken való gondolkodás. [...] Az a bizonyosság, hogy egy dolog vagy egy személy funkciójában pótolhatatlan és egyedülálló, legfeljebb hipotézis státuszú, amely bármikor megcáfolható. A feltétlen meggyőződések idegen testet jelentenek egy funkcionális gondolkodás által jellemzett hipote-

tikus civilizációban, a visszavonhatatlan elkötelezettségek anakronizmusnak számítanak.” (Spaemann, 1979: 265).

Az erkölcs meghatározása szintén fontos eleme Ratzinger politikai gondolkodásának. Ennek filozófiai kifejtése során szintén Spaemann hatása azonosítható. 1984-ből származik Ratzinger *Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angesichts der Probleme der Moral in unserer Zeit* [A püspök és a teológus küldetése korunk erkölcsi problémáival szemben] című írása. Ebben a szövegben Spaemann *Erkölcsi alapfogalmak* című írása többször is hivatkozási pontként tűnik fel. Az erkölcs meghatározása során – Spaemann nyomán – abból a platóni gondolatból indul ki Ratzinger is, hogy a „jót” nem lehet tantételekkel leírni (Ratzinger 2010 [1984], 289.). Spaemann, Platón *Hetedik levelének* 341c–d szakaszát idézi,² amelyben Dionüsziosz kapcsán – aki a filozófia értőjeként hivatkozva magára írt egy metafizikát – fejti ki a levél szerzője, hogy a legmélyebb igazságokat nem lehet írásos formában kifejezni: „[...] szavakkal ugyanis nem lehet kifejezni, ahogyan más ismereteket, hanem az érte szakadatlanul végzett közös munka és életközösség eredményeként villan fel a lélekben, hirtelen, mint a kipattanó szikra által keltett világosság, s önmagától fejlődik” (*Hetedik levél*, 341c–d.). Az 1985-ös *Der Streit um die Moral* [Vita az erkölcsről] szintén Spaemann *Erkölcsi alapfogalmak* című könyve alapján fogalmazza meg az erkölcsre vonatkozó nézeteit, megfogalmazva, hogy az erkölcsi törvények kötelező jelleggel bírnak.

Mindkét szövegben az erkölcshez kapcsolódóan a lelkiismeret definíciójára is kísérletet tesz Ratzinger. Ennek során rekapitulálja Spaemann könyvének *Az egyes ember avagy mindig a lelkiismeretünkre kell hallgatnunk?* című hatodik fejezetének főbb megállapításait. Ebben a szakaszban Spaemann megvizsgálja annak lehetőségét, hogy mennyiben értelmezhető a lelkiismeret „Isten hangjaként”, illetve a freudi „felettes-én” fogalma alapján (Spaemann, 2001 [1991]: 84.). Spaemann – és őt követve Ratzinger – is elutasítja a lelkiismeret ilyen jellegű meghatározásait. Egyfelől, a lelkiismeret Isten szavával való azonosítása logikailag is kizárható, hiszen különböző emberek, eltérő lelkiismereti „meggyőződése”, végső soron azt jelentené, hogy Isten ellentmond önmagának. Továbbá ez a megközelítés az egyéni felelősséget is kizárja a döntési folyamatból, ezzel a lelkiismeretnek egyfajta jóslatfunkciót tulajdonítva. Nem véletlenül rögzíti Ratzinger: „a lelkiismeret nem orákulum, ahogy arra Robert Spaemann helyesen rámutat” (Ratzinger, 2010 [1984], 296; Ratzinger, 2014 [1985], 723.). Másfelől, a freudi megközelítés sem tartható, amelyben a lelkiismeret belsővé formált mintákként értelmeződik, hiszen a történelem számos olyan példát szolgáltatott, ahol emberek „lelkiismereti okokból szembeszállnak a társadalom uralkodó normáival, azokkal a normákkal, amelyekben felneveltetek, s még akkor is, ha az apjuk e normák képviselője volt” (Spaemann, 2001 [1991]: 84.). A lelkiismeret meghatározása során Spaemann javaslatát fogadja el Ratzinger, aki amellet érvel, hogy a lelkiismeret egy szerv, amely nem kí-

vülről hozott dolog, hanem lényünk része, de mint szervnek szüksége van a nevelésre, a gyakorlásra és a növekedésre (Ratzinger, 2010 [1984]: 297; Ratzinger, 2014 [1985], 724.).

Christian Schaller további témákban is rávilágít Spaemann hatására Ratzinger gondolkodásában. Az Isten fogalma, valamint az egyház mint a társadalom része, továbbá a hit és ész kapcsolatának bizonyos aspektusai is Ratzinger írásaiban jól meghatározható módon Spaemann hatását mutatják (Schaller, 2024: 331.). Ezekkel jelen tanulmány keretei között terjedelmi okok miatt nem foglalkozhatunk.

RATZINGER POLITIKAI GONDOLKODÁSÁNAK PILLÉREI

A kapcsolódási pontok áttekintése végén felvázolható Ratzinger politikai gondolkodásának két aspektusa, amelyben felmutathatóvá válnak – Spaemannon keresztül – a Ritter-iskolára jellemző „családi hasonlóságok”. E két pillér az állam prepolitikai előfeltételeire vonatkozó dilemma, valamint az objektív igazság és erkölcs kérdése. Mindkét témakör végigvonul Ratzinger politikáról és társadalomról szóló írásain, ezek közül már többet idéztünk a Spaemann-i hatás demonstrálására, az alábbiakban ezek rövid kibontására vállalkozunk.

Ratzinger politikai gondolkodásának egyik kulcskérdése az állam politikát megelőző alapjainak meghatározása és vizsgálata. Sokak számára a 2004-es Ratzinger–Habermas-dialógus kapcsán tűnik fel Ratzinger téma iránti érzékenysége, hiszen a vita a szabadelvű állam morális alapjaira vonatkozott (Jancsó, 2024). Habermas hozzászólásának a lelegején utalt is rá, hogy ez a téma leginkább az ún. Böckenförde-paradoxonra emlékezteti. 1964-ben a legendás ebrachi szemináriumon (Meinel, 2011) tartott *Az állam keletkezése mint a szekularizáció folyamata* című előadásában fogalmazta meg Böckenförde, hogy „a szabadelvű, szekularizált állam olyan előfeltételekből él, amelyeket ő maga sem tud garantálni” (Pálfy–Jancsó, 2020: 47). A *Collegium Philosophicum*hoz tartozó Böckenförde által megfogalmazott paradoxonban – ahogy arra már korábban utaltunk – a ritteri kompenzációelmélet sejlik fel. Ezért nem meglepő, hogy Ratzinger e dilemmát is a spaemanni kritikai attitűddel építi be gondolkodásába. Már idéztük Ratzinger 1984-es *Keresztény orientáció a pluralista demokráciában?* című előadását. E szövegben úgy fogalmaz, hogy „határozottan beigazolódott Böckenförde tézise, miszerint a modern állam *societas imperfecta* – nem csak abban az értelemben tökéletlen, hogy intézményei mindig olyan tökéletlenek maradnak, mint lakosai, hanem más értelemben is: rajta kívüli erőkre van szüksége, hogy maga fennállhasson” (Ratzinger, 2008 [1984]: 268.). Ugyanakkor, ahogy a ritteri kompenzációelmélet is közömbös a megőrzendő hagyományok tartalmát illetően, úgy Böckenförde se foglal egyértelműen állást a tekintetben, hogy pontosan mik azok az előfeltételek, amelyeket a szabadelvű

állam nem tud garantálni. Erre csak a tanulmány kontextusából következtethetünk (Jancsó, 2021). Ratzinger – Spaemann nyomán – radikalizálja a Böckenförde-paradoxont, amennyiben egyértelműen állást foglal amellett, hogy az állam politika előtti alapja a kereszténységből fakad: „nélkülözhetetlen az állam hivatkozása a keresztény alapra, kimondottan, ha állam akar maradni és pluralista akar maradni” (Ratzinger, 2008 [1984], 275.). Ezzel ahhoz a liberális-konzervatív tradícióhoz csatlakozik – a spaemanni kritikai megközelítésből – Ratzinger gondolkodásának e pillére, amiben a kompenzáció szükségességét ugyan felismerik, de azt meghagyják a funkcionalizmus szintjén.

A funkcionalizmus kritikája pedig átvezet az objektív igazság és erkölcs kérdéséhez. Már utaltunk rá, hogy az állam prepolitikai alapjaira vonatkozó ratzingeri felfogás egy olyan ellentmondáshoz vezet, amelyben vagy az állam szűnik meg plurálisnak lenni, vagy az egyház mond le a nyilvánosságra vonatkozó abszolút igényéről. Ezt a problémát maga Ratzinger is észleli. Ennek feloldására az apóriát egy másik dimenzióba transzponálja és amellett érvel, hogy az államnak „meg kell tanulnia, hogy létezik az igazságnak egy olyan állománya, ami nincs alávetve a konszenzusnak, hanem megelőzi és lehetővé teszi azt” (Ratzinger, 2008 [1984], 278.). Ugyan ennek kapcsán Karl Forsterre, a Bajor Katolikus Akadémia alapító igazgatójára hivatkozik, de Ratzinger és Spaemann gondolkodásának kapcsolódási pontjai felvázolása során láthattuk, hogy ez az állítás Spaemann Bonald (és Ritter)-kritikájának egyik kulcsgondolata. Tehát, amikor Ratzinger az objektív igazság (és az abból fakadó erkölcsi alapelvek) állam általi elismerésének szükségességét fogalmazza meg, akkor ismét a funkcionalizmus spaemanni kritikája tűnik fel gondolkodásában.

ÖSSZEGZÉS

A tanulmányban arra vállalkoztunk, hogy felvázoljuk Ratzinger és Spaemann gondolkodásának kapcsolódási pontjait és ezen keresztül megvizsgáljuk, hogy az ún. Ritter-kör, Robert Spaemannon keresztül mennyiben hatott Joseph Ratzinger politikai gondolkodására. A hatástörténeti vizsgálat során először a Ritter-kört mutattuk be, rámutatva, hogy annak „iskolai” értelmezése bizonyos szempontokból problémás lehet. Ennek ellenére a kompenzációelmélet egyfajta közös irányultságként rögzíthető a Ritter-tanítványok (középszárnyának) érdeklődésében. Ezt követően megkíséreltük elhelyezni Spaemannt a Ritter-iskola hagyományában. Megállapítható, hogy Spaemann kritikai álláspontot képvisel a ritteri kompenzációelmélettel szemben, így a kompenzációra való reflexió mindig kritikai megközelítésben jelenik meg a munkájában. Továbbá a funkcionalizmus bírálata során kirajzolódik, hogy az objektív igazság megőrzésére vonatkozóan Spaemann is egyfajta kompenzációt sürget, de ez a megközelítés már a ritteri elmélet egy radikálisan eltérő értelmezése. Ezt

követően kerülhetett sor Ratzinger politikai gondolkodásában Spaemann hatásának feltárására. Ratzinger teljes életművében markánsan jelen van Spaemann gondolatisága, így a politikáról és társadalomról szóló írásaiban is kimutatható a hatása. Ennek során az is megállapítható, hogy Ratzinger csak azzal az erős megszorítással helyezhető el a Ritter-iskola által képviselt liberális-konzervatív filozófiai hagyományban, hogy a spaemann kritikai attitűddel nyúl azokhoz a témákhoz, amelyek egyfajta „családi hasonlóságként” tűnnek fel a Ritter-tanítványoknál. Végezetül Ratzinger politikai gondolkodásának két pillérét emeltük ki – az állam politikát megelőző alapjai, valamint az objektív igazság és erkölcs kapcsolata –, ahol ez kapcsolódás Spaemann-nal és rajta keresztül Ritter-iskolával megragadhatóvá válik.

JEGYZETEK

- ¹ 1967. november 20-án kelt levélben Spaemann fejezte ki köszönetét Ratzinger irányába egy közös televíziós szereplés kapcsán, majd erre december 1-i keltezéssel érkezett Ratzinger válasza, amely szintén pozitívan nyilatkozik a műsor visszhangjáról (Schaller, 2024, 325.).
- ² Spaemann hivatkozásként nagyvonalúan csak a *Hetedik levelet* jelöli meg az alábbi idézetnél: „Nur nach häüger familiärer Unterredung gerade über diesen Gegenstand sowie aus innigem Zusammenleben entspringt plötzlich jene Idee in der Seele wie aus einem Feuerfunken das angezündete Licht und bricht sich dann selbst weiter seine Bahn” (Spaemann, 2015, 7.). Spaemann könyvének magyar fordítása a Platón idézetet is a németből fordítja át: „Csakis az e tárgyban gyakorta folytatott családi beszélgetésekből, továbbá a bensőséges együttélésből keletkezik a lélemben az eszme, hirtelen, mint szikrából a felgyulladó fény, amely aztán már utat tör magának.” (Spaemann, 2001 [1991], 7.). A vonatkozó szakasz görög megfelelője, jelentősen eltér a német fordítástól: „ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει” (Burnet, 1903). Ennek megfelelően én az Atlantisz Kiadónál 2007-ben megjelent fordítás szerint módosítottam az idézetet. Spaemann vélhetően a Wilhelm Wiegand-féle 1859-es fordítást használhatta, bár annak digitális átíratában sem „familiärer Unterredung”, hanem „fortgesetzter Unterredung” szerepel (Wiegand, 1859).

IRODALOM

- Balogh László Levente (2014): Szkepszis és kompenzáció – Odo Marquard politikai filozófiájáról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 58 (2): 52–67.
- Burnet, John (1903): *Plato. Platonis Opera*. Oxford, Oxford Univeristy Press.
- Hacke, Jens (2006): *Pholosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- Hetedik levél* = Platón (2007): *Levelek*. Ford. Mészáros Tamás. Budapest, Atlantisz.

- Hörcher Ferenc (2024): Natural Law in Pope Benedict's Thought. In: Jancsó András–Darabos Ádám (szerk.): *Keresztények a pluralista demokráciában. Tanulmányok XVI. Benedek pápa munkásságáról.* Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó, 177–188.
- Jancsó András (2021): Katolikusként a demokráciáért: Ernst-Wolfgang Böckenförde jelentősége a 21. századi keresztények számára. *Valóság*, 64/2: 32–39.
- Jancsó András (2024): „Ami a világot összetartja”: megjegyzések egy történelmi vitához. In: Jancsó András–Darabos Ádám (szerk.): *Keresztények a pluralista demokráciában. Tanulmányok XVI. Benedek pápa munkásságáról.* Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó, 167–176.
- Lukács László (2024): Joseph Ratzinger teológiai életútja. In: Jancsó András–Darabos Ádám (szerk.): *Keresztények a pluralista demokráciában. Tanulmányok XVI. Benedek pápa munkásságáról.* Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó, 19–32.
- Maier, Michael (2021): *Philosophie der Begegnung. Studien über Robert Spaemann.* Freiburg–München, Karl Alber. <https://doi.org/10.5771/9783495825488>
- Marquard, Odo (2000): Philosophie des Stattdessen. Einige Aspekte der Kompensationstheorie. In: Uő.: *Philosophie des Stattdessen.* Stuttgart, Reclam, 30–49.
- Marquard, Odo (2001): A holnap és tegnapja. Észrevételek a meghasonlás Joachim Ritteri filozófiájáról. In: Uő.: *Az egyetemes történelem és más mesék.* Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz, 361–374.
- Marquard, Odo (2007): Joachim Ritter. In: Joachim Ritter: *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok.* Ford. Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz, 157–160.
- Meinel, Florian (2011): Die Heidelberger Secession. Ernst Forsthoff und die »Ebracher Ferienseminare«. *Zeitschrift für Ideengeschichte.* V. évfolyam, 2011/2: 89–108. <https://doi.org/10.17104/1863-8937-2011-2-89>
- Nyirkos Tamás (2014): *Az ötfejtű sas. Teológia és politika a francia ellenforradalomban.* Máriabesnyő, Attraktor.
- Olay Csaba (2017): Előítélet, előfeltevés és tradíció hermeneutikai nézőpontból. *Magyar Filozófiai Szemle*, 61/1: 29–49.
- Pálfy Eszter–Jancsó András (2020): Böckenförde emlékezete. Ernst-Wolfgang Böckenförde: Az állam keletkezése mint a szekularizáció folyamata. *Valóság* 63/2: 33–51.
- Ratzinger, Joseph (2005 [1998]): *Életutam.* Budapest, Szent István Társulat.
- Ratzinger, Joseph (2005): Szentbeszéd a pro eligendo Romano Pontifice szentmisén 2005. április 18-án. *Magyar Kurír*, 2005. 04. 19., <https://www.magyarurir.hu/hirek/joseph-ratzinger-biboros-szentbeszede>
- Ratzinger, Joseph (2006 [1990]): A szabadság, a jog és a jó: morális elvek a demokratikus társadalomban. In: Uő.: *Értékek az átalakulás idején.* Ford. Zentai Attila et al. Budapest, Don Bosco, 39–46.
- Ratzinger, Joseph (2008 [1984]): Keresztény orientáció a pluralista demokráciába? In: Uő.: *A közép újrafelfedezése. Alapvető tájékozódások.* Budapest, Szent István Társulat, 259–279.
- Ratzinger, Joseph (2008 [1997]): *A közép újrafelfedezése. Alapvető tájékozódások.* Budapest, Szent István Társulat.

- Ratzinger, Joseph (2010 [1984]): Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angesichts der Probleme der Moral in unserer Zeit. In: Müller, Gerhard Ludwig (szerk.): *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 12*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 285–306.
- Ratzinger, Joseph (2012 [1999]): Das Ende der Zeit. In: Müller, Gerhard Ludwig (szerk.): *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften. Band 10. Auferstehung und ewiges Leben*. Freiburg–Basel–Wien, Herder, 602–619.
- Ratzinger, Joseph (2014 [1984]): Der Streit um die Moral. In: Müller, Gerhard Ludwig (szerk.): *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 4*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 718–731.
- Ratzinger, Joseph (2016 [1981]): Theologie und Kirchenpolitik. In: Müller, Gerhard Ludwig (szerk.): *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften 9/1*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 340–353.
- Ratzinger, Joseph (2016 [1982]): Anthropologische Grundlegung des Begriffs Überlieferung. In: Müller, Gerhard Ludwig (szerk.): *Joseph Ratzinger Gesammelte Schriften. Band 9/1. Glaube in Schrift und Tradition*. Freiburg–Basel–Wien, Herder, 476–497.
- Ratzinger, Joseph (2024): *Politika, szabadság, hagyomány. A kereszténység és az istenkérdés Európa jövőjében*. Ford. Görföl Tibor. Budapest, MMA Kiadó.
- Ritter, Joachim (2007 [1963]): A szellemtudományok feladata a modern társadalomban. In: Uő.: *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz, 81–111.
- Rumyantzeva, Maria Vladimirovna (2016): *Kontseptsiya moderna v shkole Ioakhima Rittera*, Moszkva: NIU VSHE. [Doktori disszertáció].
- Schaller, Christian (2024): Robert Spaemann: Person, Ethics and Politics. In: Sada, Alejandro–Rowland, Tracey–de Assunção, Rudy Albino: *Joseph Ratzinger in Dialogue with Philosophical Traditions. From Plato to Vattimo*. London, Bloomsbury, 325–331. <https://doi.org/10.5040/9780567706898.ch-20>
- Schweda, Mark (2013): *Entzweiung und Kompensation. Joachim Ritters philosophische Theorie der modernen Welt*. München, Verlag Karl Alber.
- Schweda, Mark (2015): *Joachim Ritter und die Ritter-Schule zur Einführung*. Hamburg, Junius. <https://doi.org/10.3196/219458451669253>
- Seifert, Jürgen (2000): Joachim Ritter „Collegium Philosophicum“. Ein Forum offenen Denkens. In: Faber, Richard–Holste, Christine (szerk.): *Kreise, Gruppen, Bünde: zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziation*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 189–199.
- Spaemann, Robert (1977): *Zur Kritik der politischen Utopie*. Stuttgart, Ernst Klett Verlag.
- Spaemann, Robert (1979): Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins. *Communio*, 1979(8)/3: 251–270.
- Spaemann, Robert (1982): Einführung. In: Koslowski, Peter: *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Spaemann, Robert (1987): Die Linke, die Rechte, das Richtige. Gespräch mit Robert Spaemann, In: Claus Leggewie: *Der Geist steht Rechts. Ausflüge in die Denkfabriken der Wende*. Berlin, Rotbuch Verlag, 157–172.
- Spaemann, Robert (2001 [1991]): *Erkölcsei alapfogalmak*. Ford. Maleczki József. Pécs, Egyházfórum Alapítvány.
- Spaemann, Robert (2003): Joachim Ritter, a meghasonlás filozófusa. *Valóság*, 2003(46)/4: 125–127.

- Spaemann, Robert (2012): *Über Gott und die Welt. Ein Autobiographie in Gesprächen*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Spaemann, Robert (2015): *Moralische Grundbegriffe*. München, C. H. Beck Verlag. <https://doi.org/10.17104/9783406686351>
- Spaemann, Robert (2021 [1951]): *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Thiel, Jens (2016): Belemérészkedni egy „erőteljes élménybe”: fiatal filozófusok karrierútjai a nemzetiszocializmusban: három esettanulmány (Hermann Noack, Joachim Ritter, Karl Schlechta). In: Gedő Éva–Schwendtner Tibor (szerk.): *Filozófia és nemzetiszocializmus: értelmezések és kontextusok*. Budapest, L'Harmattan, 15–34.
- Varga Péter András (2021): Joachim Ritter (1903–1974). *Vallástudományi Szemle*, 17/1: 137–140. <https://doi.org/10.55193/RS.2021.1.137>
- Wiegand, Wilhelm (1859): Siebenter Brief. In: *Platon's Werke, Fünfte Gruppe: Zweifelhaftes und Unächtés, 2 Bändchen*. Stuttgart, Metzler'sche Buchhandlung.
- Zaborowski, Holger (2010): *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person*. Oxford–New York, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199576777.001.0001>

EURÓPA ESZMÉJE JOSEPH RATZINGER MUNKÁSSÁGÁBAN

André P. DeBattista

(Institute for European Studies, University of Malta)

Fordította: Tóth Kálmán

(Nemzeti Köszolgálati Egyetem Eötvös József Kutatóközpont

Politika- és Államelméleti Kutatóintézet)

ÖSSZEFOGLALÁS

Pár héttel azelőtt, hogy XVI. Benedek néven pápává választották, Joseph Ratzinger nagyhatású beszédet tartott a subiacói Szent Skolasztika bencés monostorban *Az európai kultúra válsága* címmel. Ebben az előadásában Európát „a keresztény földrészként” jellemezte, amely egyúttal a „tudományos racionalitásnak” is szülőföldje. A kereszténység maga nem európai, azonban az „európai kulturális birodalom vallásává” vált, és „éppen Európa biztosította számára a leghatásosabb kulturális és szellemi bevésoedést”. Ebből a nézőpontból Ratzinger szerint Európa nehezen lenne megérthető keresztény gyökereinek elismerése nélkül. Ugyanakkor Ratzinger paradox módon sajnálatát fejezi ki azon tény fölött, hogy Európa olyan kultúrát fejlesztett ki, amely szándékosan kizárja Istent a közösség lelkiismeretéből. Ebben a tekintetben Európa – és a liberális demokrácia – egyre inkább terjedő népszerű meghatározása elválasztja azt keresztény gyökereitől. Jelen tanulmány azt vizsgálja meg, hogy Joseph Ratzinger mit értett Európa eszméje alatt. Ez az eszme a hagyomány és a történelem talajában gyökerezik, és vonakodik megkérdőjelezni a liberális demokráciát (bár megvalósulásait talán kérdésesnek tartja). Ez az eszme ezenfelül olyan korban fogalmazódott meg, amikor Európa a változások, a megosztottság, majd az egységesülés korát élte; a megállapodását, amely tökéletlen gazdasági és politikai intézmények körül kristályosodott ki; olyan korszakban, amikor Európa ugyanezen eszméje változott, tágult és mélyült.

Kulcsszavak: Joseph Ratzinger (XVI. Benedek pápa) ■ Európa ■ kereszténység ■ racionalitás ■ szubszidiaritás

RATZINGER „NAGYKORÚVÁ VÁLÁSA”

Ratzinger olyan korszakban született és nőtt fel, amikor Európa létét számos válság fenyegette. Az első a háború volt. Ratzinger meg kellett szakítsa tanulmányait, behívták, és miután megszökött a hadseregből és megkísérelt hazatérni, amerikai hadifogságba került. Tanulmányait csak 1946 januárjában folytathatta, amikor bátyjával, Georggal együtt Freisingben kezdett tanulni. *Vég-*

rendelet című könyvében úgy emlékezett vissza erre az időszakra, mint amelyet a „germán mitológia” és az „új birodalom germanizmusa” jellemezett, amely a kereszténységet, „különösen a katolikus kereszténységet valami megvetendő dolognak tartotta, római és zsidó eredete miatt”. Ehhez hozzátette: „Tudtad, hogy minden nap veszélyben voltál. Ameddig attól kellett tartanod, hogy a Harmadik Birodalom győzhet, világos volt, hogy akkor minden, az élet teljessége el lesz pusztítva”. Bár nem üldözték, elismerte, hogy az egyházat zaklatták, és a nemzetiszocialisták csak azért túrték meg, mert „minden erejükre szükségük volt a háborúhoz” (XVI. Benedek–Seewald, 2016: 72–73.).

A második a háború utáni Németország kontextusa volt, amely megtestesítette a hidegháborús Európa törésvonalait. A német politikában két irányzat volt kialakulóban; az egyik a szabadságot, a másik az egységet tekintette prioritásnak. A szociáldemokraták, élükön Kurt Schumacherrel, az egységet tekintették a legfontosabbnak és úgy érveltek, hogy „Németország ne kötelezze el magát a Nyugat felé, hanem maradjon el nem kötelezett és nyitott az újraegyesítés érdekében”. A kereszténydemokraták Konrad Adenauer vezetésével a szabadságot tartották elsődlegesnek: „Az egység előfeltétele a szabadság megléte. Ez azt jelenti, hogy a Nyugathoz kell kössük magunkat.”. Erre reflektálva Ratzinger azt nyilatkozta, hogy ő is „nagyon támogatta” a „Nyugattal való szövetségkötést”. „Adenauer meggyőződéses híveként” jellemezte önmagát, és Adenauernek tulajdonította az érdemet, „hogy a hosszú béke korszakában élhetett”, hozzátéve, hogy „az egység előtérbe helyezése valószínűleg a forró háború valamikori kitörését jelentette volna” (uo., 115–117.).

A harmadik egy anyagias Európa fokozatos kialakulása a neoliberais konszenzus, valamint az egyház földrésze gyakorolt hatásának hanyatlása eredményeképp. Bár egyetértett azzal, hogy Európának „továbbra is megmarad a felelőssége” és vannak „különbéle kötelezettségei” a világ többi része irányában, már „nem lehet teljes és kizárólagos mozgatóereje egy világegyháznak, és az egyházon belüli hitnek”. Európa így olyan helynek tekinthető, ahol a hit meggyengült és feledésbe merült. A nyugati egyház Ratzinger szerint csak „új elemek” hatására „ébredhet fel kimerültségéből” (uo., 30–31.).

Ratzinger Európa-eszméje azért is érdekes, mert holisztikus módon tekint vizsgálata tárgyára. Ratzinger számára a politika nem csupán pragmatizmus, hanem „rendelkeznie kell az egészre vonatkozó vízióval” (uo., 116.).

HIT ÉS ÉSZSZERŰSÉG EURÓPÁBAN

Ez a holisztikus nézőpont válik nyilvánvalóvá, amikor valaki hozzáfog művei tanulmányozásához. 1979 áprilisában, csak pár héttel az első közvetlen európai parlamenti választások előtt, Joseph Ratzinger előadást tartott Strasbourgban „Európa: Örökség kötelezettségekkel a keresztények számára” címmel.

Figyelmeztetett, hogy „egy alakító erkölcsi eszmét nélkülöző puszta reálpolitika nem lesz tartós; ahogy a puszta idealizmus is hatástalan és üres marad konkrét politikai tartalom hiányában”. Ezért a mellett érvelt, hogy ‘Európa’ fogalma „politikai realitás és erkölcsi identitás szintézisét” kell képviselje, ha „dinamikus erővé” akar válni „a jövő számára” (Ratzinger, 2012: 158.).

Ratzinger számára az *Apostolok cselekedetei* 16. részének 6–10. versei beszélnek el az európai történelem kritikus pillanatát; Pálnak álmában megjelenik egy macedón fiatalember, aki „megállt előtte, és ezekkel a szavakkal kérlelte őt: ‘Jöjj át Macedóniába, légy segítségünkre!’” Szent Lukács a következőképpen folytatja elbeszélését: „Pál látomása után nyomban igyekeztünk elmenni Macedóniába, mert megértettük: oda hívott minket az Isten, hogy hirdessük nekik az evangéliumot.” (ApCsel 16, 9–10.). Ratzinger elgondolása szerint a macedón Görögországot és Európát képviselte, és ez a látomás visszafordíthatatlanul megváltoztatta Európa történetét. Ratzinger leszögezi, hogy „Európa a görög szellem és a keresztény hit egyesüléséből született meg”. Tovább kutatva ezt a látomást, azt mondja, hogy a macedón metaforikus értelemben az evangéliumot képviseli, amely felvállalja a görög szellemiséget, kijelentve ezáltal, hogy a hit megengedi az embernek, hogy észszerű legyen, és megfordítva, az ész nem teszi feleslegessé a hitet, hanem megengedi, hogy hű maradjon önmagához (Ratzinger, 2021: 13.).

Ratzinger szerint a hellén világ és a keresztény hit közötti házasság nem vizsgálható egymástól elkülönítve. Kategorikusan kijelenti, hogy ha Európa „elfelejtené görög örökségét, többé már nem lenne Európa” (Ratzinger, 2021: 13.).

Ugyanakkor fontosnak tarja Európa latin örökségét is, mivel a hatodik században Európa fogalmába már Galliát is beleértették, majd később a Frank Birodalom nagy részét is. Mindazonáltal, a későbbiekben ezt a kifejezést választották az egész nyugati kereszténység – a *Res Publica Christiana* – megnevezésére, amelyet erősített a római jogon alapuló kultúra, az egyetemek felállítása és a vallásos és monasztikus rendek alapítása és elterjedése; mindezekben Róma döntő és meghatározó szerepet játszott. Ratzinger szemében a keresztény hit nem csak Európa „öröksége, hanem egyúttal lelke és lelkiismerete is volt” (Seewald, 2020: 81.). Pontosan ezért hangoztatta, de át is értelmezte Heuss kijelentését: „Európa kultúrája Jeruzsálem, Athén és Róma találkozásából fejlődött ki – Izrael Istenbe vetett hitéből, a görögök filozófiai észszerűségéből és a római jog találkozásából. Ez a hármas találkozás formálta Európa belső önazonosságát. Tudatában az Isten előtti emberi felelősségnek, és elismerve minden egyes emberi személy sérthetetlen méltóságát, felállította a jog alapelveit: ezen alapelvek megvédésére vagyunk elhivatva most, a saját történelmi pillanatunkban.” (XVI. Benedek, 2011).

Ratzinger munkásságában ez a találkozás elhelyezhető egy általa vizsgálni kívánt tágabb összefüggésben – a hit és az ész kapcsolatában. A keresztény

földrész hitének találkozása a tudományos észszerűséggel egyszerre hozott „hatalmas lehetőségeket, ahogy óriási veszélyeket is”. Subiacóban tartott beszédében Ratzinger megjegyezte, hogy a kereszténység nem Európából ered. Mégis, a görög világgal és Rómával való találkozása „az európai kulturális birodalom vallásává” tette, amely „a leghatásosabb kulturális és szellemi bevésődést” biztosította számára. Azonban a felvilágosodást követő „tudományos észszerűség” kizárta „Istent a közösség lelkiismeretéből, vagy teljes mértékben tagadva őt, vagy úgy ítélve meg, hogy létezése nem bizonyítható, kétséges, és így a szubjektív választás birodalmába tartozik”. Ez, érvelése szerint, az „erkölcsi lelkiismeret zavarát” váltotta ki, amely „csak azt tekinti észszerűnek, ami kísérleti úton igazolható”, lényegileg rombolva mind Európát, mind az emberiséget: „Ha a kereszténység, egyfelől Európában találta meg leghatékonyabb formáját, szükségszerű másfelől kimondani, hogy Európában olyan kultúra fejlődött ki, amely nemcsak a kereszténység, hanem az emberiség vallási és erkölcsi hagyományainak legradikálisabb ellentmondását hozta létre.” (Ratzinger, 2005).

Európa keresztény gyökereinek elutasítása egyet jelent Európa önmagában vett kulturális örökségének teljeskörű tagadásával, mert Ratzinger szerint a teremtő Istenbe vetett hit „adott ösztönzést az emberi jogok eszméje, a mindenkire kiterjedő törvény előtti egyenlőség kifejlődéséhez, belőle fakad az emberi méltóság sérthetetlenségének elismerése minden egyes személy esetében, és az emberek cselekedeteikért való felelősségének tudatosulása” (XVI. Benedek, 2011). Mindez, állítása szerint, veszélybe került napjaink Európájában.

EGYHÁZ ÉS ÁLLAM EURÓPÁBAN

Ratzinger műve rendszeresen visszanyúl a múlthoz a jelen megértése érdekében. Megállapítása szerint a régi mediterrán földrész felbomlása a *Sacrum Imperium* megalapításához vezetett, amelynek központja a germán Északon volt; a Frank Birodalom a latin Nyugat jelképévé vált, míg a bizánci Második Róma a szláv világ felé orientálódott. A szakadások az európai történelem részeivé váltak, először Kelet és Nyugat, majd később, a protestáns reformáció következményeként a germán és a latin világ között. Ez a megosztottság az Újvilágban is leképeződött, amely végsősoron Európa tükörképévé vált a történelem szereplőjévé. A végső törést a francia forradalom hozta magával. Bár a Szent Római Birodalom már régóta törékenynek és hanyatlónak számított, a francia forradalom eszméinek hatása – magukról a napóleoni háborúkról nem is beszélve – vetett véget ennek a korszaknak (Ratzinger, 2021: 223.).

Ratzinger szerint ez döntő pillanat: a történelem megszentelt alapjainak elutasítása. A történelmet már nem Isten szemszögéből nézték, hanem ellen-

kezőleg, az államot kizárólag evilági szempontból értelmezték, a feltételezett racionalitásra és a nép akaratára alapozva. A szekuláris állam elutasítja a „politikai szféra isteni biztosítékait és isteni normáit, mitologikus világszemléletnek tekintve ezeket, egyúttal a magánszférába száműzve Istent, mint akinek nincs köze a közélethez és a közjó előmozdításához”. Ratzinger megállapítja: „Isten és akarata többé már nem fontosak a közélet számára” (Ratzinger, 2021: 223–224.).

Így egy új szakadás alakult ki a XVIII. század végétől a XIX. század elejéig tartó időszakban, amely azonban csak a következő évszázadok során vált nyilvánvalóvá. Ennek a szakadásnak a következménye a hívők és az evilágiak – *cristiani e laici* – közötti különbségtétel, amit ő közvetlenül annak tulajdonít, hogy a birodalom régi eszméjét elherdálták és új nemzetek emelkedtek fel, amelyek a történelem autentikus jótállóiként állítják be magukat (Ratzinger, 2021: 223–224.). Ennek az új realitásnak – amely a vallást a magánszférába szorította vissza és az észszerűséget tekinti legfőbb jónak – tulajdonítjuk az általunk manapság élvezett állítólagos sikert.

Azonban, paradox módon egy olyan korban, amikor úgy tűnik, Európa sikere csúcán áll, Ratzinger azzal érvel, hogy Európa „kiüresedettnek” tűnik, „megbénítva keringési rendszerének válsága által, amely életét veszélyezteti, és függővé teszi olyan transzplantátumoktól, amelyek kizárólag önazonosságának elpusztítására szolgálnak”. Ratzinger szerint hiányzik a jövő iránti étvágy. Ennek legjobb példája a családok válsága, ahol a gyerekeket már nem a jövő reménységeinek tekintik, hanem ellenkezőleg, a jelent korlátozó dolognak, amely megfoszt minket valamitől az életünkben (Ratzinger, 2021: 226.). Ratzinger több tekintetben is úgy hiszi, hogy Európa „történelmi és szellemi értelemben, valamint saját önazonossága tekintetében is válságban van” (Ratzinger, 2021: 16.).

Mindazonáltal, az egyház és állam szembeállítására lényegtelen a dolgok keresztényként való megértésében. Ratzinger véleménye szerint a keresztény hit mindig is elismerte az állam illetékességi körét; ahogy a hit és az ész se törlik el egymást, az egyháznak és az államnak se kellene egymást eltörölnie, ha megmaradnak saját illetékességi körükben. A keresztények nem törekednek teokráciára, sem az egyház állam fölötti uralmára. Azzal is érvel, hogy az egyház és a pártos politizálás aligha egyeztethető össze. Azonban az egyház és az állam csakis akkor maradhat szabad, ha az állam észszerű marad, és csakis akkor maradhat észszerű, ha az észszerűség ismérveit nem önmaga határozza meg (Ratzinger, 2021: 15–16.). Más szavakkal, ahogy a hit helyreigazíthatja az eszt (és fordítva), úgy az egyház is mércét biztosíthat az állam számára, amelyhez igazíthatja racionalitását. Egyetért Toynbee érvelésével, aki szerint egy társadalom jövője nagymértékben függ a kreatív kisebbségektől. A válságban, amellyel Európának szembe kell néznie, arra szólítja fel a keresz-

tényeket, hogy ők legyenek ez a „kreatív kisebbség”, és járuljanak hozzá egy olyan Európa létrehozásához, amely képes lesz tovább vinni örökségének egy részét az egész emberiségre kitágított közjó érdekében (Ratzinger, 2021: 234.).

EURÓPA MINT MEGOSZTOTT FÖLDRÉSZ

A megosztott XX. századot átélő és abban munkálkodó emberként Ratzinger nagy terjedelemben reflektál az Európában megtapasztalt törésvonalakra. Ezek közül kettő emelkedik ki; a második világháború okozta károk, illetve a hidegháború.

A szövetségesek franciaországi partraszállásának hatvanadik évfordulóján tartott előadásorozatában bírálta a Németországot hatalmába kerítő „bűnözőket”, de kritikával illette a később Európa keleti és nyugati része között kialakult mesterséges megosztottságot is: „Közép- és Kelet-Európában olyan ideológia vált uralkodóvá, amely a pártot használta fel, és alárendelte az államot a pártnak”. Az eredmény hasonló volt, mint a náciizmus alatt tapasztaltak: „hazugságok uralma és a kölcsönös bizalom tönkretétele”. Ezen diktatúrák összeomlásával mindenki számára nyilvánvalóvá vált az általuk okozott gazdasági, eszmei és spirituális kár. Ez alapján felvetette a kérdést, hogy miért tartotta sok afrikai és ázsiai ország életszerűbbnek ezeket a rendszereket, amikor megalkotta alkotmányos és jogi rendjét, mint a többi rendszert, amely a demokrácia és a joguralom értékeit követte (Ratzinger, 2021: 61.).

Ez még inkább nyilvánvalóvá válik a marxizmus esetében, amelynek „totalizáló valóságértelmezését és történelmi cselekvésre irányuló útmutatását teljes mértékben elutasították”. „Szabadságra, egyenlőségre és jólétre” vonatkozó ígéretei a világ anyagelvű felfogásán alapulnak, amely „a szellemet leegyszerűsítő módon az anyagi struktúrák pusztá következményének”, és „a gazdasági rendszer pusztá felépítményének” tekinti (Ratzinger, 2021: 106.).

Mindazonáltal, a marxista-ihletésű rendszerek vége nem jelentette egyszersem a materializmus végét is. Ratzinger úgy véli, hogy a hidegháborúból előlépő Európa még mindig az anyagelvűség bűvöletében él, amely ugyanúgy megosztottság forrásává lehet. Érvelése szerint „a modern és kifinomultabb materializmus lényege abban ragadható meg, ahogyan az anyag és a szellem egymáshoz való viszonyát értelmezi”. Ez azt állítja, hogy az anyag, és nem a *Logosz* volt előbb, és „minden alkalmi folyamat eredményeként fejlődik ki”. A szellem így az anyag termékévé válik, és módosíthatóvá válik „léte anyagi feltételeinek átalakításán keresztül”. Ez hamis „materialista arroganciához” vezet, amely azt feltételezi, hogy az anyagi feltételekbe való némi belekontárkodással a történelem „megváltoztatható és átalakítható”. Ratzinger nem tagadja, hogy „a szellem nagymértékben függ anyagi feltételeitől”, hozzátéve

azonban, hogy meghaladja azokat. A vágy, hogy előírt mechanikai eszközökön keresztül megalkossuk a tökéletes embert és az ideális társadalmat, veszélyes. Ratzinger véleménye szerint a marxizmus éppen ezen a ponton bukott el: tisztán tudományos észszerűségre alapozott gazdasági elméletként és társadalmi projektként olyannyira, hogy a végén már csak ellentmondást nem tűrő erőfelmutatással volt képes életben maradni (Ratzinger, 2021: 107–108.).

Ez a két nagy európai politikai szakadás nem volt különálló jelenség, kihatásai globális mértékben megmutatkoztak. A két világháború „öngyilkos” hatással volt nemcsak Európára, hanem az egész világra is. Utóhatásuk következtében „világossá vált, hogy valamennyi európai állam vesztese volt e drámának, és hogy valamit muszáj tenni annak érdekében, hogy el lehessen kerülni a megismétlődését”. A hidegháború olyan helyé vált, amely átalakította Európát, ahol szuperhatalmak egymásnak feszülése játszódott le. A Szovjetunió a világ különböző részein elterülő szatellitállamaival együtt ellenpólust kívánt létrehozni az Egyesült Államokkal és Nyugat-Európával szemben. Ez a helyzet azt jelentette, hogy az európai országok nem léphettek fel globális szinten egyenlő tárgyalófelekként, és ezért valamiféle közös európai struktúra vált szükségessé ahhoz, hogy Európa bármilyen jelentőséggel bírjon a világpolitika színpadán. Az európai önazonosságra vonatkozó kérdések – hogy mi a lényege „Európa létezésének” – másodlagos jelentőséggel bírtak a közös gazdasági és politikai érdekek mögött. Ratzinger fájjalja, hogy a háború utáni időszakban Európa valamennyi fejleménye a politikai és gazdasági vonatkozásokra helyezte a hangsúlyt, amelyet legjobban a gazdasági és pénzügyi unió testesített meg (Ratzinger, 2021: 209–210.).

Mindez talán megmagyarázhatja a Ratzinger művéből kiolvasható sürgétséget azzal kapcsolatban, hogy Európa vonakodik következetesebben tudatosítani közös kulturális és történelmi terének eredetét.

EURÓPAI EGYSÉG

Ratzinger munkái gyakran utalnak Európa történelmi, szellemi és önazonossági tekintetben egyaránt tetten érhető válságára. Úgy gondolta, hogy ez a válság akadályozta meg Európát abban, hogy teljes mértékben kibontakoztathassa a benne rejlő lehetőséget. Miközben Európa láthatóan ünnepli görög és római örökségét, fonák módon elveti vagy félretolja a keresztény hit földrészeire gyakorolt hatását. Ennek nagy ára van; a XX. század megosztottsága valóban ezen elutasítás egyenes következményének tekinthető.

Ratzinger szerint a keresztény kultúra soha nem lehet kizárólag a „birtoklás kultúrája”. A keresztény „soha nem válhat képessé legfőbb emberi értéknek az anyagi javak birtoklását és az élvezetet tekinteni. Azonban nem veti meg

azt, ami anyagi. Jézus Krisztus emberré lett. Emberi testben élt, testben támadt fel, és mennyei dicsőségre emelte az emberi testet. [...] Ezen okból a keresztény kultúra biztosítja, hogy minden ember méltóságban élhessen, és igazságos mértékben részesüljön e világ anyagi javaiból. Azonban a legfőbb emberi érték nem az anyagi javak birtoklása” (Ratzinger, 2021: 19).

Ratzinger szerint az egyik legnagyobb kihívás, amellyel Európa szembe kell nézzen, az anyagi jólét mindenek fölé helyezése, ami kulturális terének kiüresedését hozta magával. Ezzel ellentétben, érvelése szerint, a keresztény kultúra az erkölcsi értékeket helyezi előtérbe az anyagi értékekkel szemben. A dicsőség megadása Istennek keresztényi kontextusban közösségi értékkel bír. Erre a belátásra alapozva hozza fel példaként a nagy európai katedrálisokat. A vallási meggyőződés kifejezésén túl Istent dicsőítik, és az emberi képesség ragyogó példáivá váltak. Ezért Ratzinger azzal zárja gondolatmenetét, hogy „Isten dicsőítésével az ember önmagát is megtiszteli” (uo.).

Ratzinger nem korlátozza magát Európa kulturális örökségére. Kórházak építése és szociális ellátórendszerek létrehozása a leggyengébbekről és a kitaszítottakról való gondoskodás érdekében, valóban Isten dicsőítésének és egyúttal a szenvedők megbecsülésének módjai (uo., 21.). A keresztény dimenzió kizárásával Ratzinger vélhetően arra utal, hogy Európa már nem képes megérteni önmagát.

A háború utáni Európában Ratzinger négy államférfiről szólt elismeréssel – Churchillről, De Gasperiről, Adenauerről és Schumanról. Azzal érvelt, hogy a háború utáni békét nem a bosszúra vagy a legyőzöttek megbüntetésére alapozták; ellenkezőleg, megértették, hogy a háború utáni rendet az együttműködés valamilyen formájának, a kölcsönös párbeszédnek, az egyes nemzetek és identitásuk megbecsülésének és a törvények tiszteletben tartása iránti közös felelősségnek kell kialakítania. A háborúk nyilvánvalóvá tették mennyire nagy árat kell fizetni, ha ezt az alapelvet kiforgatják. Szintén nagyon elismerően írt a Marshall-tervről, amely lehetővé tette Németország és más országok számára, hogy az újjáépítés útjára léphessenek.

Még a háború utáni Európában is az volt az alapelv, hogy a kereszténység szerepe nem hagyható figyelmen kívül. A háborút közvetlenül követő időszakban Nyugaton számos elgondolás arra a tudásra épült, hogy az embernek felelőssége van Isten előtt és nem pusztán elvont észszerűsége. Ideáljuk nem csupán egy egységes gazdasági blokk megalkotása volt, hanem inkább egy „jogi közösséget, a jog erős várát” akarták létrehozni, „nem csak önmagáért, hanem az egész emberiségért”, tehát felfogásuk gyökerei a „keresztény hit hatalmas értékei és igazságai, olyan értékek, amelyek túlmutatnak az egyes keresztény felekezeteken, mert mindenki számára közősek” (uo., 82–83.).

Európa a huszadik századot a szélsőségek koraként tapasztalta meg. Először a szélsőséges nacionalizmus osztotta meg az országokat és törekedett

mások feletti uralomra. Másodszer egyeduralomra törő ideológiák mentén szakadt szét, amelyek a háború után még inkább felerősödtek. A háború utáni időszak így egy olyan európai önazonosság keresésének kora lett, amely „nem feloldja vagy tagadja a nemzeti identitásokat”, hanem „a népek egyetlen közösségének magasabb szintű egységében” egyesíti ezeket. Az európai egységfolyamat alapító atyái úgy tekintettek a keresztény örökségre, mint „ezen történelmi önazonosság magjára, természetesen nem felekezeti formákban”, hanem „a világban való cselekvésre egyesítő erőként”. Fel se merült bennük, hogy összeegyeztethetetlen lenne a felvilágosodással, mert azt „a keresztény valóság” némileg „racionális dimenziójaként” értelmezték. Ez azonban feszültségekhez vezetett, amelyek továbbra is megoldatlanok (uo., 209–210.).

További feszültség figyelhető meg a nemzeti és a nemzetek feletti szint között is. Bár 1980-ban íródtak, Ratzinger megfigyelései előre jelezték Európa jelenlegi helyzetét. Európát a nemzeti különbségek teszik egyedivé és gazdaggá. Bár feszültségek forrásai is lehetnek, Európa nemzetei akkor voltak a legsikeresebbek, amikor együttműködtek és elismerték „azokat a közös sajátosságokat, amelyekben Európa egységét megtapasztalhatták” (uo., 21.). Ezt a lényeges kifejezést a politikai közbeszéd gyakran figyelmen kívül hagyja – Európa és az európaiság nem csupán létrehozandó dolgok, hanem meg is kell tapasztalni azokat.

Ezek a kialakuló feszültségek akkor váltak nyilvánvalóvá, amikor Európa elkezdett egy lehetséges Európai Alkotmányról tárgyalni, amely vitát váltott ki Európa meghatározásával kapcsolatban. Míg sok hívő támogatta, hogy legyenek utalások a preambulumban Európa keresztény gyökereire, a szekularisták azzal érveltek, hogy mivel ugyanezen alkotmány védi az egyházak intézményes jogait, felesleges ezekre külön utalni. Ratzinger nem ért egyet ezzel, mivel ez annyit jelentett: „Európa életében az egyházak megtalálják a helyüket a politikai elkötelezettség terén, viszont Európa alapjaival kapcsolatban nincs helye üzenetük hatásának”. Európa gyökereinek elismerése az „erkölcsi tájékozódás maradék forrásaira” mutat rá, és nem sérti azokat, akik nem keresztények. Ratzinger úgy érvel, hogy éppen az ellenkezője történik; az Európában élő muszlimokat és zsidókat „az emberi közösség teljes mértékben Isten nélküli felépítésére tett kísérlet sérti” (Ratzinger, 2005).

Ezen feszültségeknek régebbi előzményük is van, amely a felvilágosodás értékei és a keresztény hit közötti ellentétben gyökerezik. Az Európa keresztény gyökereire történő utalások elvetése egyúttal annak hangsúlyozására törekszik, hogy a jelenlegi európai nyilvánosság „tisztelőtlen kell tartsa a felvilágosodás kulturális kritériumait”, és rendelje alá magát ezeknek; más szavakkal: „kizárólag a felvilágosodás kultúrájának normái és alkotóelemei határozhatják meg Európa önazonosságát, és ebből következően azok az államok tartozhatnak Európához, amelyek követik ezeket a kritériumokat”. Ez az alap-

állás együtt jár azzal, hogy Istent teljes mértékben ki kell zárni mind a közéletből, mind pedig az államiság alapjaira történő utalásokból. Mindazonáltal megjegyzi, hogy „a felvilágosodás szekuláris kultúrája” nem tekinthető egyetemesnek, és az „általunk általános érvényűként elismert alapértékek” nem szükségszerűen „juttathatók érvényre azonos módon bármely történelmi összefüggésben”. Az „állam vallási semlegessége a történelmi összefüggések többségében” valójában nem több, mint illúzió (uo.).

Véleménye szerint a felvilágosodás filozófiája és a rá alapozott kultúra ezenfelül „hiányos” is, és azt se jelenthetjük ki, hogy birtokában lenne az „észszerűség utolsó szavainak”. Alapvető hiányossága, hogy „tudatosan elvágja saját történelmi gyökereit, megfosztva önmagát azoktól az életető erőktől, amelyekből sarjadt, az emberiség alapvető emlékezetétől, amely nélkül, úgymond, az ész elveszti tájékozódási képességét” (uo.).

RATZINGER MINT „EURÓPAI” PÁPA

Ratzinger azután is bőven foglalkozott ezekkel az Európát szétfeszítő ellentétekkel, miután 2005. április 19-én pápává választották. Pápaként már névválasztása is önmagában vett jelentőséggel bírt. A Benedek névvel „a nyugati monasztikus szerzetesség nagy pátriárkájának rendkívüli alakját, Nursiai Szent Benedeket, Európa társ-védőszentjét” idézte fel. Szerinte a bencés rend érdeme, hogy „óriási szerepe volt a kereszténységnek az európai kontinensen való elterjesztésében”, ami őt „alapvető vonatkoztatási ponttá tette Európa egysége tekintetében, és erőteljes felszólítássá az európai kultúra és civilizáció tagadhatatlan keresztény gyökereinek elismerésére”. Egyúttal megemlékezett XV. Benedek pápáról is, aki a béke megőrzéséért szállt síkra a küszöbön álló Nagy Háború előtt. Lényegét tekintve a névválasztás egyaránt szintézise Európa keresztény gyökerei megerősítésének, valamint azon pozitív, javító hozzájárulásnak, amelyet a hit nyújthat a politika és a kultúra számára (XVI. Benedek, 2005).

Valóban, pápaként tartott egyik legfontosabb beszédét a párizsi Collège des Bernardins-ban mondta el – amely valamikor a Párizsi Egyetemen tanuló ciszterci szerzetesek nagy múltú tanulócsarnoka volt. Az ilyen monostorok „voltak azok a helyek, ahol az ókori kultúra kincsei fennmaradtak és ahol ugyanakkor egy új kultúra kezdett lassan kibontakozni a régiből”. Bár nem állt szándékukban „kultúrát teremteni” vagy „megőrizni egy kultúrát a múltból”, akaratlanul is ezt tették, miközben „Istent keresték” – *quaerere Deum*. Ezen keresés együtt járt azzal, hogy „az ideigvaló mögött az örökkévalót kutatták”; szerzetesként nem arra lettek elhívva, hogy „egy úttalan vadonba induljanak felfedezőútra”, hanem egy, Isten által adott jelzőtáblákkal ellátott ösvényen, amely elvezeti

őket a lényegtelenről a lényegeshez. Mindez feltételezte a Szentírás elmélyült ismeretét, amely táplálta „Isten iránti sóvárgásukat”: „Mivel a bibliai Igében Isten jön felénk és mi őfelé, meg kell tanulnunk áthatolni a nyelv titkán, megérteni azt felépítésében és kifejezőmódjának hangnemében. Így Isten keresése az, amely által a világi tudományok fontossá válnak, olyan tudományok, amelyek megmutatják nekünk a nyelvhez vezető utat. Mivel Isten kereséséhez szükség volt az Ige kultúrájára, célszerű volt, hogy a monostornak legyen könyvtára, hogy megmutassa az Igéhez vezető utakat. Szintén célszerű volt, hogy legyen iskolája is, ahol ezeket az utakat meg lehet nyitni. Benedek a monostort *dominici servitii scholának* nevezi. A monostor az *eruditiót* szolgálja, az ember formálását és oktatását – amely formálódásnak végső célja abban áll, hogy az ember megtanulja, hogyan szolgálja Istent. De része az ész formálása is – az oktatás –, amely által az ember megtanulja, hogy a szavak között hogyan ismerheti fel magát az Igét.” (XVI. Benedek, 2008).

Megismétli korábbi kijelentését, amely szerint az ember önmagát tiszteli meg, amikor Istent dicsőíti. A monasztikus szerzetesség nemcsak „a szó kultúrájára” gyakorolt ösztönző hatást, hanem a „munka kultúrájára” is, „amely nélkül Európa felemelkedése, ethosza, és világra gyakorolt befolyása elképzelhetetlen lett volna”. Ez a munkakultúra azonban nem úgy tekintett az emberre, mint aki egy „Istenhez hasonló teremtő” rangjára emeli fel önmagát, aki képes a világot saját képére és hasonlatosságára formálni; ellenkezőleg, úgy tekintettek rá, mint aki „részt vesz a Teremtő munkájában”. A *Quaerere Deum* együtt jár a bölcséleti hozzáállással is, hogy „mögé lássunk az utolsó előttinek, és elinduljunk a végső és az igaz keresésére”. Ez a hozzáállás és nem a „tiszta pozitivistikus kultúra” az, amely „megalapozta Európa kultúráját”, és Ratzinger érvelése szerint „ma is minden valódi kultúra alapja marad” (uo.).

A német szövetségi parlamentben tartott beszédében is ezt a témát fejtette ki. Míg a pozitivisták megközelítés „egyike az emberi tudás és képesség legfontosabb dimenzióinak”, amely nem mellőzhető, „önmagában nem tekinthető kielégítő kulturális alapnak az emberi létezés teljes kiterjedésének vonatkozásában”. Azáltal, hogy önmagát tartja az „egyetlen megfelelő kultúrának”, és „minden más kulturális realitást szubkultúra rangjára” számkivet, elsorvasztja az embert és fenyegeti az emberséget. Hasonló tendenciára világít rá Európában, amely „kizárólag a pozitívizmust ismeri el közös kultúraként és a jogalkotás közös alapjaként, kultúránk minden más belátását és értékét a szubkultúra szintjére redukálva, ami azt eredményezi, hogy Európa más világkultúrákkal szemben a kultúra nélküliség állapotába süllyed, miközben szélsőséges és radikális mozgalmak igyekeznek betölteni a légtüres teret”. Ez a pozitívizmus, amely „semmit nem ismer el a pusztá funkcionális túl, ablaktalan betonbunkerre emlékeztet, ahol mi magunk biztosítjuk a világítást és a légköri viszonyokat”. Lényegében Ratzinger arra hívta fel hallgatóit, hogy lás-

sanak tovább önmaguknál és ismerjék fel Európa kulturális örökségének valódi gyökereit, ahol a Teremtő Isten eszméje betöltötte a közösségi élet számos más vetületét, ösztönözve különböző eszmék elterjedését, amelyeket ma társadalmunk alapjainak tekintünk: emberi jogok, törvény előtti általános egyenlőség, valamennyi emberi személy sérthetetlen méltósága, és mindenki személyes felelőssége a saját tetteiért (XVI. Benedek, 2011).

A Westminster Hallban tartott jelentős beszédében XVI. Benedek felvázolta „a vallás korrekciós szerepét az ész vonatkozásában”, és „az ész megtisztító és strukturáló funkcióját a valláson belül”. Ez a kétirányú folyamat alapvető feltétele lesz az egészséges közéletnek: „a vallás javító hatása nélkül” az ész „könnyen áldozatul eshet torzulásoknak, mint amikor ideológia által manipulálttá válik, vagy részrehajló módon alkalmazkodik, figyelmen kívül hagyva az emberi személy méltóságának teljeskörű érvényességét”. XVI. Benedek szerint ez vezetett a rabszolgakereskedelemben és a totalitárius ideológiákhoz. Viszont azt is hozzáteszi, hogy a hitnek is szüksége van az észre, hogy elkerülhesse a fanatizmus és a szélsőséges csapdáját. Más szavakkal, az ész és a hit – a szekuláris észszerűség és a vallásos meggyőződés – nem antitézisei egymásnak, hanem céljuk „elmélyült és folyamatos párbeszéd folytatása kell legyen civilizációnk javára”. Ezáltal újraértelmezi a vallás helyét, hogy az ne „megoldandó probléma legyen a jogalkotók számára, hanem a nemzeti párbeszéd fontos résztvevőjévé válhasson” (XVI. Benedek, 2010).

Három módját emeli ki annak, ahogy meggyőződése szerint az egyház hozzájárulhat a közéleti vitákhoz, különösen Európában. Az első az életnek a fogantatástól a természetes halálig tartó védelmére vonatkozik. A második az egy férfi és egy nő szövetségén alapuló természetes családszerkezet előmozdításában áll. A harmadik pedig a „szülők gyermekeik neveléséhez való jogának” védelmezését jelenti. Elismerve ugyan, hogy „ezek az alapelvek nem a hit igazságai, bár további megvilágítást és megerősítést nyernek a hit által; bele vannak írva magába az emberi természetbe, és ennél fogva az egész emberiség számára közősek” (XVI. Benedek, 2006).

Annak szükségességét hangsúlyozza Európa számára, hogy olyan közösséget építsen, amely valóban tiszteletben tartja az emberi méltóságot, azon meggyőződésre alapozva, hogy „az ember Isten képmására van teremtve”. Óva int attól, hogy Európa olyan pragmatizmust fogadjon el, amely „rendszer szinten igazolja a megalkuvást a legalapvetőbb emberi értékek vonatkozásában, mintha az egy kisebb rossz szükségszerű elfogadása lenne”. Az Európai Közösség Püspöki Konferenciáinak Bizottságához (COMECE) intézett figyelemztetése nagyon határozott. Ha az Európai Unió „hiteles garáncolója akar lenni a joguralomnak és hatékony előmozdítója az egyetemes értékeknek”, el kell ismernie „egy stabil és állandó emberi természet létezésének bizonyosságát, amely minden egyes ember számára közös jogok forrása, az ezeket taga-

dókat is beleértve” (XVI. Benedek, 2007). Más szavakkal, XVI. Benedek arra szólítja fel Európa politikai, társadalmi és gazdasági struktúráit, hogy maradjanak hűek történelmi gyökereikhez, és ami a legfontosabb, ezen gyökerek erkölcsi örökségéhez.

RATZINGER „ELŐRE VEZETŐ ÚTJA”

A fentiek fényében nyilvánvaló, hogy Ratzinger munkássága jelentőséggel bír a természettel és Európa jövőjével kapcsolatos viták számára. Négy szempont különösen fontos.

1. A központosított struktúrákra vonatkozó vita realiztikus kell maradjon. Ratzinger figyelmeztet, hogy „az üzlet vagy a törvényhozás jogi hatáskörének pusztá központosítása Európa tönkremenetelének felgyorsulásához vezethet”. Fennáll a kockázata, hogy elvezessen egy olyan „technokráciához, amely a fogyasztás növekedését tekinti kizárólagos mércének”. Óva intett a másik szélsőségtől, az intézmények teljes hiányától is. Bizonyos központosított struktúrák hozzájárultak „a nemzetimádat meghaladásához, és részük volt egy békés rend megteremtésében” (Ratzinger, 2012: 171.).
2. A hit és az ész párbeszéde központi fontossággal bír ahhoz, hogy Európában realiztikus és igazságos közös otthont hozhassunk létre. Úgy tűnik, itt arra próbálta felhívni a figyelmet, hogy az intézmények önmagukban még nem elégségesek. Ugyanakkor a hatalmat átlátható módon kell gyakorolni. Bár egyetértett annak szükségességével, hogy a hatalomnak korlátozottnak és ellenőrzöttnek kell lennie, viszont azzal is érvelt, hogy annak „ellenállónak kell lennie a manipulációval szemben” és „rendelkeznie kell saját sérthetetlen cselekvési körrel”. Ennek biztosításához a jognak „erkölcsi mércéken kell alapulnia” (uo., 171–172.). Ezek a mércék nem eredhetnek magukból az intézményekből, hanem azokon kívüli forrásból kell származniuk.
3. A szubszidiaritás alapelvét tiszteletben kell tartani. Ratzinger számol ugyan a „nemzetközi politikai, gazdasági és jogi intézmények” jelenlétével, azonban kételyeinek ad hangot azzal kapcsolatban, hogy ezeket arra használják fel, hogy „egy szuper-nemzet építőkövei” legyenek. Ellenkezőleg, az ilyen intézmények feladata az kellene legyen, hogy „helyreállítsák és megerősítsék Európa egyes régióinak sajátos jellegét és fontosságát”. Ezenfelül az ilyen intézmények léte nem tekinthető a cserekapcsolatok és az egység egyetlen forrásának, ugyanis érzékeli a nem kormányzati kulturális és vallási intézmények és erők jelentős szerepét (uo., 173–174.). Mindezzel arra próbálhatta ráirányítani a figyelmet, hogy Európa inkább tekinthető szerves törekvésnek, mint bürokratikus projektnek.

4. Az egyetemek továbbra is olyan alapvető európai intézmények maradnak, ahol megvalósulhat az eszmecsere, és ahol a hit és az ész párbeszédet folytathat: „Canterburyi Anzelm [...] az itáliai Aostából származott és Bretagne-ban apátként, majd Angliában érsekként szolgált [...]. Albertus Magnus német földről származott, és képes volt ugyanolyan jól tanítani Párizsban mint Kölnben, majd pedig Regensburg püspöke lett [...]. Aquinói Tamás Nápolyban, Párizsban és Kölnben tanított, Duns Scotus pedig Angliában, valamint Párizsban és Kölnben volt oktató [...]” (uo., 174.). Az ilyen entitásokat szükséges buzdítani és erősíteni, részint azért, mivel túllépnek az állami intézményeken, részint pedig pozitívan befolyásolják a kormányzati és gazdasági mechanizmusokat.

Ratzinger munkásságában Európát nem pusztán gazdasági vagy politikai entitásként képzei el, hanem a találkozás kulturális tereként, nemcsak eszmék és ideálok, hanem kultúrák – mégpedig Róma, Görögország és Jeruzsálem – között. Az ennek a közös térnek ettől az örökségtől való megtisztítására irányuló kísérlet Európa kiüresítéséhez vezet, amelynek végső következménye ennek a közös térnek a lassú eutanáziája lesz.

IRODALOM

- Ratzinger, Joseph (2005): *Európa kulturális válságáról* címmel a subiacói Szent Skolasztika monostorban 2005. április 1-én tartott beszéde, <https://catholiceducation.org/en/culture/cardinal-razzinger-on-europe-s-crisis-of-culture.html>
- Ratzinger, Joseph (2012): *Fundamental Speeches from Five Decades*. San Francisco, Ignatius Press.
- Ratzinger, Joseph (2021): *La Vera Europa: Identita e Missione*. Siena, Cantagalli.
- Seewald, Peter (2020): *Benedict XVI: A Life. Volume 1. Youth in Nazi Germany to the Second Vatican Council, 1927–1965*. London, Bloomsbury.
- XVI. Benedek (2005): Beszéd az 2005. április 27-i generáldiencián. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2005/documents/hf_ben-xvi_aud_20050427.html
- XVI. Benedek (2006): *Beszéd az Európai Néppárt tagjaihoz a Tanulmányi Napok Európáról alkalmából* címmel 2006. március 30-án a római Áldások Csarnokában tartott beszéde. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/march/documents/hf_ben-xvi_spe_2006_0330_eu-parliamentarians.html
- XVI. Benedek (2007): A 2007. március 24-én tartott beszéde az Európai Közösség Püspöki Konferenciáinak Bizottsága (COMECE) által szervezett gyűlés résztvevőikhez a római Kelemen Csarnokban. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20070324_comece.html
- XVI. Benedek (2008): *Találkozások a kultúra világának képviselőivel* címmel 2008. szeptember 12-én tartott beszéde a párizsi Collège des Bernardins-ban. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html

- XVI. Benedek (2010): A 2010. szeptember 17-én a londoni Westminster Hallban tartott beszéd. Találkozás a brit társadalom képviselőivel, köztük a diplomáciai testülettel, politikusokkal, tudósokkal, és üzleti vezetőkkel. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_societa-civile.html
- XVI. Benedek (2011): *A figyelő szív: töprengések a jog alapjairól* címmel a berlini Reichstag épületében 2011. szeptember 22-én tartott beszéde. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html
- XVI. Benedek–Peter Seewald (2016): *Last Testament: In his own words*. London, Bloomsbury.

A HERMENEUTIKAI HAGYOMÁNYFOGALOM POLITIKAI ASPEKTUSAI – GADAMER ÉS MARQUARD*

Olay Csaba

(ELTE BTK Filozófia Intézet)

ÖSSZEFOGLALÓ

A hagyomány a politika elemzésének egyik visszatérően kitüntetett fogalma, mivel úgy tűnik, az emberi együttélés viszonylatai és szerkezete nem nélkülözhetik a múltból átörökölt tapasztalatokat és kereteket. Ugyanakkor az áthagyományozott tartalmak felülvizsgálatának igénye a modern kor sajátos jellemzője, mégpedig az ész követelményeként megfogalmazva. Ebben a szembeállításban lehet a hagyomány politikafilozófiai jelentőségét megragadni: a modern konzervatív gondolkodás számára a modernitás alapvető tévedése és korrigálandó gyakorlata abban rejlik, hogy a hagyományt helyettesíteni akarja az ésszel. A hagyomány politikai elemzése így az ész életet orientáló képességének megítélésén fordul meg.

A dolgozat Gadamer és Marquard pozitív hagyományértelmezésének politikai aspektusait vizsgálja. Gadamer a hagyományt anonim autoritásnak tekintve ész és történelem merev szembeállítását akarja meghaladni, eközben azonban három eltérő értelemben használja a „hagyomány” fogalmát: egyrészt a klasszikus művek, másrészt a belátható tekintély, végül harmadrészt a hagyományos, bevett cselekvési forma, életforma értelmében. Ebből következik a hagyománynak az az értelme, hogy olyan belátást, tudást, gyakorlatot jelent, amelyet színvonala és gazdagsága miatt kifejezetten továbbadásra érdemesnek gondoltak és esetleg gondolunk. Ugyanakkor, Gadamerrel szemben, a hagyomány fogalmához tartozhat a pusztá továbbadódás, az átgondolatlan átvétel jelentése is. Marquard – Ritter inspirációját is követve – megszokott gyakorlataink, úzusaink elkerülhetetlenségének tézisével még jobban kiélezi Gadamer elgondolását. Az írás a politikai cselekvőkényszer és a politikai helyzetmegítélés fő szempontjaival közelíti meg a hagyomány Gadamerrel és Marquardnál kidolgozott fogalmának következményeit.

Kulcsszavak: Gadamer ■ Marquard ■ hermeneutika ■ hagyomány

BEVEZETŐ

A hagyomány a politika elemzésének egyik visszatérően kitüntetett fogalma, bár kétségtelenül csak a konzervatív megközelítésben vezérfogalom. Az emberi együttélés viszonylatai és szerkezete, úgy tűnik, nem nélkülözhetik a

* A dolgozat a kőszegi Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete, az OTKA K 129261 és az OTKA K 138745 támogatásával készült el.

múltból átörökölt tapasztalatokat és kereteket. Ugyanakkor az áthagyományozott tartalmak felülvizsgálatának igénye a modern kor, konkrétan a felvilágosodás sajátos jellemzője, mégpedig oly módon, hogy a felülvizsgálat az ész nevében és általa történik meg. Ebben a szembeállításban lehet a hagyomány politikafilozófiai jelentőségét megragadni: a modern konzervatív gondolkodás számára a modernitás alapvető tévedése és korrigálandó gyakorlata abban rejlik, hogy a hagyomány helyére az ész alkotta viszonyokat kíván helyezni (Giubilei, 2021: 14.). A hagyomány politikai elemzése így az ész életet orientáló képességének megítélésén fordul meg: ha az ész képes történeti, kulturális hagyományoktól függetlenül emberhez méltó vagy jó életet berendezni, akkor nincs szükség hagyományokra.

A dolgozat Gadamer és Marquard pozitív hagyományértelmezésének politikai aspektusait vizsgálja, mivel mindkét filozófusnál a hagyomány markáns elképzelésével találkozunk. Gadamer a hagyományt anonim autoritásnak tekintve ész és történelem merev szembeállítását akarja meghaladni, eközben azonban többféle hagyományfogalmat használ (Olay, 2007; Horkay Hörcher, 2023). Az alábbiakban első lépésben követjük ezt a többértelműséget, és egyben szemügyre vesszük az elemzésük során felhozott érveket. Az írás második részében Odo Marquard elgondolását követjük, aki megszokott gyakorlataink, úzusaink elkerülhetetlenségének tézisével még jobban kielemezi Gadamer koncepcióját. Marquard továbbá saját téziséét kifejezettebben vonatkoztatja politikai kérdésekre is.

Mindenekelőtt röviden át kell tekintenünk a hagyomány, tradíció jelentésszétegeit, mivel a kifejezést többféle értelemben használjuk. Egyrészt jelent formálisan bármit, amit társas viszonyok között az utókornak továbbadnak, az utókorra hagynak – a *tradere*, *traditio* latin kifejezések jelentésének megfelelően, amelyeket eredetileg hétköznapi jogi adásvételi és letéti aktusokra használtak. A római gondolkodás számára a „hagyomány” értelmében használt *mos maiorum* olyan íratlan erkölcsi-politikai meggyőződésrendszer, amely világos hivatkozási keretet alkot (Hegyi, 2018: 7–8.). A kifejezés azután áterjed a tágan értett kultúra területére és hagyományként értik azt, ami összekapcsolja a nemzedékek egymásutánját, s így fenntartja múlt és jelen folytonosságát. A hagyomány így kulturális alapjelenséggé válik, amely írásban és nyelviileg adottként átfog minden életterületet (Steenblock, 1998).

A kifejezés egyaránt érthető a ráhagyományozás aktusa és a ráhagyományozott tárgyi mozzanat aspektusa felől – legyen utóbbi tartós tárgyi vagy akár szokásszerű-szellemi tartalom. Lényegi jelentősége van a hagyománynak minden vallásban egyrészt a tanítás és tanulás jelentésmozzanata, másrészt a sértetlenül megőrzendő letét jogi aspektusa felől. Nyíri Kristóf részletesen adatolt áttekintésében három áthagyományozódási dimenziót különít el: egyrészt hagyományozódik az anyagi kultúra, másrészt a szokások és cselekvésmódok, s végül hagyományozódik a nyelvben rögzült tudás (Nyíri, 1994). Kiemelhetjük

emellett, hogy a „tradicionális” jelző használatában bizonyos elméleti keretekben az engedelmes elfogadás, az öröklött rend érvényességébe vetett hit mozzanata áll előtérben, mint például Max Webernél (Kuhnle, 2010).

A HAGYOMÁNY FOGALMA GADAMERNÉL

Gadamer filozófiai hermeneutikájának egyik alapvető motivációját a modernitás szerves részét képező módszeres ismeretszerzés bírálata alkotja (Olay, 2007). A hagyomány tárgyalása így nem kifejezetten politikai céllal és szempontból történik, hanem a szövegek megértésének elemzése keretében, ahol Gadamer szerint az „előítéletek rehabilitálására” van szükség, mivel azok a megértés előfeltételeit alkotják.

Érdeemes hangsúlyozni, hogy az előítélet fogalma a társadalomtudományi és pszichológiai megközelítésekben tipikusan olyan ítéletnek, vélekedésnek, attitűdnek számít, amelynek igazságát vizsgálat nélkül elfogadjuk. Allport szerint „[a]z előzetes ítéletek akkor válnak előítéletekké, ha az újonnan feltárt ismeretek nem képesek változtatni rajtuk. A pusztán tévedésen alapuló fogalommal szemben az előítéletre az jellemző, hogy leperog róla minden olyan bizonyíték, amely alkalmas lenne a meghazudtolásra.” (Allport, 1999: 37.). Az előítélet árnyaltabb meghatározását javasolják azok, akik azt a szóban forgó személyre, csoportra, tárgyra nézve negatív értelmű általánosításként definiálják, ami így a „sztereotípiá” jelentéséhez kerül közel (Smith–Mackie–Claypool, 2016: 277.). Az előítélet elsődleges ismertetőjegye ebben a szóhasználatban az, hogy hátrányosan, igazságtalanul ítéli meg tárgyát, és szívósan ragaszkodik e megítéléshez. Ezzel viszont a társadalomtudományi szóhasználat sajátosan leszűkül, mivel leggyakrabban *csoportközi*, azaz emberek nagy csoportjaira irányuló előítéletekkel foglalkozik (Csepeli, 1997: 491.), s szemmel láthatóan nem önmagában a sztereotipikus, általánosító jelleg okoz gondot, hiszen általánosítások, tipizálások nélkül nem boldogulnánk a környezetünkben.

Gadamer az „előítéletek rehabilitálása” formulával akarja kimutatni, hogy a módszeres kutatás eszméje miért nem alkalmazható szövegek megértése során. A szövegek megértésében Gadamer a hermeneutikai kör gondolatának differenciált változatát érvényesíti. Abból indul ki, hogy a szöveg megértésében a szöveg egésze és egyes részletei sajátos, kölcsönös függőségi viszonyban vannak egymással. A szöveg egésze csak részletei révén ragadható meg, viszont az egyes részletek értelme függ attól az egésztől, amelybe bele vannak ágyazódva. A szöveg megértésének folyamata Gadamer szerint nem más, mint az egyes részek értelme alapján anticipált vázlatok korrigáló kidolgozása. Az itt lehetséges „objektivitás” abban áll, hogy a vázlat tarthatónak bizonyul kidolgozása során. Nyilvánvaló viszont, hogy a magánvaló szövegértelem illúzió, hiszen a szöveg értelme nem adott értelmezői erőfeszítés nélkül.

A szövegértelmezés folyamatában Gadamer egészen alapvető szerepet tulajdonít az előzetes megértés, avagy az előítéletek szerepének. Amit a szöveg tárgyal, megszólaltat, annak előzetesen ismertnek kell lennie, és ebben az értelemben az előzetes megértés (*Vorverständnis*) feltétele annak, hogy a szöveggel tudjunk mit kezdeni. Az előzetes megértés mozzanata egyrészt az adott nyelv átlagos ismerete, másrészt a mondottak valamilyen szintű tárgyi ismerete. Világos ebből, hogy az előítélet Gadamernél nem korlátozódik embercsoportokra vonatkozó kategorizációkra, hanem általánosabb jelentéssel bír. A megértés feltételeinek pedig azért bizonyulnak az előítéletek, mert csak általuk lehetséges a szöveg egészének értelmére vonatkozó megelőlegző vázlatot alkotni. Előzetes elvárások és ismeretek nélkül nem volnánk képesek az éppen olvasott részletek köré kontextust előlegezni,¹ és ebben pillantja meg Gadamer az előítéletek sajátos produktivitását, amely „rehabilitálásukat” szükségessé teszi.

A szövegértés gadameri leírását nevezhetjük megértésfenomenológiának, mivel nem feltételezi dogmatikusan a szöveg értelmét, hanem annak adottságmódját vizsgálja (Olay, 2007). Az előítéletek az előzetes megértés értelmében véve elkerülhetetlenek, ha egyáltalán valamit kezdeni akarunk a szöveggel (Joisten, 2009: 142–143.; Gander 2007). A megértés feltételét alkotó előzetes megértés mellett Gadamer hangsúlyozza, hogy az előítéletek veszélyt is jelenthetnek, amennyiben elnyomhatják a megértendő mű másságát. A filozófiai hermeneutika tehát két értelemben beszél előítéletről: egyrészt a megértés feltétele, másrészt a megértendő másságát fenyegeti elfedni. Utóbbi lényegében megegyezik az előítélet felvilágosodásra jellemző, negatív fogalmával. Az előítéletek rehabilitálása azért szükséges, mert a felvilágosodás általában véve negatív hangsúllyal látta el őket (Gadamer, 2003; Reisinger–Scholz–Six, 2005: 1250–1251.). De a rehabilitálás nyilvánvalóan csak a megértés végbemenését lehetővé tevő előítéletekre mint összességre, azaz az előzetes megértésre vonatkozik, nem pedig egyes előítéletekre. Gadamer természetesen nem akarja rehabilitálni az olyan torzító előítéleteket, amelyek félreviszik a szöveg megértését. A filozófiai hermeneutika célja nem a sztereotípiák, hanem az előzetes megértés pozitív szerepének elismerése.

Mivel a nem tudatosított előítélet elfedheti a szöveg igazságigényét, ezért annak érvényesülése céljából döntő a megértő nyitottsága: az értelmezőnek fogékonynak kell lennie a szöveg lehetséges mássága iránt. Ennek elvi szintű megfogalmazása a „tökéletesség vélelme” (*Vorgriff der Vollkommenheit*), amelynek értelmében, ha a megértendő szövegben valami nem illeszkedik elvárásainkhoz, akkor azt kell feltételeznünk, hogy koherens, értelmes véleménnyel van dolgunk, nem pedig értelmetlen idegenséggel. Ezt az előfeltevést csak akkor szabad feladnunk, ha a szöveg megértése minden nyitott erőfeszítésünk ellenére nem jár sikerrel. A szöveg idegensége, ahogy említettük, egyúttal al-

kalom a saját előítéletek tudatosítására és ennyiben önmagunk tisztázásához is hozzásegíthet.

Gadamer szerint illúzió azt hinni, hogy véglegesen tisztázni tudjuk saját „hermeneutikai szituációnkat”, s ezt az illúziót Hegel gondolkodására tartja jellemzőnek: ellentétben Hegellel a teljes ön-transzparencia nem a véges ember lehetősége. A fentiek értelmében úgy foglalhatjuk össze döntő érvét, hogy saját helyzetünkre nincs rálátásunk, magától értetődő és atematikus előítéleteink felett nem rendelkezünk. Gadamer elgondolásában a saját értelmezési helyzetünk, a hermeneutikai szituációnk tisztázása lényegi, de befejezhetetlen feladat, mivel a magától értetődő előítéleteinket nem tudjuk végérvényesen feltárni. Felfogása értelmében a megértés benne áll egy hatástörténetben, mivel a mindenkori jelen egy hagyomány eredménye, amelyhez nincs teljesen tisztázott viszonya.

Mivel a tradícióhoz úgy tartozunk hozzá, hogy ezzel nem vagyunk tisztában, ezért adódik az a nehézség, hogy miként lehet tudatosítani azt. A hatástörténet gondolatával Gadamer a tudatosítás feladatát akarja elvi szinten megfogalmazni. Szokásos értelemben a hatástörténet egy mű vagy esemény fogadtatásának, recepciójának alakulását jelenti különböző korokban, aminek vizsgálatát másodlagosnak, de mindenképpen különbözőnek kell tekinteni magának a műnek vagy eseménynek a vizsgálatához képest. Gadamer meggyőződése viszont, hogy a mű összetartozik hatástörténetével, hiszen a mű közvetlenül úgy mutatkozik meg a mindenkori jelen számára, ahogy hatásának története megjeleníti. A műre irányuló értelmezésnek ezért egyúttal mindig a mű hatástörténetét is vizsgálnia kell, hogy képes legyen korigálni annak esetleges torzításait. A hatástörténet gondolata a szellemtudományos munka, a szövegértelmezés önértelmezésére vonatkozik: arra szólít fel, hogy „tanuljuk meg helyesebben érteni önmagunkat” (Gadamer, 2003: 336.). Ugyanennek az éremnek a másik oldala az, hogy nem következik semmi előírászerű a hatástörténet alapelvéből; olyan elvről van szó, aminek nincs valamiféle teendő formájában közvetlen megfelelője az értelmezés gyakorlatában.

Az előítélet pozitív szerepének gondolata alkalmat ad Gadamernek arra, hogy egyúttal a tekintély és a hagyomány fogalmait is rehabilitálja. A tekintély vagy autoritás fogalmát a belátható tudás értelmében használja, ahol a tekintély fő tulajdonsága az, hogy ítélete, véleménye tárgyi fölényben van saját belátásunkkal szemben – ahogy a magyar „szakteknitely” kifejezés is mutatja. A tekintély véleménye belátással elérhető, csak még nem értük el; de nem olyasmi, amit más forrásból egyszerűen csak el kellene fogadnunk. Az így értett tekintély alapvető eleme minden pedagógiai szituációnak. Az autoritás negatív konnotációja a felvilágosodásban alakul ki, de Gadamer szerint ezzel félreismerik az autoritás mint fölényben lévő tudás lehetőségét.

Az autoritás nem csupán a tanítás helyzetének fontos mozzanata, hanem legalább annyira a politika területének is újra és újra felbukkanó tényezője. Az

autoritás politikai jelentőségét két mozzanat hangsúlyozása adhatja és különbségüknek megfelelően eltérő értékelés következik belőlük. Egyrészt az autoritás kiemelheti az engedelmisség tényezőjét, és ekkor főleg konzervatív elképzelésekre kell gondolnunk, amelyek például a katolikus egyház autoritásának pozitív voltát állítják. Másrészt lehet az autoritás a tárgyilagos, tartalmilag kiemelkedő vélemény fedőneve, amely Platón demokráciakritikájától kezdve Hannah Arendt megfontolásaiig vissza-visszatér. Autoritás ebben az összefüggésben tartalmilag mérvadó véleményt alkotni képes egyént vagy egyének csoportját jelenti, ami szakszerűségben, tudásban kiegyensúlyozó, mérséklő szerepet hivatott betölteni. Például a római politikafelfogás (Hegyí, 2018), illetve annak nyomán az amerikai Alapító Atyák elgondolása kifejezi az autoritás elengedhetetlenségének gondolatát, ahol az autoritás a demokratikus véleményalkotás tartalmilag szükséges ellensúlyát képezi.

A hagyomány vagy tradíció Janus-arcát és egyben két fő teljesítményét² egyaránt Gustav Mahlernek tulajdonított mondással szemléltethetjük: „A hagyomány a tűz továbbadása, nem a hamu bálványozása”; „A hagyomány – slamposság”.³ A hagyomány egyrészt olyan belátást, tudást, gyakorlatot jelenthet, amelyet színvonala és gazdagsága miatt kifejezetten továbbadásra érdemesnek gondoltak és esetleg gondolunk. Gyengébb értelmezésben a szóban forgó belátást, tudást, gyakorlatot tekinthetjük olyannak, hogy az bevett, használható felfogásként megteszi, mivel ugyan nem kiemelkedő jelentőségű, de mégis lehetővé tesz bizonyos szintű orientációt, cselekvést. Elválaszthatatlanul kapcsolódik ehhez ugyanakkor az a veszély, hogy valami pusztán továbbadódik, a továbbadás gesztusára zsugorodik a tartalmi belátások elsajátításának, esetleg továbbgondolásának teljesítménye. A hagyomány azért lehet „slamposság”, mert a tradícióra lehet gondatlanságból és átgondolatlanságból támaszkodni. A megszokás, a bevett formák reflektálatlan átvétele így az a „slamposság”, amely a hagyományban lehetőségként elkerülhetetlenül benne rejlik.

Gadamer a hagyomány rehabilitálása céljából az ész és a tradíció ellentétét törekszik megkérdőjelezni. Ennek során hivatkozik a hagyományra, mint ami „megalapozás nélkül érvényes”.⁴ Ha a tradíciót anonim autoritásnak tekintjük, amely képes kijátszani velünk szemben igazságigényét, akkor elkerüljük az ész és történelem felvilágosodásra jellemző merev szembeállítását.⁵ A tradíció, a „hagyomány” fogalma mindazonáltal legalább három eltérő értelemben szerepel Gadamernél (Olay, 2007: 145–146.): a) klasszikus művek maroknyi csoportja, b) belátható tekintély, c) hagyományos, bevett cselekvési forma és életforma (pl. köszönések, üdvözlések rendszere). Még ha az első két jelentést össze is fogjuk, akkor is marad egy alapvető ellentét: a hagyomány mint valami tartalmilag belátható és a hagyomány mint legalább részben tovább nem igazolható kontingencia.⁶ Amikor Gadamer a megőrzést is az ész tetteként akarja felmutatni, akkor joggal hívja fel a figyelmet az átgondolt megőrzés lehető-

ségére; eltekint viszont az átgondolás nélküli megőrzés lehetőségétől, amelyre Mahler „slamposága” emlékeztet.

Milyen politikai következtetéseket vonhatunk le az eddig kifejtettekből, és milyen politikai következtetéseket von le maga Gadamer? Gadamer nem törekedett átfogó politikafilozófiai álláspont kidolgozására, ahogy etikai álláspontot se dolgozott ki, miközben érvényesít egy hangsúlyozottan etikai, erkölcsi igényt. Ennek az a gondolat az alapja, hogy egy általános szabályokkal nem lefedhető, s ennyiben redukálhatatlan gyakorlati ítélőképesség bizonyos értelemben akadály a egy átfogó etikai elmélet kifejtésének. Az arisztotelészi gyakorlati filozófia egyik alapvető mozzanatára, a *phronésis* (prudentia) elképzelésére támaszkodva, Gadamer mind az etikára, mind a politikára nézve hangsúlyosan emeli ki az absztrakt elvek elégtelenségét. Arisztotelész döntő megfontolását úgy fogalmazhatjuk meg, hogy az általános erény – például bátorság – megvalósítása az egyedi cselekvési szituációban egy olyan mérlegelő, megítélő teljesítményt követel meg a cselekvőtől, amelyet nem lehet az egyes esetektől független szabályok formájában megfogalmazni. Ennélfogva a politikai döntés ugyanúgy, mint az erkölcsi döntés, olyan jellegű, hogy nem lehetséges csak általános elvekkel lefedni.

A cselekvő részéről szükség van egy olyan teljesítményre, amit semmilyen, általános fogalmak és szabályok révén artikulált etikai elmélet nem tud levenni a válláról. Mindezt Gadamer paradigmaticus jelleggel, bár nem kizárólag, Arisztotelész gyakorlati filozófiájára vezeti vissza. Az érvelés kulcsmozzanata az a gondolat, hogy az általános etikai elvek, parancsolatok önállótlank, mégpedig Platón íráskritikájához hasonló értelemben. Ahogy a *Phaidroszban* Szókratész a szövegekről fejti ki, hogy rá vannak utalva egy értelmezőre és képviselőre, aki megvédi őket a félreértésektől és az ellenvetésekkel szemben, úgy vannak erkölcsi előírások ráutalva egy tőlük lényegileg eltérő instanciára, nevezetesen a cselekvőre, aki képes a konkrét szituációra vonatkoztatni azokat. Egy megfogalmazott erkölcsi szabály állandóan kiegészítésre szorul, amit csak a cselekvő képes a konkrét szituáció figyelembevételével teljesíteni. „A konkrét eset, amelyen az ítélőerő megnyilvánul, sohasem pusztán eset, nem merül ki abban, hogy valamely általános törvény vagy fogalom különössé válása. Mindig »individuális eset«, s jellemző, hogy ezt így mondjuk: különös eset, különleges eset, mert a szabály nem képes megragadni.” (Gadamer, 2003: 72.).

Az ítélőerő jelentőségén túl, Gadamertól függetlenül levonhatunk két további fontos következtetést is. Az egyik a politikára vonatkozó tudás perspektivikus, értelmezéshez kötött jellegét állítja, a másik a Gadamer által hangsúlyozott dialogikus hozzáállás jelentőségét emeli ki. Egy korábbi elemzésben (Olay, 2017b) a szövegértés és a politikai nyilvános tér párhuzamát és különbségeit tárgyalva kitértünk arra, hogy a perspektívák pluralitásában megmutatkozó politikai tér ügyeire vonatkozóan nem lehetséges tudomány és általános érvényű tudás. Ez a következtetés ugyanarra az indoklásra támaszkodik, mint

a módszer gadameri kritikája. A politikai tér és a politikai jelenségek helyzetfüggő megítélésének alapvonása ugyanúgy nem teszi lehetővé a személyfüggetlen módszeres megismerést, mint a szövegek megértése.

A hermeneutika által hangsúlyozott dialogicitás és nyitottság kérdéskörét illetően meg kell említeni, hogy a szakirodalomban nem ismeretlen a hermeneutika és a politikai filozófia összekapcsolása ebből a szempontból. Fehér M. István azt a tézist fogalmazta meg „Hermeneutika mint politikai filozófia” című tanulmányában, hogy Hans-Georg Gadamer hermeneutikája a demokrácia filozófiája. A tézist a nyitottság kiemelésével fejti ki, hangsúlyozva a közösségképző szerepet és a szolidaritás feltételét. A szövegértés és dialógus párhuzamának Gadamer általi kidolgozása egyben az „igazi emberi kötődés” kapcsolata felé mutat, amit Fehér a hermeneutika közösségképző jellegeként állít középpontba. A demokratikus jelleg ebben az értelmezésben a „sokszínűség, redukálhatatlan pluralitás, emberi méltóság, nyitottság, antidogmatikus beállítottság, önkritika iránti készség, a másik másságának elismerése, érvényre juttatása” (Fehér, 1996: 5.).

Fehér elemzésével kapcsolatban egyrészt ki kell emelnünk, hogy William McBride demokrácia-felfogását követi, aki szerint a demokrácia a lehető legtöbbek számára a legszabadabb cselekvést teszi lehetővé. Másrészt hangsúlyozza a végesség és a dialógus összefüggését: Gadamer elgondolásában az ember nem végtelen, monologikus szubjektum, hanem dialógusra utalt, plurális lény, amiből adódik a közösségképzés igénye. Hozzá kell azonban tennünk, hogy a saját végességből legalább annyira következhet az ellenségesség, konfrontáció is, hiszen ez ugyanúgy lehetséges kimenetele a saját és az idegen találkozásának. Így viszont nem válik világossá, hogy a végesnek tekintett emberi lény miért tendálna inkább a közösség, mint az ellentétesség felé.

A politikával kapcsolatban különösen érdekes nehézség, hogy vajon a dialógus előfeltételezi vagy kialakítja a közösséget, a nyitottságot és elfogadást egymás iránt? A kérdés jelentősége abban rejlik, hogy utóbbi esetben a beszélgetés előremozdíthat együttélést, előbbi esetben viszont nem világos, mivel lehetne előmozdítani. Azt, hogy a dialógus előfeltételezi a nyitottságot, az támasztja alá, hogy a beszélgetés sokszor nem nyitott (politikai vita, stratégia). Ha a nyitottság előfeltétele a sikeres beszélgetésnek, dialógusnak, akkor előzetesen adottnak kell lennie. Ebben az esetben nem várhatjuk a beszélgetés gyakorlásától, hogy az képes lenne kialakítani nyitottságot, ha az előzetesen nincs meg. A dialógus és nyitottság viszonya nyilvánvalóan belejátszik abba a további lényeges kérdésbe, amelyet itt nincs módunk tárgyalni, hogy a személyek dialógusa vajon lehet-e modellje a politikai tér szereplői közötti viszonyoknak? Végül egy fontos eltérés is mutatkozik abban, hogy a megértésben egyetlen másságról, a megértendő szöveg másságáról van szó. A pluralitás csak reflexív szinten jelentkezik, ha figyelembe vesszük az egyetlen mű értelmezéseinek sokféleségét. A politikában ezzel szemben eleve többek másságáról,

perspektívák sokféleségéről van szó. A mások perspektívái által kifeszített és meghatározott erőter az, amelyen belül a közügyek megragadása lehetségesé válik, miközben eleve csak értelmezés révén válik bármi is láthatóvá.

MARQUARD HERMENEUTIKAI KOMPENZATORIKUS SZKEPSZISE

A hagyomány gadameri elemzését tanulságos összevetni Odo Marquard hermeneutikai szkepszisével, amely sokkal részletesebben kibontja az életösszefüggést és a politikai-társadalmi képet, amely a hagyományok pozitív értelmezését indokolja. Az összevetés megmutatja, hogy Marquard Gadamerhez képest háttérbe állítja a hagyomány beláthatóságát, s ezzel ismeretjellegét, a hermeneutika értelmezésében pedig a tapasztalat nyitottságának gadameri gondolatát szkeptikus irányba tolja el. Látható élvezettel fogalmazza kételkedőre, kontingensre álláspontját, amit világosan mutat, hogy egyes helyeken álláspontját a szkepszissel, néhol „végességfilozófiai szkepszissel” azonosítja (Marquard, 2001d: 15.; Marquard, 2007: 7).⁷ Más helyen hol „kompenzációfilozófiaként” jellemzi álláspontját (Marquard, 2000: 7), hol az „emberi végesség szkeptikus filozófiáját” látja saját álláspontjában, amelynek antropológiai tézise szerint „az ember nem abszolút, hanem véges lény csak”, aki „rá van utalva a pótmegoldásokra” (Marquard, 2001: 7). A Gadamer számára szerepet játszó igazság és beláthatóság mindezzel viszont alárendelt szerepet kap Marquard hermeneutika-felfogásában. Míg Gadamer beláthatóságuk felől ragadja meg a szellemi hagyományokat, addig Marquard a modernitásban elengedhetetlen orientáló szerepük felől közelít hozzájuk, amivel kiélez egy Gadamernél ugyan meglévő, de inkább háttérben maradó mozzanatot.

Marquard kiindulópontját Joachim Ritter modernitásértelmezése képezi, amely két összetartozó tétellel jellemezhető: a modern kor egyszerre az emberi szabadság beteljesülése és egyúttal ebből adódóan feloldhatatlan, viszont kompenzálható szerkezeti hiányosságok kialakulása. A modern ipari társadalom egyrészt elhozta és egyre globálisabban kiteljesíti ki minden ember mint ember szabadságát és mint embert általános jogalannyá avatja. Másrészt viszont a szubjektivitás kiépülése a reformáció során nélkülözhetetlenné teszi az egyén számára a történetileg hagyományozódó, partikuláris értelemösszefüggéseket. Az első mozzanatot Ritter a modern társadalom olyan vonásának tekinti, amelyből a társadalom „*reális történelemnélkülisége*” adódik, ami a kompenzáció teljesítménye révén a szellemtudományokat nélkülözhetetlenné teszi e társadalom számára. A szellemtudományok összessége kompenzálja a modern társadalom történelemnélküliségét, amennyiben „*nyitva tartja és jelenvalóvá teszi azt, amit kénytelen önmagán kívülre helyezni: az ember történelmi és szellemi világát*” (Ritter, 2007: 104.). A modernség így Ritter szemében a konkrét ember elvont emberré történelmetlenítése visszatörténelmesítő kompenzáci-

ökkel. A szellemtudományok teljesítménye Ritter koncepciójában abban áll, hogy hozzáférhetőként megtart történeti hagyományokat és értelemösszefüggéseket anélkül, hogy azokat a jelenbe automatikusan integrálná (ld. Olay, 2017a).

Ritter modernitás-elemzését a kompenzáció fogalmára vonatkoztatva Marquard a következőképpen foglalja össze: „A valóság varázstalanításának modern folyamatát kompenzálja az esztétikai pótelvarázslásának [Ersatzbezauberung des *Ästhetischen*] sajátosan modern kiépülése; vagy: a világ modern artificializálódását kompenzálja az érintetlen természet mint táj sajátosan modern felfedezése és megdicsőítése és az ökológiai tudat fejlődése; vagy: az eltárgyasodás révén és a társadalmi változás fokozódó gyorsulása révén kialakuló modern hagyományvesztést kompenzálja a történeti érzék sajátosan modern genezise, azaz a múzeum és a szellemtudományok születése.” (Marquard, 2000: 14.). Marquard egy másik helyen a bensőségesség, azaz szubjektivitás és individualitás kialakulásának szempontjával egészíti ki a felsorolást. Ennek jelentőségét abban látja, hogy a modernségben ellenáramlatot képez azzal szemben, hogy „a modern eltárgyasulás az emberekből csereszabatos tisztségviselőket csinál” (Marquard, 2001b: 368.).

Ritter megközelítésében a kompenzáció szükségessége határozottan a modernitáshoz rendelődik hozzá, amelynek lényegi vonása a technika. Eltérően Arnold Gehlen kompenzáció-gondolatától, aki szerint a technika és a hagyományok az ember hiánylény voltát ellensúlyozzák (Hacke, 2006: 140–147.), Ritter számára a technikai fejlődés az ember kibontakozását jelenti és a modern korhoz kötődik. Marquard viszont a Rittertől származó impulzusokat szkeptikus irányba tolja el, hogy számot vethessen megalapozóképeségünk sajátosan modern túlterhelésével (Schweda, 2015: 144.). Értékelése szerint a hagyomány, az „eredetvilág” modern problémáját az egyre gyorsuló eldologiasodás alkotja, mivel „abból, ami származás volt, mintha mind kevesebb volna képes jövőnek megmaradni; a történeti származásvilágokat mindinkább fenyegeti az elavulás veszélye. Ami – kompenzálatlanul – emberileg elviselhetetlen veszteség volna, mert mind kevésbé volna fedezve az emberek életvilágbeli szükséglete, hogy egy színes, meghitt és értelmes világban éljenek.” (Marquard, 2001a: 350.). Az eldologiasodás jelentése, a hagyományok elavulása és világ színes, meghitt értelmessége egyaránt körvonalazatlan marad. Georg Lohmann joggal jegyzi meg, hogy nem válik világossá, milyen kritériumok alapján állapítható meg az értelemvesztés, továbbá az sem, hogy normatív kritériumról van-e szó vagy sem (Lohmann, 1991: 186–187.). Mindenesetre ennek az előfeltevésnek az alapján jut el Marquard a hagyományaink, szokásaink, úzusaink elkerülhetetlenségének gondolatához. Kétértelművé válik azonban az elkerülhetetlenség azáltal, hogy más helyen az élet rövidségére alapozza: „Mivel a totális változtatásokhoz és totális megalapozásokhoz túl korán halunk meg, szükségünk van szokásainkra, úzusainkra [Üblichkeiten]” (Marquard, 2001:

30).⁸ Az élet rövidege nyilvánvalóan nem sajátosan modern jelenség, ezért a szokások, úzusok elkerülhetetlensége – eltérően Rittertől – nem pusztán a modern sajátosságaiból, hanem a végességantropológiai *vita brevis* érveléséből is adódik. Nem világos azonban a két indoklás egymáshoz való viszonya.

A szellemtudományok és a hagyományok sajátos elengedhetetlenségét Marquard gyakrabban nem a modernitás bizonyos vonásaiból, hanem az emberi végességből vezeti le, ami ellentételezést, kompenzációt igényel. Így válik gondolatmenteknek alapfogalmává az ember felépítésében lehorgonyzott kompenzáció: „Filozófiám az emberi végesség szkeptikus filozófiája, melynek antropológiai tézise a következő: az ember nem abszolút lény, hanem – véges lényként, melynek elmúlását ki kell tolnia, az abszolútumtól tehermentesíteni kell magát, és ezért életét pluralizálnia kell – éppen az abszolútság hiányában egy elsődleges semmirekellő, aki másodlagosan *homo compensator*rá válik. Nincs olyan jó helyzetben, hogy megengedhetné magának a tökéletlen lenézését; rá van utalva pótmegoldásokra, második legjobb lehetőségekre, arra, ami nem az abszolút.” (Marquard, 2004a: 12–13.).

A végesség fogalmát Marquard egy helyen differenciálja teológiai, térbeli és időbeli végesség megkülönböztetésével, de gondolkodásában az időbeli végesség a mérvadó (Marquard, 2001e: 161–163.). A kompenzáció gondolatát mindazonáltal nem lehet kizárólag a végességantropológiai koncepcióhoz rendelni. Marquard szerteágazó elemzéseiben a modernitásnak legalább háromféle hatása bontakozik ki, amelyeket az ezekre válaszoló elbeszélésfajták kompenzálnak: 1. „a világ elszürkülését ellensúlyozandó – életvilágbeli színéhségünk miatt” mondunk „érzékenyítő történeteket”; 2. „a világ idegenné válását ellensúlyozandó – életvilágbeli meghittség-éhségünk miatt” mondunk „megőrző történeteket”; 3. „a világ áttekinthetlenné válását és kihülését ellensúlyozandó – életvilágbeli értelem-éhségünk miatt” mondunk „orientáló történeteket” (Marquard, 2001a: 250–252.). Félretéve azt a kérdést, mennyire meggyőző Marquard leírása a modernitásról, a felsorolt tényezők egyértelműen modernitásfüggő mozzanatok, és nem az emberi végességen alapulnak.

Több kritika szerint Marquard a „kompenzáció” gondolatát nem fejti ki világosan (Lohmann, 1991; Schnädelbach, 1992). Kiegészíthetjük ezt azzal a nehézséggel, hogy Marquard – és már Ritter – leírása egy külsődleges funkciót állapít meg bizonyos jelenségekkel kapcsolatban annak elemzése nélkül, hogy miként képes az adott jelenség betölteni a kérdéses funkciót. Az esztétika és a szellemtudományok művelője számára egyáltalán nem kézenfekvő és nem áll előtérben az, hogy tevékenysége valami mást „kompenzál”. Az esztétikai és szellemtudományos tapasztalat sokféleségét így Marquard arra vezeti vissza, hogy értelmesnek, meghittten színesnek tüntesse fel a világot. Lényegében hasonló irányba mozgó kritikát fogalmaz meg Habermas, azt kifogásolva, hogy a modern kultúra felforgató tartalmait ártalmatlanítja: a kultúrszektor mo-

dernitásfüggő veszteségek ellensúlyozására egyszerűsíti, s ezzel kioltja azok kritikai potenciálját (Schweda, 2015: 40.).

Már láttuk, hogy Rittert követő alaptézise értelmében Marquard a szellem-tudományok elkerülhetetlenségét a modernitás árnyoldalainak kompenzálásával hozza összefüggésbe: a szellem-tudományokat a világ technikai-természettudományos modernizálásának szükségszerű ellensúlyaként értelmezi. Mindazonáltal a szkepszissel tovább megy Ritternél: az alapelvekről való programszerű lemondása biztosan olyan gondolat, amelyet Ritter nem osztana. Módszertanilag Marquard a narrativitást látja a szellem-tudományok alapvető vonásának: „a modernizációs károkat elbeszéléssel kompenzálják” (Marquard, 2001a: 351.). A hermeneutika ezek alapján Marquardnál a végességre adott válaszreakcióvá válik, és egyet jelent mindenfajta dogmatizmus relativizálásával: „a hermeneutika magva a szkepszis, a szkepszis időszerű formája pedig a hermeneutika” (Marquard, 2001: 157.). A tömör fogalmazás egyáltalán nem triviális gondolatokat takar. Egyrészt Marquard önjellemzése, miszerint „a hermeneutika iskolájából érkezett” (uo.), Joachim Ritterre vonatkozik, akinek gondolkodását semmiképpen nem nevezhetjük kifejezetten hermeneutikának. Marquard számára a hermeneutika nem a szövegértés leírását, hanem a pluralitás elismerését jelenti. Másrészt távolról sem triviális az az állítás, hogy a hermeneutika szkeptikus lenne. Mindenesetre a végesség hangsúlyozásából logikusan következik a kontingencia pozitív értékelése („a véletlenszerű apológiája”, ahogy 1986-os kötetének címe is hangsúlyozza) – s így a hermeneutika kompenzációként érthető. A szkeptikus motívum előtérbe kerülésével Marquard felfogásában a hermeneutika az „inkompetenciát kompenzáló kompetencia” lesz. Ezzel Marquardnál a hermeneutika eloldódik az értelmezés elméletétől és történelemfilozófiailag motivált szkeptikus dogmahárítássá válik.

Marquard így jut el egy „szkepticizmusra hajló hermeneutikai etika alap-tételéig”, amelynek alapgondolata a „kapcsolódás anti-alapelve” (*Antiprinzip Anknüpfung*), ami lényegében a hagyományok, szokások fentebb kifejtett „nélkülözhetetlenségének” átvitele az etikára: az ember véges élete miatt nem rendelkezik elegendő idővel, hogy mindent a racionális igazolhatóság szempontjából felülvizsgáljon.⁹ Ezért állandóan túlnyomórészt eleve adott képződményekre vannak ráutalva, ha nincs kényszerítő indok az eltérésre, amit Marquard „úszualizmusnak” (*Usualismus*) nevez. Mivel az élet túl rövid ahhoz, hogy mindazt, ami már vagyunk megváltoztassuk, ezért az ember folyton többnyire az kell maradjon, ami már történetileg volt: ‘kapcsolódnia’ kell. A jövőnek szüksége van az eredetre: „a választást, ami vagyok”, „hordozza” az a nem választás, ami vagyok; és utóbbi számunkra mindig annyira túlnyomó, hogy – életünk rövidege miatt – meg is haladja megalapozó képességünket: ezért ha – *vita brevis*ünk időbeli szükségletei között – egyáltalán megalapozni akarunk, akkor nem a nem választást kell megalapoznunk, hanem a választást (a változtatást): a bizonyítás terhe a változtatóra hárul” (Marquard, 2001d: 28–29.).

Ez a megközelítés Marquard szkepszisét a konzervativizmus felé viszi, amely szintén a változtatás igazolásának szükségességét hangsúlyozza. Érdeemes megjegyezni, hogy a bizonyításkényszer megfordításának gondolata már Edmund Burke-nél megjelenik: az új pusztán újdonsága folytán még nem jobb, hanem igazolnia kell jobb voltát.

Meg kell fogalmaznunk viszont azt az elvi nehézséget, hogy könnyen belátható, Marquard érvelésével elvileg képtelenség bármit is mondani egyes erkölcsi követelményekről vagy szabályokról, hiszen ezek konkrét tartalma nincs figyelembe véve. Nehéz elhinni, hogy Marquard embertelen csonkításokra és beavatási szertartásokra gondolt, amikor az „apák erkölceit” és a szokásoknak engedelmességet javasolta cselekvésünk irányítójának (Marquard, 2001: 28.). Itt jelentkezik az a megoldatlan nehézség, hogy Marquard álláspontja szerint milyen mércék alapján gondolható el bármelyik álláspont jobb voltának igazolása.

A szkepszist eközben Marquard világosan politikafilozófiai hangsúlyokkal látja el: „a szkepszis érzék a hatalommegosztás iránt” (Marquard, 2001a: 355.).¹⁰ A hatalommegosztás iránti érzék voltaképpen az egyetlen központi hatalom, a centralizáció elkerülésének a biztosítója (Marquard, 2004b: 69.). A hatalommegosztás pártolása összekapcsolódik az individualitás lehetőségének biztosításával, egyúttal hivatkozás a végességre és a kontingenciára, ahogy „a véletlenszerű apológiája” programatikus kötet cím is jelzi (1986).

Összegezve elmondhatjuk, hogy Gadamer és Marquard egyaránt alapvetőnek tartják a hagyományokat és az emberi végességet, és ezzel összefüggésben szemben állnak a felvilágosodással, s elhárítják, illetve illúzióknak tartják az emberrel kapcsolatos abszolút igényeket. Ugyanakkor Gadamer számára a hagyomány jelentőségét annak igazsága adja, ami a hagyomány újra és újra érvényesülésének folyamatában mutatkozik meg. Ennyiben Gadamer ész és hagyomány merev ellentétét akarja feloldani, amihez párhuzamot találunk MacIntyre elgondolásában is.

A gadameri koncepcióval ellentétben Odo Marquard vállaltan szkeptikus álláspontot képvisel. Eközben világosabban tematizálja egyrészt a hagyományok sokféleségét, másrészt élethez valószínűségének kérdését, mint Gadamer. Következésképpen kérdésfeltevése inkább mozog politikafilozófiai megfontolások felé, nem véletlen álláspontjával kapcsolatban a „neokonzervativizmus” címkéje (Lohmann, 1991). Hangsúlyoztuk, hogy Marquard az emberi végesség alapvető körülményével indokolja a hagyományok elfogadását, az úzualizmust. Végül láttuk, hogy a két gondolkodó másként értelmezi a végességet. Míg Gadamer számára a végesség egy hegeli abszolút szellem álláspontjának lehetetlenségét jelenti, addig Marquard végességen az élet rövidségét, időtartamának korlátoltságát érti. A hagyomány hermeneutikai fogalmához mindkét filozófus tanulságait figyelembe kell venni.

JEGYZETEK

- ¹ Heidegger Gadamerre gyakorolt hatásához ld. Di Cesare 2009. 111–114.; Olay, 2007: 160–61.; Fehér, 2016: 266–275.; gondolati programjuk különbségéhez Figal, 2006: 13–15. Heidegger hatását nem vitatva, egyesek legalább Droysenig mentek vissza az előítéletek szerepének hangsúlyozásában (Gens, 2015: 340).
- ² A tradíció fogalomtörténeti áttekintéséhez ld. Wiedenhofer, 1990, a gadameri tradíciófelfogást részletesen tárgyalja Olay, 2013.
- ³ „Tradition ist die Weiterreichung des Feuers, nicht die Anbetung der Asche”; „Tradition ist Schlamperei”.
- ⁴ Fehér e megfogalmazással rekonstruálja a hagyomány értelmét Gadamernél (Fehér, 2016: 272.).
- ⁵ Alasdair MacIntyre szintén félrevezetőnek tartja a hagyomány konzervatív politikai filozófusokra jellemző fogalmát, akik „Burke-öt követik a hagyománynak az ésszel és a tradíció stabilitásának a konfliktussal való szembeállításában. [...] Ugyanis minden okoskodás valamely hagyományos gondolkodási stílus kontextusában történik, kritikával és új elemek kigondolásával meghaladva az ebben a tradícióban már elgondoltak határait.” (MacIntyre, 1999: 297).
- ⁶ Ezen a ponton merül fel a kérdés, vajon Gadamer gondolkodását konzervatívnak kell-e tartanunk? Ld. ehhez Olay, 2007: 160–161; Ferraris, 2008: 2.1.3.
- ⁷ Marquard szövegeinek maníros magyar fordítását helyenként jelzés nélkül módosítom.
- ⁸ Jürgen Habermas ezt a kérdést negatívra válaszolja meg, amennyiben az adminisztratív hatalom rendszerét – hasonlóan a gazdaság rendszeréhez – szembeállítja a dialogikusan értelmezett életvilággal.
- ⁹ Érdemes megjegyezni, hogy Descartes az I. meditációban ebből a gondolatból kiindulva vezet be a radikális kételyt. Marquard azt a feszültséget, amely az ideiglenes morál és a kétségbevonhatatlan bizonyosság követelése között feszül, saját álláspontja elismerésének tekinti (Marquard, 2001: 327–328.).
- ¹⁰ Ennek a II. világháború utáni, sajátosan német kontextusához ld. Balogh, 2014 és Schweda, 2015.

IRODALOM

- Allport, Gordon W. (1999): *Az előítélet*. Budapest, Osiris.
- Balogh László Levente (2014): Szkepszis és kompenzáció – Odo Marquard politikai filozófiájáról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 58 (2): 52–67.
- Csepeli, György (1997): *Szociálpszichológia*. Budapest, Osiris.
- Di Cesare, Donatella (2009): *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Fehér M. István (1996): Hermeneutika mint politikai filozófia. *Valóság*, 1996/4, 1–13.
- Fehér M. István (2016): Előítélet és előzetes megértés. In: Rigán Lóránd–Ungvári Zrínyi Imre (szerk.): *Az értelem anyanyelvén. Magyar filozófusok a 20. és 21. században*. Kolozsvár, Komp-Press Kiadó–Korunk, 262–279.
- Ferraris, Maurizio (2008): *Storia dell’ermeneutica*. Milano, Bompiani.
- Figal, Günter (2006): *Gegenständlichkeit*. Tübingen, Mohr Siebeck.

- Gadamer, Hans-Georg (2003): *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Budapest, Osiris.
- Gander, Hans-Helmuth (2007): Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzips. In: Günter Figal (szerk.): *Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode*. Berlin, Akademie Verlag, 105–125. <https://doi.org/10.1524/9783050050195.105>
- Guibeli, Francesco (2021): *A nyugati konzervatív gondolkodás kézikönyve*. Budapest, Ludovika.
- Hacke, Jens (2006): *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberal-konservative Begründung der Bundesrepublik*. Göttingen, Vandenhoeck.
- Hegyí W. György (2018): *Mos és res publica*. Budapest, Gondolat.
- Horkay Hörcher Ferenc (2023): A hagyomány fogalma a huszadik századi filozófiában. Eliot, Scruton, Gadamer. *Kellék*, 69: 71–89. <https://doi.org/10.61901/Kellek.2023.69.06>
- Joisten, Karen (2009): *Philosophische Hermeneutik*. Berlin, Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050049540>
- Kuhnle, Till R. (2010): Tradition – Innovation. In: Karlheinz Barck et al. (szerk.): *Ästhetische Grundbegriffe. Band 6*. Stuttgart–Weimar, Verlag J. B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-00550-2_5
- Lohmann, Georg (1991): Neokonservative Antworten auf moderne Sinnverlusterfahrungen. Über Odo Marquard, Hermann Lübke und Robert Spaemann. In: Richard Faber (szerk.): *Konservatismus in Geschichte und Gegenwart*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 183–201.
- MacIntyre, Alasdair (1999): *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*. Budapest, Osiris.
- Marquard, Odo (1986): *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart, Reclam.
- Marquard, Odo (2000): Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs. In: uő: *Philosophie des Stattdessen*. Stuttgart, Reclam, 11–29.
- Marquard, Odo (2001): *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz.
- Marquard, Odo (2001a). A szellemtudományok nélkülözhetetlensége. In: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 343–360.
- Marquard, Odo (2001b). A holnap és tegnapi. Észrevételek a meghasonlás Joachim Ritteri filozófiájáról. In: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 361–374.
- Marquard, Odo (2001c): Szokás dolga. In: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 187–204.
- Marquard, Odo (2001d): Búcsú az alapelvítől. In: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 15–33.
- Marquard, Odo (2001e): Arra a kérdésre vonatkozó kérdés, melyre a hermeneutika a válasz. In: uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. 157–185.
- Marquard, Odo (2004a): Skepsis als Philosophie der Endlichkeit. In uő: *Individuum und Gewaltenteilung*. Stuttgart, Reclam. 13–22.
- Marquard, Odo (2004b): Sola divisione individuum. *Betrachtungen über Individuum und Gewaltenteilung*. In uő: *Individuum und Gewaltenteilung*. Stuttgart, Reclam, 68–90.
- Marquard, Odo (2007): *Skepsis in der Moderne*. Stuttgart, Reclam.
- Nyíri Kristóf (1994): Hagyomány és szóbeliség. In: uő: *A hagyomány filozófiája*. Budapest, T-Twins–Lukács Archívum.
- Olay, Csaba (2007): *Hans-Georg Gadamer: Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*. Würzburg, Königshausen & Neumann.

- Olay, Csaba (2013). Die Überlieferung der Gegenwart und die Gegenwart der Überlieferung. Heidegger und Gadamer über Tradition. *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 2013, VII, 196–219.
- Olay Csaba (2017a): Előítélet, előfeltevés hermeneutikai nézőpontból. *Magyar Filozófiai Szemle*, 61/1: 29–49.
- Olay Csaba (2017b): Pluralitás és nyitottság: hermeneutikailag és politikailag. In: Nyíró Miklós (szerk.): *Hermeneutika és demokrácia. Tanulmányok Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L'Harmattan.
- Reisinger, Klaus–Scholz, Oliver R.–Six, B (2005): Vorurteil. In: Joachim Ritter–Karlfried Gründer–Gottfried Gabriel (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 12. Basel, Schwabe, 1250–1268.
- Ritter, Joachim (2007): *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Budapest, L'Harmattan.
- Schnädelbach, Herbert (1992): Kritik der Kompensation. In uő: *Zur Rehabilitierung des animal rationale*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 399–411.
- Schweda, Mark (2015): *Joachim Ritter und die Ritter-Schule*. Hamburg, Junius.
- Smith, Eliot R.–Mackie, Diane M.–Claypool, Heather M. (2016): *Szociálpszichológia*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.
- Steenblock, Volker. (1998): Tradition. In: Joachim Ritter–Karlfried Gründer (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 10, Basel, Schwabe. 1315–1329.
- Wiedenhofer, Siegfried (1990): Tradition, Traditionalismus. In: Brunner, Otto–Conze, Werner–Koselleck, Reinhart (szerk.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, 6. köt. Stuttgart, Klett-Cotta. 607–650.

RECENZIO

Lányi Gusztáv:
Jöhet háborúból üdv?

JÖHET HÁBORÚBÓL ÜDŰ?

Lányi Gusztáv

(pszichológus)

Dávidházi Péter és Kertész András (szerk.): Jöhet háborúból üdű? Ókori kérdés mai szaktudományok fényében (Gondolat Kiadó, Budapest, 2023. 270 oldal)

A Dávidházi Péter és Kertész András által szerkesztett kitűnő tanulmánykötet a háborúk/békék érték- és ideológiaterhelt fogalmát és jelenségvilágát vizsgálja – szaktudományos alapokon. A kötet tanulmányai eredetileg egy 2022. május 9-én megrendezett interdiszciplináris konferencián elhangzott előadások voltak, s a tudományos eszmecserét kiváltó tényező persze a 2022. február 24-én kitört orosz–ukrán háború volt.

Ez a tanulmánykötet azért is példamutató, mert az orosz–ukrán háború által okozott sokkhatás, a jogos és indokolható érzelmi örvénylések nem sodorták el a konferencia előadóinak (a tanulmányok tudós szerzőinek) szaktudományos és higgadt érveléseit. A higgadt módszertani és elemzői fegyelem tehát a pontos és árnyalt problémaérzékenységet nem valamiféle egyoldalú véleménybuborékba zárta; a tudományos és elemzői megállapításokat nem tompította, sokkal inkább élesítette a szaktudományos megvilágítás. A redukzív szemléletben írt tanulmányok, leginkább a nyelvészeti és pszichológiai szaktudományos érvek (például Kertész András, Pléh Csaba, Tátrai Szilárd tanulmányai) kiválóan kapcsolódnak a hagyományos bölcsész (történeti, klasszika-filológiai, irodalomtörténeti, néprajzi), sőt teológiai átfogó és szintetizáló összefüggésekhez. Ezért ez a kötet nem annyira hadtörténeti és biztonságpolitikai elemzésgyűjtemény, sokkal inkább az egyetemes, az európai, a magyar, a mindennapi élet világaiban vizsgálódva a tudományos elemzés lehetőségeit felvonultató problémaexponálás és -körkép.

A kötet tanulmányai a háború és a béke általános kérdéseivel is foglalkoznak, így azzal is, hogy a háború és a béke is *társas* tevékenység. Ez a látszólag egyszerű mondat nagyon is összetett és szövevényes összefüggéseket sejtet. A „háború” és a „béke” szavakat hallva/olvasva ugyanis általában a *világtörténelem színpadán* megtörtént, illetve a jelen időben is *ott* zajló gyilkos ütközetekre vagy ezek hiányára (a „békére”) gondolunk. Ám a háború és a béke mentális, s ezért társas/pszichológiai jelenség is: a háborús ütközetek és békeköté-

sek a *lélek színpadán* is zajlanak – bennünk: egyénekből, mindennapjaink történéseiből (személyes, családi, munkahelyi és személytelen, anonim) helyzeteinkben is dúlhatnak háborúk, köthetünk békét is magunkkal, társainkkal és még a nagyvilággal is.

Jöhet háborúból üdv? – kérdezik a kötet szerzői, s Dávidházi Péter, a könyv egyik szerkesztője, kifejtő módon is ezt a kérdést elemzi (7–19. old.). A kérdés ugyanis eredetileg nem is kérdés volt, sokkal inkább (gyenge?) s/óhaj – annyira „gyenge”, hogy az ókortól napjainkig ívelően jelzi: lesújtóan örök problémáról van szó. Így szól: „Nulla salus bello: pacem te poscimus omnes” = „Harcban soha nincs üdv, mind békét kötni könnyölgünk” (8. old. – Vergilius: Aeneis). Az egyértelműnek tűnő válasz (*háborúból nem jöhet üdv*) érvényességét nem cáfolva, a tanulmányok szerzői azt a másik, első megközelítésben szintén banális, ám éppen ezért nagyon elgondolkoztató kérdést feszegetik: akkor *mégis miért volt és van (és lesz?) háború?* Az „örök béke” szép ideája helyett miért inkább az „örök háború” réme kísért az ember(iség) eddigi történetében? És ezek a múltbéli tapasztalatok – plusz jelenkori jelenkóros élményeink – vajon hozhatnak üdvöt a jövőbe tekintve?

Jöhet háborúból üdv? – ez tehát egy olyan kérdő mondat, amely éppen a kérdéssel elmélyíti az állítást: *lehet a háború üdvös?* (*Nem!* Ám előfordulhat: *igen!*) Ráadásul az „üdv” szó/fogalom történeti-politikai, sőt és még inkább: üdvtörténeti/bibliai kontextusba is helyezi a problémát. A háborúk ótestamentumi történetei mintegy a kollektív lélekbe kódolt gyilkos indulatok ősi és ezért örök, folyamatosan kísértő archetípusát mutatják (például: 1 Sám 25, 26–29, 32–34., 2 Sám 12, 10., 2 Sám 24, 14. – idézi Dávidházi Péter: 10. old.). Miközben amellett is érvelhetünk, hogy voltak és lehetnek valóságos és méltányolható kivételek: *a háború is lehet üdvös!* Például az önvédelem, a humanitárius intervenció – magyar példák: szabadságharcaink (11. old.). Lamm Vanda a tanácskozást megnyitó beszéde a mai nemzetközi jog háborút elítélő érveit idézve szintén ezekre a kivételekre is utal (20–22. old.).

A kötet tanulmányainak szerzői a tényleges történeti-politikai és az általános emberi viszonylatok konfliktusos erőtereiben vizsgálódnak. Minden szavuk és mondatuk a béke mellett érvel(ne). Ezt azonban úgy teszik, hogy higgadtan szembe néznek, bemutatják és leírják a történeti-politikai valóságot, sőt többször a pszichológiai sajátosságokra is utalnak. Ugyanakkor nem pszichologizálnak, s nem is bágyatag moralizálással vagy hervatag békeszólamokkal érvelnek.

Így például Mitrovits Miklós tanulmányában az orosz birodalmi terjeszkedés több évszázados folyamatát mutatja be – kiváló térképillusztrációkkal (23–51. old.). A hagyományos katonai és gazdasági hatalom logikáját – mondhatnám: természetét – írja le. Ám számomra azért is érdekes volt az elemzése,

mert tulajdonképpen politikai pszichológiai összehasonlítást is végez a *puha hatalom* (soft power) szempontjait is felhasználva. Az orosz birodalmi hatalom kemény valóságát éppenséggel jobbára az USA által gyakorolt puha hatalom lélektani tükrében is vizsgálja. A szerző amellet érvel, hogy ugyan a puha hatalom olcsóbb (marketingesen szólva: költségghatékonyabb), sőt előfordulhat, hogy a kemény hatalom birtokában sem biztos az erősebb akarat érvényesülése (például az USA szerepvállalása Vietnámban, de ugyanez volt látható az afganisztáni kudarcban is) – a puha hatalom azonban nem helyettesítheti a kemény hatalmat: kemény hatalom nélkül nem létezik nemzetközi befolyásolás. Másfelől azonban demokratikus politika sem létezhet puha hatalom nélkül, de ez gyakran valójában afféle cinikus játszma módjára morális igazolás-ként működik a kemény hatalom alkalmazásakor.

A probléma azonban még ennél is összetettebb, mert amikor egy állam, egy politikai szervezet (a politikai cselekvő) lemond vagy lemondattják a kemény hatalom eszközeiről, az végső soron nem a demokrácia, hanem a szuverenitás elvesztésének a jele – Németország példája ebből a szempontból is igencsak tanulságos (25. old.).

Oroszország viszont a kemény hatalom logikája/doktrínája szerint működött és működik. Mitrovits Miklós elemzése azonban arra is felhívja a figyelmünket, hogy ez a kemény, orosz hatalmi doktrína nem afféle eleve elrendelt, démoni háborús örület, nem valamiféle politikai elmebaj/paranoia. A történeti hagyomány szerint ugyanis a 15. századtól fölemelkedő Oroszország Moszkva-központú állam akaratképzésével egyre nagyobb kiterjedésű területhódítással növelte kemény politikai hatalmát – önvédelmi okokra hivatkozva. Az orosz önlegitimáció szerint ugyanis a kemény politikai hatalom védelmi célokat szolgál/t, mert Oroszország léte veszélyben volt/van. Mitrovits Miklós szinte történeti és politikai pszichológiai elemzéseivel kiválóan diagnosztizálja azt a percepció csapdahelyzetet, amiben hosszú történeti észlelési mintázatként rögzül/t a nyugati és keleti érdekszférák geopolitikai konfliktusa. Ez pedig nem más, mint a külső versus belső perspektíva működése: az, ami *kívülről* veszélyes és hódító orosz terjeszkedés, *belülről* az a meggyőződés, hogy Oroszországot fenyegető, sőt elpusztítására törő ellenségek veszik körül (30. old.). A cári Oroszországot, a sztálini szovjetrendszert és a putyini neoimperializmust az orosz birodalmi törekvések történeti és politikai kontinuitása kapcsolja tehát össze (49–50. old.). Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy ez a kontinuitás a diszkontinuitások révén valósul(t) meg. – *Kemény és puha hatalom: két i/gazság csap össze...*

Ami a hatalmi és geopolitikai erőterek/harcterek valódi és véres ütközetek színpadán zajlik, az a lélek belső tereiben is nagyon mély sebeket vág. Hetényi Zsuzsa tanulmánya ezeknek a belső, lelki tereknek a vizsgálatával foglalkozik – a pszichológiai összefüggések különösen gazdag és árnyalt elemzésével, mi-

közben a történeti-politikai, sőt a geopolitikai tényezők hatásait sem teszi zárójelbe. Az erőszak erotizálását, mitizálását és ideologizálását vizsgálja Tolsztoj *Háború és béke* című regénye alapján (52–75. old.). Ez bizony igencsak összetett módszertani bravúrt igénylő feladvány. Hetényi Zsuzsa arra vállalkozik, hogy a nyers katonai/hódító erőszak egy nagyon sajátos, ám lesújtóan szokványos (a támadó és hódító erőszak) pszichológiai összetevőit szálazza szét, azt a kérdést föltéve, hogy Tolsztoj szerint Napóleon miért nem a fővárost, Pétervárt támadta meg? Miért Moszkvát akarta bevenni/meghódítani? (59. old.)

Hetényi Zsuzsa nem teszi zárójelbe a hadászati, geopolitikai érdekeket, ám tanulmánya mégis a szimbolikus és pszichológiai motivációk együttes értelmezésére vállalkozik – briliánsan. A recenzió keretében nincs lehetőségem az elemzés minden összetevőjét bemutatni, csak jelzem Hetényi Zsuzsa Tolsztoj-interpretációjának szintjeit:

- a testi (szexuális) életszintű konfliktusok terepét, a férfi erőszak (Tolsztojnál is meglévő) magánéleti és háborús terepen gyakorolt, sőt igazolt „hódító” mintázatait,
- ennek misztikus/vallási problémává emelését,
- ezek orosz kérdéssé tágítását (irodalomban, bölceletben),
- ami így összességében nem más, mint ideológia-konstrukció (65. old.).

Hetényi Zsuzsa tehát feltárja és átvezeti olvasóit ezeken az önmagukban is meredek és szövevényes szinteken; kimutatja, hogy Tolsztoj szerint Napóleon nem egyszerűen *támadó*, hanem *letámadó* volt (60. old.). Ebben az „apró” különbségben mutatja ki a *generalizált háborús erőszak pszichológiáját* (69–70. old.). Ám ez az igekötőnyi különbség valójában az orosz lélek mélységeit sejteti a *Háború és béke* valóságában: a várost (Moszkvát), az országot (Oroszországot), az orosz népet – mindegyik női alakba sűrített szimbolikus univerzum, olyan toposzok ráadásul, amelyek jelentései a Bibliáig nyúlnak vissza.

Hetényi Zsuzsa jelentésrekonstrukciója és interpretációja tehát feltárja, hogy Tolsztoj szövegvalóságában a metaforaalkotás révén utat nyit az átvitt értelmezés, a mitizálás felé – a következő módon:

- a férfi-női binaritás sztereotípiája két lépcsőben rugaszkodik el az egyre elvontabb gondolati régiókba: 1. a hímnemű Pétervár = a kegyetlen erőszakkal modernizáló Péter cár, 2. a nőnemű Moszkva viszont a folyójáról kapta nevét (víz: nedvesség, termékenység stb.)

Tehát:

- Pétervár versus Moszkva: Nyugat versus Kelet
- Moszkva = Anya = Kelet – személyes projekciókkal telített metaforák és éppen ebből eredően vallásos elemekkel társulva/társítva az orosz út, az orosz különösség szimbólumai.

Tolsztoj szerint tehát Napóleon a különös orosz lélek *letámadására*, egy régen vágyott keleti, ázsiai nő testének erőszakos leteperésére tört (62–63. old.). Olyan hódító volt, aki az oroszok testét/lelkét akarta magáévá tenni – ám olyan távlatos céllal (amiről persze Tolsztoj már nem ír), hogy meghódítsa Indiát is, s közvetlenül már Nagy-Britannia elleni hadjáratát is előkészítse stb.

Hetényi Zsuzsa értelmezése azért is briliáns, mert tanulmányában olyan pszichológiai elemzést mutat be, amelyben összekapcsolja a mitológiai és a geopolitikai érvrendszert. Az elemző tudományos ész fényében így tárulhat fel – kölcsönhatásaik összefüggéseiben – a lélek és a világtörténet politikai színpadja (72–73. old.).

A tanulmánykötet többi szerzője is a maga szaktudományos terepén mozogva a tudományos elemzés (gyöngé?) erejét állítja szembe a kemény és erős (!?) háborús valósággal; mindegyik írás ebből következően *háborús lélektanakodás*. Ezért is fölöttébb tanulságos a Tolsztoj-regény világa után a nyers történeti valóság összefüggéseibe is bele látni. Vásári István például az eurázsiai nomádok történetét felidézve azt a történeti-politikai és nem mellesleg pszichológiai viszonyokat mutatja be, amit az emberek ott és akkor úgy éltek meg, hogy a háború volt a természetes állapotuk (97–109. old.) Nagyon tanulságos a történeti pszichológiai diagnózisa: *a civilizáció – tehát a béke – létrejöttéhez az ember rendkívüli erőfeszítése szükséges* (97. old.).

Ám ez a civilizációs és kulturális feszültség/konfliktus az a mély lélektani/antropológiai alapprobléma, ami a *háborús lélektanakodás* szövevényes világát úgy átszővi, hogy szinte fojtogató módon a kötet minden tanulmányában jelen van – és én ezt nagyon is üdvösnek tartom. Adorján Zsolt tanulmányában például a hellenisztikus irodalom alapján a háborúk történeti tapasztalatairól, világformáló hatásairól értekezik; azokról az összefüggésekről ír, amik európai civilizációnk/kultúránk (egyik) alapja: a klasszikus ógörög szövegek, ezekben a valóság és a háborús propaganda miképpen is szövéődik össze és válik el egymástól (110–121. old.). Vargyas Gábor tanulmánya pedig azért hatásos, mert olyan esetelemzés, ami nem ókori (tehát időben távoli) háborús tapasztalatokon alapul, miközben az ő kérdése is az üdvös háború lehetőségeit/lehetetlenségeit járja körül. Szó szerint körül járta, sőt nem is *körül* járta, mert *ott* járt, *ott* volt – *benne*, *köztük* – egy vietnámi, archaikus hegyi törzsnél, a borúknál, akik a vietnámi háború akaratlan és kiszolgáltatott elszenvedői voltak. A borúk nem akartak háborúzni, de a harc az ő lakóterületeiken is folyt. A háborús felek a borúkat akarta felhasználni saját céljai érdekében. A borúk megpróbálták, de esélyük sem volt kimaradni a háborúból. Vargyas Gábor személyes interjúkat készített, tanulmányában torokszorító történeteket közöl, a túlélés (sokszor valóban lehetetlen) hősi erényeit örökítette meg.

A kötet *háborús lélektanakodó* tudományos erényeit mindegyik tanulmány a maga sajátos érvkészletével gazdagítja – mégsem borús, borongó módon:

higgadt vizsgálódással tárják fel az összefüggéseket. Ebben a tanulmánykötetben olvasható elemzés a vietnámi, archaikus hegyi törzs hősi küzdelméről – és Szondi György önfeláldozó ellenállásáról a török hódítással szemben. Ám ami a borúk törzsi világában természetes volt, mert evolúciós, túlélési ösztönként működött, az a XIX. század végi magyar államrend nemzeti/patrióta értékorientációja szintjén már nem annyira természetes, sokkal inkább a legendaképzés nemes, de mégis bizonytalan gesztusa volt. Ács Pál tanulmánya ezt az igazán tanulságos konfliktust tárja fel és elemzi (152–182. old.). Egyik alapkérdése így szól: lehet a semmiből építkezni? Pontosabban: mi van/volt előbb: a hős/tett vagy a kultúra, a kultusz? (157. old.). Sőt, az igazán mély, egzisztenciális kérdés az: *van-e, lehet-e értelmes halál?* (163. old.). *Van/volt és lehet!* Ám amíg az élő kultuszok ezt a hitet képesek fenntartani, az álkultuszok csak a hősi pózok színpadi dramaturgiáját építhetik fel, tulajdonképpen reklámot, turistacentrumot működtetnek. A Szondi-legenda elemzésével Ács Pál ezt a lélektanilag fölöttébb tanulságos és konfliktusos átmenetet, összefüggést mutatja be – azt is jelezve: üdvös erények nélkül nincs *valódi hősi magatartás*.

A múlt érdes/háborús valósága és/vagy a jelen(ünk) mindennapi, komfortos, megszokott „békés” világa – melyik az üdvös(ebb)? Nem meglepő módon a tanulmánykötet szerzői ezzel a problémával is foglalkoznak. A magától értetődő(nek tűnő) „békés” opciók melletti érvek azért is tanulságosak, mert a veszélyek tradicionális és jelenkori/jelenkóros erőtereiben vizsgálódnak.

Kertész András, Pléh Csaba, Tátrai Szilárd tanulmányai nem a háborúk közvetlen/elsődleges valóságait elemzik, ám ez nem azt jelenti, hogy kitérnének korunk *kórkérdései* elől. A tudományos viták vajon lehetnek afféle háborús ütközetek? A tudományok szabadsága lehet üdvös? Akkor is üdvös lehet, ha a paradigmaharcok a szó szoros értelmében kegyetlen ütközetek, ha a forradalmi hevületben izzó vitapartnerek egymás egzisztenciális megsemmisítésére is törnek? (Lásd Kertész András tanulmányában a példákat: 185–189. old.)

A gyűlölet nyelve persze nem azonos a háborúk véres valóságával, ám olyan jelenség, ami fenyegetést jelenthet a társas élet békés összehangolására, tággabban a társadalmi békére – ezeket az összefüggéseket Tátrai Szilárd vizsgálja a funkcionális kognitív pragmatikai megközelítéssel (76–96. old.).

Nemcsak a csatatereken lehet tehát gyilkolni – a szavak is lehetnek agreszív és pusztító erejű fegyverek. A szavak csatatarein vívott (gyilkos) ütközetek elemzése során is azonban azt mutatják a szikár összefüggések, hogy a győztes erő fölénye gyakran csak viszonylagos és látszólagos, mert a gyenge fél túlélési képessége is működik. A gyöngye például és többek között „beépül(het)” az erős világába, vagy az erős győztes manipulatív módon és/vagy plágiumgyanúsán „beépíti” saját eredményeibe a legyőzött, korábban vitatott/megvetett, sőt megsemmisíteni szándékozott állításait. (Lásd erre is a kiváló példákat Kertész András tanulmányában: 206–209. old.).

Az élet organikus, kognitív – szövevényes – kölcsönhatásai tehát abban is tetten érhetőek, hogy a perspektívák sokfélesége olyan természeti és kulturális evolúciós erő (lehet), ami azt mutatja: *nem egyetlen szemlélet abszolútizmusa vezet(het) az igazi győzelemre*. A tudományos háborúk győzelmeiből is származhat üdv, de nem úgy, ahogyan azt a forradalmi/háborús hevületben izzók várják: nem a győztes dicsőséges uralkodása, hanem annak ellenkezője révén. A győztes szándéka ellenére a „gyöngé” eredmények is gazdagítják az élet és a tudományok világát.

Ennek a kötetnek a szerzői tehát olyan tudós gondolkodók, akik még hisznek a tudományos észjárás hatalmában, abban a hatalomban, ami azonos a tudományok autonómiájával. Ebben a tanulmánykötetben Pléh Csaba exponálja ennek a szelíd hatalomnak tudományos-pszichológiai relevanciáját a tudományos megismerés terén – számára ez a tudomány mindenekelőtt a pszichológia. Figyelemre méltó érvei közül itt most tanulmányának *evolúciós ismeretelméleti és pszichológiai* megállapításai közül ezt emelem ki: „a biológiai rendszerekben, az egyéni gondolati rendszer újításaiban és az optimális társadalomszervezési rendszerekben is egy variációsselektációs ciklus működik.” (239. old.) A változatok kreatív létrehozása, a környezettel való megküzdés közben, maga a *változásgenerálás az emberi természet része* – olvasom pár sorral később. Sőt, ezt a gondolatot még így fokozza a szerző: az emberi természet belső paramétereinek feltételezése nem valamiféle rögzített rendszer, hanem éppen a környezetre, a változatok generálása révén, szabadon reagáló embert képzel el ez a pszichológia. A tanulás során nem előre eldöntött, hogy mi a helyes/helytelen: *a külső helyett a belső világ biztosítja a szabadságot* – írja Pléh Csaba (240. old. – Kiemelések: L. G.). A tanulmány egészét ezért is egy olyan *evolúciós és kognitív (politikai) pszichológiai koncepciónak* tartom, amely a tudományos észjárás szabadsága mellett úgy érvel, hogy gondolatmenetében a társadalmi-politikai gyakorlat gyógyító és békét erősítő hatása is érvényesülhet.

Feltételes módban – teszem hozzá.

A tanulmánykötet zárszavát író S. Varga Pál – Arany János háborúról és békéről vallott gondolai alapján – ugyanis ezt írja: a „történelem értelmezésének transzcendens perspektívája elveszett, az (európai) emberiség egyre inkább az 'emberész'-be helyezte bizodalját – mintha önmaga ura és istene lehetne. Nem túl biztató perspektíva.” (266. old.)

Ha igaza van S. Varga Pálnak (s nem melleleg Arany Jánosnak): a gonoszság (lenne) az antropológiai állandó – ez akkor sem cáfolja a kötet alapkérdését: *jöhet háborúból üdv?* (*Nem!* Kivételesen: *igen!*) Számomra a kötet tanulsága azonban egy olyan pszichológia lehetősége, amely a háború és a béke megítélését nem a pozitív és a negatív végletek alapján nézi. Vásári Istvánhoz hasonlóan én is azt gondolom: a háború és a béke nem értékítélet, Tolsztoj re-

gényében sem az, hanem a teljes emberi létezés két alapformája. Vagy háborúban vagy békében él az ember(iség) – alkalmakként a kettő közötti átmeneti állapotban. A háború a természetes állapot = ez az emberi lét evolúciós alapja. A civilizáció, tehát a béke létrejöttéhez éppen ezért az ember rendkívüli erőfeszítése szükséges (97. old.). – A politika pozitív pszichológiai lehetőségei is itt és ezért adódhatnak, amit befejezésül ebbe a töredékes mondatba sűríték: a politika lehetősége = a tudomány és a művészet, amely az üdvös erőegyensúlyon alapul(hat) – talán így: *szomatikus és szakrális lélek = élet/erő...*

ABSTRACTS

Ferenc Hörcher

A NEGLECTED CHAPTER IN THE HISTORY OF GERMAN POLITICAL THOUGHT AFTER THE SECOND WORLD WAR

This introductory article provides a brief overview of the thought of the German philosopher Joachim Ritter, highlighting his importance in German intellectual life after the Second World War, and taking stock of some of the common features of the thinkers who grouped around him, but also pointing out their differences. Ritter's intellectual development was influenced by thinkers such as Heidegger, Cassirer, Dilthey and Durkheim. In his pre-war period, he was influenced for a time by Marxism, but he went on to study for a doctorate in the philosophy of Augustine under Cassirer. He quickly became disillusioned with Nazism. From 1946 he teaches at the University of Münster, where he is surrounded by a circle of students and colleagues who play a very important role in German public debates in the 1960s and 1970s. His own mature philosophical orientation was determined by his interest in Aristotle and Hegel. His most prominent insight is how culture can compensate for the eclipse of religion after the Enlightenment and the French Revolution. The Collegium Philosophicum, as a philosophical workshop, had the distinctive feature that, unlike the Frankfurt School, it was not subordinated to a single ideology. The strongest influences were a Christian orientation and a liberal-conservative set of values, but the students were spread over a broad spectrum of worldviews. Among his contemporaries, his relationship with Gadamer and Josef Pieper should be highlighted. Within the camp of disciples, it is worth distinguishing between Catholic thinkers such as Böckenförde and Spaemann, and sceptical liberal-conservative like Marquard and Lübke. Finally, it is worth referring to the fact that through the former group Josef Ratzinger also had a link to the Münster school of Joachim Ritter.

Keywords: German intellectual life, post-war debates, Joachim Ritter, Aristotle and Hegel, Christian and Liberal Conservatism, Ratzinger

László Levente Balogh

THE RISK OF FREEDOM: FREEDOM, RIGHT, STATE AND RELIGION
IN THE THOUGHT OF ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE

Ernst-Wolfgang Böckenförde is one of the most prominent and versatile German legal and political theorists of the 20th century. His thinking focuses on the question of freedom, and more specifically on the historically determined relationship of freedom to state and law. In the essay I have tried to outline the context and the conditions of this relationship. According to Böckenförde, law is not only a prerequisite of freedom, but also presumes the state as an institution of power and decision-making. These interrelations are not necessary, but are the result of a long and eventual historical process. The modern democratic order has many preconditions, which it cannot create and without which it cannot exist, and therefore its functioning and existence entail many risks.

Keywords: negative liberty, positive liberty, state, right, freedom of religion

Tibor Görföl

THE POLITICAL PROBLEMATIC OF PHILOSOPHICAL TRADITION
ROBERT SPAEMANN AND JOSEF PIEPER'S CONCEPT OF TRADITION

Robert Spaemann and Josef Pieper, both classical representatives of the tradition of Catholic philosophy, have emphasized the importance of the notion of tradition. Spaemann was interested in the fate of the teleological tradition which attributes natural ends to human beings and the natural world alike, and highlighted the political consequences of the process of its annihilation after the 15th century. Pieper seems to think of a unified, almost monolithic European tradition, and he has been accused of thus becoming inclined to accept the Nazi ideology, although there is no evidence to this in the documents. An analysis of the notion of tradition represented by the two thinkers can contribute to a better understanding of the Catholic philosophy in the second half of the 20th century.

Keywords: tradition, Catholic philosophy, teleology, national socialism, restoration

András Jancsó

A CRITIQUE OF FUNCTIONALISM: LINKS BETWEEN THE THOUGHT
OF ROBERT SPAEMANN AND JOSEPH RATZINGER

Four main themes can be identified in the political thought of Joseph Ratzinger: the relationship between faith and reason, objective truth, the relationship between morality and law, and the pre-political foundations of the state. Some of these themes - the pre-political foundations of the state and the question of objective truth and morality - are closely linked to the liberal-conservative German (political) philosophical tradition that emerged in the second half of the 20th century. Consequently, analysing the context of Joseph Ratzinger's political thought is essential to understanding his political thought. This paper will attempt to examine the links between the thought of Joseph Ratzinger and that of Robert Spaemann. The paper seeks to answer the question of the extent to which Joseph Ratzinger's political thought was influenced by the liberal-conservative school of philosophy associated with the German philosopher Joachim Ritter and his students through Robert Spaemann.

Keywords: Joseph Ratzinger, Robert Spaemann, Ritter School, history of effect

André P. DeBattista

THE IDEA OF EUROPE IN THE WORK OF JOSEPH RATZINGER

A few weeks before his election as Pope Benedict XVI, Joseph Ratzinger delivered a seminal speech titled "On Europe's Crisis of Culture" at the Benedictine Monastery of St. Scholastica at Subiaco. In this lecture, he described Europe as the "Christian continent", which also gave birth to "scientific rationality." Christianity itself is not European, but it became the "religion of the European cultural realm" and "received precisely in Europe its most effective cultural and intellectual imprint." In this perspective, according to Ratzinger, it would be hard to understand Europe without reference to its Christian roots. Paradoxically, however, Ratzinger laments the fact that Europe developed a culture that deliberately excludes God from the public conscience. In this regard, a popular definition of Europe – and liberal democracy – is developing in a way which is divorced from its Christian roots. This paper explores Joseph Ratzinger's understanding of the idea of Europe. It is an idea anchored in tradition and history, and it hesitates to question liberal democracy (though, perhaps, questioning its manifestations). It is also an idea which developed at a time when Europe experienced a period of change, of division and then unity; of an agreement which crystallised around imperfect economic and political

institutions; and during a period where the same idea of Europe changed, broadened and deepened.

Keywords: Joseph Ratzinger (Pope Benedict XVI), Europe, Christianity, rationality, subsidiarity

Csaba Olay

THE POLITICAL ASPECTS OF HERMENEUTIC TRADITION –
GADAMER AND MARQUARD

In this paper, I discuss the political aspects of Hans-Georg Gadamer's and Odo Marquard's hermeneutic conceptions of tradition. Tradition, purely in formal terms, is passing down something from generation to generation. This structure appears in the broadest fields of human experience, including mathematical entities, ways of behaving, moral rules, institutions on various levels, religions, intellectual and artistic approaches. An important distinction can be drawn with regard to the existence of what is passed down: "living" tradition means that the traditional content implies human subjects who learn, repeat and present this content from time to time, whereas in other cases the traditional content is objectified. With his idea of tradition as anonymous authority, Gadamer seeks to overcome a rigid opposition of reason and history. In doing so, however, he uses the term "tradition" in three different senses: it is, first, a bundle of classic works; secondly, it is authority that might be recognized as true; and thirdly, tradition is the usual, accepted way of acting and living. Consequently, tradition is understood by Gadamer as an insight, knowledge, practice that is thought to be worth to pass on to later generations. Following Joachim Ritter's inspiration, Odo Marquard elaborates the idea of the inevitability of our usual practices and the "customary", radicalizing thereby Ritter's and Gadamer's concept. The paper focuses on evaluating the political aspects and consequences of these two conceptions of tradition.

Keywords: The political aspects of hermeneutic tradition, Gadamer and Marquard

POLITIKATUDOMÁNYI SZEMLÉ

2024/4

CONTENTS

ON GERMAN LIBERAL-CONSERVATIVE THOUGHTS AFTER WORLD WAR II

- *Ferenc Hörcher*: A neglected chapter in the history of German political thought after the Second World War 7
- *László Levente Balogh*: The risk of freedom: freedom, right, state and religion in the thought of Ernst-Wolfgang Böckenförde 24
- *Tibor Görföl*: The Political Problematics of Philosophical Tradition Robert Spaemann and Josef Pieper's Concept of Tradition 37
- *András Jancsó*: A critique of functionalism: links between the thought of Robert Spaemann and Joseph Ratzinger 47
- *André P. DeBattista*: The idea of Europe in the work of Joseph Ratzinger (Translated by: Kálmán Tóth) 63
- *Csaba Olay*: The political aspects of hermeneutic tradition – Gadamer and Marquard 78

BOOK REVIEW

- *Gusztáv Lányi*: Can salvation come from war?
(*Dávidházi Péter és Kertész András (szerk.): Jöhet háborúból üdv? Ókori kérdés mai szaktudományok fényében*) 97

ABSTRACTS 105

MEGJELENT

A SZÁZADVÉG FOLYÓIRAT ÚJ FOLYAMÁNAK
ELSŐ SZÁMA

100 ÉVES A MAGYAR NEMZETI BANK

Pogány Ágnes

A Magyar Nemzeti Bank létrehozása és működése a két
világháború közötti időszakban

Lóránt Károly

Magyarország eladósodási hajlamai és annak okai

Kolozsi Pál Péter

Célzott monetáris politikai eszközök
a Magyar Nemzeti Bank gyakorlatában

Vig Gyula – Seregdi László

A jegybank szabályozói és felügyeleti szerepe

Fáykiss Péter – Ónózó Livia – Sajtos Péter

Innováció és stabilitás: az MNB és a pénzügyi digitalizáció

Horváth Marcell

Száz év nemzetközi kapcsolatai az MNB
pénzügypolitikájának szolgálatában

MŰHELY

Novák Anna

Választói elképzelések az ideális képviselőről

RECENZÍÓ

Tóth Kálmán

A kora újkori orosz hatalom- és
államfelfogás európai nézőpontból



TISZTELT LEENDŐ ÉS KORÁBBI SZERZŐINK!

Örömmel értesítjük Önöket, hogy a *Politikatudományi Szemle* 2018. évi 2. számától minden cikkünk egyedi internetes azonosítót, úgynevezett **DOI** megjelölést kap. Ezzel a lapunk nemzetköziesedik, mert a különböző keresőmotorok gyorsabban és hatékonyabban tudják cikkeinket megtalálni.

A DOI azonosítót a szerkesztőség **automatikusan** fogja **adni** az egyes cikkeknek. Felépítése a következő lesz: <https://10.30718/POLTUD.HU.2018.2.8>. A törtvonal előtti rész az ún. **DOI prefix**, amit **minden egyes cikk** megkap az előzetes regisztrációnk alapján. Ez tehát egy állandó elem. A POLTUD.HU utal a lapunkra, a többi rész viszont mindig változik, hiszen az aktuális lapszámhoz és oldalszámhoz igazodik. A DOI azonosító örök, ugyanakkor pénzbe kerül. A DOI-t a szerkesztőség szolgáltatásként nyújtja az Önök számára, ezért a költségeket saját maga állja.

Ezzel Önöknek, Tisztelt Szerzők, tehát nincs külön dolguk.

A DOI ugyanakkor kölcsönösségi, viszonyossági alapon működő rendszer, ezért elvárásokat fogalmaz a szerkesztőségekkel és a szerzőkkel szemben.

Tisztelettel kérjük Önöket, hogy ezentúl az irodalomjegyzékben jelzett hivatkozások és szakirodalmak **mindegyikénél** tüntessék fel az **adott cikkre vonatkozó PONTOS és TELJES DOI azonosítót** [például laptársunknál, a Socio.hu-nál a következő azonosítóról van szó: <https://10.18030/socio.hu.2018.1.69>]. Az egyes cikkek hivatkozását a következő helyen találja meg: <https://search.crossref.org/>

A CrossRef-regisztrációnk során, ami lehetővé teszi a DOI használatát, szerkesztőségünk vállalta, hogy elfogadja ezt a feltételt, azaz minden cikknél feltünteti a szakirodalmi hivatkozásokhoz tartozó DOI azonosítót. Kérjük tehát, hogy Önök is tegyenek eleget ennek az egyébként nem túl nagy kérésnek. Amikor készítik az irodalomjegyzéket, másolják be a vonatkozó cikkhez tartozó DOI azonosítót, és illesszék be a hivatkozás végére.

Kérjük, ne feledjék, mindig a teljes azonosító feltüntetésére van szükség!

Örülünk együtt ennek az újdonságnak!

Üdvözlettel,

a *Politikatudományi Szemle* szerkesztősége

SZERZŐINKHEZ

(A PUBLIKÁLÁS FELTÉTELEI)

1. A Politikatudományi Szemle című referált folyóirat magyar nyelven beküldött kéziratokat – tanulmányokat és könyvrecenziókat – fogad el.

2. A kéziratok minimális terjedelme tanulmányok esetén 40 000 karakter, recenziók esetén 15 000 bruttó (azaz szóközökkel együtt értendő) karakter. A kéziratok maximális terjedelme tanulmányok esetén 50 000, kivételes esetben 60 000 leütés, a recenzióké pedig 25 000 leütés lehet. Az egyes szakterületeket áttekinteni kívánó „state of the art” illetve a „review of article” műfajú szövegek esetében a minimális karakterszám 30 000 a maximális 50 000 bruttó leütés lehet.

3. A kéziratokat Word formátumban kérjük a *posze@tk.hu* címre elküldeni.

4. A kéziratnak tartalmaznia kell:

- a. egy magyar szöveg-összefoglalót;
- b. egy angol nyelvű szöveg-összefoglalót (abstract);
- c. kulcsszavakat, valamint
- d. a szerző titulussát és pontos munkahelyi adatait. A szerző neve a tanulmány felett szerepeljen.

5. Szöveg közbeni kiemelésként *dólt betű* alkalmazható; ritkítás, aláhúzás, vastag betű, csupa nagybetű csak egészen kivételes esetben fogadható el.

6. A közvetlen hivatkozásokat a szövegtörzs tartalmazza, ezek ne jegyzetekben szerepeljenek. Minden idézetet, hivatkozást igénylő állítást vagy kifejezést követően zárójelben tüntessék fel a szerző vezetéknevét, az idézett vagy hivatkozott mű publikálásának évszámát és – ha szükséges – az idézett oldalakat a következő formában: (Arendt, 1992: 25.) vagy (Arendt, 1992: 135–138.).

7. A jegyzetek a főszöveg kiegészítéseit tartalmazzák (tehát nem hivatkozásokat). A jegyzetek helyét a tanulmányon belül felső indexben lévő arab számmal jelölgék (így: ¹), a jegyzeteket pedig kérjük a szöveg végén számozott formában elhelyezni. Indokolt esetben lábjeget alkalmazható, amelyet – ha csak kis

számban fordul elő – a szövegben csillaggal (*) kell jelölni, s az oldal alján kell elhelyezni.

8. Kérjük, hogy a felhasznált irodalom jegyzéke csak a ténylegesen hivatkozott publikációkat tartalmazza. Az explicit módon hivatkozott forrásokon kívül az irodalomjegyzék legfeljebb még 10–15 forrásmegjelölést tartalmazhat.

A Politikatudományi Szemle 2018. évi 2. számától minden cikkünk egyedi internetes azonosítót, úgynevezett DOI megjelölést kap. Kérjük szerzőinket, hogy az irodalomjegyzékben jelzett hivatkozások és szakirodalmak **mindegyikénél** tüntessék fel az **adott cikkekre vonatkozó PONTOS és TELJES DOI azonosítót, így: [https://doi.org/...](https://doi.org/)**

9. Az irodalomjegyzéket a tanulmány végén közöljük, a következőképpen oldva fel a szöveg közti utalásokat:

a) könyveknél:

Arendt, Hannah (1992): *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest, Európa.

b) tanulmánykötetben, gyűjteményes kötetben megjelent szövegek esetében: Mickiewicz, Ellen (2000): Institutional Incapacity, the Attentive Public, and Media Pluralism in Russia. In: Richard Gunther and Anthony Mughan (eds.): *Democracy and the Media*. Cambridge, Cambridge University Press. 29–79.

c) folyóiratban megjelent tanulmány esetében:

Selck, J. Torsten (2004): On the Dimensionality of European Union Legislative. *Journal of Theoretical Politics*, Vol. 16, No. 2. April, 203–222. pp. <https://doi.org/10.1177/0951629804041119>

10. A táblázatokat és az ábrákat megfelelően formázva, az eredetüket feltüntetve, a szövegbe építve kérjük. A fekete-fehér ábrákat Excel formátumban, a közlés előtt kérjük mellékelni. A táblázat formázási szabálya:

1. táblázat. Cím.

elnevezés	adat 1	adat 2
párt 1	33,0	0,33
párt 2	34,0	0,34
párt 3.	33,0	0,33
Összesen	100,0	1,00

* megjegyzés.

Forrás:

11. A szerkesztőségbe beérkezett – formailag megfelelő – kéziratokat a szerkesztőség előzetes szűrése után két opponensnek küldjük ki. Az opponensek szerzők nevének feltüntetése nélkül kapják meg a kéziratokat. A közlés feltétele két opponens támogató véleménye. Az opponensek által javítandónak értékelt kéziratokat átdolgozásra visszajuttatjuk a szerzőkhöz. A két opponens egybehangzó elutasítása esetén a kéziratot nem publikáljuk.

12. Kézirat beérkezési és lehetséges közlési határideje.

beérkezési határidő	a közlés első lehetséges határideje
január 15.	első szám
március 15.	második szám
május 31.	harmadik szám
szeptember 15.	negyedik szám

A szerkesztőség fenntartja magának a jogot, hogy az egyes cikkek közlési sorrendjét, maga határozza meg.

13. A szerkesztőség a beérkezett kéziratokért honoráriumot nem fizet.

Köszönjük, hogy megfelelően előkészített kézirat beküldésével segítik munkánkat.