

SZIGETI PÉTER

## „Karácsony András: Döntés és hagyomány”

### I. ÁTTEKINTÉS

A 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, éspedig a decizionizmust, a döntésselvőség, a döntés problematikáját.

Ezt a problémát helyezi el először a téma megközelítésének szellemi hagyományában, politikai és jogi kontextusában explicálva, majd a döntésemélet szakdiszciplínáját is érinti, igaz, csak röviden. Mert nem a döntésemélet szakirodalmában kíván mozogni, építkezni, hanem éppen azt a szeletét kívánja bemutatni a gondolkodástörténetnek, amelyet ez a szakirodalom elhanyagolt, háttérbe szorított. Ahogyan ezt az utilitarista hasznosság kritériumot „rational choice”-ig továbbvivő, az ökonómiai és szervezeti cselekvésre vonatkozó döntésemleletek is elhanyagolják. A költség/haszon racionalitás kritériuma szerinti ökonómiai megfontolások átvitele a politikai piacra, ami eredendően Anthony Downs-tól 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.), a szerző konklúziója az, hogy a döntések levezethetőségének kétségbevonásaként – amit logikai-deduktív, sőt, csak szillogisztikus alakzatokként kezel – a döntés autonómiáját kell előtérbe állítani. A fejezet szereplőinek (Szabó József, Bibó, Hart, Dworkin) funkciója éppen az, hogy a döntés autonómiája felé orientáljanak. A döntéselemzés szükségességének konklúziójával nincs is 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”.<sup>[1]</sup> Továbbá nemcsak szillogisztikus következtetéseket alkalmaz, bár utóbbinak éppen fontos igazoló szerep juthat egy ítélet konklúziójának kimondásában.<sup>[2]</sup>

Könyve 2. és 3. fejezete két kitüntetett, az egész munkát megalapozó teljesítményt diszkutál, és pedig előbb a decizionizmus profétájának aposztrófált 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 – értékeli Karácsony. Hogyan stabilizálja magát egy társadalom, jogi döntései által, szakadatlan változásai mellett/ellenére? A 4. fejezet – a Luhmann némiképp szellemi ellenlábasának 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,<sup>[3]</sup> ahogy erre még visszatérünk. Érdekessé és értékessé teszi a szerző témafeldolgozását az is, hogy munkája 5. fejezetében az angolszász liberalizmus egyik „világító fátylójának”, John Rawls-nak 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] Szabó, 2014, 170.

[2] 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”. (Ld. Szabó, 2015, 212.).

[3] 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?

## II. ÉRTÉKELÉS: SPECIÁLIS ÉS GENERÁLIS SZEMPONTOK

Szerző nem könnyíti meg recenzens értékelését azzal, hogy maga mutassa ki kutatásának eredményeit, összefoglalva taglalja azok jelentőségét. 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 koncentrálnak. Ezekben érhető tetten, hogy a jog és a politika világát ne (csak?) racionálisan működő masinériaként jellemezzék, mint ezt a demokrácia és a jogállam /leegyszerűsítő – teszem hozzá/ felfogásainak esetében tesszik. Mert a döntéshozó alanyok /szerepek/ és azok szubjektuma, törekvései és intuíciói is konstitutívnak minősülnek egy társadalomban/életvilágban.

\*

Szerzőnk többféle racionalitásfogalmat 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 célracionális, az értékrationális 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 „Bestimmungem” módszerével<sup>[4]</sup> alkotva, ha ezen nem egy a sokféleséget és a sokféleség különböző megjelenési formáit kizáró fogalmat keresünk, hanem a sokféleség egységét, és pedig ellentettjére, az irracionálásra reflektáltan. Az irracionális ugyanis csak a kifejtett racionális tagadása. (A gyümölcs a nem gyümölcsre vonatkoztatva kap jelentést, de a körtében, almában, szilvában, szőlőben létezik). A racionalitás fogalmi-gondolati vonatkoztatása szükséges az irracionálásra, 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, fogalom-

[4] Ahogy e módszert – s nem a racionalizmusra adott megoldásomat – Lukács „Az esztétikum sajátosságai” Bevezetésében kifejti: „amikor a definíciók módszerével szemben a meghatározások (Bestimmungem) módszeréből indulunk ki, akkor a dialektika valóságalapjainhoz, a tárgyak és vonatkozásaik intenzív és intenzív végtelenségéhez nyúlunk vissza. Minden olyan kísérlet, amely ezt a végtelenséget gondolatilag meg akarja 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;” (Ld. Lukács, 1965, 25.)

nak, 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 életszituációk tipikájánál is hasonló a helyzet: az a racionális, ami tradicionális /amit Schütz-szel 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 közvetít a tapasztalatilag lezárt, de 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. Gyakran pedig az irracionálisban is ott van a racionalitás valaminő magva. Az indulatokat, szélsőséges érzelmi kitöréseket, vagy a mágiikus erőkkkel való érintkezésből levont döntéseket, vagy az égi jelekből való jósláson alapulóakat, vagy a mágikus tudat ellenőrizhetetlen működését – benne az irracionális jogtalálást (vö. Weber, 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 vízprózában 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 irracionalitások, bármennyire is funkcionálnak, mindháromban jelen vannak. Akkor, ha a racionális az irracionális mértéke, és nem fordítva! – persze anakronizmusok nélkül. Ezt az értelmezésemet 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”<sup>[5]</sup> (c., igen komoly és értékes monográfiájára, melynek II. és III. fejezete éppen a szóban forgó tárgykörre vonatkozik.

A politikai katolicizmus egyetlen universalitás igényt fenntartó kezelése Schmittnél az, hogy felülről kapott autoritásával az ... „egyház magát Krisztust

[5] Ld. Pethő, 1993, 256.

reprezentálja, és ezáltal túllép mindenféle partikuláris érdeken” (ld. Schmitt, 1923, 59.). Egyfelől ez az univerzális reprezentáció a kapitalizmus technicista, instrumentalista meghaladhatóságának téves konklúziója, másfelől, tudomásom szerint, a modern kereszténydemokrácia által nem osztott tantétel. A kérdésben a Karácsony által felidézett kritikák – F. Kojá 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 eredeztethetők, 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 közjő 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.<sup>[6]</sup>

\*\*\*

A politika és a jog közötti határátmenetként felfogott „Ausnahmestand” kérdésében való egyetértésünk ellenére, Karácsony nem osztja azt a levezetést, 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: „első-sorban 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 szerinte Schmitt írásának el-

[6] Steck, 1963.

értései voltak, tkp. velem együtt.<sup>[7]</sup> 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 hátterével kísérte 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 levezetlenség némiképp anonim és ezért is problematizálendő kezelése, mint ezt 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 voltaképpen 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 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 ítélkezéseméleti, normatani, dogmatikai eszköztárat mellőzve). Ahol a jogalkotói programozás alapvetően alulinformált 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/ítélkezéseméleti dilemmáival, problémavilágával

[7] Ugyanezen „elértők” körébe tartozna kitűnő frankfurti Franz Neumann is (Szuverenitás és jogállamiság), akinek érvelése nyomán megmutattuk, hogy teoretikusan fenntartható a jogállamiság érvényessége, ha a korlátozott szuverenítésra épülő jogfogalommal dolgozunk, ahol a jog nem pusztán voltas, 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 írásában is (ld. Szigeti-Takács, 1998, 187-189.).

– 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 bíró 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, ítélkezéseméleti elemzése. Úgy is, hogy kidolgozták az esetnormatant (W. Fikentscher), vagy ahogyan a dualisták könnyű és nehéz eset között differenciáltak (pl. Hart, Dworkin, és nyomukban Szabó, Pődör, Takács, Gyórfi stb.), s úgy is, hogy ahogyan magam – tertium datur – a könnyű és a nehéz eset közé beiktattam a normálformát. Megmutatva, hogy könnyű eseteknél a joggyakorlatban kimunkált és kínáló standard megoldásokat, érvelési és értelmezési kánonokat kell alkalmazni. Míg a nehéz eseteknél a bizonytalanságok közegében kell a bizonyosságokat keresni. A normálformánál pedig az ügydöntő szabály – a normatani értelemben vett, tárgyi hatályú norma, magatartásminta – alkalmazása annak nemcsak szubszumpcióját, az egyedi-konkrét jogi tényeknek a különös/általános/ alá sorolását, hanem specifikáló, individualizáló alkalmazását is jelenti. Ítélerőét, ami döntésekben és döntések láncolatában fungál. Legmagasabb fokú autonómiája a bírónak a „Hard cases” eseteknél van, éspedig a dogmatikaijelentés-ütközéseknél vagy jogelvek, vagy egyenesen normakollíziók vagy a „normatív semmi” helyzetei miatt, tehát a joghézagoknál.<sup>[8]</sup>

\*\*\*\*\*

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 intuitív 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 mesterkéltén tételezettnek látjuk ezt a szembeállítást és azt gondoljuk, hogy a habermasi megfontolások és megoldások eléggé jól illelnek a törvényhozó hatalomra, nem tagadva felfogásának indokolt hagyományhoz kötöttségét (viszont keveset mondanak a bírói-jogalkalmazói funkciókról). A jogalkotásban a személyesség kollektív akarat formában 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, meggyőződésekéből stb. jelentkező, eltérő igényeket a vita folyamatában kölcsönösen érvényesíthetik, tanulhatnak egymástól, egészen a konszenzusig (az egyhangúság feledhető, a többségi kon-

[8] Szigeti, 2021, 291-362.

szenzus 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.<sup>[9]</sup>

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? – ezzel 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 interszjektív, 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 kapcsolata, aminek a kommunikatív térben még a médiahatalomban is érvényesülniük kellene, nos, az interdependenciák, asszimetriák és egyenlőtlenségek modernitásában nagyon nem meggyőző Habermasnál. Karácsony helyesen mutat rá ennek idealizált 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-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 válszára is.

Így Rüdiger Dannemann, a marxizmus reneszánszához kapcsolódva keresi a szocializmus felé mutató törekvéseket, utakat, míg Axel Honneth norma-

[9] Takács Péter azt tekinti nehéz esetnek, „amelyek megítélésekor a jogban járatos szakemberek véleménye jó okok alapján különbözik, s e különbség a megoldásra is kihat” (Takács, 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.



tív, igazságossági igényekhez kapcsolódva teszi ezt.<sup>[10]</sup> 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 átpozícionálását 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-gramsci dualizmusát, áttérve a civil társadalom, a gazdaság és az adminisztráció hármis tagolására, akkor J. Habermas nemcsak a liberális modellt veti el, hanem végleg kilép a frankfurti paradigmából is. A frankfurti kritikai elmélet az összefolyamat, a totalitáselv 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 ihletettséggű 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 kommunikációs partnerek szimmetrikus kapcsolatai jellemzik a habermasi demokratikus jogállam késői változatát. Elmarad vagy legalábbis 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.<sup>[11]</sup> A gazdasági és állami-politikai rendszerintegráció imperatívuszait szolgáló „eljogiasítás” során a jog az interszubjektív privát és civil

[10] Dannemann, 2023, 11-37., illetve Honneth, 2015.

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

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, interszjektív, hanem – munkamegosztási, tulajdonosi, érdek- és hatalmi tagoltságát, tehát az objektíve fennálló érdekviszonyok asszimetriáit megszüntető, procedurális legitimitás aligha képzelhető el. A „birtokban lévő, „bíró” és a „have not” establishment csoportok, rétegek és osztályok egyenlőtlenségei tűnnek el a jogegyenlőség, az emberi jogok és a procedurális legitimitás homlokozata 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 öt kommentárt fűznénk.

1. A John Rawls-fejezet számomra eléggé életidegen 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 rawls-i 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 bántssuk a másét), nincs szó méltányosról mint – kiegyenlítő – helyreállító – procedurális – egyenlően osztó stb. igazságosságtartalmakról, ezért nem világos, hogy a rawls-i „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 Rawls-nál 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 a második elvet, 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 alullévők is mehetnek még lejjebb, ellenben a relatív szegénység, a társadalmi csoportok, osztályok közötti távolság bárminő növekedésével, tényleg ne lenne semmi baja a jól berendezett társadalomnak? (Ez az általam idehozott kritika sem ismeretlen a rawls-i irodalomban. Persze – egy tisztán normatív „csőlátással” – nagyvonalúan el lehet tekinteni az igazságosságelméletek valóságos, társadalmi igazságtartalmától – de 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. Forradalomértelmezésében azt ígéri, hogy egyfelől<sup>[12]</sup> a politikai gondolkodó Leninnél találhatunk eligazító megállapításokat – majd egyetlen ilyen eligazító forrást sem idéz! Ellenben azzal jellemzi Lenint, „hogy praktizálta azt, hogy miképp lehetséges mindenféle múltban gyökerező hagyomány eltörlése” (147). Bátran ugrik egy politikai gondolkodó feltételezett gondolataiból annak vélelmezett praktizálásába. Ezt igazolhatná (?) Sztálin híres, 1941-es rádió beszéde, amelyben a hagyományok eltörlésének lehetetlensége mutatkozik meg.<sup>[13]</sup> Mintha ezzel azt bizonyíthatná, amit – tévesen – maga feltételez, ti. hogy a radikális társadalomkritikai gondolkodók minden hagyományt el akarnának törölni. (Mintha az Internacionálé szimbolikus jelentőségű dalszövegét emelné teoretikus szintre.) Mintha nem lennének saját hagyományaik,<sup>[14]</sup> mintha a forradalmárok döntéseinek nem lenne reflexiója saját hagyományaik-

[12] 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.” Íme, a valóságot zárójelbe tevő döntésimádat tézise.

[13] Ez valóban aktualizálta az orosz nemzeti-hazafias hagyományt a fasiszta megszállással szemben.

[14] Néhányat felidézve: a munka megbecsülése; a munkásöntudat ethosa; az internacionalizmus; a humanista pacifizmus; a „Lobogóknak 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)

hoz. 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 gondolatkörben 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” (Halbwachs, 1950), amely sokkalta inkább egy emlékezetpolitika következtében alakul-módosul, 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 értelemzése 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 a robotizációhoz képest az MI-vel – ellenére sem tartható azonban az az illúzió, hogy minden feladatnak van végleges megoldása, nincsenek rejtélyek, mert minden 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.).<sup>[15]</sup>

5. 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!<sup>[16]</sup>

Ezzel a könyvvel gazdag és sokféle értékes törekvést felmutató hazai jogfilozófiai-jogelméleti teljesítmények körébe tartozó munkát olvashatunk. Karácsony elemzései nemcsak a téma irodalmát gazdagítják, hanem – éppen a döntésre vonatkozó pozíciók szellemi-gondolati előfeltevései átgondoltságának

[15] Szerző szkepszisével való egyetértésünkhöz azt tehetnénk hozzá, hogy a bizonytalansági, kontúrtalan problematikák logiját a fuzzy logika próbálja kiküszöbölni. Azonban éppen arra nem tud reagálni, amit Karácsony fentebb diskurzusként jelölt. Itt segíthet a dialektikus logikai kutatás a diskurzus kétirányúsága, a reflexiós kategóriák bevonása, stb. tárgyalásával: „A fuzzy halmazokkal éppen dialektikus elemeket magában rejtő problémái miatt érdemes foglalkozni. Olyan halmazokról van szó, amelyek alaptartományában – ellentétben a kétértékű halmazokkal, ahol egy elem vagy beletartozik egy tartományba vagy nem, értéke tehát 1 vagy 0 – bármely elem a 0 és 1 közé eső valós számok valamelyikével jellemezhető, beleértve a 0 és 1 határokat is. Mégis maga a fuzzy elnevezés is eléggé jellemzi azt a nem lényegtelen távolságot, amely elválasztja ... az éppen nem fuzzy dialektikától, hiszen az kétirányú meghatározottsága révén éles. ... A fuzzy kifejezés egyébként csak annak a jele, hogy e halmazok metateóriáját még mindig a dualisztikus, kétértékű felfogásban látják, ami végső soron aligha igazolható.” (Szigeti, 1991, 26-27.).

[16] Szegény Montesquieu, sokaknál áldozatául esett azon, más tudományágakban sem ismeretlen elvételének, amikor egy jellegzetes toposzt, „a bíró a törvény nyelve”, elszakítva eredeti kontextusából (De l'esprit des lois, 1749, Tizenegyedik könyv, VI. fejezet), kiemelik és a málláspontjáról önállósítanak, majd aztán visszavetítik az eredeti jelentés, kép szerzőjére. A társadalomtörténeti kontextusából kiemelt toposz azért megy át jelentésváltozáson, mert a mai jogalkalmazási problémák felőli fogalmi-logikai alakzatként értelmezik át. A polgári törvényesség és a klasszikus hatalommegosztástan követelményeinek hirdetőjéből így vált a mechanikus jogalkalmazás felfogás egyik „állatorvosi lovává”, idézve jellegzetes és híres képét: „az ország bírái csupán a törvény szavait kimondó szájak;” (Montesquieu, 2000, 257.); vagy „a bíró a törvény nyelve”, akinek nincs más dolga, mint kimondani a törvénynek megfelelő ítéletet. Csakhogy ezek a bírák a végrehajtó hatalmat a népképviselőten alapuló törvényhozással korlátozó hatalommegosztás részesei, akik ítéleteinek „annyira szilárdnak kell lenniük, hogy sohasem legyenek mások, mint pontos törvénytörvények” és visszautalva korábbiakra: „Az önkényuralmi államokban egyáltalán nincs törvény; a bíró önmagának szabálya” – írja Montesquieu (Montesquieu, 2000, 144.), majd ezzel a gondolattal folytatja: „Ha az ítélet csupán a bíró magánvéleményét fejezné ki, az emberek úgy élnének a társadalomban, hogy nem ismernék pontosan azokat a kötelezettségeket, amelyeket a társadalommal szemben magukra vállaltak” (Montesquieu, 2000, 251). A tét és a nyomaték kedvéért tegyük hozzá: ha az kötelezhet, amit nem ismerhetek, akkor lehetetlenre köteleznek. A lehetetlenre kötelezés tilalma pedig minden fejlett jogrendszer kimondott vagy ki nem mondott axiómája. A fő téma, gondolatmenet tehát nem a jogalkalmazás valóban elnagyolt (de mellékes) jellemzése, hanem az, hogy a törvény, a bíró és az emberek kapcsolata a polgári nemzetállamban a törvényességen alapul, nem csupán magánvélemény kifejtése, hanem olyan véleményé, amely szóra bírja a törvény jogesetre vonatkozó értelmét, szemben az abszolutizmus önkényével. Interpretációntak megerősíti Shklar monográfiája.

elemzése – más kutatásoknak is ötletadó mintául szolgálhatnak – a „Sociological imagination” (C. Wright Mills) értelmében. Mindezek erős jogelméleti és értéko-  
rientációs kritikai fenntartásaink mellett értendők.

## IRODALOM

- Dannemann, Rüdiger (2023): Lukács György eldologiasodás-elmélete és a szocializmus eszméje. In: *Eszmélet*. 2023/137. sz.
  - Halbwachs, Maurice (1950): *La mémoire collective*. Presses universitaires de France.
  - Honneth, Alex (1950): *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*. Suhrkamp, Berlin.
- DOI: <https://doi.org/10.31857/s004287440007176-8>.
- Lukács György (1965): *Az esztétikum sajátossága*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
  - Montesquieu (2000): *A törvények szelleméről*. Osiris-Attraktor, Budapest.
  - Pethő Sándor (1993): *Norma és kivétel*. Doxa Könyvek. MTA Filozófiai Intézet, Budapest.
  - Schmitt, Carl (1923): *Römischer Katholizismus und politische Form*. Klett-Cotta.
  - Shklar, Judith N. (1994): *Montesquieu*. Atlantisz, Budapest.
  - Steck, Karl Gerhard (1963): *Kritik des politischen Katholizismus*. Frankfurt am Main.
  - Szabó Miklós (2014): *Logica Magna*. Prudentia Iuris, Miskolc.
  - Szabó Miklós (2015): *Rendszerez jogelmélet*. Prudentia Iuris, Miskolc.
  - Szigeti József (1991): *Racionalizmus és irracionizmus dialektikája*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
  - Szigeti Péter – Takács Péter (1998): A „Politikai teológia” álláspontja: a jogállam szuverenitásfogalom felőli kritikája – érvényességproblémák”. In: Szigeti Péter – Takács Péter (szerk.): *A jogállamiság jogelmélete*. Napvilág, Budapest.
  - Szigeti Péter (2021): *A jog létmódjai: normativitás – döntés – jogviszonyok és közhatalom. A jogi objektiváció társadalom- és jogelmélete*. Gondolat–SZE DF ÁJK, Budapest–Győr.
  - Takács Péter (2000): *Nehéz jogi esetek*. Napvilág, Budapest.
  - Weber, Max (1995): *Jogszociológia*. KJK, Budapest.