

„Karácsony András: Döntés és hagyomány”

MTA doktori értekezés

(Századvég Kiadó, Budapest, 2019. 189 oldal)

I. Áttekintés és megjegyzések

Az akadémiai doktori cím elnyeréséért beadott kismonográfia szerzője évtizedek óta eredményes kutatója és interpretátora azon társadalomelméleti és jogfilozófiai témáknak és szerzőgárdájuk szellemi teljesítményeinek, amelyen belül most egy specifikus problematikát emelt ki és analizált, és pedig a decizionizmust, a döntéselvűség, a döntés problematikáját. 24 magyar és 8 idegen nyelvű publikációja pedig már közvetlenül e könyve szellemi előzményének és részének tekintendő.

A döntésproblémát helyezi el először a téma megközelítésének szellemi hagyományában, *politikai és jogi kontextusában* is explikálva, majd a *döntéselmélet szakdiszciplínáját* is érinti, igaz csak röviden. Mert nem a döntéselmélet szakirodalmában kíván mozogni, építkezni, hanem *éppen azt a szeptét kívánja bemutatni a gondolkodástörténetnek, amelyet ez a szakirodalom elhanyagolt*, háttérbe szorított. Ahogyan ezt az utilitarista hasznosság kritériumot „rational choice”-ig tovább vivő, az ökonómiai és szervezeti cselekvésre vonatkozó döntéselméletek is elhanyagolják. A költség/haszon racionalitás kritériuma szerinti ökonómiai megfontolások *átvitele a politikai piacra*, ami eredendően Anthony Downstól származik, - az is több sebből is vérzik. Karácsony itt saját leleményeként teszi hozzá az ismert kritikákhoz a Polányi Mihály féle hallgatólagos tudás jelentőségét („nem tudjuk, hogy tudjuk”), felmutatva egy valóban elhanyagolt mechanizmus döntéshozatalbeli relevanciáját (2019, 43-44.).

Ami a jogi döntésről adott bevezető, nem túl részletes tablójában felidézett álláspontokat illeti (Jogi kontextus, 31-39.), szerző konklúziója az, hogy *a döntések levezethetőségének kétségbevonásaként* – amit logikai-deduktív, sőt, csak szillogisztikus alakzatokként kezel – *a döntés autonómiáját* kell előtérbe állítani. A döntéselemezés szükségességének konklúziójával nincs semmi probléma, de azzal igen, , hogy a levezethetőség tagadásaként elgondolt *levezethetlenségi tézise* voltaképpen igencsak redukált és posztulált: mert hiányzik az, hogy nemcsak következtetésekből, hanem kidolgozott ténybeli, jogdogmatikai elemzésekből, induktív *fogalomalkotásokból* és *ítéletekből* is áll a jogalkalmazás *logikája*. A dedukció szükséges, de nem elégséges módszere az ítélkezésnek, mert sok minden megelőzi. Ha elhagyjuk az előzményeket, akkor áll elő a *levezethetlenség generalizáló posztulálása*. A jogalkalmazói döntés ugyanis „a tényből tényre, normából normára, tényből és normából jogkövetkezményre történő következtetések sorozatából

születik meg – egyfajta szövevényes láncszabályra emlékeztető „komplex” következtetési sémából” (Szabó Miklós, *Logica Magna*, Miskolc, Prudentia Iuris, 2014, 170.). Továbbá nemcsak szillogisztikus következtetéseket alkalmaz, bár utóbbinak éppen fontos igazoló szerep juthat egy ítélet konklúziójának kimondásában.¹

Könyve 2. és 3. fejezete két kitüntetett, az egész munkát megalapozó teljesítményt diszkutál, és pedig előbb a decizionizmus prófétájának aposztrofált Carl Schmitt vonatkozó munkásságát, majd a szintén német szellemi talajon fogant, de a huszadik század második felétől datálódó és kibontakozó Niklas Luhmann szociológiai, funkcionális rendszerelméletében található problémafelállításokat és megoldásait. Társadalomelméletében ugyanis kitüntetetten foglalkozott a jog, a jogászai döntés természetével. Hogyan stabilizálja magát egy társadalom, jogi döntései által, szakadatlan változásai mellett/ellenére? A 4. fejezet – Luhmann némiképp szellemi ellenlábásának is tekinthető Jürgen Habermas – deliberatív demokráciafelfogását és az abban kidolgozott konszenzuális döntéshozatalt elemzi. Utóbbi pedig éppen nem egy stabilizálásra kifutó, konzervatív ihletettséggű teória, bár a procedurális legitimitás javallata sem éppen telitalálat,² ahogy erre még visszatérünk. Érdekessé és értékesé teszi szerző témafeldolgozását az is, hogy munkája 5. fejezetében az angolszász liberalizmus egyik „világító fátylójának”, John Rawlsnak az igazságosságelméleti felfogását is beépíti tablójába, ahol a helyes döntés az igazságosság megvalósulása, mintegy a jól berendezett társadalom felé vivő norma. A további három fejezet elsődlegesen filozófiai, szociológiai és pszichológiai aspektusait bontja ki a döntéseknek: a mindennapi életbeli racionalitás kérdéseit, és pedig az életvilág (A. Schütz) és az interszubjektivitás (H. Garfinkel) fényében vizsgálva a döntések racionális és nem racionális kritériumait és funkcióit, nagy jelentőséget tulajdonítva a hagyományok közel sem egyszerű viszonyának – a döntésekéhez. A lélektani aspektust elemző figyelme az előre- és visszatekintő emlékezet fontos mechanizmusainak leírása után tárgyalja a totális emlékezet, a felejtés tilalma kérdését.

A záró, 9. fejezet pedig elsődlegesen etikai vonatkozásokkal – a szabadság-döntés-felelősség triásszal – foglalkozik, amelyben a döntéseknek az emberi felelősséggel való nehéz számvetését vizsgálja.

¹ Ahogy ezt Szabó Miklós megmutatta....”az argumentatív módszer sem hagyhatja figyelmen kívül – sőt, legerősebb érvként használja fel – a deduktív következtetési sémában rejlő meggyőző erőt, és az annak kiinduló pontjául szolgáló *vitathatatlan* adottságokat” *Rendszeres jogelmélet*, 2015, 212., Prudentia Iuris, Miskolc.

² Felvetjük Luhmannal szemben, miért a stabilitás értékes, miért nem a reformer jogi változtatás, ami persze szolgálhatja akár a kalkulálhatóság értelmében vett stabilitást is. De még inkább, *miért nem az adott fokon elérhető emberi-társadalmi szabadságfok előmozdítása /vagy gátlása/ a végső kritériuma*, mércéje egy jogrendszer társadalmi hatásának?

I. Értékelés: speciális és generális

Szerző nem könnyíti meg opponens értékelését azzal, hogy maga mutassa ki kutatásának eredményeit, taglalja azok jelentőségét, mert sem a monográfia, sem pedig a tézisek nem tartalmazznak erre vonatkozó erős állításokat. Így aztán elesik, hogy bíráló ehhez (is) viszonyulhasson. Ugyanakkor ars poeticája érinti vállalásának specifikumát (12-13.). Azt, hogy nem a döntéseméleti diszciplínához csatlakozik, hanem annak *kiegészítéseként azok a társadalomelméleti megközelítéseket kapnak szerepet munkájában, melyek az uralkodó paradigmában éppen nem jelennek meg*, ám a döntés problematikához mégis jelentős munícióval járulnak hozzá. Ezek a döntések társadalmi jelentőségét mutatják meg, és pedig két társadalmi részrendszerre – és nem szervezetre – a jogra és a politikumra koncentrálva. Ezekben érhető tetten, hogy a jog és a politika világot ne (csak?) racionálisan működő masinériaként jellemezzék, mint ezt a demokrácia és a jogállam /leegyszerűsítő – teszem hozzá/ felfogásainak esetében teszik. Mert a döntéshozó alanyok /szerepek/ és azok szubjektuma, törekvései és intuíciói is konstitutívnak minősülnek egy társadalomban/életvilágban.

Opponens azt látja, hogy:

ad 1) a szűkebben definiált, kiegészítő munka *átfogó leíró-értelmező és rendszerező eredményeit* mindenképpen komoly tudományos teljesítményként kell értékelnünk.

ad 2) Ezek nemcsak a téma irodalmát gazdagítják, hanem – éppen a döntésre vonatkozó pozíciók *szellemi-gondolati előfeltevései átgondoltságának elemzése vonatkozásában* – más kutatásoknak is ötletadó mintául szolgálhatnak, a „Sociological imagination” (C. Wright Mills) értelmében.

*

Szerzőnk többféle *racionalitás* fogalmat különböztet meg, nem tartja magától értetődőnek a fogalom jelentését, hiszen van korlátozott racionalitás, van haszonelvű utilitarista és hasznossági (költség/haszon mérlegelés) racionalitás, és Max Weber a célracionalitás, az érték racionalitás mellett valóban operált a racionalitás formális és materiális értelmével. „Már mindezek tanulságaként megfogalmazható, hogy korántsem beszélhetünk egységes racionalitásfogalomról, hanem tartalmi, funkcionális, illetve a racionalitást kifejező alany szempontjából konceptuális különbözőségekkal állunk szembe” (24.). Nos, nem egészen ez a helyzet, létezik egységes, filozófiai racionalitásfogalom, és pedig a „Bestimmungen” módszerével³ alkotva, ha ezen nem egy a sokféleséget és a sokféleség

³ Ahogy e módszert – s nem a racionalizmusra adott megoldásomat – Lukács „Az esztétikum sajátossága” Bevezetésében kifejti: „amikor a definíciók módszerével szemben a meghatározások (Bestimmungen) módszeréből indulunk ki, akkor a dialektika valóságapjaihoz, a tárgyak és vonatkozásaik extenzív és intenzív végtelenségéhez nyúlunk vissza. Minden olyan kísérlet, amely ezt a végtelenséget gondolatilag meg akarja

különböző megjelenési formáit kizáró fogalmat keresünk, hanem a sokféleség egységét, a cusanusi unitas multiplexet, és pedig ellentétére, az irracionálisra reflektáltan. Az irracionális ugyanis csak a kifejlett racionális tagadása. (A gyümölcs a nem gyümölcsre vonatkoztatva kap jelentést, de a körtében, almában, szilvában, szőlőben létezik, a sokféleségnek egységet adó generikus általánosságként). A racionalitás fogalmi-gondolati vonatkoztatása szükséges az irracionálisra, s így nem racionális ami *vagy fogalmilag nem levezetett és levezethető, mert nincs olyan gondolati alap, aminek következménye volna, ezért önkényes; továbbá és/vagy nincs empirikus, történeti-tapasztalati alapja* egy tételnek, fogalomnak, állításnak. Ami meglapozott fogalom, levezethető és/vagy tapasztalatilag alátámasztott, az a racionális. Amikor a mindennapi érintkezésben meghatározott, társadalmilag jóváhagyott szabványokat követünk, akkor a szabvány közvetítette tapasztalati racionalitást fogadjuk el. Az élethelyzetek tipikájánál is hasonló a helyzet: *az a racionális, ami tradicionális* /amit Schützzel hozott be Karácsony/, ami lehet részleges cselekvési modell is, tehetjük hozzá, mert tartalmazhatja a hagyományhoz képesti viszonyítást (akár az újításig elmenően). Ugyanis a tradíciótól/hagyománytól való eltérés magyarázatot követel. Ez a viszonyítás pedig gondolati, fogalmiságon alapuló művelet, ergo racionális. Kortársainkkal megosztott *saját világunk* közvetíti a tapasztalat által lezárt végesség, a ránk hagyományozott *elővilág* és az *utóvilág* között, a nyitott életvilágban (137.). Mindez persze tartalmazhat emóciókat, indulatokat, hiedelmeket egyaránt, tehát nem igazolt várakozásokat, vágyakat, irracionális elemeket, ami arra figyelmeztet: döntéseinkben, cselekvésünkben lehet reflektív viszony a racionális és az irracionális között. (Heller Ágnes egyszer tételelesen mondotta: a végső érték az érzelmekben van). Gyakran pedig az irracionálisban is ott van a racionalitás valaminő magva. Az indulatokat, szélsőséges érzelmi kitöréseket, vagy a mágikus erővel való érintkezésből levont döntéseket, vagy az égi jelekből való jósláson alapulóakat, vagy a mágikus tudat ellenőrizhetetlen működését – benne az *irracionális jogtalálást* (v. ö.: Weber, Jogszociológia, KJK, 1995, 18. és 96-97.) vagy akár a politikai döntésekben gyakran szerepet játszó *intuitív, érzületi döntéseket* mégis tekinthetjük irracionálisnak. Akkor is, ha egy ott és akkor közösségben valamilyen *manifeszt* (szimbólikus identitást ad egy rítus, bár a rossz szellemeket elűző várakozása irracionális), *látens* funkciót (megfullad a vízpróbában az ártatlan, de a vélelmezett bűnös elnyerte büntetését) vagy akár *diszfunkciót* töltsenek is be (például a vérbosszú áldozatlánca). *A racionalitást különböző módon és mértékben tagadó irracionálisok, bármennyire is funkcionálnak, jelen vannak. Akkor, ha a racionális az irracionális mértéke, és nem fordítva!* – persze

ragadni, szükségszerűen fogyatékoságokat árul el. A definíció a maga részlegességét mégis valami végérvényes igazságként rögzíti, és ezért a jelenségek alapvető jellegén erőszakot kell tennie. A meghatározás a jelenségeket eleve átmenetieknek, kiegészítésre szorulóknak tekinti, olyasvalamiknek, melyek lényegéhez tartozik, hogy továbbvigyék, továbbképezzék, konkretizálják őket. ... ha ezt a dialektikát helyesen viszik végig, akkor az illető meghatározás és szisztematikus összefüggése egyre világosabbá és gazdagabbá válik;" (Akadémiai Kiadó, 1965, 25.)

anakronizmusok nélkül. Ezt az értelmezésem aligha osztják azok, akik kimondva vagy kimondatlanul, azonos értékű státuszba képzelik el a racionálisat az irracionálissal.

**

A Carl Schmitt fejezethez az alábbi kommentárokat fűzzük. Elismerésünk azért, mert szerző kronológiai sorrendben, de szisztematikusan és értően megy végig a releváns műveken és az azokhoz kapcsolódó némi kommentárirodalmon. Ezzel érthetővé teszi Schmitt döntésproblematikára vonatkozó összpozícióját. Vitapontok mindazonáltal adódnak. Nem feltétlen számonkérően, de azért megjegyzem: kár, hogy nem reflektált Pethő Sándor „Norma és kivétel” (Doxa Könyvek, 1993. 256 oldal) c. igen komoly és értékes monográfiájára, melynek II. és III. fejezete éppen a szóbanforgó tárgykörre vonatkozik.

A politikai katolicizmus *egyetlen universalitás igényt* fenntartó kezelése Schmittnél az, hogy felülről kapott autoritásával az ... „egyház magát Krisztust reprezentálja, és ezáltal túllép mindenféle partikuláris érdeken” (az 1923-as, „Römischer Katholizismus und politische Form” c. tanulmányban, 59.). Egyfelől, szerintem, ez az univerzális reprezentáció a kapitalizmus technicista, instrumentalista meghaladhatóságának téves konklúziójakénti álláspont Schmittnél, másfelől, tudomásom szerint, a modern kereszténydemokrácia által (már) nem osztott tantétel. A kérdésben a Karácsony által felidézett kritikák – F. Kója téves, Mannheim elnagyoltan vett, Agamben figyelemre méltó – nézetem szerint nem érintenek egy alapkérdést. A konzervatív, monarchikus állameszmény univerzalizmusa bizonyára tartható, ha a *politika a földre lehozott teológia*, amiben az univerzalizmus tételnek nem analogikus, metodológiai, hanem szubsztantív jelentése és jelentősége van. Így a bajok valóban a vallási és világnézeti szabadságból és toleranciából eredeztethetőek, tehát a semleges államtól. A /világi/ állam semleges reprezentánsként pedig nem képes felelősségvállalásra, mert nincs olyan bizalmi, tekintélyi alapja, mint az egyháznak, Krisztus reprezentálásával – mondja Schmitt. Márpedig „Reprezentáns csak (másféle) reprezentánssal tud együttműködni” (idézi Karácsony, 59.). Ez Schmitt pozíciója.

Állam és egyház elválasztottságának modern kapitalista viszonyok közötti fő tételét *mellőző*, ki tudja milyen együttműködésre gondol a keresztény Epimétheusz. Aligha tartható ez az elgondolás, ha figyelembe vesszük a szekularizációs folyamatot, a hatalom evilágivá válásához vezető népszuverenitás legitimációs forrását, amelynek képviseleti-többségi reprezentációját a Rerum novarum (1891) óta – a közjó előmozdítását szolgáló állam törvényes kötelezettségével – a római katolikus Pápa is elismeri, éppen az osztályok közötti harc kiegyenlítése, az osztálybéke megteremtése érdekében. Nem vonva kétségbe a politikai közösséget képviselő állami reprezentáns autentikusságát, miként – eltérően Schmittől – a modern, II. vh. utáni kereszténydemokrácia sem

teszi. Elvált a politikai katolicizmustól, amely a katolikus vallásosságot még politikai-állami szintre helyezte.⁴

A politika és a jog közötti határátmenetként felfogott „Ausnahmезustand” kérdésében való egyetértésünk ellenére, Karácsony nem osztja azt a levezetésem, mely szerint Schmitt „a kivételességre vonatkozó érvelést a jogállamiság mint normállforma általános megszüntetésére használja fel” – idézte, anélkül, hogy idézte volna azt is, amit még ugyanezen a mondatban hozzátettem: „elsősorban későbbi munkáiban (Verfassungslehre, 1928; Legalität und Legitimität, 1932). Karácsony szerint Schmitt nem a jogállamiság elvi felszámolására törekedett, pusztán a jogállam nem jogi, politikai alapjaira világított rá. A jogállamot felszámoló 1933-36 közötti politikai gyakorlatok szerint Schmitt írásának *elértései voltak, tkp. velem együtt*.⁵ Hm, aligha (52.). Nehezen eldönthető vitánk szerint a schmitti gondolatközlést *ne az ott és akkor helyzete* hermeneutikája figyelembevételével tegyük, hanem, Karácsony felfogásában, *sub specie aeternitatis igazságként* fogjuk fel. (Továbbá alighanem az is az én értelmezésem mellett szól, hogy Schmitt saját decizionizmusa szellemi-egzisztenciálfilozófiai, tehát szituatív gondolkodói háttérével kísérté végig a weimari államot, majd felbomlását, konkrét történeti közegében vizsgálva, és nem valaminő elvont, szaktudományos-pozitivistá államelméletet alkotott).

A 3. „Döntés és kontingencia” Luhmann fejezetében (65-89.) egy impozáns életmű részéről van szó. Luhmann gondolatrendszerében nem áll elő a *levezzethetlenség* némiképp anonim és ezért is problematizálendő kezelése, mint ezt a korábban szóvá tettem. Luhmann ugyanis megmondja, hogy vannak levezetett döntések: („Ha fennállnak bizonyos feltételek, *akkor* előre jelezhető bizonyos döntés megszületése” /66/). Ezzel a *Ha ... akkor* helyzettel szembeállítva értelmezi voltaképpeni problémáját, azt, amikor a feltételek alapján nem határozható meg a döntés tartalma, mégis döntenek, s ilyenkor nő meg valójában a döntéshozó alany autonómiája. Ehhez képest a „Döntés a

⁴ Steck, Karl Gerhard: *Kritik des politischen Katholizismus* Frankfurt am Main, 1963.

⁵ Ugyanezen „elértők” körébe tartozna a kitűnő frankfurti Franz Neumann is (Szuverenitás és jogállamiság), akinek érvelése nyomán megmutattuk, hogy teoretikusan *fenntartható* a jogállamiság érvényessége, *ha a korlátozott szuverenitásra épülő jogfogalommal dolgozunk*, ahol a jog nem pusztán *voluntas*, normatív formára emelt államakarat vagy minden normatív kötelékétől megszabadult döntés, hanem *megfelel valaminő* tartalmi értelemben vett jogi *ratio* követelményeinek, amely a szuverént is köti. Schmitt elméletével és az általa képviselt abszolút szuverenitással ugyanakkor ez összeegyeztethetetlen, nála a jog a kivételes állapotról döntő szuverént nem köti. Az ebben a kérdésben hegelianus Schmitt – a hatalom egysége princípiumával – kizárta a hatalommegosztást, miáltal elesik a jogállamiság lehetősége is. (Mindez szerepel a Karácsony felidézte Világosság cikkben (2003/7-8), és eredendően Szigeti-Takács: A „Politikai teológia” álláspontja: a jogállam szuverenitásfogalom felőli kritikája – érvényességproblémák” In: A jogállamiság jogelméletében, Napvilág, 1998, 187–189.).

jog világában” rész (81-89.) nem igazán elemzi belülről a bírói-jogalkalmazói munkát, hanem a modernitásban funkcionális alrendszerre differenciálódott jogszolgáltatást a *kód* – a *program* és a normatív/kognitív *elvárás* különbözősége mentén mutatja be, jogszociológiai értelemben érthetően és jól – (azonban ítélkezéselméleti, normatani, dogmatikai eszköztárat mellőzve). Ahol a jogalkotói *programozás* alapvetően alul informált helyzetben, a komplexitás redukciójával megy végbe, de kognitív természetű, mert tanulás révén változtatható. (Miközben helyesen jellemzi azt is, hogy a jogváltoztatás eljárása döntően normatív természetű). Míg a vele szembeállított *programozott jog*, a program nem megkérdőjelezhető premisszáival alkalmazandó, (tehát kötelező). Így a jogalkalmazói döntés területén a döntések racionalizálása és ezzel konzisztenciája/kiszámíthatósága magasabb fokú, mint a joghoz és a politikához egyaránt kötött „programozó” tevékenységében, miközben megtudhatjuk – ha szabad ezúttal egy kívülről behozott terminológiával élnünk – hogy a programozott döntések esetében sincs egyetlen helyes döntés. Nos, annak, hogy ez a „korlátozott programozottság” – annak belső, jogászai, jogértelmezési-érvelési, decizionista/ítélkezéselméleti dilemmáival, problémavilágával – hogyan fest, amely éppen a döntés autonómiáját adja, ennek a jog/elméleti/ vizsgálata elmarad Luhmannál is, aki pedig a habermasi jogelmélet kritikájában éppen azt hiányolja – mutatta be Karácsony –, hogy „nem vizsgálja különösebben a jogi vita sajátosságait” (109). Elismerve, hogy a korlátozott programozottság leírás adekvát; elismerve, hogy eltérően a bírói eseti ügyekben fennálló döntéshozatali kötelezettségétől, a törvényhozó dönthet úgy, hogy nem dönt, s ez valóban elkerülte Habermas figyelmét, – mégis rámutatnánk arra, hogy a *jogelméleti szakirodalomban régóta ismert* e probléma magyarázatának sokkal gazdagabb, mélyebb, *ítélkezéselméleti elemzése*. Úgyis, hogy kidolgozták az esetnormatant (W. Fikentscher), vagy ahogyan a dualisták könnyű és nehéz eset között differenciáltak (pl.: Hart, Dworkin, Raz, és nyomukban Szabó, Pődör, Takács, Győrfi, stb.), s úgy is, hogy ahogyan magam – tertium datur – a könnyű és a nehéz eset közé beiktattam a normálformát.

A konszenzus alapú döntést normaként tételező és kereső tanácskozó demokrácia Habermas fejezetét Karácsony arra futtatja ki, hogy a deliberáció nemcsak lassú, időigényes és ezáltal is problematikus, hanem olyan semleges döntésekhez vezet, amelyekből hiányzik a személyesség. Szembeállítva az intuícó elmélettel, ahol a döntés időben születik meg és követői szerint mind a döntés, mind pedig a felelősség személyes jellegű. A deliberáció viszont éppen ezt a személyes jelleget iktatja ki (111-112.). Magunk kissé mesterkélten tételezettnek látjuk ezt a szembeállítást és azt gondoljuk, hogy a habermasi megfontolások és megoldások eléggé jól illenek a törvényhozó hatalomra, nem tagadva felfogásának indokolt hagyományhoz kötöttségét (viszont keveset mondanak a bírói-jogalkalmazói funkciókról). A jogalkotásban a személyesség *kollektív akarat*

formájában azonban jelen van, mint ahogy ad hominem nem is kívánatos és lehetséges a jelenléte. Jelen van, éppen mert nemcsak eljárási, hanem szubsztantív megfontolásokat tartalmaz a tanácskozó demokrácia, azzal, hogy a különböző helyzetekből, kulturális beállítottságokból, meggyőződésekből stb. jelentkező eltérő igényeket a vita folyamatában kölcsönösen érvényesíthetik, tanulhatnak egymástól, egészen a konszenzusig (az egyhangúság feledhető, a többségi konszenzus a reális). Értelmezésben a szubsztantív elem tehát *az empátián és tanulási képességen alapuló kollektív tudás, bölcsesség* (és persze nem a tévedhetetlenség). Ennyiben feltételezi a procedurális legitimitás semlegesége ezen szubsztantív elem normativitását, – anélkül, hogy egy testületi döntés (társas bírói; alkotmánybírósági; választási bizottsági, stb.) eredménye teljesen függetlenedne a vitában résztvevők tudásától, érvelésétől, tekintélyétől.⁶

A felelősség személyes elemének semlegesítődéseként bírált konszenzuális döntésekben, így Habermasnál, Karácsony azt kifogásolja, hogy „a kollektívum egyetértésében eltűnik az egyéni pozíció és a hozzá kapcsolódó felelősség. Közös döntés – közös felelősség” (166.). Hogyan lehetne másképp? – ennek magyarázatával adós marad (bár elvileg a képviselők visszahívhatósága szóba jöhetne). A megszületett (kihirdetett) törvény autoritása a törvényhozás funkciójához, a lejátszódott döntéshozatali folyamathoz (eljáráshoz), és nemcsak a szerep személyi szereplőiből következik, akiknek a deliberatív folyamatban elhangzó érvei, pozíciói személyesek. De nem a végeredmény, a határozat interszubjektív, az objektívált – az szükségképpen tárgyi.

Az imperatív elem semlegesíthetősége, a polgár autonómia törekvéseit kifejező civil társadalommal való „*öntörvényhozói*” *kiváltása* a kényszernek, *a társadalmi, de nem a jogi normák* esetében reális – mondjuk Habermassal szemben. A politikai, de hangsúlyozottan nem-állami és nem gazdasági civil társadalom feltételezett szimmetrikus szociális kapcsolatai, aminek a kommunikatív térben még a média hatalomban is érvényesülniük kellene, nos, az interdependenciák, asszimetriák és egyenlőtlenségek modernitásában, nagyon nem meggyőző Habermasnál. Karácsony helyesen mutat rá ennek idealizát valóságkénti kezelésére (103.).

Itt szükséges még egy szempontot, éspedig a habermasi társadalomkritika szempontját érintenünk. Azért is, mert az 1992-es mű átértékelte és eltért az 1981-es nagy opustól, annak társadalomkritikai, szellemi alapját módosítva. Az, hogy az eljárásbeli racionalitás és az ezen feltételekhez tartozó, némiképp rejtett tartalmi normativitás közötti inspiratív feszültség fennmarad-

⁶ Takács Péter azt tekinti nehéz esetnek, „amelyek megítélésekor a jogban járatos szakemberek véleménye jó okok alapján különbözik, s e különbség a megoldásra is kihat” (Nehéz jogi esetek, Napvilág, 2000,12.). Így van ez eltérő összetételű /három, öt, tizenöt fős/ testületek esetében. A kollektív döntési folyamat dinamikájára, majd eredményére /rendelkező részére/ persze rányomja a bélyegét a résztvevők személye, habitusa, intenciói.

e, az attól is függ, mondja Karácsony kérdése, hogy a társadalomkritika lehetőségét *a remény és a realitás között keresi-e* Habermas, vagy – visszatérve a frankfurti hagyományhoz – *a reményelv normatív hordozójaként tekint a szociális világra*. Vannak német teoretikusok akik ezt teszik, de majd fókuszálunk Habermas válaszára is.

Így Rüdiger Dannemann, a marxizmus reneszánszához kapcsolódva keresi a szocializmus felé mutató törekvéseket, utakat, míg Axel Honneth normatív, igazságossági igényekhez kapcsolódva teszi ezt.⁷ J. Habermas egyiket sem követi, bár interakcionista-kommunikatív fordulatában annyit még átvett Lukácstól, mutatja meg Dannemann, hogy a társadalmi munkának az életvilágbeli kontextusokból való kioldódását egyszerre vette számba mindkét aspektusában, nevezetesen eldologiasodásként és racionalizációként. Ezért nézzük meg – immáron saját jellemzésünként – a kritikai oldal átpozicionálását a vezető német filozófusnál. Amikor az 1992-es monográfiában (Tényszerűség és érvényesség) a kommunikációs előfeltevésekből és eljárásokból álló demokratikus akaratképzés elejti a polgári társadalom és a politikai állam hegeli-marxi-gramscii dualizmusát, áttérve a civil társadalom, a gazdaság és az adminisztráció hármasság tagolására, akkor J. Habermas nem csak a liberális modellt veti el, hanem végleg kilép a frankfurti paradigmából is. A frankfurti kritikai elmélet az összefolyamat, a totalitás elv érvényesítése révén kívánta meghaladni a hagyományos elméletek szaktudományos, parciális perspektíváit, – amiről itt már nincs szó. Pedig *sem* a hatalmi pozíciók neutralizálása, *sem* az életvilág gyarmatosításának problematikája *nem transzformálható* a komplex társadalom tömegkommunikációs médiumainak tekintett médiahatalom jogi szabályozásával, demokratikus eljárásrendjével, – az új javaslattal. Akkor sem, ha a jogi normák legitimitását a politikai törvényhozás demokratikus eljárásának ésszerűsége adja, mert egyfelől minden többség tévedhet, másfelől pedig tudhatjuk: „nem minden ésszerű, ami valóságos; s nem minden valóságos ésszerű is egyben”.

A deliberalizáció rousseau-i ihletettségű normativizmusa egy olyan eljárási rendben született jogközösséget kellene, hogy konstituáljon Habermasnál amely „a közösség mint szabad és egyenlő jogtársak önkéntes társulásához” vezet; voltaképpen a kanti államfogalomhoz (polgárok egyesülése a jog uralma alatt) – tehetjük hozzá a helyes leíráshoz. A jogegyenlőség és a konstitutív politikai akaratképzés eljárásrendje a garanciája a *demokratikus jogállamnak*, amelyben a népszuverenitás és az emberi jogok, illetőleg utóbbiakon belül az egyéni és a kollektív szabadságjogok közötti feszültséggé transzformálódnak az elhanyagolt társadalmi érdekellentétek és különmemű értékrendek. Érték és értékrendek megszüntethetetlen harcát elfelejtve, eljelentéktelenítve a

⁷ Rüdiger Dannemann: *Lukács György eldologiasodás-elmélete és a szocializmus eszméje*. Eszmélet, 137.szám, (2023 tavasz), 11-37. Axel Honneth: *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*. 2015, Berlin, Suhrkamp.

kommunikációs partnerek szimmetrikus kapcsolatai jellemzik a habermasi demokratikus jogállam késői változatát. Elmarad vagy legalább is háttérbe szorul ezzel a dualista Habermas korábban sokkal erőteljesebb, teljességre törekvő kritikai attitűdje. És az is, hogy a materiális legalitás tartományában fennáll annak veszélye, hogy a kényszerítő erővel (impérium) rendelkező normatív, intézményi és szervezeti összetevőjű jogrendszer a komplex modernitás körülményei között is képes az életvilág gyarmatosítására és nemcsak az egyének, hanem a tagolt társadalom vonatkozásában is.⁸ A gazdasági és állami-politikai rendszerintegráció imperatívuszait szolgáló „eljogiasítás” során a jog az interszubjektív privát- és civil szféra autonómiáját sértő jogként is egzisztálhat. De nincs többé arról szó, hogy a *deliberatív demokráciában* a civil társadalom megvédhesse a saját életvilágát az agresszíven tolokodó, nyomuló rendszer-parancsnoklatokkal szemben, mert eltűnt, elhanyagolódott maga a probléma. A civil társadalom kommunikatív hatalmán, a kölcsönösségen, a tolerancián és szolidaritáson keresztül valóban megvédhető lenne az életvilág?, a gyarmatosítás kizárása? A profittermelő elpiacosítás (commodification; marschandisation) és a politikum üzemszerű, hatalmi-technokratikus, szakértői elbürokratizálódására figyelem nélkül? A szociális világ – nem pusztán értelmi, interszubjektív – hanem munkamegosztási-, tulajdonosi-, érdek és hatalmi tagoltságát, tehát az objektíve fennálló érdekviszonyok asszimetriáit megszüntető procedurális legitimitás aligha képzelhető el. A „bírtokban lévő, „bíró” és a „have not” eastablishment csoportok, rétegek és osztályok egyenlőtlenségei tűnnek el a jogegyenlőség, az emberi jogok és a procedurális legitimitás homlokzata mögül.

A procedurális legitimitás be nem fejezett projektje a tőkeviszony és az államiság alapzatán szép, de aligha posszibilis elgondolás.

A bevezetőnkben említett további témákhoz és elemzésekhez 4 kommentárt fűznénk.

1.) A John Rawls fejezet számomra eléggé életidegen, elvont elméletieskedései közepette is jó tájékoztatást kapunk Karácsonytól arról, hogy milyen kritikái vannak e szerző két alapművének (1971-es filozófiai; majd az 1993-as politikai liberalizmuselméleti munkájának). A bevezetőben utal arra, hogy a sokféle igazságosság felfogás közül csak egyetlenre, a méltányosságiként felfogott igazságosság rawlsi koncepcióját vizsgálja (113.). Valóban ezt is teszi, de elvarratlan szálként nem derül ki, hogy voltaképpen ebben mi is a méltányossági? Nincs szó a *suum cuique tribuere* alapjelentéséről (mindenkinek adjuk meg a magáét, implicite: ne bántsuk a másét), nincs szó méltányosról mint – kiegyenlítő – helyreállító – procedurális – egyenlően osztó stb. igazságosság

⁸ Például: egy zöldmezős beruházó ipari tőke érdekei versus az élhető környezet védelme, ha az állam az első érdek mellé áll a törvényhozásban.

tartalmáról, ezért nem világos, hogy a rawlsi „jól berendezett társadalom” eszméje mitől, kinek méltányos? Tkp. miért tekinti és kezeli a „Theory of Justice”-t méltányossági igazságosságnak?

Precízen jellemzi Karácsony azt, hogy az eredeti helyzet, a tudatlanság fátylának helyzetében lévő alanyok Rawlsnál az igazságosság két elvét választják: ad 1) egyenlő jog a másokkal összeegyeztethető legkiterjedtebb szabadságra; ad 2) a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségeknek úgy kell alakulniuk, hogy mindenki számára előnyösek és olyan pozíciókhoz és hivatalokhoz kötődjenek, amelyek mindenki számára nyitva állnak (120.). Nos, ha explicit formára hozzuk, akkor az eredeti helyzet alanyai elfogadják, hogy *ha saját helyzetük legalábbis nem rosszabbodik, akkor mindenféle egyenlőtlenség elfogadható, legitim.*

Nézzük ezt meg „The proof of the pudding is in the eating” alapon! Így rámutathatunk arra, hogy éppen ez a helyzet érvényesül sok fejlett, centrumkapitalizmusbeli országban! De sem az amerikai „Occupy Wall Street” (1% versus 99%), sem a francia sárgamellényesek milliói („Mouvement des Gilets jaunes”) számára ez nem készítette őket engedelmességre. Tömegek kollektíve, spontánul tiltakoztak. Hasonló az ellenvetésünk szociológiailag nézve: ezen igazságosságelmélet perspektívájában *csak az abszolút szegénység növekedése igazságtalan, nem kívánatos*, mert ott az alul-lévők is mehetnek még lejjebb, ellenben *a relatív szegénység*, a társadalmi csoportok, osztályok közötti távolság bárminő növekedésével, tényleg ne lenne semmi baja egy jól berendezett társadalomnak? (Ez, az általam idehozott kritika sem ismeretlen a Rawls irodalomban. Persze – egy tisztán normatív „csótlással” – nagyvonalúan el lehet tekinteni az igazságosság elméletek valóságos, társadalmi igazság tartalmától –, de mivel magam azért ezt nem tenném, ezért szóba hoztam).

2.) Ami a munka igen rövid, éppen négy oldalas 7. fejezetét illeti, itt *a politikai hagyomány* világának tárgyalását arra használja fel a szerző, hogy a konzervatív látásmódot priorizálhassa egyfelől a radikális, konstruktivistának nevezett társadalomkritikával szemben, másfelől az önmaga számára törvényalkotó egyén – tegyük hozzá, az életvezetésében az –, a liberális demokrácia alanyával szemben. Közel sem ellentmondásmentesen. Forradalom értelmezésében azt ígéri, hogy egyfelől⁹ a politikai gondolkodó Leninnél találhatunk eligazító megállapításokat – majd egyetlen ilyen eligazító forrást sem idéz! Ellenben azzal jellemzi Lenint, „*hogyan praktizálta azt, hogy miképp lehetséges mindenféle múltban gyökerező hagyomány eltörlése*” (147.). Bátran ugrik egy politikai gondolkodó feltételezett gondolataiból annak vélelmezett praktizálásába. Ezt igazolhatná (?) Sztálin

⁹ A másfelől C. Schmitt képviseli, „aki legalábbis 1933/34-ben az efféle helyzet igazolására törekedett: „A kivételes állapotban megjelenő szuverén döntése kizárólag önmagából fakad, semmiből sem levezethető” (147.). Íme, a valóságot zárójelbe tevő döntésimádat tézise.

híres, 1941-es rádió beszéde, amelyben a hagyományok eltörlésének lehetetlensége mutatkozik meg.¹⁰ Mintha ezzel azt bizonyíthatná, amit – tévesen – maga feltételez, ti. hogy a *radikális társadalomkritikai gondolkodók minden hagyományt el akarnak törölni*. (Mintha az Internacionálé szimbolikus jelentőségű dalszövegét emelné teoretikus szintre). Mintha nem lennének saját hagyományaik,¹¹ mintha a forradalmárok döntéseinek nem lenne reflexiója saját hagyományaikhoz. Hogyne lenne, de akkor nem akarhatnak mindent eltörölni. Továbbá az Ő döntéseik is éppúgy hagyományok áramlását szabályozzák, mint a konzervatív- és liberális politikusokéi, csak éppen eltérő értékrendek jegyében szelektálva. Karácsony utolsó bekezdésében arról ír, hogy nem mindegy, hogy melyik hagyomány mellett kötelezi el magát és melyiket utasítja el a politikai döntéshozó. Igen, de ez nemcsak a konzervatív szemszögűekre nézve helyes tétel, amint Ő beállította.

Mégis fennmarad a kérdés, mi a valóságos különbség? Szerintünk abban áll, hogy míg az életet a kollektív hagyományokból gyökereztető konzervatívoknál *a kitüntetett szubjektum a nemzet*, addig a versenytársadalom liberalizmusában az *egyéni szabadság*, a szocialista gondolkörben pedig a tőkés társadalmi viszonyokban gyökerező, emancipációra törekvő *osztály, illetve az ehhez a perspektívához kötődő hagyományok*. Szerzőnk habitusa szerint, tehát a valóság észlelésének, érzékelésének és gondolati feldolgozásának-értelmezésének beállítódása nyomán előálló cselekvési késztetése szerint „Jelenleg oly korban élünk, amikor újra politikai érték a nemzeti szuverenitás tradíciója”(149.). Habitualis kérdés.

3.) Az egyéni emlékezet spontaneitás uralta világtól eltér a „La mémoire collective” (Maurice Halbwachs, 1950.), amely sokkalta inkább egy emlékezetpolitika következtében alakulmódosul, amely döntések révén aktualizálja a jelenben élővé teendő múltat, vagy éppen törekszik a múlt bizonyos vonatkozásainak felejtésére. E szelekciós *mechanizmusok* leírása érthető és helytálló.

4.) Igen értékesek a programozott döntések új világával, az MI felhasználásával kapcsolatos fejtegetései szerzőnknek (172-175.). Megmutatja, hogy az adatállományok (Big Data) digitális feldolgozása, az ekként rögzített adatok értelmezése és az ennek alapján történő döntéshozatal olyan transzformáció, amely a programozó döntései által meghatározott emberi, de távolodó felelősséggel. Az előállított *szoftverek tanulóképessége* – tegyük hozzá, ebben történt lényeges ugrás

¹⁰ Ez valóban aktualizáta az orosz nemzeti-hazafias hagyományt a fasiszta megszállással szemben.

¹¹ Néhányat felidézve: a munka megbecsülése; a munkásöntudat ethosa; az internacionalizmus; a humanista pacifizmus; a „Lobogónk Petőfi”; a fényes szellők-, a résistance- vagy a '68-asok nemzedékének hagyományai, stb... Érdekes módon, a következő fejezetben a szerző felfedezett egy ilyet: „A szabadságért lehet lelkesedni, forradalmak, felkelések gyakran zászlaira tűzték” (164.). Ezt nyugodtan tekinthetjük hagyománynak, azért is, mert a hagyomány nem definiált, evidenciaként kezelt fogalom e munkában. (Eltérően a szociológiai irodalom nem ritka törekvésétől, például René König vagy Mannheim Károly kidolgozott megoldásaitól).

a robotizációhoz képest az MI-vel – ellenére sem tartható azonban az az illúzió, hogy minden feladatnak van végleges megoldása, nincsenek rejtélyek, mert minden életviszony számítási feladatként ragadható meg. Ehhez képest az emberi gondolkodás-döntés nem algoritmikus kérdés. Az MI nem fogja helyettesíteni, mert „a digitális gondolkodás *kizárja azt a diskurzust*, amely szerint ugyanazon előfeltevésekből nagyon különböző döntésekhez juthatunk, ...” (173.).¹²

* * *

Apróságok:

- 160-61.: az emberiség elleni bűnök helyett az *emberiesség*-ről adekvát beszélni, jogilag.
- A létezett államszocialista kísérleteket *teoretikusan* tarthatatlan kommunizmusként emlegetni (154-55;160;166;), bármennyire makacsul tartja ehhez magát a szerző.
- Idézzük: „Régóta foglalkoztatja a jogelméleti gondolkodókat, hogy a bírónak van-e döntési autonómiája vagy csupán a „törvény szája” – miként erről Montesquieu-nél olvashatunk” (175.). Csakhogy *A bíró „a törvény szavát kimondó száj” nem a mechanikus jogalkalmazás modellje, hanem a hatalommegosztásba illeszkedő polgári törvényesség 18. századi követelménye!?* Nem ítélkezéselméleti munkát írt Montesquieu, ahogy ezt a téves toposz – anakronisztikusan – számonkéri rajta. Interpretációnkat megerősíti Judith N. Shklar: *Montesquieu* (Atlantisz, 1994) monográfiája.

* * *

A gazdag és sokféle értékes törekvést felmutató hazai jogfilozófiai-jogelméleti teljesítmények körébe tartozó munkát elismerjük. Elemzési témaválasztását kijelölő saját perspektíváját elfogadva, a munka értő elemzéseire figyelemmel – megfogalmazott kritikáink mellett is – támogatjuk a szerzőt. Dolgozatát alkalmasnak tekintjük a nyilvános vitára bocsátásra, amely „az MTA doktora” cím elnyeréséhez szükséges.

Opponens a jogelmélet szeretete okán olyan kérdésekkel is foglalkozott, melyekre nem feltétlenül vár reakciót a kandidálótól. Éppen ezért amelyekre vár, azon témákat aláhúzással jelölte meg.

Szigeti Péter /DSc./

Budapest, 2024. március 4.

¹² Szerző szkepszisével való egyetértésünkhöz azt tehetnénk hozzá, hogy a bizonytalansági, kontúrtales problémák logikáját a fuzzy logika próbálja kiküszöbölni. Azonban éppen arra nem tud reagálni, amit Karácsony fentebb *diskurzusként* jelölt. Itt segíthet a dialektikus logikai kutatás. Szükséges a *diskurzus kétirányúságának*, a reflexiók kategóriák bevonásának, stb. valaminő taglalása.

