

Erkölcst Isten halála után Egy konzervatív–liberális elméleti párbeszéd kezdete?

Tavaly megjelent *Természetjogállam* című könyvem¹ egyik nem titkolt célja az volt, hogy előmozdítsa a dialógust korunk két eszmeileg (és persze a politikában is) élesen szembenálló tábora között. Magamat a konzervatívok közé sorolom (ha egészen röviden, egyetlen szóval kell meghatároznom hovatartozásomat), de – ahogy a kötet előszavában is hangsúlyoztam – idegen tőlem a baloldal egészének démonizálása. Úgy vélem, számos kérdésben konszenzusra juthatnánk, ha mindkét oldal tárgyilagosan, indulatok és előítéletek nélkül végiggondolná bizonyos józan ésszel megragadható tények logikus következményeit.

Ezért (is) vártam kíváncsian, milyen fogadtatásban részesül a könyvem. Ahogyan sejthető volt, először a – tág értelemben vett – konzervatív oldal figyelt föl rá. Hogy csak néhányat említsek a kötetre reagáló (és azt alapvetően pozitívan értékelő) szerzők, illetve fórumok közül: recenziót közölt róla a *Kommentárban* Szilvay Gergely,² a *Jelben* – a Keresztény Értelmiségiek Szövetségének lapjában – Fülöp Zsuzsanna,³ Békés Márton pedig a *Látószög* blogon azon könyvek közé sorolta, „amelyek alkalmasak egy politikai ideológiát megalapozó narratívateremtésre”,⁴ emellett kifejezetten e mű megjelenése kapcsán került sor 2021. október 15-én az M5-ös tévécsatorna *Ez itt a kérdés* című műsorában egy a liberalizmus válságáról és a természetjogról szóló kerekasztal-beszélgetésre,⁵ amelyen Birher Nándor, Hörcher Ferenc és a jelen sorok szerzője vettek részt Gulyás István moderálásával.

Az első – vélhetőleg – baloldali szerzőtől érkező reakcióval a *Valóság* idei júniusi számában találkoztam, amelyben Holovicz Attila ismertette a könyvemmel kapcsolatos észrevételeit.⁶ Ezek több ponton vitára készítetnek. (Amit nem bánok, hiszen éppen ez lehet a cikkem elején említett dialógus kezdete.) Mielőtt azonban alaposabban szemügyre venném kritikai megjegyzéseit, röviden összefoglalom könyvem mondandójának lényegét.

A cím a „természetjog” és a „jogállam” szavak összevonása, és olyan állapot jelölök vele, amely a törvényhozás során a klasszikus értelemben vett természetjoghoz vagy természetes erkölcsi törvényhez igazodik. E két utóbbi kifejezést szinonimákként használom, és erkölcsi előírások olyan rendszerét értem rajtuk, amely egyetemes érvényű, ésszel felismerhető és az emberi természetnek megfelelő normákat tartalmaz.

Talán nem szorul különösebb indoklásra, mekkora szükség volna napjainkban a relativizmus leküzdéséhez egy globális érvénnyel bíró erkölcsi normarendszer elfogadására. (Máskor már írtam arról, hogy az emberi jogok rendszere – legalábbis jelenlegi formájában – miért nem alkalmas erre a szerepre.⁷) Kézenfekvő lehetne az európai természetjogi hagyományhoz visszanyúlni e célból. Legalább egy dologban azonban biztosan el kell térnünk ettől: ma már nem tekinthetjük adottnak az Istenben való általános hitet, így egy közös erkölcsi minimum megfogalmazásakor már nem hivatkozhatunk Őrá mint a normák forrására, és ez utóbbiak között nem szerepelhetnek többé mindenki számára előírandó vallási köteleességek. Tudomásul kell vennünk az emberiség világnézetileg megosztott voltát és – különösen a nyugati világban – az ateizmus tömeges elfogadottságát. Ez utóbbi képviselőit ráadásul nem is hibáztathatjuk ezért. Függetlenül attól, hogy én magam katolikusként mennyire tartom meggyőzőnek *tisztán elméleti síkon* a szokásos istenbizonyítékokat, valamint a kinyilatkoztatás

elfogadandósága és az Egyház isteni eredete melletti hagyományos érveket, be kell látnom: az emberek nagy részének sem elegendő ideje, sem megfelelő képzettsége nincs ahhoz, hogy korunk hatalmas világnézeti kínálatának minden egyes tételét, vagy akár csupán a vallás és az ateizmus legfontosabb formáit alaposan megvizsgálja, majd gondos mérlegelés után éppen a katolicizmust, esetleg a kereszténység más változatát válassza, vagy legalább valamilyen monoteizmushoz eljusson. (Világnézetének kifermálódásában más tényezők fognak dönteni: családi háttere, nemzeti vagy lokális hagyományai, neveltetése, érzelmei, és így tovább.) Ilyen körülmények között – amikor immár a Katolikus Egyház is elismeri a büntelen ateizmus lehetőségét⁸ – helyénvaló, ha a társadalom mindenkit érintő közös ügyeinek megvitatásakor és az ilyenekben való döntéshozatalkor ún. *publikus érveket* használunk,⁹ azaz olyanokat, amelyek megértéséhez és esetleges elfogadásához nincs szükség semmilyen értelemben vett „megtérésre”, hanem mindenféle világnézet képviselői által elfogadhatóak. Isten tehát (akiben hinni természetesen ma is lehet, de akire a fent említett eszmecserékben nem hivatkozhatunk) „zárójelbe kerül”, másképpen fogalmazva *módszertani ateizmust* alkalmazunk. A természetjog megfogalmazásakor is eszerint kell eljárunk, s az így, a fent említett publikus érvek segítségével kialakított közös erkölcsi minimumot nevezem könyvemben *publikus természetjognak*. (A továbbiakban ezt PTJ-vel rövidítem.)

A módszertani ateizmusból azonban módszertani *dezanropocentrizmus* is következik, azaz gyakorlatunk során annak vélelmezése, hogy az univerzum *nem emberközpontú*. Hiszen ha egyszer nem vehetjük adottnak Isten létezését és így a világegyetem tudatosan tervezett voltát, akkor semmi alapunk feltételezni, hogy az univerzum bármilyen értelemben eleve „emberre szabott” lenne, s olyan körülmények és összefüggések jellemeznék, amelyek segítik vagy egyáltalán lehetővé teszik az emberi célok, értékek, vágyak maradéktalan érvényesülését. Természetesen igyekezhetünk környezetünk egyre nagyobb részét „emberbaráttá” alakítani, de ez csak a világ megismerésén alapuló tudatos emberi tevékenységgel lehetséges, melynek során elkerülhetetlenek a kemény küzdelmek, az erőfeszítések, a kompromisszumok, a lemondások, a kudarcok, a konfliktusok stb., s mindez nem „botrány”, hanem egyszerűen a világegyetemnek az emberi szempontok iránti teljes közömbösségéből fakad, amivel egyébként az is együtt jár, hogy az emberiségnek nincs semmiféle tőle különböző hatalom által kitűzött célja, rendeltetése.

Ekképp alkalmazkodunk társadalmunk „Isten halála” utáni állapotához, e kifejezést természetesen nietschei értelemben véve. De abban a tekintetben is számolunk a német bölcselővel, hogy elfogadjuk az általa (és persze több más jelentős gondolkodó által is) az értékekről vallott nézetet, miszerint ezek nem objektíve léteznek, hanem csupán szubjektív emberi preferenciákon alapulnak. (Természetesen azt a kérdést is érintjük, miképpen egyeztethető össze e nézet a vallással, és tartható-e akkor is, ha Isten kikerül a zárójelből.)

Kétségkívül ijesztő lehet sokak számára, ha arra gondolnak, hogy objektív értékek, ill. az univerzum által az embernek tulajdonított különleges „rendeltetés” hiányában *bármit* választhatunk, akár olyasmit is, amit a közfelfogás „rossznak” tart. Am attól, hogy objektív értékek és normák általi eligazításra többé nem számíthatunk, saját élettörténetünk nyomán kifermálódó szubjektív preferenciáink még megmaradnak, ezek pedig *valóságosan* motiválnak bennünket a cselekvésre, és van okunk feltételezni, hogy az emberek nagy többsége már e saját szubjektív preferenciáinak alapján – kimondva vagy kimondatlanul – igenli az emberi társadalom fennmaradását (amiből pedig számos hagyományos erkölcsi norma igenlése is következik). Hozzájuk csatlakozva magunk is ezt tekintjük a továbbiakban választott alapértékünknek, miközben tisztában vagyunk azzal, hogy ez *objektíve* nem értékesebb, s nem is értéktelenebb a választás más lehetséges tárgyainál. Talán felesleges

hangsúlyoznunk, hogy az emberi társadalom fennmaradásán a társadalom *emberi módon* való fennmaradását értjük, tehát nem a pusztá lét- és fajfenntartás szintjén való vegetálást, hanem sajátosan emberi szükségletek és ezeket kielégítő szintén sajátosan emberi tevékenységek minél szélesebb skálájának meglétét, amelyek megőrzése és lehetőség szerinti (a létünk előfeltételeit nem veszélyeztető módon és mértékben való) gazdagítása olyan történelmi folyamat során zajlik, mely egyúttal a világ feletti racionális ellenőrzés növekedésével és a létünk fizikai újratermeléséhez szükséges idő csökkenésével is jár.

A könyv második része tartalmazza a fent említett PTJ vázlatos bemutatását. Ezt megelőzően azonban az első részben röviden jellemzem a liberalizmus Nyugaton ma uralkodó posztmodern formáját, rámutatva ennek ellentmondásos és önpusztító voltára. Fő kifogásom az, hogy a liberalizmus egyoldalúan csak az egyének által egymásnak okozott „károkat” igyekszik kiküszöbölni (a legismertebb változatában John Stuart Mill által megfogalmazott *kárelv* jegyében), és elhanyagolja azt, amit „az erkölcs második funkciójának” nevezek: a társadalom mint olyan tartós fennmaradásának biztosítását. (Ezzel összefüggésben emlegetem sokszor az általam helyesnek tartott természetjogot „kétfunkciós erkölcs”-ként; az első funkció az egyének védelme.)

Ez az egyoldalúság végső soron még magának a liberalizmusnak a szempontjából is veszélyes. Ha az állam merőben magánügynek tekinti a nemi erkölcs kérdéseit (mondván, hogy amíg a szexuális kapcsolat ebbe önként beleegyező felnőttek között történik, egyetlen konkrét egyénnek sem okoz kárt), s nem támogatja egyértelműen a népesség újratermelését biztosító hagyományos családot (aminek, sietek hozzátenni, nem kell minden más életforma jogi tiltásával járnia, viszont a nevelés és a propaganda terén megkívánja az államnak a család bevált régi formája melletti kiállását), akkor fennáll annak esélye, hogy előbb-utóbb elfogynak a – liberális szempontból oly fontos – szabad választás *alanyai*. E választásnak pedig a lehetséges *tárgyai* fogynak el akkor, ha csökken a választható tevékenységek gazdagsága, hiszen ehhez megfelelő kulturális és gazdasági háttér kell, amely viszont a maga részéről az értelmi erényeiket kiművelő és használó emberek tömegét feltételezi; ám ezeknek az erényeknek az elhanyagolása megint csak nem sérthető ki a *kárelv* alapján, hiszen e magatartással *más egyéneknek* nem – vagy csak ritkán – okozunk közvetlen és érzékelhető kárt. A liberalizmusnak tehát már saját érdekében is perfekcionista kellene lennie. Ez csak akkor lenne szükségtelen, ha működnének olyan automatizmusok, amelyek gondoskodnának a társadalom tartós fennmaradásáról és virágzásáról, anélkül, hogy erre külön odafigyelnénk (kb. úgy, ahogyan a smith-i „láthatatlan kéznek” kellene működnie a gazdaságban). Emellett hasonló kérdést vetnek fel „az intolerancia tolerálásának” közismert veszélyei is: ha bízhatnánk abban, hogy működik valamiféle automatizmus, amelynek eredményeképpen a Nyugaton élő, ennek toleranciáját élvező, de vele szemben deklaráltan ellenséges és intoleráns csoportok előbb-utóbb maguktól jobb belátásra térnek (anélkül, hogy ennek érdekében tudatosan tennénk lépéseket vagy más módon próbálnánk a jelenlétükből adódó veszélyt kivédeni), akkor nem volna okunk aggodalomra. Ám láttuk, hogy világunkat dezantropocentrikusnak kell tekintenünk, ezért nem tételezhetjük fel efféle mechanizmusok működését, így az erkölcs második funkciójának érvényesülését is tudatosan kellene politikai és jogi eszközökkel elősegíteni. Ez azonban nem (vagy legalábbis nem minden vonatkozásban és kellő határozottsággal) történik meg. A helyzetet tovább rontja az identitáspolitika terjedésével összefüggésben kibontakozó számos olyan jelenség (politikai korrektség, eltörléskultúra stb.), amelyek a nyugati világban lassan lehetetlenné teszik a szólásszabadságot, s ezen belül a tudomány szabadságát is, aminek következtében már a fenti

problémák pusztá néven nevezése is tilos lesz, hogy ne érje sérelem bizonyos csoportok érzékenységét. (Ezért viseli könyvemnek a kortárs liberalizmust bíráló része „A tapintat rémuralma” címet.)

A mondottak miatt a nyugati világnak paradigmaváltásra van szüksége. A civilizációkat vezérlő szabályokat nem elég a jelenlegi konszenzus szerinti „európai értékekre” – a szabadságra, az egyenlőségre és a többire – építeni. Olyan alkotmányokra van szükség, amelyek leszögezik a társadalom mint olyan fennmaradásáról való tudatos gondoskodás szükségességét, pl. deklaráltan védik a hagyományos értelemben vett család intézményét, tiltják a tudományos és közéleti viták szabadságának a csoportérzékenységek miatti korlátozását (hiszen egy dezantropocentrikus világban létfontosságú az objektív valóság minél alaposabb ismerete és így a felette gyakorolt racionális ellenőrzés növelése), és így tovább, és csak az ezzel kapcsolatos teendők rögzítése után, s ezekhez igazítva jelölik ki a többi érték érvényesíthetőségének határait. Így is nagy tere marad az egyénnek a szabad életforma-választásra, és – a korábban mondottakkal összefüggésben – a világnézeti pluralizmus sem szűnik meg, de az államtól nem várnak el erkölcsi semlegességet, lehet és kell törekednie a kétfunkciós erkölcs (lényegében a PTJ) népszerűsítésére. Ez végső soron a liberalizmusnak is érdeke, hiszen, láttuk, az erkölcs második funkciójának érvényesülése nélkül elfogyhatnak a szabad választás alanyai és tárgyai. Így a paradigmaváltás utáni rendszert akár „javított liberalizmusnak” is nevezhetnénk, de ez megtévesztő lehet, hiszen sokan azt gondolhatnák, hogy a *mai* liberalizmust akarom működtetni, csak „még jobban”, noha ennél mi sem áll tőlem távolabb; ráadásul ez az elnevezés esetleg épp a konzervatívokat riasztaná el, pedig ők a PTJ konkrét normáival feltehetően rokonszenveznének, hiszen ezek meglehetősen közel állnak a hagyományos természetjoghoz. Mindezek alapján szerencsésebbnek tartottam a „természetjogállam” elnevezést.

A könyv második része, mint már említettem, a PTJ fontosabb normáit mutatja be (foglalkozik egyebek között az emberölés tilalmával, ennek kapcsán az abortusz, az eutanázia, az öngyilkosság, a háború problémájával, továbbá tárgyalja a nemi erkölcs kérdéseit is), de általános elméleti fejtegetéseket is tartalmaz, egyrészt az emberi természet fogalmáról, másrészt a természetjog és a történetiség viszonyáról. Jacques Maritain gondolatait felhasználva próbálom összeegyeztetni a természetjog elvben örökérvényű voltát az erkölcs tényleges történeti és földrajzi sokféleségének tényével, megengedve a normák bizonyos csoportjainak időbeli fejlődését.

A harmadik rész azt hivatott szemléltetni, milyen szerepet tölthet be a vallás a természetjogállamban. Ez utóbbi ugyan laikus állam, de elfogadhatja a vallások segítségét, hiszen az egész társadalomnak jó, ha a népesség jelentős részét képező hívők világnézetüknek köszönhetően többletmotivációt kapnak – az erkölcs isteni tekintéllyel való alátámasztása és a túlvilági szankciókról szóló tanítás révén – a normák követéséhez. E szerep betöltésére azonban csak azok a vallások alkalmasak, amelyek erkölcsi tanítása összhangban van a közös minimum (a PTJ) normáival (ami nem zárja ki, hogy a *saját híveiktől* ennél *többet* is követeljenek), továbbá elfogadják a módszertani ateizmust, kellőképpen pozitívan értékelik az evilági létet, s végül külön tudják választani a vallási és a politikai közösséget, s így képesek toleráns módon beilleszkedni a természetjogállam által irányított világnézeti pluralista társadalomba. Az ilyen vallás példaként a katolicizmust mutatom be részletesen, de röviden utalok rá, hogy némely más vallás ill. felekezet (így a nem katolikus kereszténység és a zsidóság) is hasonlóképpen szövetségese lehet a természetjogállamnak. Az efféle együttműködést pedig az ateisták is helyeselhetik, feltéve, hogy fontosnak tartják a társadalom megőrzését.

Az, hogy a katolicizmus megfelel a felsorolt négy kritériumnak, vélhetőleg nem hangzik túlságosan meglepően, talán annak az állításnak a kivételével, hogy az Egyház tanítása a *módszertani ateizmussal* is összeegyeztethető. Röviden tehát erre is ki kell térnem.

Az isteni együttműködésről (*concurus divinus*) szóló hagyományos katolikus tanítás szerint Isten mint Első Ok az evilági eseményeket „másodlagos okok által” (*per causas secundas*) mozgatja, azaz evilági tényezőket használ fel. (Ezért lehet pl. egyszerre elfogadni az evolúciót és a teremtést.) A katolikus tudósnak nem kell tehát valamely evilági esemény magyarázatakor közvetlenül Istenre hivatkoznia, ugyanúgy a szaktudományok számára hozzáférhető okokat keresheti, mint nem hívő kollégái. A katolicizmus így tökéletesen összeegyeztethető a módszertani ateizmussal. Fontos, hogy mindez a Gondviselésre is érvényes! Isten e vonatkozásban is másodlagos okokat használ, és ezek között a mi saját tudásunkon alapuló mérlegelést követő emberi döntéseink is ott vannak, tehát a *concurus divinus* tanát következetesen alkalmazó hívő esetében nem érvényes az a gyakori vallásellenes érv, miszerint az istenhit a felelős evilági cselekvés elhanyagolására, Isten segítségének passzív várására késztet. (Egy Loyolai Szent Ignácnak tulajdonított mondás szerint úgy kell imádkoznunk, mintha minden Istenen múlna, de úgy kell munkálkodnunk, mintha minden rajtunk, embereken múlna.) A katolicizmus tehát nem azt állítja, hogy az emberi és az isteni aktivitás kölcsönösen kizárná egymást. A kettő egyidejűleg valósul meg más-más síkon. Ráadásul, bármilyen meglepően hangozzék ez első hallásra, a katolicizmus még az említett módszertani *dezanthropocentrizmust* is el tudja fogadni. Hiszen a bűnbe esett emberiség állapotát jellemző nehézségek (az „eredeti épség” hiánya, a halandóság, a természettel való harmónia elvesztése stb.) *önmagukban véve* megfelelnek az emberi természetnek, Isten eleve ezekkel együtt is teremthetett volna bennünket, csak az ingyenes adományként kapott (tehát nekünk nem „járó”) és a bűnbeesés miatt elveszített őállapothoz képest minősülnek visszaesésnek, természetünk meggyengülésének. Jelen helyzetünknek tehát normális velejárója, hogy a világ nem automatikusan „baráti” irántunk, fáradságos munkával tudjuk csak céljainknak megfelelőbbé tenni, s ennek során a nehézségek, a konfliktusok, a sikertelenségek stb. egészen természetesek. De megközelíthetjük a kérdést a teodicea-probléma felől is: akárhogyan magyarázzuk is, miért engedi meg Isten a rosszat, már maga a kérdésfelvetés bizonyítja, hogy a világban *vannak* kiszámíthatatlan, céljaink elérését megnehezítő vagy éppen kizáró, sokszor egyenesen tragikus jelenségek, és *nincs* semmiféle garancia arra, hogy *evilági* törekvéseink biztosan megvalósulnak. (Isten gondviselői tevékenysége elsősorban *túlvilági* boldogságunk előmozdítására irányul.) A katolikus is úgy foghatja föl tehát, hogy földi gyakorlata során egy vele szemben nem kifejezetten „jóindulatú” valósággal van dolga, amely fölött csak annak egyre mélyebb megismerése által és komoly erőfeszítések árán szerezheti meg azt az uralmat, amelynek gyakorlására Istentől kapott felszólítást.

Könyvünk tartalmának e rövid áttekintése után lássuk Holovicz Attila megjegyzéseit!

Első kritikái észrevétele annak nehezményezése, hogy nem mondom meg, *miért* tekintem értékeknek a társadalom fennállását. (Holovicz 97. o.)¹⁰ Nos, miután azt az *(általánosan helyeselt)* álláspontot fogadom el, hogy nincsenek objektív értékek, természetesen a társadalom fennállásának objektíve értékes volta mellett sem érvelhetek. Ha pedig így minden értékünk pusztán emberek szubjektív preferenciáin alapul, ezek tartalma pedig változó, élettörténetük esetlegességeinek függvénye, akkor nem létezhet olyan érvelés, amellyel mindenkit biztosan meg lehet győzni a társadalom fennmaradásának értékességéről, tehát hiába is próbálnék ilyet könyvemben megfogalmazni. Pusztán azok egyetértésében bizhatom, akiknek a *saját* értékrendjében vagy eleve ott van a társadalom mint alapvető érték, vagy tartalmaz olyan X értéket, amelynek tisztelete közvetlenül vagy

közvetve megköveteli a társadalom létezését is, amely utóbbit így legalább eszközként értékesnek kell tartaniuk. Ez esetben kb. így érvelhetek: „A létező oksági összefüggések miatt ahhoz, hogy X értéket szolgálj, szükséges, hogy a társadalom fennmaradását is igeneld!” (Feltételezzük persze azt is, hogy az illető értékrendjében a *következetes gondolkodás* is érték!) Természetesen ugyanakkor tisztában vagyok azzal, hogy a valóságosan létező emberek zömének valószínűleg épp olyan a szubjektív preferencia-rendszere, hogy abban a társadalom fennmaradása eleve fontos értéként szerepel. Ha azonban valakinek az esetében ez nem áll fenn, és történetesen még olyan – számára kellő fontossággal bíró – X értéket sem találok az ő preferencia-rendszerében, amelyre hivatkozva a fenti módon érvelhetnék, akkor az illető egyszerűen egy *másik* „morális univerzumban” él, nem tudjuk egymást meggyőzni, konfliktusunkban az erőviszonyok fognak dönteni. Erre a kérdésre még visszatérek. Most érzük be annyival, hogy létezhet egy kisebbség, amelyet a társadalom fennmaradásának értékes voltáról *nem lehet* érveléssel meggyőzni, a túlnyomó többséget viszont ugyanerről valószínűleg *nem kell* meggyőzni. Könyvem célja nem is az *erről* való meggyőzés. Inkább arra szeretnék rávilágítani, hogy sokan, miközben egyfelől helyeslik a társadalom megmaradását, másfelől *együttal* olyan – korunk liberalizmusa által különösen intenzíven támogatott – értékeket is evidensekként fogadnak el, amelyek túlzott érvényesítése *veszélyeztetheti* a társadalom létét, működését. Amellett kívánok érvelni, hogy a társadalom fennmaradása és a most említett értékek tisztelete közötti konfliktus esetén értelmetlen ez utóbbiak fetisizálása és miattuk akár a társadalom leépülésének elfogadása. Mivel – mint minden érték – ezek is csak szubjektív preferenciákon alapulnak, nyugodtan megváltoztathatjuk vagy korlátozhatjuk őket, ha fontosabb a számunkra a társadalom megőrzése.

Holovicz azt is a szememre veti, hogy nem tartom magamat következetesen az értékek objektivitásának tagadásához, legalábbis vannak olyan megfogalmazásaim, amelyekbe becsempésem „az objektivitás látszatát”. (Holovicz 97. o.) Példaként idézi a következő mondatomat: „Az emberiség léte mint érték abban az értelemben objektíve kitüntetett, hogy nélküle semmiféle egyéb érték nem állhatna fenn...” (Uo., vö. Turgonyi, 41. o.) Ha a *folytatást* is idézném, abból kiderülne, hogy szó sincs az értékek objektivitásáról szóló állítás „becsempészéséről”, ui. a mondat *vége* így hangzik: „ám objektíve ez [ti. az értékek fenn nem állása] nem volna »baj«: maga az univerzum azt sem »írja elő«, hogy egyáltalán legyenek benne értékek” (Turgonyi, 41. o.) Mindössze annyit állítok itt, hogy az emberiség létének értéként való *tételezése* azért kitüntetett, mert e *tételezés tárgya* nélkül (ti. az emberiség léte nélkül) nem valósulhatna meg semmiféle más érték *tételezése*. (Most – és másutt is, akárcsak a könyvben – eltekintünk a Földön kívüli civilizációk esetleges létezésétől.) Ez egyszerűen egy *tényként* létező összefüggés leírása: ha nincs, aki értéket *tételezzen*, akkor nem történhet értéktételezés. A „kitüntetett” szó pedig egyszerűen arra utal, hogy az értéktételezés – akárcsak a céltételezés – feltételezi a tudatot, a valóság reprezentáció útján való „megkettőzését”, és az így leghetségessé váló sajátos oksági kapcsolatok *radikális ontológiai újdonságot* jelentenek a világegyetemben, miközben ez az újdonság is csak *tény* marad.

Szintén az objektivitás látszatának „becsempészésére” hozza fel bizonyítéknak Holovicz a következő mondatomat: „Az erkölcs szerepe [...] valójában nem merül ki az egyének egymással szembeni magatartásának kölcsönösen kedvezővé tételében. Emellett biztosítania kell a társadalomnak mint olyannak történelmileg folyamatos fennmaradását is.” (Holovicz 97. o., vö. Turgonyi 86. o.) Félrevezetőnek tartja a „valójában” szót. Mint írja: „Az erkölcsnek nem »valójában« van az a bizonyos második funkciója, hanem a szerző (és mások) szubjektíve ezt az erkölcs-értelmezést preferálják.” (Holovicz 97. o.)

Nos, akár preferálja valaki szubjektíve azt az erkölcs-értelmezést, amely szerint az erkölcsnek az általam megjelölt kettős funkciója van, akár nem, valóságos tény, hogy *eddig* az emberiség *eszerint működött*, hiszen ezért tudott egyáltalán fennmaradni! Tehát ha valaki egyszerűen *le akarja írni* a társadalom működését az *eddig* történelem alapján, akkor azt kell megállapítania, hogy a társadalomnak mint a szervesetlen világhoz és a bioszférához képest új, sajátos oksági kapcsolatrendszerrel bíró harmadik létformának a működésében szerepet játszik az erkölcs mint szabályozó, és az ehhez tartozó normák egy része – akár tudatában vannak ennek maguk az érintett emberek, akár nem – objektíve a társadalom újratermelődéséhez járul hozzá. Ebben az értelemben tehát igenis *valóságos* e második funkció!

Örülök, hogy Holovicz Attila is veszélyesnek tartja az intolerancia korlátlan tolerálását, s hogy ő sem helyesli azt, amit feljebb (és a könyvben) „a tapintat rémuralmának” neveztem. (Holovicz 97. o.) Ez utóbbival kapcsolatban azonban szerinte tévesen állítom, hogy a kárelv már „csírájában tartalmazza” a legkülönbözőbb érzékenységek mai eltúlzott tiszteletének megkövetelését, mivel ez utóbbi valójában *eltérés* a kárelvtől, azzal, hogy a kárt nem okozó sérelmeket is figyelembe veszi; emellett úgy véli, éppen a következetes liberálisnak van a leginkább oka panaszkodni „a tapintat rémuralma” miatt. (Holovicz 98. o.) Utóbbi állításával talán egyet lehet érteni (persze attól is függően, hogy kit és miért tartunk következetes liberálisnak). Mill pl. valóban aligha vállalna közösséget korunk politikai korrektségével, a „hópehely-nemzedékhez” tartozók olykor hisztérikus megnyilvánulásaival, a kényes témáknak az egyetemi oktatásból való száműzésével, az „áldozatiság kultúrájával” stb. Ám a kárelv, régi képviselőinek szándékaitól függetlenül, hozzájárulhatott a mai helyzet kialakulásához. *Lehet* úgy értelmezni a kár fogalmát, hogy a legapróbb kellemetlenség is beleférjen. Rorty pl., miközben helyeslően nyilatkozik a „kárelv” Mill általi megfogalmazásáról, a „kár” helyett a „szenvedés” szót használja (amelynek jelentése a „kár”-énál jóval tágabb és szubjektívebb lehet), és tudatosan nyitva hagyja azt a kérdést, meddig lehet elmenni egyesek szabadságának korlátozásában mások szenvedésének megelőzése végett.¹¹

Bírálom szerint adós maradok az emberi természet leírásával, sőt annak igazolásával is, hogy egyáltalán létezik emberi természet, az általam ennek kapcsán megnevezett emberi vonások csupán „felületes, sablonos általánosságok”. (Holovicz 97. o.) Könyvemnek valójában egy teljes fejezete foglalkozik az emberi természettel. Persze attól, hogy hosszan beszélek valamiről, még lehet, hogy csupa olyasmit mondok, ami Holovicz számára felszínes közhely. De mit is állítok itt? Azt, hogy az ember biológiai lényként lét- és fajfenntartást végez, ám ezeken kívül vannak sajátosan emberi szükségletei és ezeknek megfelelő tevékenységei is (pl. a tudomány és a művészet), továbbá hogy a biológiai szükségleteit is sajátosan emberi módon elégíti ki, s hogy mindezt egy olyan történelmi folyamat során teszi, amelynek velejárója egyrészt a világ felett gyakorolt racionális ellenőrzés növekedése, másrészt az említett szükségletek és tevékenységek készletének gazdagodása. Ezek valóban általánosságok, de éppen azt szerettem volna érzékeltetni, hogy ha választott célunkon, az emberi társadalom megőrzésén az *emberi módon* működő (tehát a fenti értelemben vett emberi természetnek megfelelően cselekvő emberekből álló) társadalom megőrzését értjük, akkor *már ezekből az általánosságokból is* következik néhány meglehetősen világos norma, amelyeket ráadásul korunk liberalizmusa mégis teljesen figyelmen kívül hagy. Trivialitás például, hogy *valamilyen* módon *minden* társadalomnak gondoskodnia kell a népesség újratermeléséről, ha fenn kíván maradni. Vélhetően a liberális demokráciák is a maguk tartós létezését kívánják.

A mai Nyugat vezetőinek és véleményformáló értelmiségének nagy része ennek ellenére mindent elkövet a népességet eddig fenntartó hagyományos családi és szexuális normák lebontásáért.

Ezzel a problémakörrel is kapcsolatos Holovicz következő észrevétele, amely egyúttal arról is tanúskodik, hogy kissé figyelmetlenül olvasta a könyvemet. Szememre hányja ugyanis, hogy nem érvelek amellet, „miért ne működhetne egy kevesebb főből álló – de a kihalással még nem fenyegető létszámú – társadalom. [...] [M]íg az egyik irányba – a növekedés felé – való haladásnak valós és objektív akadályai vannak (elsősorban a természeti erőforrások végeessége), addig nagy – akár radikális – mértékű csökkenés is lehetséges az emberiség kihalása, a társadalmiság lehetetlenné válása nélkül.” (Holovicz 98–99. o.) Nos, azért nem érvelek egy ilyen társadalom lehetőségével szemben, mert magam is éppen ezt javaslom! Hogyan lehetséges, hogy ezt nem vette észre? Még a fő érvelem is hasonló az övéhez: a Föld mérete, teherbíró képessége és forrásai végesek, ezért a népesség növekedése nyilvánvalóan nem folytatódhat örökké; a mai tudomány és technika segítségével egy a jelenleginél kisebb világnépesség olyan szinten lehetne eltartható, hogy jóval kevesebb időt kelljen fordítani a létfenntartásra, mint a múltban, és sokkal több idő maradna a sajátosan emberi szükségletek kielégítésére és gazdagságuk további növelésére. (Turgonyi 177–178. o., vö. 184. o.) Minden félreértést elkerülendő hangsúlyozom: ezt természetesen nem úgy képzelem, hogy a Nyugat továbbra is tétlenül szemléli (vagy éppen sietteti) a saját népességének csökkenését, a teljes kihalásig. Ez már csak azért sem megoldás, mert ettől még nem áll meg a többi civilizáció népességének rohamos növekedése. Egyelőre éppen a túlnépesedett országokban kell fékezni a szaporodást. A Nyugatnak fenn kell maradnia (még hozzá bevándorlás nélkül, ehelyett megfelelő családpolitikával biztosítva a népesség szinten tartását, sőt egy darabig enyhe növekedését is), hogy az évezredek során felhalmozott tudásával és a helyes értelemben vett európai értékeknek – nem pedig ezek Brüsszel általi interpretációjának – az elterjesztésével segíthessen a világ többi részén! (Ez nem megy nyugati módon szocializált emberek nélkül, miközben a migráció inkább a párhuzamos társadalmakban élő, értékeinkkel szemben ellenséges tömegeket növeli.) Ezért veszélyes a „halott fehér férfiak” múltbéli alkotásai elleni általános támadás, a Nyugat régi – részben csak vélt – bűneinek egyoldalú felnagyítása, az eltörléskultúra és a többi ezekkel rokon jelenség, amelyek bírálata szintén tárgya a könyvemnek, s amelyekkel szemben éppen a nyugati öntudat erősítését javaslom. (Turgonyi 137–151. o.)

A népesség megmaradásához a nyugati világban (de természetesen másutt is, hiszen a cél sehol sem a kihalás, a majdani kisebb népességet is fenn kell tartani) a hagyományos család kitüntetett szerepének megőrzését tartom szükségesnek, egyebek között azzal érvelve, hogy ennek az intézménynek a jelenlegi Nyugaton folyamatban lévő meggyengítése meglehetősen észszerűtlen magatartás, hiszen egy dezantropocentrikus világban nem bízhatunk olyan „emberbarát” automatizmusokban, amelyeknek köszönhetően a további kulturális evolúció majd kitermel valamely más szaporodási és szocializációs formát, amely átveheti a mai család szerepét; ezért inkább ez utóbbihoz mint beválthoz kell ragaszkodnunk, nem kockáztatva a kihalást vagy az anarchiát. (Turgonyi 197. o.) Bírálóm egyetért velem abban, hogy nincs garancia egy alternatív rendszer kialakulására, de rögtön hozzát teszi: „ha egyszer egy lehetséges intézkedésről vagy tendenciáról nem tudjuk kiszámítani, hogy milyen következményei lesznek, akkor nemcsak azt nem állíthatjuk, hogy az így formálódó társadalom működőképes lesz, hanem azt sem, hogy nem lesz az.” (Holovicz 100. o.)

E megjegyzése egyúttal konkretizálása annak az általános – és többször ismételt – észrevételének is, miszerint nem érvelek elég alaposan és meggyőzően amellet, hogy bizonyos általam veszélyesnek tartott jelenségek, folyamatok *valóban* fenyegetik a társadalom fennmaradását, helyett megelégszem a „hipotetikus veszélyek” pusztá felsorolásával, (Holovicz 100. o.) és/vagy annak kijelentésével, hogy „sejtelmünk sincs”, hogy ez és ez a változás hosszabb távon milyen következményekkel fog járni. (Uo.) Kritikusom megpróbálja saját fegyveremet ellenem fordítani, ahogy ezt az ímént a család kapcsán is láttuk, de általánosságban is leszögezi, hogy ha nem lehet biztosan tudni, mi lesz egy most hozott döntés vagy napjainkban meginduló folyamat eredménye, akkor akár az is lehetséges, hogy a veszélyesnek tartott jövőbeli fordulat *nem* fog megvalósulni. (Uo.) Azt is hangsúlyozza, hogy a társadalmi folyamatok esetében nem is lehet várni olyan biztos előrejelzést, mint a természeti folyamatoknál. (Holovicz, 102. o.) Ezek után, szembeállítva *egyfelől* a (nálam is kimutatható) „konzervatív stratégiát”, amely *súlyos, de csekély valószínűségű* jövőbeli kárt akar elhárítani az egyéni szabadság valamilyen mértékű korlátozásával, *másfelől* a „liberális stratégiát”, amely viszont egy *kevésbé súlyos, de biztosan* (és gyakorlatilag azonnal, az intézkedés pillanatában) *bekövetkező* kárt kíván megelőzni, nevezetesen „az individuális szabadság indokolatlan, szükségtelen korlátozását” (Holovicz 103–104. o.), a maga részéről azon szemlélet mellett kötelezi el magát, „amely az egyénre vonatkozó tiltást/korlátozást csak a károkozás »bizonyosságközeli« helyzetében tartja igazoltnak”. (Holovicz 103. o.)

Természetesen első közelítésben, annak fényében, amit feljebb (és könyvemben is) az objektív értékek hiányáról mondtam, lehet egyszerűen szubjektív preferenciák kérdésének nyilvánítani a két stratégia közötti választást, amelyek közül egyik sem „értékesebb” a másikkal. Ám ha valaki olyan alapértéket választ, amelynek érvényesülése megkívánja a társadalom tartós fennmaradását (vagy éppen maga ez utóbbi a választott alapérték), akkor – különösen annak ismeretében, hogy egy „nem emberre szabott” világban élünk, amelyben nem tételezhetjük fel emberi célokat szolgáló automatizmusok működését – aligha lehet az elsődleges szempont az, hogy mennyire *bizonyos* egy kár bekövetkezése; a *súlyosság* legalább ennyire fontos, különösen ha olyan „kárrol” van szó, amely már inkább katasztrófának nevezhető, jelesül a társadalom pusztulásáról vagy anarchiába, barbárságba sülyedéséről. Az egyéni szabadság kisebb-nagyobb korlátozásait idővel vissza lehet vonni, ha indokolatlanságuk kiderül, a társadalom pusztulásával viszont szó szerint „mindennek vége”, többé *semmiféle* érték tisztelete nem lehetséges, a szabadságé sem. Az, hogy a természeti folyamatok következményeinek vagy az egyéni szabadság indokolatlan korlátozásával okozott kárnak a bizonyossága – többnyire – összehasonlíthatatlanul nagyobb, mint a társadalmi folyamatok lehetséges következményeié, egyszerűen a dolgok természetéből adódik, és nem jelent „felhívást” arra, hogy csak a „bizonyosságközeli” veszélyekkel foglalkozunk. Épp ellenkezőleg: ha fontos nekünk a társadalom sorsa, akkor a bizonytalanság éppen *fokozott elővigyázatosságra* készíthet, arra, hogy már viszonylag csekély valószínűség esetén is megtegyük a szükségesnek ítélt óvintézkedéseket. Ezt a liberalizmus hívei is beláthatják, ha tartósan működő liberális társadalmat akarnak, s elfogadhatják ennek érdekében a szabadság *némi* korlátozását a társadalom mint olyan érdekében is (tehát nemcsak az egyéni szabadságok kölcsönös tisztelete céljából), azért, hogy *egyáltalán* lehetséges legyen a szabadságot tisztelő társadalom hosszú távon.

Holovicz persze olyan emberek létezésének lehetőségét is feltételezi, akik nem a társadalmat mint olyat tekintik értéknek, hanem így deklarálják céljukat: „vagy ilyen és ilyen legyen a társadalom, vagy inkább semmilyen” (Holovicz 104. o.), az „ilyen és

ilyen” kifejezés helyébe pedig akár a „liberális” szót is tehetjük, mert létezhetnek olyan személyek, akiknek annyira kedves a liberalizmus, hogy ennek értékeit még akkor is hajlandók követni, ha ez oly módon történik, hogy a társadalom pusztulását idézi elő. Egyszerűen elfogadják, hogy ez „benne van a pakliban”, ez a kockázat az az ár, amelyet meg kell fizetni liberalizmusuk követéséért, s nekik így megéri. (Uo.)

Az a tény azonban, hogy az ilyen ember a társadalom esetleges pusztulását is elfogadható árnak tartja azért, hogy kísérletet tehessen a liberális értékek jelenlegi, posztmodern formájukban történő, az önpusztítás lehetőségét sem kizáró módon és mértékben való érvényesítésére, szerintem azt jelzi, hogy az ő számára már *nem* alapvető érték az emberi társadalom, hanem – a *fiat justitia, pereat mundus* analógiájára – bizonyos értékeket annyira öncéloként kezel, hogy ezek miatt akár e társadalmat is képes feláldozni. Így viszont egy másik, az enyémtől különböző „morális univerzumban” van, abban az értelemben, ahogyan erről korábban beszéltem.

Holovicz iménti fejtegetése egyébként újabb jele annak, hogy nem kellő figyelemmel olvasta könyvemet. Hiszen én is felvetem ezt a lehetőséget, amikor könyvemben arról írok, hogy valaki elvben „saját preferenciái alapján akár olyan rendszert is kidolgozhat, amely minden lehetséges egyéni szabadságjog minden korlátozástól mentes tiszteletét teszi meg fő erkölcsi kötelességgé [...] tekintet nélkül a következményekre (pl. arra a lehetséges következményre, hogy az emberek e szabadsággal élve olyan magatartásokat fognak követni, amelyek az egész rendszer előfeltételeit semmisítik meg), egyetlen kikötésként *egymás* szabadságának tiszteletét írva elő az embereknek. *Objektíve* ez se nem jobb, se nem rosszabb, mint a természetjogállam rendszere. [...] Létrejöhethet talán így egy »igazi« liberális rendszer, de ez vélhetőleg egy-két generáció alatt összeomlana.” (Turgonyi 110. o.) Annak megfelelően, amit korábban a „morális univerzumok” különbözőségéről mondtam, nem is igazán lehetne érvelni az ilyen emberrel szemben.

Bírálom tehát lényegi mondandómat nem cáfolja e tekintetben. A *példájában szereplő* liberálist bizonyára nem tudnánk meggyőzni, ám úgy vélem, hogy – amint arra már utaltam – az emberek zöme, ide értve a liberalizmus *valóságos* híveinek, sőt teoretikusainak és politikusainak többségét is, túl nagy árnak tartaná a társadalom pusztulását a liberális értékek abszolutizált formában való képviseléséért, ha végiggondolná, mi következik Isten halálából és az objektív értékek nemlétéből, s ráébredne, hogy az értékek közötti konfliktus esetén rajtunk, embereken múlik, hogy közülük melyek érvényesülését korlátozzuk a többi érdekében.

De térjünk vissza néhány gondolat erejéig a család sorsával kapcsolatos konkrét példára! Holovicz korábban idézett szavai azt sugallják, hogy egyformán van esély a hagyományos családot pótolni képes új modell kialakulására és ki nem alakulására. Vajon észszerű dolog-e ezt feltételezve a családot veszni hagyni? Ha van a kezünkben egy létfontosságú feladat betöltésére egy évezredek óta létező, többé-kevésbé jól működő eszköz, vessük el pusztán abban bízva, hogy *talán* lesz helyette egy másik? Ráadásul, függetlenül attól, hogy mekkora a valószínűsége az új modell születésének, azt sem tudjuk, hogy *mikorra* alakulna ki. Mindenesetre nincs időnk ezt kivárni, hiszen már jól látható jelei vannak annak, hogy – ha semmit nem teszünk – hamarosan olyan mértékűvé lesz az eredeti nyugati népesség fogyása és ezzel párhuzamosan a Nyugat szelleme iránt ellenséges vagy jó esetben közömbös bevándorlók számának növekedése, hogy civilizációnk néhány emberöltő alatt eltűnik. (Természetesen lehet, hogy létezni fognak jelenlegi államai, de már csak nevükben lesznek azonosak a maiakkal, teljesen el fogják veszíteni európai arculatukat, és ezzel együtt persze a *liberálisok* számára oly kedves értékek tisztelete is megszűnik!)

Holovicz ennek kapcsán is beszél „konzervatív stratégiáról”, amelynek lényege, hogy „ha valamely jelenség [...] kockázatot hordoz, akkor érdemes megtenni minden erőfeszítést annak megakadályozására, hogy lépéseket tegyünk az adott (hipotetikusan veszélyes) irányba. (Vagy, ha már egy fennálló tendenciáról van szó, akkor annak visszaszorítására)”. (Holovicz 102. o.) Az általa ennek alternatívájaként javasolt stratégia viszont az, hogy nem a szóban forgó jelenség megszüntetésére (ill. a tendencia megállítására) törekszünk, hanem azt igyekszünk megakadályozni, hogy „az adott jelenség következményei a nem kívánt irányba vezessenek.” (Uo.)

Miközben nem kívánok eleve elzárkózni a most másodikként említett stratégiától (hiszen a konkrét körülmények mérlegelése után *olykor* akár célszerűnek is találhatjuk), a bennünket pillanatnyilag érdeklő probléma – a család sorsa – esetében módunk van bizonyos értelemben „tesztelni” e stratégiát. Nem arról van ugyanis szó, hogy *most* keletkezett egy probléma, *most* indul be egy folyamat, amelynek esetleg majd a távoli jövőben lehetnek nem kívánatos következményei, s ezért *most* kellene a körülményeket mérlegelve választani a két stratégia közül. Már a szexuális forradalom hatvanas évekbeli kibontakozásakor vagy közvetlenül ezt követően voltak olyanok, akik figyelmeztettek az e forradalommal járó veszélyekre. A *liberális* Raymond Aron írta a következő sorokat 1976-ban: „A társadalmaknak a túléléshez szükségük van az önreprodukcióra. Ha a születési arányszám három-négy éve megfigyelhető csökkenése folytatódna vagy fokozódna, a nyugati társadalmak – feltéve, hogy nem szeretnének elpusztulni – valószínűleg tennének valamit az erkölcsi lázadás vagy anarchia évtizede ellenében.”¹²

Mármost az a megoldási kísérlet, amelyet a Nyugat választott, inkább emlékeztet a Holovicz javasolta stratégiára, mint a másikra: nem próbálták (a hagyományos házasság, család és a régi nemi erkölcs melletti kiállással) megállítani a tendenciát, hanem hagyták ezt folytatódni, és ha egyáltalán próbálkoztak valamivel, akkor az a népességfogyásnak mint nem kívánt következménynek a *bevándorlással* való ellensúlyozása volt. Az eredményt látjuk: a fogyás nem állt meg, ráadásul a bevándorlás új, szinte megoldhatatlannak látszó problémákat teremtett.

Az abortusz problémájának kapcsán Holovicz szintén azzal vádol, hogy túlbecsülöm egy vélt oksági összefüggés valószínűségét, jogtalanul tartom az abortuszliberalizáció következményének az élet iránti tisztelet csökkenését, az emberi szenvedéssel szembeni érzéketlenség erősödését, egyfajta általános eldurvulást. (Holovicz 100. o.) Megint csak azt állítja: *lehet*, hogy az abortuszok számának növekedése ilyen következménnyel jár, de *lehet, hogy nem*; „az egyik forgatókönyv semmivel sincs jobban alátámasztva, mint a másik”. Itt azonban ismét nem arról van szó, hogy *most* kellene mérlegelnünk, melyik „forgatókönyv” a valószínűbb. Évtizedekkel ezelőtt talán még lehetett úgy vélni, hogy nem áll fenn efféle oksági összefüggés; valóban sokan lehurrogták a „csúszós lejtő érvével” élő magzatvédőket, mondván, hogy csak rémeket látnak, amikor attól tartanak, hogy az abortusz széles körű megengedése nyomán a közvélemény előbb-utóbb az ártatlanok megölésének más eseteivel is kezd majd megbarátkozni. Azóta viszont kiderült, hogy a félelem nem volt alaptalan: ma már ott tartunk, hogy egyes szakemberek például komolyan fölvetik az *újszülöttek* megölésének lehetőségét! A Giubilini–Minerva szerzőpáros ezt támogató cikkében¹³ kifejtett gondolatmenet egyik érve éppen az, hogy az újszülött szerintük releváns tulajdonságai nem különböznek lényegesen a magzatéitól, tehát ha a szülés előtti abortusz megengedett, akkor bizonyos esetekben nem kifogásolható a „szülés utáni abortusz” sem. (Írásuk címében ezzel az eufemisztikus elnevezéssel illetik a csecsemőgyilkosságot.)

Holovicz a veszélyek valóságosságának bizonyításán kívül annak igazolását is hiányolja, hogy az általam javasolt megoldások csakugyan a kívánt eredményre (ti. a társadalom pusztulásának megakadályozására) vezetnek, s emellett nehezményezi, hogy nem foglalkozom azzal, lehetségesek-e a sajátjaimon kívüli, alternatív megoldások is. (Holovicz 107. o.)

Nos, a mondottak Holovicz által megkívánt részletességgel való tárgyalásának hiányát részben terjedelmi korlátjaim indokolták. De emellett az is lényeges, hogy – amint könyvem alcíméből is kiderül – eleve csupán egy új erkölcsi és politikai közmegegyezés elméleti alapjainak *vázlatát* kívántam nyújtani, nem pedig egy minden részletre és az összes lehetséges ellenvetés mérlegelésére és cáfolatára kiterjedő komplett természetjogi elméletet. Egy a Nyugat mai, „Isten halála utáni” helyzetében és objektív értékek feltételezése nélkül még egyáltalán elvégezhető normamegalapozás általános problémáit és a lehetséges megoldás fő jellemzőit kívántam bemutatni, valamint fölhívni a figyelmet arra, hogy bizonyos jelenségek *egyáltalán* problémák, és hogy *egyáltalán* szempontnak kell lennie a társadalom sorsának is, az egyéni szabadság és az egyenlőség szolgálatának *kívül*; hiszen ez sem evidens sokaknak, pl. a szexualitás terén a régi normákhoz való ragaszkodást csak bigottságnak, előítéletnek, irracionális gyűlölködésnek tudják be, s fel se merül bennük, hogy e normáknak a társadalom sorsával is van kapcsolatuk. Ennek tudatosítása volt az első feladat, a részletek kidolgozása már egy következő lépés. A könyv megírásakor úgy gondoltam, hogy azokat a vizsgálódásokat, amelyeket Holovicz most hiányol, inkább egy széleskörű, a szemben álló irányzatok képviselőinek részvételével zajló dialógus során kellene elvégezni, és ennek megkezdését kifejezetten szorgalmazom is az előszóban. (Turgonyi 11–12. o.) De a későbbiekben a nemi erkölccsel és családdal kapcsolatos normák tárgyalásakor is hangsúlyozom a különböző irányzatok képviselői közötti párbeszéd fontosságát, jelezve, hogy nyitott vagyok ellenérvekre és alternatív megoldásokra, csupán ahhoz ragaszkodom, hogy e kérdéskör nem merőben „magánügy”, hiszen a társadalom egészének sorsát érinti. (Turgonyi 179. o.) Semmiképp sem gondolom tehát, hogy a könyvben kifejtett érveimmel az összes kérdést egyszer s mindenkorra kielégítően tisztáztam.

Holovicz láthatóan úgy véli: könyvem harmadik részének az a mondanivalója, hogy a katolicizmus is tanítja „a társadalom fennmaradásának kívánatosságát” (Holovicz 105. o.), ez azonban szerinte „apróság”, amelynek „csekély hírértéke van”. (Holovicz 104–105. o.) Nos, a harmadik résznek ez *nem* az egyetlen – sőt még csak nem is a legfontosabb – mondanivalója. Ennek közlésére fölösleges lett volna csaknem száz oldalt felhasználnom. Valójában e rész, mint már láttuk, arról szól, hogyan felel meg a katolicizmus annak a *négy* kritériumnak, amelyeket a jelen cikk megfelelő helyén is felsoroltam, s amelyek alkalmassá teszik arra, hogy a természetjogállam szövetségese legyen; továbbá azt is hangsúlyoztam a könyv utolsó fejezetében, hogy e szövetség *katolikus szemmel* is elfogadható, a tanítás sérelme nélkül.

A katolicizmus felhasználhatóságával szemben érvelve Holovicz arra is hivatkozik, hogy nem lehet kimutatni „per definitionem transzcendens entitásoknak a társadalomra gyakorolt (bármilyen) hatását”. (Holovicz 106. o.) Ebben tökéletesen egyetértünk. Magam is azt felelném, amit kritikusom a következő mondatban rögtön hozzátesz a mondottakhoz: „nem a transzcendens entítások oksági hatásáról”, hanem magának a vallásos hitnek a hatásáról kell beszélnünk. (Uo.) Pontosan erről van szó! *Ezt* az oksági hatást aligha lehet tagadni! Ha pedig ezt elismerjük, nem fogadható el Holovicz következő ellenérve: „Ha feltételezzük, hogy okságilag hitek váltanak ki viselkedést, akkor sem tudunk egy bizonyos viselkedéshez mint okozathoz egy bizonyos hitet mint okot

hozzárendelni, mivel ugyanazt a viselkedést több különböző hit is kiválthatja. Csupán az az állítás tartható, hogy *többek között* akár ez a vallási hit is okozhat ilyen és ilyen viselkedést, ami aztán [...] elősegítheti a társadalom túlélését.” (Holovicz 106. o.) Bírálonk szerint ez kevés ahhoz, hogy egy ateistának oka legyen támogatni a vallást. Mi azonban úgy gondoljuk, hogy egy dezantropocentrikus világban, amely közömbös a céljaink iránt, *minden lehetséges oksági összefüggést* (még ha valószínűsége messze van is a 100%-ostól) ki kell használnunk, ha olyan természetű, hogy segítheti célunk elérését. Ennek észszerűségét még egy ateista is beláthatja, és ezért – ha fontos neki a társadalom fennmaradása – támogathatja a korábban felsorolt négy kritériumnak megfelelő vallást, anélkül, hogy ő maga feladná ateizmusát.

Kritikusom a vallásról szóló nézeteim bemutatásakor hívja fel arra is a figyelmet, hogy azon nézetem, miszerint „[a]z objektív valóság megismerése hosszú távon az egész társadalom érdekét szolgálja” (Turgonyi 318. o., idézi Holovicz 106. o.), ellentmond annak az általam szintén képviselt álláspontnak, hogy a tévedés is szolgálhat pozitív célokat. (Holovicz 106. o.)

Abban vélhetőleg egyetért velem bírálóm, hogy a célirányos cselekvéshez minél jobban ismernünk kell az objektív valóságot, annak szerkezetét, elemeinek tulajdonságait, a közöttük fennálló oksági kapcsolatokat, hiszen erre vonatkozó tudásunkat alkalmazva hajthatunk végre változtatásokat a világban. (Itt nem kell okvetlenül nagyszabású dolgokra gondolnunk, hiszen a mondottak nélkül még a leghétköznapi cselekvések sem képzelhetők el, amilyen pl. az ebéd elkészítése vagy a kert felásása.) A valóság e megismerése természetesen mind az egyén életében, mind az emberiség története során *folyamatszerűen* valósul meg, és vélhetőleg sosem zárul le, mindig maradnak ismeretlen részei a világnak. A mindenkori még nem ismert valósággrészrét nevezhetjük Arnold Gehlentől kölcsönzött kifejezéssel „meglepetéstérnek”, hiszen valóban okozhat számunkra váratlan meglepetéseket, amelyek ráadásul sokszor kellemetlenek vagy éppen tragikusak. Elemi érdekünk tehát, hogy folyamatosan igyekezzünk e meglepetéstér újabb és újabb részeit racionális ellenőrzésünk alá vonni. Itt általánosan érvényesülő szabályként lehet felfogni azt, hogy gyakorlatunk során a világgal való kölcsönhatásunk folyamatosan helyesbíti tudásunkat.

Vallási ismereteink esetében efféle közvetlen gyakorlati igazolás, ill. cáfolat természetesen nem lehetséges. Ugyanakkor mind a hívők, mind az ateisták kénytelenek elismerni, hogy általuk *biztosan hamisnak* tartott hitek is játszhatnak általuk *pozitívnak* tartott szerepet. A hívő nem állíthatja, hogy *minden* vallás tanítása *egyszerre* igaz: rendszerint a sajátján kívülieket hamisnak vagy legalábbis tökéletleneknek tartja. Ugyanakkor azt elismerheti, hogy némely szerinte téves hittartalmak is játszhatnak olyan szerepet, amely az e hittartalmakat elfogadókétól különböző világnézetek hívei szerint is pozitív. Mondhatja pl. egy keresztény, hogy a lélekvándorlásban való hit (amelyet ő természetesen nem fogadhat el) a maga módján hozzájárulhat egy társadalom stabilitásához. És természetesen a *minden* vallást hamisnak tartó ateista is tulajdoníthat akár egyes vallásoknak, akár a vallásnak mint olyanoknak pozitív szerepet. (A marxisták ezt sokszor meg is tették, persze – különösen az egykori létező szocializmus hivatalos marxizmusának hívei – általában a vallás *múltbeli* szerepére korlátozták ezt az elismerést, míg a jövő kommunista társadalmát vallástalannak képelték.) Egy ateistának, aki világnézeténél fogva nem tekintheti az univerzumot tervezettnek, s ezért nem bízhat abban, hogy a világban „emberbarát” automatizmusok működnek, amelyeknek köszönhetően egész történelmünk emberi szemmel nézve ellentmondásmentes lesz, semmi oka megütközni azon, ha emberi nézőpont szerint „negatív” elemek, bűnök és tévedések ugyancsak emberi nézőpont szerint „pozitív”

szerepet játszanak fejlődésünkben. (Különösen így van ez, ha a szóban forgó ateista egyúttal marxista is, akinek „hivatalból” kell elfogadnia a valóság ellentmondásosságát.) Miért ne akarhatná akkor e tényt tudomásul venni és fel is használni, akár úgy is, hogy az ő választott alapértéke szempontjából pozitív szerepet játszó vallás létezését kifejezetten támogatja, anélkül, hogy közben a saját ateizmusát feladná? S miért ne helyeselhetné az így értékelt vallásnak akár a történelem teljes hátralévő részében való fennmaradását?

Holovicz teljes határozottsággal jelenti ki: „ahhoz, hogy az emberiség ne pusztuljon ki, és társadalmilag szervezett formában működjön, egészen biztos, hogy nem *szükséges* a vallás”. (Holovicz 105. o.) Ennek tagadása bírálóm szerint „egyszerűen triviálisan hamis”. (Uo.) Vajon összeegyeztethető-e ez a magabiztosság Holovicz azon – a velem való vitában nagy súllyal szerepeltetett – nézetével, miszerint a társadalmi folyamatokban működő oksági kapcsolatok nagyfokú bizonytalansága miatt lehetetlen e téren a hosszabb távú előrejelzés? Tény, hogy *jelenleg* a Földön élő emberek többsége valamely vallás híve. A tömeges ateizmus viszonylag új jelenség, hatásait egyelőre nehéz felmérni, már csak azért is, mert – éppen Holovicz korábban itt idézett egyik érvelését kicsit átfogalmazva – azt is mondhatjuk, hogy nem tudjuk az ateisták tömegeit magukban foglaló társadalmak mai életképességét eredményező viselkedéshez „mint okozathoz” egy bizonyos világnézetet (ti. az ateizmust) „mint okot hozzárendelni, mivel ugyanazt a viselkedést több különböző világnézet is kiválthatja”, legföljebb annyit mondhatunk, hogy a többi között „akár ez a világnézet is okozhat” olyan viselkedést, amely a társadalom életképességét eredményezi. Hiszen ma minden olyan országban – még az ateizmust hivatalosan támogató államok területén is –, ahol élnek ateisták, egyúttal hívők is élnek, tehát az ő hitük is lehet „ok”, amely „hozzárendelhető” az említett „viselkedéshez”. S még ott is, ahol – mint pl. Észak-Koreában – a hivatalos statisztikák szerint nagy többséget képeznek a vallástalanok, világtörténelmi léptékekkel mérve túlságosan kevés idő telt el az ateizmus tömeges megjelenése óta ahhoz, hogy ebből az adott társadalom hosszú távú életképességére következtessünk, nem beszélve arról, hogy az életképesség nem csupán e társadalom belső viszonyaitól függ, hanem nemzetközi kapcsolataitól is, és így tovább. Holovicz kijelentésének bizonyítását a társadalmi folyamatoknak épp ugyanazon komplexitása akadályozza meg, amelyre hivatkozva – mint láttuk – ő támadja némely következtetésemet. A biztos válaszhoz az kellene, hogy kivárjuk az összes vallás megszűnését a Földön, majd – ha ez egyáltalán bekövetkezik valaha – tapasztalatilag ellenőrizzük, működőképes marad-e még az emberi társadalom. Az életünk nyilvánvalóan túlságosan rövid lenne ehhez. Ám attól függetlenül, hogy személyesen tudjuk-e ellenőrizni e folyamat végeredményét, természetesen *lehetséges*, hogy e teljesen vallástalan jövőbeli társadalom életképes lenne. De mi van, ha nem? *Ha* célunk az emberi civilizáció léte, *akkor* nem az-e a felelős döntés, hogy megőrizzük azokat a tényezőket, amelyekről legalább erősen valószínűsíthető, hogy valamilyen mértékben kedvezőek e cél szempontjából?

A vallás kapcsán bírálóm a lehetséges kockázatokra hivatkozó, korábban már tárgyalt érvelésmódot is megpróbálja ellenem fordítani. Azt állítja, hogy ez a vallás vonatkozásában az álláspontom *ellenében* még jobban használható, mint annak *védelmében*, hiszen, úgymond, én mindig csak *lehetséges* veszélyekre hívom fel a figyelmet (ahogyan a fentiekben láttuk), míg a vallások létének vannak *valóságos*, a múltban már megvalósult nemkívánatos következményei. Ennek szemléltetésére a vallásháborúk, a türelmetlenség, a vallási diszkrimináció stb. különböző példáit hozza fel. (Holovicz 106–107. o.) Ám, ha már a saját fegyveremet fordítja ellenem, hadd tegyem meg én is ugyanezt (akárcsak az előző bekezdésben)! A felsorolt példákról ugyanúgy nem bizonyítható, hogy kifejezetten a vallás mint olyan lényegéből fakadnak, nem pedig részben

vagy egészen más történelmi tényezőkből, ahogyan – Holovicz szerint – az én azon állításom sem bizonyítható, hogy a vallás saját lényegénél fogva járul hozzá a társadalom fennmaradásához. Ráadásul még csak az sem igaz, hogy csak a vallás negatív hatásainak megvalósult történelmi példáit lehet felsorolni. Ugyanilyen joggal lehetne azt is mondani, hogy bizonyos történelmi korokban egy-egy nép vagy teljes civilizáció számára éppen a vallás volt az egyik legfontosabb megtartó és identitásképző erő, amely nélkül legalább ott és akkor működésképtelen lett volna az adott társadalom. Meglehetősen történetietlen dolog lenne pl. arról ábrándozni, milyen lehetett volna egy *vallástalan* ókori civilizáció vagy egy *ateista* középkori Nyugat!

Cikkének vége felé, az utolsó bekezdésben Holovicz még egy fontos kérdést vet föl: „Ha egyszer a szerző az erkölcsi és vallási kijelentések igazságigényei vonatkozásában az *igazoltság hiánya miatt* vonja le azt a következtetést, hogy semmi elvi alap nincs az ilyen állításoknak az ezen hiteket nem osztókkal való elfogadtatására, akkor miért nem teszi ezt az erkölcs második funkciójának nevezett tézissel kapcsolatban is? Amilyen alaptalan az erkölcs és a vallás tézisei igazságának elfogadtatására törekedni, ugyanolyan önkényes a (pro)natalizmus elveinek rákényszerítése az ezt nem preferálókra.” (Holovicz 108. o. Kiemelés az eredetiben. – T. Z.)

Holovicz szemmel láthatóan úgy véli: számomra egy tézis igazoltságának hiányából mint *tényből* következik e tézis másokkal való elfogadtatásának tilalma mint *norma*. Ezért következetlenséggel vádol, mondván: rá akarom kényszeríteni a társadalom fenntartásának (vagyis az erkölcs második funkciója által szolgáltat célnak) értéként való elfogadását azokra is, akiknek preferenciáival ez ellenkezik, noha az az állítás, hogy a társadalom fennmaradása érték, ugyanúgy nem igazolható, mint általában véve az erkölcsi kijelentések, valamint a vallási kijelentések.

E kritikát röviden annak kijelentésével is elintézhetném, hogy ha egyetlen erkölcsi tézis sem igazolható, akkor *az az erkölcsi tézis sem igazolható*, hogy igazolhatatlan erkölcsi téziseket (adott esetben a pronatalizmust) nem szabad másokra rákényszeríteni. Mivel azonban e probléma könyvem egyik legfontosabb mondandóját érinti, kicsit hosszabban kell válaszolnom.

Lássuk először a vallási kijelentéseket! Amikor ezek igazolhatatlanságáról beszélek (a könyv bevezetésében), ezzel mindössze azt a *tényt* írom le, hogy a mai társadalomban nem tekinthetem általánosan elfogadottnak a vallást, és hogy ezért hiába érvelnék bármi (akár a világra vonatkozó tényítélet, akár valamely norma) mellett azzal, hogy *vallási forrás alapján* meg vagyok győződve az igazságáról, ill. a helyességéről, ez az érv egyszerűen nem találna *általános* egyetértésre, a világnézetek sokfélesége miatt; *erről* (a várható gyakorlati sikertelenség tényéről) van szó, és *e ténymegállapítás semmit se mond arról*, hogy *szabad-e vagy sem* mégis megpróbálkozni ilyen érveléssel, sőt esetleg akár kényszer alkalmazásával is (éppen azért, mert az érvekkel való meggyőzés lehetetlen).

Az erkölcs vonatkozásában (ugyancsak a bevezetésben) szintén egy *tényt* írok le, nevezetesen azt, hogy nincsenek objektív értékek, így az értékeket szolgáló erkölcsi normák sem rendelkeznek semmiféle rejtélyes „objektivitással”, és a különböző alapvető értékek köré szerveződő lehetséges erkölcsi normarendszerek közül *objektíve* egyik sem „jobb”, „értékesebb”, vagy „rosszabb”, „értéktelenebb” a többinél. Ezen a szinten tehát még nincs semmiféle normatív eligazításom, *például* olyan – objektíve a többinél értékesebb – normát sem találok itt, amelyből megtudhatnám, mit kezdjek az előző bekezdésben említett (a vallási érvelés mai általános alkalmazásának lehetetlenségével kapcsolatos) *ténnyel*. Ugyanígy: abból, hogy egyetlen érték vagy norma sem

igazolható, nem következik, hogy akkor mindegyiknek a követését meg kell engedni, hiszen ez az előírás is csak egy volna a sok lehetséges és *egyaránt igazolhatatlan* norma közül. Egyelőre egy „erkölcsön túli” szinten vagyunk.

A tényleges erkölcsi gyakorlatunk „egy szinttel lejjebb” zajlik, ahol különböző alapértékek köré szerveződő – egymással is konfliktusban lévő – erkölcsi normarendszereket követünk, amelyekről *most már* (az „erkölcsön túli” szinten szerzett ismereteink fényében) *tudjuk*, hogy nem rendelkeznek objektív értékkel, hanem *végső soron* emberek szubjektív preferenciáira épülnek. Egyszerűbben szólva: aszerint szerveződnek, hogy kinek mi „tetszik” mint alapvető érték. Lesznek, akik a társadalom fennmaradását tekintik a legfontosabbnak, s ennek szempontjából értékelik az összes emberi cselekedetet, s fogalmazzák meg a normákat. *Ebben* a normarendszerben a pronatalizmus „jónak”, az antinatalizmus „rossznak” fog számítani. De lesznek olyanok is, akiket nem érdekel a társadalom sorsa, és csak azt tartják fontosnak, hogy minden egyén szabadon kövesse a saját preferenciáit, amíg a többi egyént nem akadályozza ugyanebben. *Ez* a rendszer nem minősíti értékesebbnek a pronatalizmust, mint az antinatalizmust. S persze sok más – egy vagy több alapértékre épülő – normarendszer is lehetséges, amelyek között átfedéseket is találhatunk. (Ebben bízom én is, amikor feltételezem, hogy a liberálisok zömének is legalább *de facto* olyan az értékrendje, hogy abban a társadalom tartós léte is alapvető értékként kap helyet.)

Az antinatalizmus tehát – akár csak *bármely más* szubjektív preferencián alapuló *érték* – nem olyasmi, ami önmagában, az egyes konkrét értékrendektől függetlenül mindig „tiszteletben tartandó”. Értékelése változhat attól függően, hogy melyik erkölcsi rendszer értékeli. Az értékek igazolhatatlanságának téziséből (amely az „erkölcsön túli” szinthez tartozik) önmagában véve *semmiféle norma* nem következik, éppen mert *minden norma és normarendszer* objektív értékének *hiányát* állítja.

(Természetesen mindezek csak példák a lehetséges érvelésmód szemléltetésére, az egyes rendszerek valóságos működése jóval összetettebb. S azt is fontos megjegyezni, hogy a lehetséges normarendszer-választások fenti bemutatása *nem* azt írja le, hogy a *valóságos* liberális és egyéb rendszerek a *történelem során* hogyan jöttek ténylegesen létre, hanem csak azt állítja, hogy *mai ismereteink fényében* egyik lehetséges erkölcsi és politikai rendszer sem objektíve értékesebb a többinél, s így, ha *ma* érvelünk mellettük vagy ellenük, akkor érvelésünk *végső soron* nem alapulhat máson, mint szubjektív preferenciákon. Ugyanakkor e preferenciák rendszere általában nem merev, hanem képlékeny, a gyakorlat során változhat, és a viták is alakíthatják, kb. oly módon, ahogyan a jelen cikkben is bemutattam, tehát úgy, hogy vitapartnerünk saját értékrendjében keresünk olyan értéket, amelyből az az érték is következik, amelynek tiszteletére rá akarjuk beszélni. Végül azt is érdemes megjegyezni, hogy, noha a „szubjektív preferencia” kifejezés valamiképpen e preferenciák esetlegességét, véletlenszerűségét sejteti, valójában vannak tipikus, az emberek tömegeit jellemző – noha elvben megváltoztatható – preferenciák, így pl. nem utolsósorban az, hogy – amint már többször utaltunk rá – az emberek zöme vélhetőleg értéknek tartja a társadalom fennmaradását.)

A fentieket kell figyelembe venni a Holovicz által említett „kényszer” esetében is. *Ha* a társadalom fennmaradása a választott célunk, és eköré épül a teljes erkölcsi normarendszerünk (ahogyan az a múltban ténylegesen történt is rendszerint, akár reflektáltak erre, akár nem), *akkor* miért ne lehetne ehhez igazítani az eszközöket, és szükség esetén akár kényszert is alkalmazni? (Félreértések elkerülése végett: szó sincs arról, hogy az általunk javasolt rendszerben mindenkit kényszeríteni kellene a gyerekvállalásra! A „kényszer” itt kb. annyit jelenthet, hogy az antinatalista kénytelen „személyes ízlése” ellenére elviselni, hogy az

állam pronatalista politikát folytat.) Az említett „erkölcsön túli” szinten a kényszernek *mint olyannak* nincs sem pozitív, sem negatív értéke. Ilyet (akárcsak az antinatalizmus, a pronatalizmus és minden egyéb lehetséges érték) csupán *az egyes* – választott alapértékektől függő – *rendszeren belül* kaphat. Ráadásul mindehhez hozzátehetjük: ha – amint Holovicz sugallja – baj az, hogy a természetjogállam „kényszer” alkalmazásával szemben, akik preferenciái ellenkeznek ezen állam egyik alapvető céljával (ti. a társadalom fennmaradásával), akkor ugyanez a vád *bármely* társadalommal szemben felhozható, beleértve a liberális demokráciákat is. Hiszen egy bűnöző magatartása is értelmezhető úgy, hogy az illető a céljainak eléréséhez eszközként mások életének vagy javainak elvételét preferálja, az állam viszont szankciók kilátásba helyezésével próbálja őt – a társadalom rendjének szempontjából helyesen! – *kényszeríteni* arra, hogy ne érvényesítse ezt a preferenciát.

A sors ironiája, hogy, miközben egyik fő célom az olyan liberálisokkal való dialógus kezdeményezése volt, akik – mivel a liberális rendszer tartós létezését kívánják – igenlik a társadalom fennmaradását, s akikkel így van legalább egy fontos közös alapértékünk, amely azután az eszmecsere kiindulópontjává válhat, első vitapartnerem épp egy *antinatalista* liberális lett, aki *nem* törekszik a társadalom megőrzésére, noha képes volt antinatalizmusát ugyanúgy zárójelbe tenni cikke megírásakor, ahogyan én tettem könyvemben az Istennel kapcsolatos saját álláspontommal. (Holovicz 108. o., 3. végjegyzet) Ez persze bizonyos értelemben még érdekesebbé tette a számomra a vitát, amelyet – különösen mivel a terjedősség elkerülése érdekében nem választottam minden egyes megjegyzésre – szívesen folytatok tovább, ha ezzel Holovicz Attila is egyetért, miközben természetesen kíváncsian várom további – bármilyen pártállású és világnézetű – szerzők hozzászólásait is.

JEGYZETEK

- 1 Turgonyi Zoltán, *Természetjogállam. Egy új erkölcsi és politikai közmegegyezés lehetséges elméleti alapjainak vázlata*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2021.
- 2 Szilvay Gergely, „Konzervatív minimum”, *Kommentár*, 2022/1., 169–170. o. KOMMENTAR_2022-1_BELIV_2022-02-13_nyomdai.indd
- 3 Fülöp Zsuzsanna, „Párbeszédkísérlet civilizációk megmentéséért”, *Jel*, 2022.05.02. Párbeszédkísérlet civilizációk megmentéséért | jelujtsag.hu
- 4 Békés Márton, „Szürkeállománycsere”, *Látószög* blog, 2021. szeptember 18. Békés Márton: Szürkeállománycsere (latoszogblog.hu)
- 5 Ez itt a kérdés, 2021. október 15. - Vissza a természetjoghoz? - YouTube
- 6 Holovicz Attila, „A Természetjogállamról. Kritikai megjegyzések Turgonyi Zoltán könyve kapcsán”, *Valóság*, 2022/6., 96–110. o.
- 7 Turgonyi Zoltán, „Pátosz és illúziók nélkül az emberi jogokról”, *Kommentár*, 2022/2., 25–37. o.
- 8 Ld. a II. vatikáni zsinat *Lumen gentium* kezdetű dogmatikai konstitúciójának 16. pontját. Magyarul: Cserháti József – Fábian Árpád (szerk.), *A II. vatikáni zsinat tanítása*. Szent István Társulat, Budapest, 1975. 52. o.
- 9 A publikus érv fogalmáról ld. pl. Kis János, „Az állam morális semlegességéről”, in Ludassy Mária (szerk.), *Morál és politika határán*. ELTE BTK Filozófiai Posztgraduális Központja, Budapest, 1994. 162. o.
- 10 A továbbiakban a zárójelben lévő „Holovicz” név Holovicz Attila említett recenzióját, a „Turgonyi” név pedig a bírálatának tárgyát képező könyvemet jelenti, míg az utánuk következő szám a cikk, ill. a kötet megfelelő oldalaira utal.
- 11 Richard Rorty, *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*, Jelenkor, Pécs, 1994. 82. o.
- 12 Raymond Aron, *Tanulmány a szabadságjogokról*, Raymond Aron Társaság – Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994. 155. o. (Az idézet a könyv Aron által írott 1976-os utószavából való.)
- 13 Alberto Giubilini – Francesca Minerva, „After-birth abortion: why should the baby live?”, *Journal of Medical Ethics*, 2012. 03. 02.