Jog társadalomelméleti megközelítésben

Szerző: KARÁCSONY András
Affiliáció: professor emeritus, ELTE ÁJK
Rovat: Jogszociológia
Rovatszerkesztő: BENCZE Mátyás
Lezárás dátuma: 2025.11.17
Idézési javaslat: KARÁCSONY András: „Jog társadalomelméleti megközelítésben” in JAKAB András – KÖNCZÖL Miklós – MENYHÁRD Attila – SULYOK Gábor (szerk.): Internetes Jogtudományi Enciklopédia (Jogszociológia rovat, rovatszerkesztő: BENCZE Mátyás) http://ijoten.hu/szocikk/jog-tarsadalomelmeleti-megkozelitesben (2025). Konkrét szöveghelyre való hivatkozáshoz javasoljuk a szövegbeli bekezdésszámok használatát, pl. [8] vagy [12]–[18].

Az 1970-es évektől több évtizeden keresztül a német társadalomelméleti gondolkodás meghatározó alakja volt Niklas Luhmann (1927–1998) és Jürgen Habermas (1929–). Luhmann jogi diplomát szerzett, de munkássága a szociológiaelmélet területén bontakozott ki. Habermas filozófus, ám gyakorta foglalkozott szociológiai témákkal is. E két gondolkodót összeköti, hogy mindketten a társadalomelméleti problémavilág középpontjában helyezték el a jog témakörét, és a joghoz társadalomelméleti fogalmisággal közelítettek. Tartalmi vonatkozásban azonban nagyon különböző, sőt egymással vitatkozó felfogásokról van szó. Luhmann a rendszerelmélet, Habermas pedig a kritikai elmélet hagyományához kapcsolódott.

Tartalomjegyzék

1. A jog helye Luhmann társadalomelméletében
1.1. Elvárások
1.2. Kód, program
1.3. A jog mint autopoiétikus rendszer
1.4. Erkölcs és a jog
1.5. A jog funkciója
1.6. Kritikák a luhmanni jogfelfogással szemben

2. Habermas: A demokratikus jogállam deliberatív jogelmélete
2.1. A legitim jog forrása
2.2. A demokráciaelvről

3. JEGYZETEK

1. A jog helye Luhmann társadalomelméletében

[1] Niklas Luhmann társadalomelmélete három elméleti területet kapcsolt össze:

- a rendszer-,
- a kommunikáció- és
- a szociokulturális evolúcióelméletet.

Elméletének alapja a rendszerelmélet, mivel a szociális világ képződményeit rendszerként ragadta meg, s ennek értelmezésében a rendszer/környezet megkülönböztetésből indult ki. Ebben az összefüggésben fejtette ki az ún. „autopoiétikus" rendszerek elméletét.[1] A kommunikációelmélet azért kapott hangsúlyt, mert a szocialitás (a társasság) konstitutív elemének nem a cselekvést, hanem a kommunikációt tartotta. Álláspontja szerint a társadalom kommunikációk hálózataként ragadható meg. Harmadrészt a társadalom és azon belül a különböző alrendszerek változását a szociokulturális evolúcióelmélet fogalmiságával ragadta meg.

[2] Már az 1972-ben publikált *Rechtssoziologie* című monográfiájában Luhmann egyértelműen megfogalmazta – a könyv címe alapján orientálódó olvasók számára nem kis zavart okozva –, hogy munkája *nem* jogszociológiai igénnyel íródott, hanem a joghoz *társadalomelméleti* fogalmisággal közelít.[2] És ez a megközelítésmód a későbbiekben is jellemezte elemzéseit, de nemcsak a jog, hanem a többi társadalmi részrendszer vonatkozásában is. Ezt a látásmódot azért választotta Luhmann, mert hangsúlyozni kívánta, hogy a részrendszerek (a jog, a tudomány, a vallás, a politika, a gazdaság stb.) a *társadalom* részrendszerei, azaz a társadalomra (mint egészre) tekintettel kell elemezni ezeket. S ebből a konkrét elemzési stratégia szempontjából az következett, hogy olyan fogalmakat kellett az elemzés során bevetni, amelyek nem részrendszer-specifikusak, hanem mindegyik részrendszer működésében egyaránt vizsgálhatók (például kód, program, evolúció, funkció), s így lehetővé teszik az összehasonlítást. Ennek az elemzésmódnak van egy komoly hátránya, mégpedig az, hogy az adott tárgyterület sajátosságait csak másodlagosan képes megragadni. Nem véletlen, hogy a luhmanni jogfelfogással éppen a hagyományos jogfilozófiai, jogszociológiai álláspontok képviselői vitatkoztak a legélesebben.

1.1. Elvárások

[3] A luhmanni jogfelfogás bemutatását célszerű az *elvárások* fogalmának értelmezésével kezdeni. Noha tudjuk, hogy elvileg sokféleképpen cselekedhetünk, de a társadalmi életben a tapasztalatok, a közös emlékezet alapján bizonyos viselkedéseket valószínűbbnek tartunk másféle viselkedéseknél. Az, hogy valószínűbbnek tartjuk, más szóval azt jelenti, hogy elvárjuk, reméljük bekövetkeztét. Ezek az elvárások különböző erősségűek lehetnek. Előfordulhatnak olyan esetek, amikor az elvárások nem teljesülése arra késztet bennünket, hogy vizsgáljuk felül a várakozásainkat, és esetleg módosítsuk azokat. Például azt reméljük, hogy tudásunk alapján felvételt nyerünk a jogi egyetemre, ám többszöri próbálkozás eredménytelensége beláttatja velünk, hogy más felsőoktatási képzést kell megcéloznunk. Az ilyen esetekre azt mondhatjuk, hogy elvárásunk „tanulóképes" volt, az elvárás nem teljesülése következtében változtattunk az elváráson. Ebben az esetben Luhmann szerint *kognitív elvárásról* beszélhetünk. De előfordulhat az is, hogy az elvárásainkat – minden csalódás ellenére – változatlanul fenntartjuk. Például elvárjuk embertársainktól, hogy ne törjenek be más lakásába; tudunk azonban arról – esetleg szenvedő alanyként –, hogy ennek ellenére betörések megtörténnek, ám ez a tapasztalat, ez a tudás nem eredményezi az elvárás feladását. Luhmann az ilyen típusú elvárásokat *normatív elvárásnak* nevezte. A jog alapvetően ezzel az utóbbi elvárástípussal jellemezhető. A jog nem azt garantálja, hogy elvárásainkban nem fogunk sohasem csalódni, hanem azt, hogy a csalódások ellenére bízhatunk az elvárások fenntartásában, s ennyiben stabilitást ad a társadalmi életnek.

1.2. Kód, program

[4] Mindez ugyanakkor nem jelenti a jog változatlanságát. Hiszen tapasztalható a jogszabályok megváltoztatása, az, hogy a tapasztalatok fényében a törvényhozás felülvizsgálja a korábban megfogalmazott elvárásokat, s módosítja azokat. Ennyiben tehát megjelenik a kognitív elvárás is a jogban. Miként különböztethető meg világosan a jogon belül a kognitív és a normatív aspektus? Luhmann ehhez

- a *kód* és

- a *program* fogalmait hívta segítségül.

Értelmezésében a *kód* az a fogalompár, aminek segítségével a jog megfigyeli és értékeli a viselkedéseket. A jog pedig mindig azt vizsgálja, hogy egy adott viselkedés megfelel-e a jogszabályoknak (tehát jogszerű) avagy nem (tehát jogszerűtlen). A kód a stabilitás, a változatlanság kifejezője, hiszen ha a joghoz fordulunk, akkor tudjuk, hogy ott mindig a jogszerű/jogszerűtlen megkülönböztetésre tekintettel értékelik a viselkedést, s nem pedig például abból a szempontból, hogy egy megnyilvánulás esztétikai minőséget hordoz avagy nem. A stabilitás értéke mellett az is látható, hogy ez a kemény binarizmus a jog világának átmeneti zónáit nem nagyon tudja megragadni. Például amikor egy cselekvés jogszabályokba ütközik, ám társadalmi veszélyességről nem beszélhetünk, így szankció sem születik.

[5] Visszatérve a luhmanni gondolatmenethez, fel kell tennünk azt a kérdést, mire alapozva születik a döntés a jogban, hogy valami jogszerű vagy jogszerűtlen? A válasz nagyon egyszerű: az érvényes jogszabályok alapján, amit *programnak* nevezett Luhmann. A „program" (azaz az érvényes jogszabályok összessége) egyáltalán nem változatlan. Új tapasztalatok, vagy éppen újféle jövőre vonatkozó elképzelések gyakran vezetnek jogszabályi változtatáshoz. Luhmann szerint éppen azért célszerű a kód és a program összefüggésében leírni a jogot, mert ez lehetővé teszi a változatlan és a változó karakter együttes megragadását.

[6] Ezt a problematikát egy másik szempontból is megragadhatjuk. Mégpedig a jogalkalmazás/jogalkotás különbözőségében. A jogalkalmazást (->jogalkalmazás) egyértelműen a normatív elvárás jellemzi, amiben a múlt tiszteletének stabilitása fejeződik ki. Ugyanis mind a jogi norma, mind a normasértés a múltban történt. A jogalkotó (->jogalkotás) ugyanakkor a normasértésekből tanulhat és változtathat az érvényes jogi normákon, azaz ebből a szempontból kognitív elvárásról beszélhetünk. A jogalkotó a jövőbeli magatartásokat akarja irányítani.

1.3. A jog mint autopoiétikus rendszer

[7] Követve a luhmanni gondolatmenetet, most azt kell szemügyre vennünk, hogy a jogváltozás miként megy végbe? S itt kell kitérnünk az ún. *autopoiézisz* koncepciójára. Az autopoiézisz fogalma az 1970-es években az elméleti biológia területén (Maturana és Varela munkásságában) jelent meg, ám nagyon gyorsan átvették a társadalomelméleti gondolkodók, különösképp Németországban. Ez az átvétel, s ezt hangsúlyoznunk kell, egyáltalán nem jelentette, hogy e fogalmat használók a társadalom biológiai jellegét akarták volna kiemelni. Az átvétel során az autopoiézisz fogalmát először általánosították, azaz elvonatkoztattak az élet szerveződésére utaló konkrét tartalmaktól, és csupán a rendszerek egy meghatározott szerveződésmódját *(formáját)* jelölték meg vele. Autopoietikusnak azt a rendszert nevezték, amely az elemeit az elemeinek már meglévő hálózatában maga hozza létre. Az átvétel második lépésében pedig megvizsgálták, hogy a társadalom, illetve annak részegységei (például a jog, a művészet, a vallás stb.) leírásában alkalmazható-e az autopoietikus rendszer fogalma. Luhmann alkalmazhatónak látta e fogalmat. Ez konkrétan a jog vonatkozásában azt jelentette, hogy a jog azért tekinthető autopoiétikus rendszernek, mert elemeit (a jogi normákat) az elemeinek már meglévő hálózatában (a jogi normák rendszerében) maga a jog hozza létre. A jog nem vesz át *jogi* normát a környezetéből, ami ugyanakkor nem jelenti, hogy ne lennének *normák* a környezetében (például erkölcsi normák), ám ezek *jogi* normává csak azáltal válnak, ha magában a jogban hivatkoznak ezekre a normákra.

[8] Itt tehát egy finom, ám határozott különbségtevésről van szó. Hangsúlyoznunk kell: a jognak ez az önállósága egyáltalán nem jelenti, hogy leértékelődne a jog környezete, de azt sem, hogy a jog nem kapcsolódik a környezetéhez. Csak azt jelenti, de ezt igen határozottan, hogy a jog a saját struktúráján átszűri a környezeti hatásokat. Összegezve:

> a jog változása a jog által szabályozott módon történik.

Ez persze a társadalomtörténet nem minden korszakában, nem minden társadalomtípusban volt így. Gondoljunk csak az ún. forradalmi jogalkotásra, amikor a jogot nagymértékben és a már meglévő jogi normákra tekintet nélkül változtatták meg. Luhmann szerint a modern társadalom jellemzője az, hogy a jogváltozás a jog által szabályozott módon (autopoiétikusan) megy végbe, és ezt a jog *pozitiválódásának* nevezte.

A jog döntés által születik és döntéssel megváltoztatható.

[9] Amennyiben a luhmanni megközelítést a jogpozitivizmus kontra természetjogi felfogás hagyományos koordinátarendszerében helyezzük el, akkor egyértelműen a jogpozitivista mezőbe tartozók közé kell sorolnunk. Azzal a nem lényegtelen kiegészítéssel, hogy Luhmann nem egy klasszikus *jogelméleti* pozíciót foglalt el (mely pozíció legismertebb reprezentánsa Hans Kelsen volt), hanem jogfelfogása *szociológiai* jellegű. E két álláspont nem konklúziójában („jog az, amit a jog jogként ismer el"), hanem kiindulópontjában különbözik:

- a jogelméleti megközelítés célja, hogy kijelölje és *normatív* módon elhatárolja a jogot mindattól, ami nem-jog;
- a szociológiai megközelítés viszont azt kívánja *leírni,* hogy a társadalmi élet valóságában miként különül el a jog mindattól, ami nem-jog.

1.4. Erkölcs és a jog

[10] A modern természetjogi álláspontok az igazságosság fogalmának középpontba állításával a jog és az erkölcs közötti szoros kapcsolatot hangsúlyozzák. A luhmanni jogfelfogás ezektől már abban eltér, hogy a jog és az erkölcs közötti határmegvonást emeli ki, és ebből következően a jogban használatos igazságosságfogalmat is az erkölcsre történő utalások nélkül ragadja meg.

[11] Mi olvasható ki Luhmann írásaiból az erkölcs és a jog kapcsolatáról? Luhmann szerint

> a morális ítéletnek, illetve etikai reflexiónak a világos elválasztása nemcsak a jogrendszer autonómiájának kérdése, hanem éppen ez „garantálja a jog morális megítélésének a jogtól való függetlenségét is, és nem utolsó sorban: a morális egyet nem értés lehetőségét a jogkérdések megítélésében.[3]

Az elválasztás tehát egyaránt fontos a jog és az erkölcs autonómiája szempontjából. A modern társadalom jogrendszerébe a morál azért sem képes közvetlenül becsatlakozni, mert a jogrendszernek biztosítani kell a döntések konzisztenciáját, azaz egységesként kell működnie, míg ezzel szemben a morális értékelések tipikusan plurálisak, különböző értékvilágok élnek egymás mellett. További különbségek közül megemlíthető még: a jogi norma meghatározott napon lép életbe, illetve meghatározott napon hatályát veszítheti, a morális szabályok vonatkozásában erről értelmetlen beszélni. A moráltól eltérően „csak a jog rendelkezik a Hart óta sokat tárgyalt másodlagos szabályokkal. Csak a jog képes jogszerűen önmagát kétségbe vonni. Csak a jogi eljárásokban vannak olyan formák, melyek lehetővé teszik, hogy valaki jogszerűen elismerje jogtalanságát."[4] A különbözőség nem jelenti az átvétel lehetetlenségét, a két normavilág közötti kapcsolat tagadását, hanem csak azt, hogy

> a modern, funkcionálisan differenciálódott társadalomban a jog szabályozza az erkölcsi normák jogi átvételének konkrét megvalósítását.

[12] Nézzük az igazságosság fogalmának értelmezését. Luhmann nem osztotta azt a hagyományos megközelítést, mely a *természetből* indult ki – „maga a természet semmiféle felfogható értelemben nem igazságos"[5] –, de hasonlóképp elvetette, hogy a jogrendszer *kódját* feleltessük meg az igazságosságnak. Mégpedig azért, mert a kód (jogszerű/jogszerűtlen) egyik oldalához sem köthető

kizárólagosan az igazságosság. Luhmann javaslata: az igazságosságot a jogrendszer *programjával* (ami nem más, mint az érvényes jogszabályok összessége) összefüggő kérdésként vizsgáljuk. Szerinte a modern társadalom jogrendszerében az igazságosság nem egyes, meghatározott cselekvésekben vagy döntésekben ragadható meg, hanem magára a jogrendszerre mint egységre (egészre) jellemző (vagy nem jellemző). S a kritérium így szól:

> egy jogrendszer akkor tartható igazságosnak, ha *adekvát komplexitással* rendelkezik.

Az „adekvát komplexitás" kifejezéssel Luhmann nem erkölcsre utaló kritériumot akart adni, hanem csupán azt a követelményt fogalmazta meg, hogy a jogrendszer összetettsége ne haladja meg azt a mértéket, ami veszélyeztetné a döntések konzisztenciáját. Döntési konzisztenciáról pedig akkor beszélhetünk, ha az azonos eseteket azonos módon, a nem azonosakat nem azonos módon döntik el. Az igazságosságra való törekvés – ebben a megközelítésben – tehát azonos a döntési konzisztenciára való törekvéssel. Azaz a konzisztenciára való törekvésnek *normaként* kell megjelennie a jogrendszerben. Ez a norma viszont egyértelműen más jellegű, mint a jogrendszer egyéb, összes többi normája. Az igazságosság nem a jogi normák egyike a sok közül, hanem sajátos funkcióval bír. S ezt a funkciót Luhmann *kiegészítő kondicionálásnak (Zusatzkonditionierung)* nevezte. Azaz az igazságosság mint norma minden egyéb jogi norma alkalmazásában jelen van, azokkal együtt fut, s arra szolgál, hogy a cselekvések konkrét jogszerű, illetve jogszerűtlen megítélése során a jogrendszer arra *is* tekintettel legyen, hogy ezen döntése a korábbi döntéseivel ne kerüljön ellentétbe. Ezt egy jogrendszer csak akkor tudja biztosítani, ha képes önmagát megfigyelni, múltbéli döntéseire is tekintettel lenni a mindenkori jelen konkrét döntéseiben. Amennyiben tehát egy jogrendszer az igazságosságra törekszik, akkor az igazságosság mint norma arról gondoskodik, hogy a jogrendszer képes legyen önnön egységét, programjának konzisztenciáját megfigyelni, azt kifejezni és annak megfelelően működni. Összefoglalva az eddigieket:

- az igazságosság egyfelől feltételezi a jogrendszer emlékezetét (az önmegfigyelés képességét és a megfigyelési eredmények megőrzését),
- másfelől pedig azt, hogy az emlékezet a konkrét döntések vonatkozásában normatív erővel bír.

Ne feledjük: az igazságosság a jogrendszer *kiegészítő* jellemzője, vagyis az igazságosság vizsgálatának tétje nem annak eldöntése, hogy egy társadalomban létezik-e a jog avagy nem? Hanem arról van szó, hogy *milyen* a létező jog? S ebből azt következően lehetnek igazságos és igazságtalan jogrendszerek egyaránt.

1.5. A jog funkciója

[13] A luhmanni elmélet, s így a jogfelfogásának jellemzője, hogy apró lépésekben ugyan, de folyamatosan változott. Ennek horderejét akkor látjuk, ha a kiindulópontokat és az évtizedekkel későbbi megállapításait összevetjük. Az 1972-es *Rechtssoziologie*-ben még azt emelte ki, hogy a jog „a társadalmi változások eszközrendszere",[6] az 1993-ban publikált *Das Recht der Gesellschaft*-ban viszont a jogra mint a nyitott jövő kockázataival szemben védő „társadalmi immunrendszerre" tekintett.[7] Ez a látásmódváltozás nem annyira magának a jognak a leírásában érhető tetten (Luhmann a jogot mindig is önálló, elkülönült részrendszernek tartotta), hanem a társadalmi funkciójának meghatározásában. Amíg az 1970-es évek elején azt emelte ki, hogy a társadalomban változtató aktivitások szemszögéből miként vehető igénybe a jog, addig két évtizeddel később már az kapott hangsúlyt, hogy mi az, ami ezzel az aktivitással szembeszegül. Szerinte ugyanis a jog a jövőképek stabilitásának, a mindenkor érvényes jogra való hagyatkozás bizalmának védelmét a védelmét fejezi ki. Fontos megismételni: ez nem jelenti az időbeli változatlanságot. Aki házasodik, azzal kell számolnia, hogy a válás és következményeinek jogi szabályozása megváltozhat. A beruházó nem számíthat arra, hogy az adójog olyan marad, miként az a beruházást meghozó

döntésekor érvényes volt. A jog esetleges változása kockázatossá teszi a jövőt, de megkülönbözteti a társadalom más területén fellépő kockázatoktól az, hogy „aki a jogra támaszkodik, az az ellenállással és a csalódásokkal szemben támogatásra számíthat”.[8]

1.6. Kritikák a luhmanni jogfelfogással szemben

[14] A jogtudomány képviselői (jogfilozófusok, jogszociológusok) leggyakoribb kifogása: a jog értelmezése számára oly fontos fogalmak, mint a norma, államszervezet nem kapnak megfelelő hangsúlyt ebben az elméletben, sőt, a normafogalomnak mint alapfogalomnak hiányában a luhmanni jogfelfogás nem tekinthető jogelméletnek. Ezek a kritikák tehát magát a társadalomelméleti megközelítés relevanciáját utasították el.[9]

[15] Gunther Teubner nem utasította el a luhmanni megközelítésmódot, viszont annak differenciálására, továbbfejlesztésére tett kísérletet, s ennek során az autopoiézisz koncepció korrekcióját szorgalmazta mind történeti, mind analitikus szempontból. Konkrétan

- az autopoiétikus rendszerek létrejöttének magyarázatára (történeti szempont), illetve
- e rendszertípus belső rétegzettségének differenciált megragadására (analitikus szempont) vonatkozó újszerű elméleti javaslatokkal állt elő.[10]

[16] Társadalomelméleti összefüggésben elsősorban az „örök vitapartner”, Jürgen Habermas említendő. Luhmann már pályakezdőként vitába bonyolódott Habermasszal. Ennek következtében egy évtizedig Luhmann elmélete az akkoriban mérvadónak számító és a társadalomelméleti gondolkodásban domináló német baloldali filozófusok, szociológusok szemében eleve elutasítandóként jelent meg. Csak az 1980-as évek közepére enyhült az elméletek világában a harci hangulat, s egyre többen értékelték pozitívan a modern társadalom értelmezésében a luhmanni megközelítést. A Luhmann–Habermas-vita, noha alacsonyabb intenzitással folyt a későbbiekben, de mindig jelen volt a német társadalomelméleti gondolkodásban. Habermas mindvégig szemben állt a luhmanni rendszerelmélettel. Habermasnál is megjelenik a rendszerfogalom, de az nem semleges, leíró, hanem kritikai fogalom a politika és a gazdaság vonatkozásában. A jog vonatkozásában pedig az hangsúlyozandó, hogy Habermas az emberi jogok eszméjét kulcsfontosságúnak tartotta a modern társadalom jogának értelmezésében és a jogot erősen hozzákötötte valamely jogon kívüli területhez (erkölcs, politika).

2. Habermas: A demokratikus jogállam deliberatív jogelmélete

[17] Az előző utalások már át is vezetnek minket Habermas jogfelfogásához. Habermas a tudományos ismertségét megalapozó fiatalkori művében (*A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*) foglalkozott a jog problematikájával, de csak abban a dimenzióban, hogy a szociális (jóléti) állam milyen aktivitást fejt ki, illetve, hogy a közvélemény formálása mögött milyen jogintézmények működését láthatjuk? Ezt követően több évtizedre eltűnt munkásságából a jog problematikája. Az 1970-es évek elején a legitimációs válságot elemző könyve az állam problematikájával foglalkozott.[11] A jog kérdésköre az 1981-es szintézisében (*A kommunikatív cselekvés elmélete*) jelent meg újra, majd 1992-ben egy monográfiát szentelt a demokratikus jogállam jogelméletének (*Faktizität und Geltung*).[12] Hangsúlyozni kell, hogy ez nem egy általános jogelmélet volt, hanem – mint az előbb említődött – egy konkrét berendezkedés, a demokratikus jogállam (->demokrácia) deliberatív jogelmélete. A következőkben ennek a főbb jellemzőit ismertetjük, ám röviden szüksége kitérni az 1981-es könyvre is, mivel annak néhány megállapítását szándékozott később korrigálni Habermas.

[18] *A kommunikatív cselekvés elmélet*ének alapvető dichotómiája: rendszer/életvilág. Ebből következően a jog is ebben a metszetben jelent meg. Egyfelől – mint a rendszer része – az életvilág gyarmatosításának eszköze, és ezt mutatja az eljogiasítás folyamata. Másfelől az életvilágban gyökerező normarendszer, ami az életvilág kríziseinek korrekciós mechanizmusa. Ebből a szempontból összefonódik az erkölccsel. Az 1992-es könyvben Habermas azt tartotta egyik alapvető

feladatának, hogy az erkölcs és a jog normarendszerét világosan elhatárolja. Ezt a következőképp tette: az erkölcs az egyéni cselekvéskörre vonatkozik és azt fogalmazza meg, hogy mi a kötelességünk, az érvényes morális normák helyesek, amelyekben egyetérthetünk. Ettől eltérően a jog az egyéni cselekvést támogató mechanizmus, szerveződési forma és azt fogalmazza meg, hogy milyen jogosultságunk van. Az érvényes jogi normák legitimek, amelyekben megegyeztünk.

2.1. A legitim jog forrása

[19] Ezzel párhuzamosan Habermas feladta a rendszer/életvilág dichotómiát és helyette a *civil társadalom – gazdaság – adminisztráció* triászáról beszélt. Amit egy évtizeddel korábban az életvilágban keletkező jogként azonosított. Ebben az összefüggésben már az kapott hangsúlyt, hogy a jog a normatív értelmét a legitimitást létrehozó jogalkotási *eljárástól* kapja és a legitim jog forrása a civil társadalom. Miként néz ki ez részletesebb megvilágításban?

[20] Habermas lokalizálta a legitim jog keletkezésének „helyét" a modern társadalomban. S ezt a kommunikatív hatalomban találta meg. A Hannah Arendt elemzéseiből kibontott kommunikatív hatalom fogalma Habermas elméleti építményében nem a már *meglévő* hatalom adminisztratív alkalmazását jelenti, hanem a politikai hatalomnak a *keletkezését*. A jog ebben a helyzetben mint *médium* fogható fel. Egyfelől az igazgatási folyamatokat irányító hatalom számára konstitutív, másfelől szintén a jog teszi lehetővé, hogy a kommunikatív hatalom adminisztratív hatalommá transzformálódjon. A jog tehát kettős vonatkozásban is médiumként értődik:

- egyfelől két különböző hatalom (kommunikatív és adminisztratív) között közvetít,
- másfelől pedig egyaránt betölt transzformáló és irányító funkciót.

[21] A kommunikatív hatalom mögött a civil társadalom képe rajzolódik ki. A civil társadalom eszméjének előtérbe kerülése jelentősen módosítja az „állam-társadalom" kettéosztásán alapuló liberális modellt. Habermas ugyanis három elkülönült súlypontot lát az ezredvégi modern társadalomban: a *civiltársadalmat,* a *gazdasági* cselekvési rendszert és az *adminisztrációt*. A társadalmi szolidaritást felerősítő civil társadalom a *nem*-állami és a *nem*-ökonómiai önkéntes társulásokat jelenti, azaz például egyleteket, szervezeteket, mozgalmakat. A civil társadalom létrejötte feltételezi a társulási viszonyok és a politikai kultúra megváltozását, az osztályszerkezet befolyásoló erejének jelentős csökkenését, azaz annak lehetőségét, hogy a szociális hatalmi pozíciók egyenlőtlensége neutralizálható. A civil társadalomban diskurzusok sokaságában a privát élet társadalmi problémái összesűrítve fejeződnek ki és a politikai nyilvánosság ezt felerősíti. A civiltársadalom és a politikai nyilvánosság kommunikációs áramlásai kommunikatív (azaz erőszakmentes) hatalommá fordítódhatnak át. A modern társadalom tagoltságának e trialista modellje a korábbi, a kommunikatív cselekvés elméletét kifejtő munka alapgondolatának módosításaként is értelmezhető, abban ugyanis egy dualista modellt (rendszer-életvilág) vázolt fel Habermas. Pontosabban egy aszimmetrikus dualizmusról volt szó, mivel az életvilághoz tartozó morális diskurzusra úgy tekintett Habermas, mint ami képes a rendszer kolonizációjával szembeszállni. Habermas gondolatvilágának átalakulása egyúttal azt is jelzi, hogy egyre távolabb került a frankfurti iskola hagyományától, így a kritikai attitűdtől.

[22] Habermas persze érzékeli, hogy nem olyan egyszerű ez a transzformációs folyamat, mert maga a transzformáció a civil társadalmon kívül, a tömegkommunikáció médiumaiban történik. Éppen ezért fogalmaz megszorítóan, amikor kiemeli, hogy a civil társadalom csak *„meghatározott körülmények között"*[13] képes a nyilvánosságot befolyásolni. Feltehető a kérdés: a tömegmédia mennyiben módosítja, sőt, esetleg mennyiben állítja a saját céljainak szolgálatába a civil társadalmi törekvéseket? Mire alapozza Habermas azt az egyébként óvatosan megfogalmazott várakozását, hogy a civil társadalom képes a tömegmédián keresztül a politikai rendszerre befolyást gyakorolni? Az belátható követelmény, hogy a médiahatalmat neutralizálni kell, éppen azért, hogy az adminisztratív, illetve más szociális hatalom ne fordulhasson át politikai-publicisztikai befolyássá – ám kérdés: ez lehetséges-e? A tömegkommunikáció szociológiája által közvetített kép és

meghatározott normatív elvárások alapján a következő megfontolásokat hangsúlyozta Habermas:

- a komplex modern társadalomban a nyilvánosság is egy komplex hálózat, vagyis különböző irányú és jellegű közvetítő funkciója következtében különböző típusú egymást átmetsző tagolódás jellemzi;
- ez a komplex helyzet különböző szelekciós folyamatokat indít be, melyek folytonosan átrendezik a média belső hatalmi szerkezetét;
- megjelent az önszabályozás követelménye, amelyet professzionális standardok kialakítása, etikai kódexek megfogalmazása szolgál;
- és végül: a média jogi szabályozásnak alávetett, amely normativitás alapvető a médiahatalom neutralizálása szempontjából.

2.2. A demokráciaelvről

[23] A demokratikus akaratképzés (->demokrácia) a legitimáló erejét nem erkölcsi meggyőződésekből nyeri, hanem azokból a kommunikációs előfeltevésekből és eljárásokból, amelyek a megvitatás során jobb érvek felvonultatását teszik lehetővé. A demokráciaelv tehát nincs alárendelve a morálelvnek, hanem e két elv az általános diskurzuselv különböző specifikálásai eredményeként áll előttünk. „A diskurzuselmélet szakít az állampolgári autonómia etikai koncepciójával" – fogalmazott határozottan Habermas.[14] Ennek hátterében pedig a szubjektumfilozófia megközelítéstől távolodó azon meggyőződés fedezhető fel, ami az autonómiát általánosabban és neutrálisabban ragadja meg.

[24] Ez persze nem az állampolgári autonómia leértékelését jelenti, hanem inkább arról van szó, hogy a legitim jog keletkezése szempontjából nem elégedhetünk meg az egyes állampolgárok személyes meggyőződésének hitelességével, hanem azt is vizsgálni kell, miként formálódhat ki egy olyan jogközösség és egy olyan jogi nyelv, amelyben egyáltalán értelmezhető „a közösség mint a szabad és egyenlő *jog*társak önkéntes társulása".[15] Ebben a közösségben születő döntések elsősorban nem konkrét tartalmuk következtében legitimek, hanem mert egy az érintettséget és az érintettek „nagykorúságát" figyelembe vevő eljárási rendben keletkeztek. „A törvény igazságosságát a demokratikus genézis biztosítja, s nem pedig apriori jogelvek, melyeknek a törvénynek meg kell felelnie".[16] Ez a tartalmi meghatározatlanság persze nem jelent tetszésszerintiséget, mégpedig azért nem, mert maga a jogi argumentáció szabályszerűségéből korlátozások következnek.

[25] Hogy az állampolgáriságot mennyire fontosnak tartja Habermas, ez a demokrácia három alapvető értelmezésének (liberális, republikánus és procedurális) jellemzéséből is kiderül. A saját felfogását, azaz a procedurális megközelítést a liberálisnál határozottan normatívabbnak, míg a republikánusnál gyengébben normatívnak látja. Itt persze nem egy kicentizett középről van szó, hanem a két oldal elemeinek újrakombinálásáról. S az ebből előállt kép egészében inkább a republikanizmushoz közelít, mégpedig elsősorban ezért, mert a politikai diskurzust, azaz a vélemény- és az akaratképzés folyamatát nem csupán a privátérdek és az államapparátus közötti közvetítőként gondolta el Habermas, hanem komolyan vette konstitutív erejét. Ebből következően a választás funkcióját sem redukálta a politikai hatalom legitimációjára, hanem olyanként tekintett a választásra, mint egy olyan eljárásra, amelyben az állampolgárok a politikai hatalmat folytonosan konstituálják. Abban viszont eltért a republikanizmustól, hogy a jogállami (->jogállamiság) alkotmány kérdését is fontosnak tartja, és az alkotmányra mint a demokratikus vélemény- és akaratképzés kommunikációs formáinak, eljárásainak intézményesülésére tekintett. Erre alapozódott az alkotmányos patriotizmus álláspontja.

[26] A Habermas által mintaértékűként működő demokratikus jogállamot két eszme, illetve azok feszültsége határozza meg: a közösség szabad önkifejeződését megfogalmazó népszuverenitás (->szuverenitás) és az egyén önmegkülönböztető szabadságát hangsúlyozó emberi jogok eszméje. E két eszme feszültsége már a politikai hagyományokat eltérő módon aktualizáló jelenlegi álláspontokban kitapintható. Az Arisztotelészre és a reneszánsz politikai humanizmusára

visszanyúló republikanizmus az állampolgár közéleti autonómiáját a magánember nem politikai jellegű szabadsága elé helyezi. A Locke gondolataira támaszkodó liberalizmus pedig, tartva a többség zsarnokságától, az emberi jogokat tarja elsődlegesnek a népakarattal szemben. Habermas szerint azonban korunk modern társadalmában lehetséges e két alapelv összekapcsolása, mivel az emberi jogok nem korlátozódnak a magánszférára, hanem általában véve az észszerű politikai akaratképzés kommunikációs feltételeit intézményesítik. A jogok rendszere pontosan azokat a feltételeket adja meg, amelyek között a politikailag autonóm jogtételezés számára szükségszerű kommunikációs formák jogilag intézményesülhetnek. Ez persze nem mindenféle alapjogi feszültség eltűnését jelenti. Habermas elemzéseiből ugyanis inkább az olvasható ki, hogy a népszuverenitás gyakorlását lehetővé tevő emberi jogok előtérbe kerülése nem a különféle törekvések harmonikus együttlétét teremti meg, hanem csak áthelyezi a feszültségeket. A feszültség ugyanis megmarad, csak ez elsősorban nem a népszuverenitás és az emberi jogok között lelhető fel, hanem az emberi jogokon belül, mégpedig a nyilvános kommunikációt és a közügyekben való részvételt biztosító közvetlenül *politikai* jellegű polgárjogi szabadságok és a polgár klasszikus *magánjellegű* szabadságjogai között. A népszuverenitás és az emberi jogok közötti feszültség már csak azért sem jelenik ebben a megközelítésben, mert Habermas olyannyira átértelmezte a szuverenitást, hogy az már-már el is tűnt. A politikai és magánjellegű alapjogok közötti feszültséget Habermas különösképp nem tematizálta, mivel inkább elfedte annak hangsúlyozásával, hogy a liberális és a politikai alapjogok oszthatatlanok. Azaz a magán és a közre vonatkozó autonómia mint eltérő, ám kölcsönösen egymás számára előfeltevésként létező jogelv került rögzítésre.

[27] Mint láttuk, a modern társadalom demokratikus politikai rendszerével összefüggően működő jogrendszerben az emberi jogok eszméje kulcsfontosságú szerepet játszik ebben az elméletben. Azon meggyőződésből kiindulva, hogy a polgár politikai értelemben csak akkor autonóm, ha önmaga törvényhozója – jut el Habermas az eljárásszerűség *semlegességéhez*. Ugyanis éppen az öntörvényhozás eszméje, minden állampolgár politikai autonómiatörekvésének elismerése feltételezi a demokratikus akaratképzés eljárásának kialakítását. Ezzel az eljárásmóddal a politikai uralom a legitimációnak egy világnézetileg semleges alapzatára helyezkedhetett át, amely alapzat feleslegessé tette az emberi jogok vallásos vagy metafizikai megalapozását. Hogy ez a semlegesség meghatározott normatív tartalmak előfeltevésén nyugszik, ezt Habermas egyik legutóbbi tanulmánya is világosan megmutatja. Az emberi jogokkal kapcsolatos vitákat elemezve arra hívja fel a figyelmet, hogy a különböző kulturális eredetű résztvevők közötti vita, miként *minden* egyetértést megcélzó diskurzus hallgatólagosan meghatározott normatív tartalmak elfogadására épül.

> Függetlenül a kulturális háttértől minden résztvevő jól tudja, hogy egy meggyőződésen nyugvó konszenzus nem jöhet létre, amennyiben a kommunikációs partnerek között nem áll fenn szimmetrikus kapcsolat. Mégpedig a kölcsönös elismerések, perspektívák átvételének, a közösen feltételezett készségeknek a kapcsolata. Az, hogy a saját hagyományokat az idegen szemével is megfigyeljék, hogy egymástól *tanuljanak*.[17]

3. JEGYZETEK

[1] Erről magyar nyelven Niklas LUHMANN: *Szociálisa rendszerek,* (ford. BRUNCZEL Balács, KISS Lajos András), Budapest, Gondolat, 2009; CS. KISS Lajos – KARÁCSONY András (szerk.): *A társadalom és a jog autopoiétikus felépítése,* (ford. CS. KISS Lajos, KARÁCSONY András, ZSIDAI Ágnes), Budapest, ELTE ÁJK, 1994.

[2] Niklas LUHMANN: *Rechtssoziologie,* Opladen, Westdeutscher, 1983.

[3] Niklas LUHMANN: *Das Recht der Gesellschaft,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 232.

[4] LUHMANN (3. j.) 211.

[5] LUHMANN (3. j.) 219.

[6] LUHMANN (1. j.) 294.

[7] LUHMANN (3. j.) 565.

[8] LUHMANN (3. j.) 559.

[9] Így például Kurt Seelmann arra hívta fel a figyelmet, hogy a luhmanni igazságosság-felfogás nem más, mint amit a jogi szakirodalomban jogbiztonságnak neveznek. Lásd Kurt SEELMANN: *Rechtsphilosophie,* München, Beck, 1994, 132–134.

[10] Ezek a felvetések magyarul is olvashatók: CS. KISS – KARÁCSONY (1. j.) 66–112.

[11] Jürgen HABERMAS: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973. Részlet magyarul: „Válságtendenciák a kései kapitalizmusban" in Jürgen HABERMAS: *Válogatott tanulmányok,* (szerk. FELKAI Gábor), Budapest, Atlantisz, 1994, 59–140.

[12] Jürgen HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns, I–II.,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981. Magyarul: *A kommunikatív cselekvés elmélete,* (ford. Király Edit, Berényi Gábor, Felkai Gábor, Ábrahám Zoltán), Budapest, Gondolat, 2011; Jürgen HABERMAS: *Faktizität und Geltung,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.

[13] HABERMAS (12. j.) 451.

[14] HABERMAS (12. j.) 339.

[15] HABERMAS (12. j.) 143.

[16] HABERMAS (12. j.) 232.

[17] Jürgen HABERMAS: „Zur Legitimation durch Menschenrechte" in Hauke BRUNKHORST – Peter NIESEN (szerk.): *Das Recht der Republik,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, 403.