



Karácsony András

TERMÉSZETES – MESTERSÉGES

A természetes–mesterséges fogalompár, ugyan különböző megfogalmazásokban, régóta jelen van az európai gondolkodástörténetben. Érdeemes legalább vázlatosan áttekinteni e fogalmak használatmódját azért, hogy világosabb képet kapjunk a társadalom különféle értelmezéséről. A társadalom – s így a történelem is – emberi cselekedetek egymásra hatásából formálódik. Ebben a kontextusban az az alapvető kérdés, hogy az e cselekedetek hatásaként létrejött társadalmi képződmények (intézmények, szabályok) tudatos tervezés eredményei, avagy nem. Ez a kérdés évszázadok óta áthatja az újkori társadalomelméleti és – hozzátehetjük – jogi gondolkodást. A szerződéselméletektől eltérően nem arról van szó, hogy mi a természet által meghatározott, és mi nem. Hanem arról, hogy a társadalom világán *belül* mi tekinthető nem tervezett, azaz spontán módon létrejött rendnek, és mi nem. Ebben az összefüggésben a „természetes” azt jelenti, hogy nem tervezetten, nem tudatosan létrejött társadalmi képződményről beszélünk. Erre gyakran az organikus kifejezést is használják. Míg a másik oldalon az akarattal, céltételezéssel megvalósított társadalmi intézmények szerepelnek. Ennek híveit konstruktivistáknak nevezik, mivel a társadalmi életet tudatosan kialakított, azaz konstruált világnak gondolják.¹ A természetes és a mesterséges dichotómiája a szenvedély és az ész dichotómiájához hasonlatos.

Hayek szerint azért lehet ebben a kontextusban a természetes (*natural*) kifejezést használni, mert a természet görög és latin fogalmának eredete a növekedésre (*growth*) utal, így jogosult „természetesnek” nevezni mindazt, ami spontán módon növekedett. Ebből következően például az erkölcsi szabályokra mint természetesekre tekinthetünk, mivel nem tervezés, hanem spontán növekedés által jöttek

¹ A konstruktivizmus kifejezés többféle kontextusban használatos. E helyen nem az ismeretelméleti konstruktivizmusra történt utalás. A természetes és a mesterséges közti különbségtételt hangsúlyozta Hayek több művében is. Például HAYEK 1992. Részben ezzel a problematikával foglalkozik: KARÁCSONY–POKOL 2011. Az alábbiakban e munka néhány megállapítását felidézem.

létre, és formálódnak azóta is. A hagyományos szabályok természetes módon növekedtek a szociokulturális evolúció folyamatában. Az az örökség, amellyel minden generációnak számot kell vetnie, egyaránt táplálkozik a természetes és a mesterséges rend hagyományából.

Ezek az elképzelések persze nem egyik pillanatról a másikra születtek meg. Az újkor kezdetének gondolkodói a „természetesben” – legalábbis részben – még az isteni gondviselést látták, mások pedig az egyén fölött álló ész működéséből vezették le. Ennek az átmeneti időszaknak az egyik jellemző filozófusa, történésze volt Giambattista Vico. Épp ezért érdemes gondolatait részletesebben szemügyre venni.

A középkori gondolkodástörténet világában a társadalom rendjének és létezésének eszméjét Isten teremthatalmának képzete hatotta át. A társadalom világát éppoly meghatározottnak látták, mint a természetét. E világkép szerint az individuális döntések nem játszottak társadalom- és történelemformáló szerepet.² Ezt egyébként nagyon pontosan mutatja, hogy ebben az organikus társadalomfelfogásban a társadalom életének irányítói a változatlan természetjogi normák voltak, s e normák mögött az isteni akarat állt. Aquinói Szent Tamás a különböző törvénytípusokat (*lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex humana*, *lex divina*) homogén és hierarchikus rendbe illesztette. Az isteni bölcsesség tervét kifejező *lex aeterna* nem egyszerűen első ebben a sorban, hanem valójában felső fogalom, azaz minden más típusú törvény ennek alesete. A természeti törvény (*lex naturalis*) nem más, mint az örök törvény megjelenése az emberi észben, s mint ilyen alapja az emberi törvénynek (*lex humana*), amely konkretizálja és alkalmazza a természeti törvényt. A *lex divina* pedig az Ó- és Újtestamentumban kinyilatkoztatott törvény.³

Európában a kereszténység társadalomképe meghatározó erővel bírt egy évezreden át, s így az a gondolat, miszerint az egyes ember is teremthető (formáló) aktivitással rendelkezik a társadalom életében, csak a késő reneszánszban, illetve az újkor elején fogalmazódott meg először néhány filozófus eszmevilágában. E tekintetben alapvetően Machiavellire, Hobbesra és Vicóra utalhatunk. Az említettek közül az alábbiakban Vico gondolatainak felidézésére fordítok figyelmet.

Azért választottam Vicót a felsorolt gondolkodók közül, mert Vico gondolatvilága érdemtelenül háttérbe szorult az eszmetörténeti vizsgáldásokban. Hogy

² A kereszténység előtti görög hagyomány társadalomképét itt nem vizsgáljuk, de azt azért megjegyezzük, hogy az Iliász olyan alapmítoszt fogalmazott meg a görög (és a későbbiekben: az európai) kultúrában, amely szerint az egyes emberi döntés (például, hogy Parisz Helenét választotta) történelemformáló hatást gyakorol. Az egyéni döntés ugyanakkor gyakran a sors fogalma mögé volt rejthető.

³ A középkori törvényfogalomról, illetve annak újkori módosulásairól lásd WALTHER–BRIESKORN–WAECHTER 2008.

Machiavelli az egyén döntését (értsd: a meghatározott kvalitással bíró egyén döntését) a társadalom életében meghatározónak tartotta, ez nem kíván különösebb alátámasztást. Vagy hogy Hobbes a társadalomra nem mint Isten által teremtett rendre tekintett, hanem e rendet az emberi erőfeszítésből kialakult eredményként látta – ez szintén jól ismert. Ugyanakkor Vico elméleti hozzájárulása ahhoz az újkorban kiforrólódó hagyományhoz, amely szerint a társadalom nem eleve adott rend, hanem emberi cselekvések formálják, egyáltalán nem elhanyagolható, ám sajnálatos módon kevésbé jelent meg a gondolkodástörténeti vizsgálódásokban.⁴

Vico kérdése – az újkorban meghatározó filozófiai hagyománynak megfelelően – alapvetően ismeretelméleti jellegű volt. Ugyanis azt próbálta tisztázni, hogy mit ismerhetünk meg. S röviden összegezve álláspontját: csak azt ismerhetjük meg, amit mi magunk hoztunk létre. Konkrétabban: a természetet nem ismerhetjük meg tökéletesen, mivel Isten teremtette, viszont a történelmet az ember alkotta, így az számára megismerhető. Az alábbiakban azonban nem az ismeretelmélettel, hanem a társadalomelmélettel foglalkozom, így a vicói megközelítésben rejlő társadalomelméleti feltevésre koncentrálok, mármint arra, hogy a történelmet (társadalmat) az ember alkotja. S ha kibontjuk ezt a társadalomelméleti előfeltevést, akkor látjuk, hogy színre lépett az újkori Európa politikai és társadalomfilozófiai gondolkodásában a természetes és a mesterséges dichotómiája. Az előző nem azt jelenti, hogy a társadalmi rend leképezi a természet rendjét, hanem azt, hogy spontán módon formálódik a társadalmi rend, míg az utóbbi arra utal, hogy a társadalom célra irányuló döntésekkel és cselekvésekkel tudatosan konstruálható.

Giambattista Vico (1668–1744) elemzésünk szempontjából két összefüggésben is figyelemre méltó gondolkodó. Persze nem feledkezhetünk meg sem enciklopédikus ismeretanyagából következő széles körű problémaérzékenységről, sem – konkrétabb szinten – a jog világát érintő újszerű megállapításairól – ám ezek nem tárgyai az alábbi vizsgálódásnak. Egyfelől fogékony volt az ellentétpárok használatára, másfelől megfogalmazta – miként már az előzőekben jeleztük –, hogy a történelem emberi alkotás, azaz a társadalom emberi döntésekkel való alakíthatóságának egyik első felfedezője az újkorban. Nézzük kissé részletesebben e két problematikát!

Vico nem egyszerűen ellentétekkel jellemezte a gondolkodástörténetet, hanem arra törekedett, hogy az ellentétes gondolkodókat mint egymás korrekcióit, kiegészítőit lássa. A polaritások közötti harmóniát, az összeegyeztetés lehetőségét kereste – miként majd’ egy évszázaddal később Hegel. Egyébként a hegeli

⁴ Üdítő kivétel Peter König munkája, amely mind Vico életpályájáról, mind elméleti munkásságáról kiváló összeggést ad (KÖNIG 2005).

eszmevilággal való rokonságnak további jele is fellelhető Vicónál, amelyet a későbbiekben röviden érintünk.

Vico *Önéletrajza*⁵ nagyon jól mutatja az ellentétek iránti érzékenységet. Ugyanis ez az írása tudatosan Descartes *Discourse on the Method*⁶ tanulmányának ellenpárja. Descartes szerint megalkotható az univerzális, az észben horgonyt vetett módszer, amely elvezethet az igazság megismeréséhez. Azaz a történeti, társadalmi és nyelvi előfeltevések kikapcsolhatók az igazság kutatása során. Nos, éppen ezt vitatta Vico. Pontosabban azt, hogy egy absztrakt, izolált szubjektumból kiinduló módszer megfelelő lenne az igazság megismeréséhez. Ugyanis Vico szerint nincs a világ zavaró befolyásától mentes látásmód mint egy eszme születésének pillanata. Sőt, szerinte az ilyen tisztán logikai módszertan még hátrányos is lenne a társadalmi morál számára. Önmagát mint történészt és filozófust mutatta be ebben az írásában, ezzel is megvalósítva főműve, az Új tudomány (*Scienza Nuova*) alapkövetelményét: a filozófiának és a filológiának (történetiségnek) kölcsönösen ki kell egészítenie egymást.⁷

Életrajzában négy szerzőt említett, aki különösképp hatást gyakorolt rá: Platón, Tacitus, Bacon, Grotius. Platón és Tacitus két szélső pólust jelentett számára, a politikai idealizmus és a politikai realizmus pólusát. Platón az örök eszményeket és az ideális államot kereste, s az emberre olyanként tekintett, mint amilyennek lennie kellene, míg Tacitus olyanként, amilyen az ember a maga konkrét létében, azaz szenvedéllyel és önzéssel teliként. Tacitus meglátta az ember esendőségét, bűnös mivoltát. Vico e két pozíció összekapcsolására, a platóni „örök tudás” és a tacitusi gyakorlati életbölcesség ötvözésére tett kísérletet. Ám úgy látta, hogy ez az ötvözet nem az emberi ész jellemzi, hanem az isteni gondoskodást. És csak ez a gondoskodás képes megvalósítani, hogy a népek története fokozatosan egyre közelebb jut a platóni állameszményhez. Vico ezt a fejlődést nem lineáris folyamatban képzelte el, hanem meghatározott korszakok (az istenek, a hősök és az ember korszaka) egymásra következéseként, és szerinte mindegyik korszaknak van felemelkedő és hanyatló szakasza. Ezen a ponton egyébként a vicói elképzelés nagyon erős rokonságot mutat Spengler későbbi történelemfilozófiai sémájával. A fentieket összegezve azt mondhatjuk, hogy Vico szerint csak *korlátok között* alakíthatja az ember a történelmet, mégpedig az isteni gondviselés korlátai között.

Bacon és Grotius másféle szempontból adott lehetőséget számára az egység-keresésre. Bacon mint a filozófiai bölcesség és a politikai okosság szintézise

⁵ *Vita*, 1728.

⁶ *Discours de la méthode*, 1637.

⁷ VICO 1979a.

jelent meg szemében. Noha Bacon a tények empirikus világából indult ki, ám a tudományok szisztematikus megújításában volt egy gyengesége, mégpedig az, hogy a jog- és államtannak marginális szerepet szánt. Vico szerint viszont ez elfogadhatatlan. Úgy látta, hogy a metafizika és a *jurisprudentia* az emberi megismerés két, kölcsönösen egymásra vonatkoztatott, elválaszthatatlan pólusa. Számára ez már abból is kiderült, hogy a rómaiak a jogtudományt ugyanolyan módon definiálták, mint a görögök a metafizikát, azaz mindkettő az isteni és az emberi dolgok tudománya.

A jog baconi elhanyagolását Grotius korrigálta, akinél az életközeli és az örök (titkos) bölcsesség, a tacitusi és a platóni hagyomány összekapcsolódott. A filozófia és a történelem átfogó tudományos rendszerbe foglalódott, amelynek alapjaként megjelent a jog. Ám Grotiusnál is látott hiányosságot Vico, mégpedig azt, hogy nem sikerült megadnia a végső elvet a tudományok történelmi megalapozása számára. Vico szerint ugyanis az emberi ész nincs ebben a végső megalapozó helyzetben. A dolgok örök rendjét csak egy magasabb lény által ismerhetjük meg.

Bacon egy másik hiányosságát a későbbiekben pedig abban látta Vico, hogy csak a természetkutatásra koncentrált. Éppen ezért hangsúlyozta, hogy Bacon módszerét, amelyet a természeti dolgokra alkalmazott, át kell vinni az emberi művelődés dolgaira. Ugyanis Vico 1710-től egyre tudatosabban fogalmazta meg azt az alapállást, hogy a tudományos megismerés tulajdonképpen tárgya nem a természet, hanem az ember által teremtett politikai világ. Hogy Isten számára a megismerés és a teremtés egy – ez megkérdőjelezhetetlen Vico szemében. Az ember viszont csak korlátozottan képes az isteni teremtés megragadására. El kell tehát választani a megismerés két formáját: a tökéletest, amelyre csak Isten képes, és a tökéletlent, amely az ember sajátossága. Az ember a természetet csak tökéletlenül ismerheti meg. A matematikára és a geometriára viszont ez nem áll, ezeket a területeket tökéletesen megismerheti, mert maga az ember teremtette.⁸ Hozzátehetjük főműve, az Új tudomány alapján: ugyanez áll a történelemre is.

A filozófia olyanként tekint az emberre, amilyennek lennie kell, és így csak keveseknek lehet hasznára. A törvényhozás viszont olyanként tekint az emberre, amilyen, és igyekszik hasznossá lenni az emberi társadalomban. A törvényhozás három vétkes hajlamból, amelyek veszélyesek az egész emberi nemre (a vadságból, a fősვნénységből és a nagyravágyásból) létrehozta a katonaságot, a kereskedelmet és a politikát, vagyis a köztársaságok erejét, gazdagságát és bölcsességét. A hibákból jólétet teremtett. Vico szerint ez azt bizonyítja, hogy van isteni gondviselés, van isteni törvényhozás, amely az ember önző szenvedélyeiből kifejlesztette a

⁸ VICO 1979b: 43.

civilizációt, amely által emberi társadalomban él. A kulcsfogalom a törvényhozás. A törvényhozás képes ugyanis jó útra téríteni a szenvedélyeket.

A törvényhozás kiemelése két szempontból is fontos. Egyfelől rámutat a vicói társadalomképben a jog alapvető szerepére (s így még inkább érthető Baconnel szembeni kritikája), másfelől tartalmilag valójában itt az isteni gondviselésről van szó. A jog azért is fontos tényező, mert arra utal, hogy amikor megszületik a felismerés, hogy a jogot az ember alakíthatja, s ugyanakkor a jog – hagyományosan – úgy jelenik meg mint a társadalmi rend alapzata, akkor ebből már adódhat a következtetés: a társadalom alakítható. Noha maga a következtetés áthatja Vicót, ám az már nem, hogy a jog (a törvényhozás) *kizárólag* az emberi ész produktuma lenne. Emlékezzünk: éppen az volt egyik kedvelt szerzőjével, Grotiusszal szembeni kifogása, hogy az észre, s nem pedig az isteni gondviselésre alapozta a jogot.

Vico a középkor és a modernség közötti átmeneti időszak gondolkodója. Erre két példát hoznék. Természetjog-felfogásáról és a szenvedélyek fölötti uralommal kapcsolatos nézetéről van szó. Az első esetben egy, a saját gondolatrendszerén belüli ellentmondást tartunk kiemelendőnek, a másodikban pedig egy meghatározó jelentőségű kortárs gondolkodótól való különbözőséget. A természetjog vonatkozásában kettős megalapozást találunk munkájában, hiszen egyfelől arról írt, hogy az emberek természetjogát a szokás hozta létre, ami egyértelműen a történelmi esetlegességekben megjelenő tartós, ismétlődő helyzetekre utal, és ez eltávolodás a korabeli természetjogi hagyománytól, ugyanakkor a szokásokban kifejeződő egységet a népek közös természetéből magyarázta, ami viszont belül maradás a középkor megszokott értelmezési körén. Mi akkor a természetjog alapja? A szokás vagy a természeti meghatározottság? Vico e kettőt egymásba simította, s ez újfent az ellentétek harmonizálására való törekvését mutatja. A másik példa a korábbiakban már érintett szenvedélyek feletti uralom problematikája. E tekintetben Vicót egyértelműen a középkori hagyomány hatotta át, hiszen a kontrollt az isteni gondviselésben látta. Ugyanakkor korában, a 18. század első harmadában Angliában Mandeville *A méhek meséjében* már arról írt, hogy a morál feladata a szenvedélyek uralása. Nála tehát nem isteni gondviselésről, hanem a társadalomban működő (szekuláris) morálról van szó. És Mandeville nem egyszerűen egy Vicótól különböző szerző, hanem olyan gondolkodó, akinek nézetei illeszkedtek a későbbi, újféle (racionalista) hagyományhoz.

Az említett kettősség (átmenetiség) nemcsak egy-két részterület vonatkozásában figyelhető meg, hanem a vicói Új tudomány alapjait jellemzi. Hiszen ebben a műben két különböző elvet (felismerést) kívánt összhangba hozni a szerző. Egyfelől azt, hogy minden kétkedés és bizonytalanság ellenére kétségbevonhatatlan igazság: a társadalmi világot bizonyára emberek alkották. Másfelől

az új tudomány alapvető szempontja, hogy bemutassa a gondviselés történeti tényét. Tehát arról van szó, hogy az egyének ugyan aktivitásukkal, döntéseikkel alakítják a történelmet, ám ebből a formáló erőből (konkrétan a bűnös, esendő, érdekeit durván érvényesítő emberek tetteiből) valami más, valami magasabb rendű lesz, mégpedig az isteni gondviselés által. Az isteni gondviselés jelenti a természetességet, míg az egyének döntései a mesterségességet. Vico nem az egyik vagy a másik oldal mellett érvelt, hanem e kettő egységben látására törekedett.

A 19–20. század fordulójától még jobban kifejeződött a társadalomelméleti vizsgálódásokban a természetes és a mesterséges dichotómiája, amely – miként már említettem – gyakran az organikus/mesterséges fogalompárban jelent meg. E tekintetben nemcsak a társadalomelmélet, hanem az akkoriban keletkező szociológia is érdemes figyelemre. Elsősorban Émile Durkheim organikus szolidaritás/mechanikus szolidaritás fogalompárjára kell utalnunk, illetve Pareto reziduum/derivátum megkülönböztetésére.

Az első fogalom valamiféle eredendőre, „természetesre” utalt, ami eleve, a bele születettségéből következően áthatja az emberek világát, míg a második az emberi kapcsolatok tudatosan alakított, az organikushoz képest *művi* formáit fogja át. Röviden: mindazt, ami nem egyszerűen keletkezett (lett), hanem létrehozott (konstruált), s épp ezért a mechanikus jelző is gyakran társult hozzá.

E problematika vonatkozásában Ferdinand Tönnies (1855–1936) munkássága úttörő jelentőségű, akinek *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) című műve ugyan a 19. század utolsó negyedében megjelent, ám széles körű ismertséget és hatást csak a második kiadás (1912) megjelenését követően ért el.⁹ Tönnies könyvében az organikusán szerveződő közösséggel szembeállítva értődött a célhoz kötötten létrehozott, tehát „mesterséges” társadalom. A szerző álláspontja e két szerveződési forma szerepét, jellegét és jelentőségét illetően a műben nem mindig egyértelműen jelent meg. Annak tekintetében egyértelmű volt e koncepció, hogy a szembeállítást nem mint az emberek társas világában egyidejűleg adott két lehetőséget értette, hanem mint a szociokulturális evolúció (a gazdaság- és társadalomtörténet) egymásra következő két szakaszát, amelyek egymástól alapvetően különböznek. A közösség korszakát a társadalom korszaka követi. Az elsőben a szociális akarat mint egyetértés, hagyomány, vallás jelenik meg, a másodikban pedig mint konvenció, politika, közvélemény.

Nézzük meg kissé részletesebben, hogy miben is áll ez az említett különbség! A közösségre Tönnies olyanként tekintett, mint amit a személyes viszonyok hatnak át. A közösségi kapcsolatok tartósak, szervesek, a közösségben az emberek

⁹ TÖNNIES 1983.

közötti viszony természetesként – ha úgy tetszik: adottságként – elfogadott. S ha így van, akkor az emberek, érthetően, nem akarják célzatosan megváltoztatni a viszonyrendszert. Amikor viszont mégis megjelenik az a törekvés, hogy meghatározott célokra tekintettel formálják az együttélés rendjét, akkor kilépnek a közösségből, és újféle szerveződési formát alkotnak, s ez a társadalom. A társadalom ugyanis sajátos, meghatározott célokhoz kötött viszonyok alapján konstituálódik, nem pedig magától értetődőségében adott. A közösségi kapcsolatokhoz képest a társadalmat létrehozó kapcsolatok mesterségesek, ha úgy tetszik: „mechanikusak.” A társadalom olyan képződmény, amelyet az emberek tudatosan, meghatározott célok alapján hoztak létre. Ebben a viszonyrendszerben az emberek között nincs szerves kapcsolat, hanem egymás mellett létező, egymástól elszigetelt individuumokként előfeltételeződnek, akik – meghatározott célok tekintetében – kapcsolatba lépnek egymással.¹⁰

Az együttélés e két szerveződési formája nem abban különbözik Tönnies szerint, hogy az egyikben az egyén döntései nem játszanak szerepet, míg a másikban igen. Mindkét területen értelem alapján született döntésekről van szó, azonban *másféle* akaratok állnak az egyén döntései mögött a közösségi, illetve a társadalmi életformában. Az egyiket lényegakaratnak, a másikat pedig választóakaratnak nevezte. Szerinte lényegakaratról akkor beszélhetünk, ha az akaratot követi a gondolkodás – a közösséget ez jellemzi. A választóakarát tekintetében viszont, amely a társadalmat konstituálja, ennek a fordítottjáról van szó. Ebben az esetben ugyanis a gondolkodásból következik az akarat. Tehát mind a közösség, mind a társadalom egyaránt az akarat és a gondolkodás kapcsolatán alapul. Ám ha e kettő közül az akaratnak alárendelt a gondolkodás, akkor a közösség reprodukciója valósul meg, ha viszont a gondolkodás alapján formálódik az akarat, akkor a társadalmi viszonyrendszer konstruálódik. Tönnies szerint a közösség vonatkozásában az akarat reális és természetes, a társadalom előállításában pedig ideális és csinált.

Hogy az emberi alkotótevékenység (akarat) céljaiból következően az együttélés különböző rendjét erősítheti, ezt két példával érzékeltette Tönnies. Ha a művészetre tekintünk, akkor ebben az alkotó tevékenységet szerves tevékenységként látjuk, mégpedig azért, mert a közösség megtartására, előbbre vitelére szolgál. A kereskedelem viszont ennek az ellentéte. A kereskedő ugyanis nyereségorientáltan és célirányosan tevékenykedik. A közösség általi meghatározottságtól, a szükségszerű viszonyoktól, kötelezettségektől, amennyire csak lehetséges, függetleníti magát.

További jellemző eltérés, hogy a közösségben az egyetértés adott, míg a társadalomban *tudatosan* hozzák létre az egyezségeket. A közösség egységes akarata

¹⁰ TÖNNIES 1983: 239–272.

nem más, mint az egyetértés, s ez tartja össze a közösséget. Az egyetértés alapja az a bensőséges ismeret, amely abból fakad, hogy az egyik ember a másik életében közvetlenül részt vesz. Az egyetértés annál erőteljesebb, minél nagyobb az egyes emberek lelki alkata, tapasztalata közötti hasonlóság. Az egyetértés a nyelvben, a nyelv által jön létre. A nyelv nem kitalált, nem mesterséges eszköz, amelyet tudatosan azért hoztunk létre, hogy a meg nem értést legyőzzük, azaz megértsük egymást, hanem a nyelv a bizalomból, a bensőségességből, a szeretetből fejlődött ki. A nyelv persze kifejezheti az ellenséges érzelmeket is. A megértés és az egyetértés ugyanazon dolog két oldala, a megértés az egyént jellemzi, az egyetértés a közösség erejét és természetét.

Noha az organikus és a mesterséges közötti határ egyértelmű, másféle akaratok állnak az egyik és a másik mögött, ez azonban nem jelent abban a tekintetben „vagy-vagy”-ot, hogy az emberi együttélésben a szellemi képződmények tisztán az egyik vagy a másik formát mutatnák fel. Az evolúciós változás nem jelent feltétlenül radikális fordulópontot, hanem inkább fokozatos hangsúlyeltolódásról, fejlődési tendenciáról beszélhetünk Tönnies alapján. Ezt nagyon jól mutatja joggal kapcsolatos álláspontja. Feltette ő is az „örök” kérdést: a jog a természet terméke, avagy mesterséges produktum? Megvizsgálva a jog jellemzőit és történetét, arra a következtetésre jutott, hogy a jogról mindkettő elmondható, ám azzal a megszorítással, hogy a jog fejlődése során a mesterséges a természetes rovására növekszik.

Épp ezen a ponton kapcsolható Tönnies gondolatmenetéhez Scheler munkássága. Ugyanis Scheler – főként az első világháborút követő tudásszociológiai korszakában – szintén alapvető jelentőségűnek tartotta az organikus és a mesterséges különbségét, azonban elsősorban nem evolúciós fázisokként tekintett ezekre, hanem olyan formákban azonosította, amelyek egyidejűleg jellemzik az emberi kapcsolatokat. Ez nagyon pontosan látható volt a comte-i három stádium törvényéről kialakított kritikai álláspontjában.¹¹ Noha Comte jelentőségét a tudásszociológiai látásmód előkészítésében nem vitatta, ám a három stádium törvényét azért tartotta alapvetően tévesnek, mert szerinte a vallási, metafizikai és pozitív megismerésmód nem az emberi szellem egymást követő fejlődési fázisait jellemzi, hanem ezek lényegileg és folyamatosan jelen voltak és vannak az emberi szellemenben. Noha irányultságukban alapvetően különböznek, egyik sem pótolja a másikat, mégpedig azért nem, mert az emberi szellem előtt álló feladatok és problémák mindenkor érintik mindhárom területet.

Scheler egyébként – s a következőkben ezt állítjuk vizsgálódásunk középpontjába – az organikus/mesterséges megkülönböztetést nem az együttélés állapotaira,

¹¹ SCHELER 1963a; SCHELER 1963b.

hanem kifejezetten a világképekre, a tudástípusokra alkalmazta, ha úgy tetszik, a szellemi képződményekre. Inkább leíró értelemben használta a megkülönböztetést, ám néha határozottan értékelő jelleggel. Az utóbbira példa egy 1927-es írása, amelyben a kultúra hanyatlásának egyik előidézőjeként, azaz veszélyforrásként emelte ki, hogy a gondolkodásban egyre nagyobb teret nyer a mechanikusság.¹²

Scheler folytonosan visszatért a tudás, a világképek (szellemi tartalmak) osztályozásának problémájához. Különböző osztályozási kísérleteiben egyre fokozottabb szerepet kapott az organikus és a mesterséges megkülönböztetése. Ez még kevésbé figyelhető meg abban, amikor egy 1928-as tanulmányában a tudás célja, funkciója alapján különítette el a különböző területeket, amely szerint beszélhetünk:

- ♦ az uralomhoz és teljesítményhez kötődő tudásról (ez a pozitív szaktudományok ismeretanyagát jelenti, amely a természet, a társadalom és a történelem fölötti hatalmat szolgálja);
- ♦ a lényeg megragadására irányuló tudásról (ebben a vonatkozásban Scheler arra utalt, amit Arisztotelész első filozófiának nevezett, azaz a létmódok tudása, a létező lényegstruktúrájának tudása); és végezetül
- ♦ a metafizikai jellegű és az üdvözülést jelentő tudásról (amely a pozitív tudományok és az első filozófia összekapcsolódásában jelenik meg).¹³

Ettől eltérően a csoportlélek és a csoportszellem elkülönítésekor már világosan kitapintható az organikus/mesterséges megkülönböztetés szempontja. Scheler abból indult ki, hogy a tudásszerzés nem magányos aktus, hanem csoporthoz kötődik, épp ezért a csoporttípusok és a tudásformák közötti strukturális kapcsolatot fel kell tárni. Milyen csoportokról lehet szó? Scheler a csoportok elkülönítésében a csoport szubjektumát tartotta alapvetőnek, s ennek alapján írt *csoportlélekről* és *csoportszellemről*.¹⁴ A lélek és a szellem mint két különböző típusú csoporthoz kötődő entitás, s ezt Scheler hangsúlyozta, nem az együttélést és az együttes átélést megelőző metafizikai létező, hanem az együttélésben állandóan újratermelő szellemi tartalmak szubjektumai – tehát a megfigyelő által feltételezett (konstruált) szubjektumok. E konstrukcióra pedig azért van szükség, hogy a különböző típusú tudásfajták elkülöníthetők legyenek. A csoportlélek fogalma azon lelki tevékenységek kollektív szubjektumát jelöli, amelyek a kifejezések

¹² SCHELER 1954a.

¹³ SCHELER 1954b.

¹⁴ SCHELER 1960.

megnyilvánulásáiban „automatikusan valósulnak meg”, s eredetét tekintve személytelen. Ily módon a mítoszok, a mesék, a természetes népnyelv, a szokások, erkölcsök a csoportlélen alapulnak. Ezzel szemben a csoportszellem a tárgyra irányuló, személyes, tudatossággal bíró aktusok együttes megvalósulásában jön létre. Az állam, a jog, a művelődés nyelve, a filozófia, a művészet, a tudomány és a csoport „közvéleménye” mind a csoportszellemen alapul. A csoportszellem tartalmát, értékeit, céljait mindig személyes vezetők, a példaképek (az elit) határozzák meg, és ismétlődő aktusokban folytonosan teremtik. A csoportlélek „alulról felfelé”, míg a csoportszellem „felülről lefelé” hat.

Végezetül Scheler világnézet-tipológiáját kell felidézünk, amelyből szintén kirajzolódik az organikus és a mesterséges dichotómiája. Scheler szerint elvileg a világnézetek következő három alapformája különíthető el:

- ♦ A történetileg-szociológiailag változatlan konstansként megjelenő abszolút természetes világnézet. Ebben az esetben a tradíció hordozói (átélői, gyakorlói) szemében magától értetődően adott a hagyomány, azaz a tradícióra mint tradícióra nem reflektálnak.
- ♦ Viszonylagosan/relative természetes világnézetek azok a tartalmak, amelyek sem történetileg, sem szociológiailag nem konstansak, hanem a csoportok (kultúrkörök, népek, nemzetek) tekintetében különbözők, noha e világnézettel rendelkező csoportok erre a különbözőségekre nem reflektálnak.
- ♦ Harmadik csoportként pedig mesterséges világnézeteknek nevezte azokat a tartalmakat, amelyek tudatos szellemi tevékenység által jöttek létre.

Ennek a tipológiának azonban Scheler szerint a *valóság* csak részben felel meg. Konkrétan az abszolút természetes világnézetet olyan formaként látja, amelyre ugyan hivatkoznak a „természeti állapot”-ot (legyen szó a magántulajdon nélküli állapot paradicsomi idilljéről vagy éppen a „mindenki harca mindenki ellen” háborús helyzetéről) feltételező gondolkodók, ám a történelemben semmi ilyesfélét nem fedezhetünk fel. Ezek a hivatkozások valójában meghatározott, jövőbeli társadalommal kapcsolatos elvárásokat kívánnak megalapozni múltképükkel, s ebben játszik szerepet az abszolút természetes világnézet mint újra megvalósítandó vagy éppen mint leküzdendő. Az utóbbi esetben értelemszerűen a természeti és a társadalmi állapot között erős különbségtevés érvényesül. Az abszolút természetes világnézet mindig különféle ideológiák által igazolt jövőbeli érdekeken alapuló politika leple és háttere. Tudásszociológiai megközelítésben viszont nem beszélhetünk semmiféle abszolút konstans természeti világnézetről – illetve csak az előbbieken említett ideológiai összefüggésben, avagy „határfogalomként” fel-

tételezhetjük, amely csupán a viszonylagosan természetes világnézet különböző megjelenési formáinak „mérésére” (összehasonlítására) szolgálhat. Ugyanakkor Scheler nagyon is valóságosnak látta a viszonylagosan természetes világnézetet.

Mire utal ez a „viszonylagosság”? Scheler szerint a csoportszubjektum viszonylag természetes világnézetéhez tartozik minden, ami e csoporton belül evidenciaként, minden bizonyítás nélkül adottnak számít. Ez azonban különbözhet a különféle csoportoknál, sőt ugyanazon csoport különböző történelmi szakaszaiban is. Természetes világnézetről van szó tehát, ha *belülről*, az adott csoport szemszögéből ragadjuk meg a világképet, ám ha *kívülről* is szemügyre vesszük, akkor azt is látjuk, hogy ez milyen konkrét (esetleges) kontextushoz kötött, azaz látjuk a viszonylagosságát is. Röviden: a „viszonylagosan természetes világnézet” fogalmában Scheler a belső és a külső megfigyelés pozícióját egyaránt figyelembe vette.

Van-e kritériuma annak, hogy egy vélemény, egy meggyőződés a relatíve természetes világnézetéhez vagy a mesterséges világnézetéhez tartozik? – kérdezi Scheler. S úgy találja: igen. Egy csoport relatíve természetes világnézetéhez tartozik mindaz, ami nem igényel bizonyítást, amit magától értetődőnek éreznek és hisznek. A relatíve természetes világnézetet sohasem lehet tisztán szellemi eszközök (tanítás, nevelés stb.) által megváltoztatni. A viszonylag természetes világnézetek lassan változnak, automatizmusai a csoportlélek (s nem pedig a csoportszellem) legmélyéhez tartoznak. Erre épülnek rá a „viszonylag mesterséges világnézetek”, azaz a képzett tudásformák. A művi, mesterséges jelleg mértéke különböző lehet. Scheler a következő tudásformákat különítette el a „mesterségesség” fokozódása mentén:

- ♦ a mítoszok, mondák mint a vallásos, metafizikai és természeti-történelmi tudás differenciálatlan előformái;
- ♦ a természetes népnyelvben (ezt a későbbiekben elterjedt fogalommal a mindennapi élet nyelvének nevezhetnénk) implicite adott tudás;
- ♦ a vallásos tudás, az intuíciónál az egyházak rögzített dogmatikájáig;
- ♦ a misztikus tudás fajtái;
- ♦ a filozófiai-metafizikai tudás;
- ♦ a matematika, a természet- és társadalomtudományok pozitív tudása;
- ♦ a technológiai tudás.

Scheler konklúziója: minél mesterségesebb a világnézet, annál gyorsabban változik. A mesterségesség (viszonylagosság) növekedése ugyanakkor egyáltalán nem jelenti az értéktelenség növekedését. Sőt, éppen az ellenkezőjéről van szó: az értékek

nem a gyors változással, a mesterségességgel, a viszonylagossággal jellemezhető. A vallások sokkal lassabban alakulnak át, mint a metafizikák, ugyanakkor a metafizikákat adott kultúrkörökben sokkal hosszabb ideig tartják érvényesnek, mint a szinte napról napra változó pozitív tudományok eredményeit. A tudás minden fajtája kialakítja a maga sajátos nyelvét, a megfogalmazás módjainak külön stílusát. A vallás, a filozófia erőteljesebben kötődik a népnyelvhez, az irodalmi nyelvhez, mint a tisztán mesterséges terminológiát használó tudományok, közülük is legjobban elkülönülve a matematika és a természettudományok, s ezen utóbbiak összehasonlíthatatlanul nemzetközibbek, mint a szellemtudományok. Ennek oka nemcsak tárgyukban, hanem nyelvezetükben is rejlik.

A modern jogelméleti gondolkodásban Savigny meghatározó szerepet játszott. Ő is – Vicóhoz hasonlóan – megpróbálta egységben látni a jog tekintetében a természetes/mesterséges dichotómiát. Ebben nem a természetjogi hagyományra támaszkodott, hanem történeti szemléletet alakított ki. A természetesség Savigny jogkoncepciójában azt jelenti, hogy a jogot a népszellem (*Volksggeist*) hordozza, és annak lassú, fűnővésszerű ritmusában lehetséges a mesterséges és a csak a részletekre vonatkozó jogváltoztatás. A jog persze lassan változik, de nem a tudatos jogalkotással. Ez lényegében megfelelt a szokásjogi jogképződés sok száz éves gyakorlatának, ám annyiban eltért ettől Savigny és az őt követő történeti jogi iskola, hogy a népszellemben csak az alapvető jogintézményeket látta létrejönni, de ezek jogtudósok általi részletszabályokra bontását és rendszerező jogdogmatikai kategóriákkal feljavítását szükségesnek ismerte el. Ez a jogfelfogás a francia felvilágosodás minden tradíciót elvető szellemével és az ebből kinövő napóleoni kódexekkel szemben fogalmazódott meg, amelyek teljes mértékben szakítottak a lassú, organikus változás elképzelésével, ezzel szemben a szabad jogteremtést mondták ki.

Savigny és a történeti jogi iskola dominánssá vált jogfelfogása – az ezt támogató társadalmi-hatalmi viszonyok háttere előtt – több évtizedre fel tudta tartóztatni a tudatos (mesterséges) jogalkotásra átépült jog létrejöttét a német területeken, de az 1800-as évek végére már realitássá vált, és egész Európában felgyorsult a tudatos jogalkotás általi jogváltoztatás gyakorlata. A természetesség pólusától a jog látványosan eltolódott a mesterségesség felé. Ezt mutatja a 20. század első évtizedeiben Kelsen jogfelfogása.

Vizsgálódásom szempontjából talán a legérdekesebb jogfilozófus François Géný, aki a 20. század első évtizedeinek francia jogi gondolkodásában kifejezetten az adottságok (természetesség) és a konstrukciók (mesterségesség) megkülönböztetéséből indult ki. Az adottságok a tényszerű realitásokból, a világ általános rendjében rejlő lényegi elvekből eredő elemek, amelyek állandósággal bírnak,

a cselekvő ember akaratától függetlenül léteznek, és a cselekvőt meghatározzák. A konstrukciók viszont az akaratból következnek, változók és esetlegesek, értékük és hatékonyságuk a cselekvésben jelenik meg. E két terület nem ritkán összefonódik, ám természetük ennek ellenére különböző, s a jog kutatójának ilyenként kell viszonyulnia hozzájuk. Épp ezért Gény ezekre mint „első” és mint „második rendre” tekint.

A tételes jog elmélyítésére hivatott jogász tevékenység kettős cselekvési térre talál:

- (a) egyrészt az „adottra”, melyet a megismerés két saját készsége, a tudomány vagy a hit révén világít meg, és (b) másrészt a „konstruáltra”, mely a cselekvés révén, azaz döntően az akarat műve révén formálódik.¹⁵

Az első rend általános elveket tartalmaz, amelyek kissé homályos körvonalakkal rendelkeznek, de kellőképp rugalmasak. Ezekhez megismerő módon viszonyulhatunk. Kicsit konkrétabban: nagyjából a természetjog alapfogalmáról van szó, olyan, elsősorban erkölcsi igazságokról, amelyek a tények uralására kijelölnek bizonyos irányokat. Ezek az adottságok sokfélék lehetnek: „természetiek”, „történelmiek”, „racionálisak”, „eszmenyiek”. Konkrét hatóképességük csekély, de mint a tételes jog bázisa szabályokat, elveket szolgáltatnak. A második rend valójában a konkrét eszközök világa, nem önmagukban értékesek, hanem attól függően, hogy célok alkalmazását mennyiben segítik. Ha úgy tetszik, a második rend a közvetítés „technikáit” jelenti. S mint technika: mesterséges, sőt még mechanikusnak is nevezhető. Röviden: az „adott” szolgáltatja a jog anyagát, míg a „konstruált” ad formát ennek az anyagnak. A kettő ellentéte tipikusan a természetjog és a tételes jog ellentétében szokott megjelenni, noha – Gény szerint – ez az ellentét nem egymást kizáró oldalak ellentéte.

Az első és a második rend összekapcsolódása nem jelent szimpla egymásra épülést, amikor is az „adott” értelemtérületet határoz meg, amelyen a „konstruált” tetszés szerint munkálkodhat. Gény hangsúlyozza a visszacsatolás fontosságát is. A tételes jogot hipotézisek és más szellemi konstrukciók révén fejlesztik; de eredményük csak a valóságos életre gyakorolt jótékony befolyásuk arányában érvényes; ez szüntelen ellenőrzést követel, amely csak az „adott” segítségével történhet meg.

Hangsúlyoznunk kell, hogy Gény egyik oldal iránt sem elkötelezett, sem a természetesség iránti nosztalgia, sem a mesterségesség lelkes dicsőítése nem jellemzi. Mindkettő egyaránt része a jog világának. Ez a kiegyensúlyozott állás-

¹⁵ GÉNY 1981b.

pont nagyon világosan látszik, amikor a formális jogforrások, azaz alapvetően az írott törvények megjelenését elemzi. Hogy ezek mesterségesek, ez számára vitathatatlan, ám a civilizáltság bizonyos fokán már kiiktathatatlannak látja. Azaz a mesterségességet az önkényesség jellemzi, de mégis szükségesek a tételezett, írott törvények. Az itt tárgyalt megkülönböztetést Gény nemcsak a jog, hanem tágabban a társadalom világára is érvényesnek tartotta. Az „adott” és a „konstruált” (természetes/mesterséges) különbözőségét általánosabb értelemben mint a tudomány és a technika különbözőségét tárgyalta. Sőt, úgy látta, hogy a századelő válságos évtizedei éppen ahhoz segíthetik hozzá a gondolkodókat, hogy felismerjék, mily különböző szabályszerűségeknek alávetett az ember. Tudnunk kell, mi az, ami adottság számunkra, és mi az, amit akaratunkkal befolyásolhatunk.

Vázlatomat Hayek gondolatainak felidézésével kezdtem, így lezárásként is Hayekhez fordulok. Egy tanulmányában kétségeit fejezte ki a hagyományos természetes/mesterséges felosztással kapcsolatban. Mégpedig azért, mert már a görög hagyományban az fogalmazódott meg – és ez a későbbi évszázadokban is megfigyelhető –, hogy a társadalmi intézmények vagy a természet rendjéből, vagy a konvenciókból eredeztethetők. Ám e kettőt – Hayek szerint – nagyon különböző kontextusokban használták, ami viszont közös mindkettőben: olyan társadalmi intézményről, gyakorlatról van szó, amely, noha emberi cselekvés, *nem* emberi tervezés, szándék eredménye. Valóban nem elutasította Hayek a természetes/mesterséges dichotómiát, hanem a „természetesnek” adott új jelentést, konkrétan azt, hogy nem emberi tervezés eredménye, hanem spontán módon keletkezett.¹⁶

Az emberi együttélés alapvető követelménye, hogy közösségünk, társadalmunk világát rendezettnek lássuk. A rendből fakadnak ugyanis azok az elvárások, amelyeket egymással kapcsolatban megfogalmazhatunk, és ezek teszik viszonylag kiszámíthatóvá a közös életet. Kérdés: miként jön létre ez a rend? Ennek útja kétféle lehet. Az egyik: az emberi cselekvések együtt hatása eredményeként keletkezett szabályok, intézmények. Olyan szabályokról, intézményekről van szó, amelyeket senki nem akart, de a cselekvések együttthatásaként mégis előállt. Ez a nem tervezett rend nevezhető természetesnek, vagy például Hegel az ész cselének nevezte (természetesen más filozófiai előfeltevések közepette, mint amelyekkel Hayek élt). A másik út – és a felvilágosodás óta láthatóan felerősödött ez az elképzelés – a tudatos döntésekkel való megalkotása a rendnek. Erre a politika és a jog mutat példákat. Az utóbbi esetében ez a természetjoggal szemben a jogi pozitivizmus térnyerésével járt.¹⁷ Hayek éppen a szocialista tervgazdaság

¹⁶ HAYEK 1967.

¹⁷ HAYEK 1978.

kudarcában látta annak bizonyítékát, hogy a mesterségesen alkotott rend nem válthatja le a természetes rendet. A tudatos, tervezői akarat mindig csak részleges eredményeket hozhat.

IRODALOM- ÉS FORRÁSJEGYZÉK

- GÉNY, François (1981a): A „Tudomány és Technika a tételes magánjogban” vizsgálódásainak általános következtetései. In VARGA Csaba (szerk.): *Jog és filozófia*. Budapest: Akadémiai, 185–192.
- GÉNY, François (1981b): A jogfogalom Franciaországban: Jelen állapota és jövője. In VARGA Csaba (szerk.): *Jog és filozófia*. Budapest: Akadémiai, 193–208.
- HAYEK, Friedrich August von (1967): The Results of Human Action but Not of Human Design. In HAYEK, Friedrich August von: *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. London: Routledge – Kegan Paul, 96–105.
- HAYEK, Friedrich August von (1978): The Confusion of Language in Political Thought. In HAYEK, Friedrich August von: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. Chicago: University of Chicago Press, 71–79.
- HAYEK, Friedrich August von (1992): *Végzetes önhittség: A szocializmus tévedései*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- KARÁCSONY András – POKOL Béla (2011): *Paradigmák erőterében*. Máriabesnyő: Attraktor.
- KÖNIG, Peter (2005): *Giambattista Vico*. München: C. H. Beck.
- SCHOLER, Max Scheler (1954a): Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs. In SCHOLER, Max: *Philosophische Weltanschauung*. München: Lehnen, 89–118.
- SCHOLER, Max (1954b): Philosophische Weltanschauung. In SCHOLER, Max: *Philosophische Weltanschauung*. München: Lehnen, 5–15.
- SCHOLER, Max (1960): Probleme einer Soziologie des Wissens. In SCHOLER, Max: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bern–München: Francke, 15–190.
- SCHOLER, Max (1963a): Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung. In SCHOLER, Max: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Bern: Francke, 13–26.
- SCHOLER, Max (1963b): Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens. In SCHOLER, Max: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Bern: Francke, 27–35.
- TÖNNIES, Ferdinand (1983): *Közösség és társadalom*. Ford. Berényi Gábor, Tatár György. Budapest: Gondolat.
- VICO, Giambattista (1979a): *Az új tudomány*. Ford. Szemere Samu, Dienes Gedeon. Budapest: Akadémiai.
- VICO, Giambattista (1979b): *Liber metaphysicus*. München: Wilhelm Fink.
- WALTHER, Manfred – BRIESKORN, Norbert – WAECHTER, Kay szerk. (2008): *Transformation des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas Aquin zu Francisco Suárez*. Stuttgart: Franz Steiner.