

ÉRTÉK-E A SZABADSÁG?

Boda László

ny. egy. tanár (Pázmány Péter Katolikus Egyetem)

Az újkori filozófia, és lehet mondani, hogy az újkori tudat a szabadság-eszme igézetében fejlődik. A nagy indítást a francia forradalom ismert hármass jelszava adta meg: *liberté–égalité–fraternité*. A német romantika és a felvilágosodás gondolkodói – Kantot is beleértve – a szabadság-eszme filozófiai megalapozásán és kiemelt rangjának biztosításán fáradoztak. Újabban pedig, pontosabban: a hetvenes években, a 20. század harmadik harmadában a társadalmi alapértékek foglalkoztatták a német gondolkodókat, a teológusokat és szociológusokat is beleértve. Szokás szerint ennek sokrétű megvitatására is sor került Németországban, már 1976-ban. A vita témája: az állam és a társadalmi alapértékek (*Grundwerte*). Ennek néhány jelentős tanulmányát publikálta egy évvel később Otto Kimminich, maga is szerepet vállalva a kötet szerzői között: *Mik az alapértékek?* (*Wassind Grundwerte?*) címmel (Düsseldorf, Pathmos kd.).

Régen volt? Ha a nagyjából huszonöt-harminc éves késést beszámítjuk, akkor nálunk most kell időszerűnek tartani a kérdés-fölvetést. Másrészt pedig hozzá kell tenni, hogy a vitatéma azóta sem veszítette el aktualitását Nyugaton, beleértve már az új Európát is. A probléma lényege az, hogy melyek azok a társadalmi alapértékek, melyeket a különböző pártok és egyáltalán a pluralista társadalom ill. a pluralista Európa mintegy konszenzus alapján elfogadhat, amelyek épp ezért nem lehetnek parlamenti viták témái, mint ahogyan nem lehetnek az Emberi Jogok sem, legfeljebb azok konkrét alkalmazása. A viták során három alapérték említése szinte refrén-szerűen tér vissza, bár többről is szó esik. Ez a három: a *szabadság*, az *igazságosság* és a *szolidaritás*. Karl

Lehmann bevezető tanulmánya is úgy ismeri el ezt a hármat, mint társadalmi alapértéket (11. 12. és 19. o.). Jó érzékkel fogalmaz azonban, amikor a „szabadság jogát” említi, és kiemeli a valóban alapvető fontosságú társadalmi értéket, a humánusmot. Alexander Schwan újra nyomatékozza a már korábban rögzített három „alapértéket”, bár a maga módosításaival, kiegészítéseivel (23. és 27. o.). Ő azonban „etikai célnormaként” könyveli el mindhármat, s ez már fogalmi zavar (24. o.). A szabadság mint „etikai célnorma”? Richard Löwenthal mint a különböző pártok által elfogadott „hármasságot” emlegeti a jelzett érték-fogalmakat, de kifejezi szkepszisét is. Furcsa módon azonban épp az igazságosságot marasztalja el, azon a címen, hogy általános. Miért? A szabadság nem az? A kiadó Kimminich már óvatosabb az említett „hármasságot” illetően. Ő az értékfogalom sokszínűségére hivatkozik (178 különféle definíció!). Kiemeli viszont, mint egyetemes értéket, az emberi méltóságot (66. o.). Igaza van. Joggal marasztalja el az „értéksemlegeséget” is – *Wertneutralität* – (75. o.) és idézi az akkori kancellár, Helmut Schmidt visszhangot keltő, indokolt megállapítását, miszerint az „alapjogok” (*Grundrechte*) határozottan különböznek az „alapértékektől” (*Grundwerte*, 73. o.). Észreveszi viszont, hogy a szabadság fogalma más értékek rovására indokolatlanul túlhangsúlyozott.

A szabadság problémája azonban súlyosabb, mint hangsúlyának problémája. Hermann Krings témája végre kényszerhelyeztet teremtené az érték-fogalmak tisztázására, amikor az újkor visszhangos témáját, az állam és a szabadság viszonyát vizsgálja. Skinner és Chomsky amerikai vitáját idézi, melyben az

előbbi egy újfajta determinizmust vall, utóbbi pedig védőbeszédet mond az emberi szabadság mellett. Végre szót ejt a lényegről is: a szabadság „használatáról”, amely az erkölcsi felelősség alapfeltétele. Észreveszi, hogy kapcsolatban van a jóval és a rosszal. Azt azonban igazán nyíltan nem mondja ki, hogy a szabadság értéke attól függ, mire használjuk. Amit ő is méltán hangsúlyoz, az az emberi személy megfellebbezhetetlen méltósága, melyre az Emberi Jogok alapoznak (110. o.). Elismeri a közjó, a jólét és a biztonság alapvető társadalmi értékeit, ehhez pedig a jog nélkülözhetetlen biztosítékát. Végül Willi Oelmüller kiemeli a társadalmi alapértékek megállapításának módszerét s ebben a habermasi „diszkurzus” célkitűzését: értelmes és elfogadható érvek alapján eljutni különböző nézetek felől az érték-konszenzushoz. Ez felel meg ugyanis a demokráciának. Ő szintén kiemeli, hogy a modern állam világnézeti neutralitása semmiképpen nem jelenthet értéksemlegességet, amely nekünk is sokat mondó szilárd és meggyőző megállapítás. Fontosnak tartja az igazságosság, az egyenjogúság, a tolerancia és a jólét társadalmi értékeit. Ehhez kiegészítésként hozzáveszi a békét, a szabadságot és az emberi jogokat (131. o.). Svégre kimondja a lényegét is, hogy mindezekkel lehet élni és visszaélni, de *nem érzékeli igazán a szabadság alapproblémáját.*

Némileg dramatizálva úgy is jellemezni lehet ezt a viszonylagos konszenzust, hogy a szerzők többségének szeme sem rebbent, amikor elmondták, majd le is írták, hogy a „szabadság, igazságosság, szolidaritás” legfőbb említett hármassága szinte egyenrangú társadalmi alapértéknek tekinthető. De hogyan lehetnek ennyire gyanútlanok a szabadság minősítésében? Vakmerőségnek számít-e ezek után megkérdezni, hogy érték-e a szabadság vagy nem? Mert hogy nem erkölcsi érték, az egészen biztos. S ez épp az igazságosság és a szolidaritás tőzsomszédságában derül ki. Mindkettőnek ugyanis az

az egyértelmű jellemzője, hogy pozitív irányban elkötelezett fogalom: az igazságosság az igazságnak megfelelő magatartás, ill. diszponálási mód (az osztó igazságosság esetében), az igazságnak megfelelő ítélet a bírósági tárgyaláson, továbbá az igazságnak megfelelő eljárás mód az adásvételben (vö. a jó mérleg és a méltányos ár). A szolidaritás az emberi kapcsolatok ösidőktől elfogadott közösségi értéke. Erény tehát az igazságosság és erény a szolidaritás. A szabadság azonban nem erény. A szabadság önmagában még nincs elkötelezve valamilyen határozott értékirányban, mint a másik kettő. A szabadságnak alapvető tulajdonsága, hogy nyitott mind a jóra, mind a rosszra, sőt a kifejezetten gonoszra is, akár egyéni, akár társadalmi formájában tekintjük. Akkor hogyan lehetne „érték”? Nélkülözhetetlen előfeltétele viszont az értékvalósító emberi döntésnek, az emberi felelősségnek és persze az erénynek is. Bizonyos értelemben tehát alapvetőbb jelentőségű, mint az igazságosság és a szolidaritás. Személyes voltunk lényeges alkatesze. Mint a felelős emberi cselekvés képesége azonban önmagában még nem érték.

Az értékek világát alaposan – bár nem tévedésmentesen – átgondoló modern értékfilozófia képviselői (Lotze, Rickert és mások) megegyeznek abban, hogy az értékek jellemzője a polarizáltság: az igazzal szemben ott van a hamis, a jóval szemben a rossz, a széppel szemben a rút. Erre azt lehetne mondani, hogy a szabadság poláris ellentéte viszont a rabság vagy a determináltság. Csakhogy a rabszolgaság már elkötelezetten értékellenes fogalom, miközben a szabadság önmagában még nincs elkötelezve semmiféle értékre. A szabad vagy nem szabad nem értékpolaritás. Érdekes ezzel kapcsolatban a lelkiismeret megítélése. Az ugyanis látszólag szintén egyaránt vonatkoztatható a jóra és a rosszra. Csakhogy az egészen más, mert a lelkiismeret alapvető indítása ez: „Tedd a jót, kerüld a rosszat”. Ebben azonban a jó is

meg a rossz is ugyanazt a pozitív értéket szolgálja. A felhívás ugyanarra irányul, csak éppen parancsolva vagy tiltó formában.

Miért nem erkölcsi érték tehát a szabadság? Azért, mert kétesélyes. A szabadság a személy alapvető képessége, hogy akár a jót, akár a rosszat válassza, hogy pozitív vagy negatív irányú felelős döntésre hatalmazza föl az embert, ezzel pedig az értékvalósításra vagy az értékkel szembe forduló destrukciónak. Mi jellemzi az erkölcsi jót? Az, hogy a létrendi, vagyis ontológiai jóval a magunk vagy mások személyes javára irányulóan diszponálunk, miközben szabadságunk a saját és mások ártalmára való használatot is lehetővé teszi. *A lényeges benne: a diszponálás, a használati mód.* A létrendi jó még köztudottan nem erkölcsi jó. A víz létrendi jó. Erkölcsi jó akkor lesz belőle, ha mondjuk emberségből inni adunk a szomjazónak. De a vízbe gyilkos szándékkal bele is lehet fojtani valakit. Az ember által alkotott javak is egyaránt használhatók a jóra és a rosszra. Egy autóval lehet a gyermekeket iskolába vinni és lehet vele egy kiszemelt áldozatot elgázolni. Mindez azonban nem csupán a természet javaira vonatkozik s nem is csupán az ember által alkotott javakra, hanem magukra az emberi képességekre is. Azok önmagukban szintén ontológiai javak csupán. A kiváló értelmi képességgel köztudottan vissza lehet élni. Az erős akarattal úgyszintén. Ahhoz, hogy egy képességet erkölcsi értéknek tekinthessünk, el kell döntenünk, hogy azt a jóra vagy a rosszra használjuk. Amikor Shakespeare drámájában III. Richárd azt mondja: „Elhatároztam, gazember leszek”, akkor alapvető döntést hoz szabadsága használatát illetően. S mindez – a pozitív és a negatív használati mód – belefér a szabadság fogalmába.

Erénynek Arisztotelész és Aquinói Tamás óta a jó készséget tekintjük, melyet a képességből a megfelelő gyakorlással jó irányban fejlesztünk spontán könnyedséggel működő cselekvési habitussá, például a

zongorajátékban. Az erény elkötelezi a képességet az értékre. Ezért az erényt személyi értéknek is nevezhetjük. Annak lényegéhez tartozik, hogy az ontológiai jó képességet morális értelemben is jóra használjuk. A szabadság ezzel szemben a felelős emberi cselekvés összefoglaló személyi képessége, személyi méltóságunknak mintegy potenciális betétje. Nem mindegy azonban, hogy milyen irányban bontakoztatjuk ki. Nem mindegy, hogyan és mire használjuk, hogyan diszponálunk vele. Ezért elhamarkodott állítás, hogy a szabadság a maga potenciális és még el nem kötelezett voltában erény, s ezáltal erkölcsi érték volna. Avatott szemmel azonnal észrevehetjük: a főttebbi „hármásban” idegen elem. Sehogy sem illik az igazságosság mellé, amelyben már kifejezetten megtalálható a jó irányban való diszponálás objektív tartalma azzal, hogy általa mindenkinek megadjuk, ami jár, az ulpianusi definíció szerint. Az emberi szabadság azonban mint személyes voltunk alapvető képessége – ismételjük – önmagában még egyaránt használható a jóra és a rosszra. Ezért egészen biztos, hogy – bár személyes voltunk nélkülözhetetlen betétje – nem erkölcsi erény és ezzel nem erkölcsi érték.

Akkor talán társadalmi érték, melyet érték-jellegében majd a jog ismer el. Ez is illúzió. Az értéknek el nem kötelezett fogalomról a jog sem mondhat mást, mint az erkölcs. Amíg nincs biztosítva az értékirány, amíg nem jelöljük meg a fogalom kapcsán a diszponálás módját, addig a szabadság társadalmi vonatkozásában sem érték. Megmarad készenléti állapotában olyan alapképességnek, amellyel még mindig lehet helyesen diszponálni éppúgy, mint ártalmasan, nem csupán egyénileg, de a közösségben is. Gondoljunk a szabad rablás vagy a szabad áremelés fogalmára. Egészen más, ha a törvény biztosítja az Emberi Jogoknak megfelelő társadalmi szabadságot. Ez a törvény által kodifikált szabadságjog. Talán meghökkentő,

de mégis érvényes megállapítás, hogy amíg a szabadság önmagában nem érték, addig a szabadság kodifikált biztosítása – társadalmi érték. Például amikor az amerikai parlament Lincoln elnökletével kimondta és törvénybe foglalta a rabszolgaság eltörlését. Ebben az esetben már pozitív tartalmú, határozott értékírányú jogi diszponálás történt a szabadság társadalmi fogalmával a törvényhozás részéről. Ugyanakkor jól érzékelhetően veti föl a példa jog és erkölcs különbségét ebben a sajátos vonatkozásban. Érdemes megjegyezni: a jog társadalmi értéként az adott esetben biztosíthatja a rabszolgaság felszámolását, de nem biztosíthatja, hogy a felszabadított rabszolga erkölcsi értelemben véve jóra használja majd a szabadságát. Sőt, azt sem biztosíthatja, hogy a felszabadított rabszolga jogi vonatkozásban is megfeleljen majd a várakozásnak: szabad lettél, élj méltó módon a szabadság jogával, ha olyan helyzetbe kerülsz. A történelem egyik legkeserűbb tapasztalata ugyanis, hogy a felszabadított rabszolga, ha uralmi pozícióba kerül, volt urainál is kérlelhetetlenebb elnyomásra képes, még volt rabszolgatársait sem kímélve. Ifjabb Plinius egyik levelében tapasztalat alapján fogalmazza meg ezt, amikor beszámol arról, hogy egy birtokon a rabszolgák vízbe fojtották urukat, aki korábban rabszolgatársuk volt, és aki kegyetlenséggel kívánta feledtetni saját múltját. Kompenzáció?

Sztálin nagyobb zsarnok volt, mint a cárok. Néró zsarnoksága közmondássá lett, de megfeledezünk arról, hogy ebben mennyi része volt kedvelt udvaroncának, egy felszabadított rabszolgának. Egy korábban még nem önálló és kisebbségi helyzetben lévő népközség is felszabadulhat. Önállóvá válhat, miközben a maga területén lévő kisebbségekre hajlamos nagyobb politikai elnyomást gyakorolni, mint ahogyan vele bántak, amikor ő volt hasonló helyzetben.

A törvény jogilag helyesen diszponál a szabadsággal akkor is, amikor egy börtön-

büntetését letöltött veszedelmes bűnözőt szabadon bocsát. Ez is társadalmi érték a maga módján, mert az igazságosság alkalmazása. A jognak akkor is ezt kell tennie, ha képviselője – mondjuk a börtönigazgató – emberileg csaknem bizonyos benne, hogy a kiszabadult személy folytatja majd társadalomra nézve súlyosan ártalmas bűncselekményeit. Csak abban bízhat, hogy ebben az esetben majd újra börtönbe kerül az illető, ha rajtakapják. Az Emberi Jogok Biztosítják a szabad költözködést, de nem tudják biztosítani, hogy ne éljenek vele vissza. Ezzel a joggal a rablógyilkos is élhet, aki esetleg azért költözik egy másik országba, hogy ott raboljon és gyilkoljon. Ilyen szándékkal él vissza a törvény által pozitív társadalmi értéként elrendelt szabadsággal. Persze a jog azt is kimondja, hogy hasonló esetben meg kell vonni tőle a szabadságot, mert a társadalom súlyos ártalmára használta azt. Ez a törvény társadalmi értéknek minősül. Az emberi szabadság használatának biztosítása ugyanis már pozitívan értékelhető diszponálási mód. Nem teszi azonban fölöslegessé, sőt elemi módon igényli az erkölcs segítségét, hogy a szabadság használata teljes értelmében érték legyen.

Érték-e ezek szerint önmagában a szabadság? Hiszen az esztétikában ugyanúgy jelentheti jó vagy rossz alkotások létrehozását, mint az erkölcs területén a jó és rossz irányában való készenléti állapotot. Teremhet remekművet vagy giccsot, sőt akár a humánus szándékolt meggyalázását is, szabadság címen. A tudományban is lehet helyesen élni a szabadsággal, és lehet vele visszaélni (vö. sarlatánok). Ha következetesek vagyunk gondolkodásunkban, be kell látnunk, hogy az értékek kategóriájában nem találunk helyet a szabadságnak, ha azt önmagában tekintjük. Az emberi szabadság – egyéni és közösségi formájában is – akkor és egyedül csak akkor érték, ha értékek kibontakoztatására használjuk. A *modus disponendi* a döntő. S az a különös, hogy erre a totális szabadság egzisztencialista

filozófusa, Jean Paul Sartre is rájött, mert kénytelen volt rádöbben: a szabadság csak lehetőség arra, hogy valamilyen pozitív értékre elkötelezzük magunkat. Csak ezzel tudjuk biztosítani annak egzisztenciális értékét.

De vajon nem ártatlan játék ez csupán a fogalmakkal, melynek semmi gyakorlati jelentősége nincs? Nem csupán a filozófia magánügye? Egyáltalán nem. Hiszen a szabadság félreértése olyan végzetes, olykor súlyosan antihumánus és destruktív gyakorlati következményekhez vezetett és vezet ma is – nálunk és Európában –, hogy azt egészen átfogni egyszerűen képtelenek vagyunk. A tömegember számára a szabadság azt jelenti, hogy „*azt tehetek, amit akarok*”. Az etikailag primitív ember számára pedig kifejezetten a bűnözés szabadságát sugallja. Ha a szabadság önmagában érték, akkor annak gyakorlata is érték lenne, függetlenül attól, hogy az a jóra vagy a gonoszra, az értékesre vagy a destruktívra irányul. A szabadság eszerint garantálná mindannak értékét, amit kényszermentesen cselekszünk, legyen az akár a leghátborzongatóbb bűntett. A szabadság elméleti értelmezése a fizikához hasonlítható, gyakorlati alkalmazása pedig a technikához. A szabadság végzetes félreértése ezért a következményeiben mutatkozik meg, gyakorlati vetületében. Legelvetéltebb formája az, ha az igazság vagy a humánus rovására érvényesül. Mintha egy építész így gondolkodnék: „Szabad emberi lény vagyok, szabaddá teszem tehát magam a statika törvényeitől”. Mintha egy író így tervezné meg regényét: „Szabad vagyok. Azt írom, ami nekem tetszik. Én a koncentrációs tábor és a Gulágot fogom magasztalni. Botrányt kavarkok? No és?! Legalább fölfigyelnek rám”. Csakhogy a humánus mindkettőjüket kötelezi. A statika törvényeitől fölszabadult építészünk emeletes háza ugyanis összedőlhet, és maga alá temetheti a lakókat. Ezért felelnie kell. Írónk pedig kiérdemli, hogy rajongói jutalomként esetleg egy külön gu-

lággal ajándékozzák meg, és vállukra emelve egy elhagyott, kopár szigetre szállítsák.

A humánus a művészetet is kötelezi.

Csak egyetlen példa: a művészet szabadsága címén Hollandia egyik rangos múzeumában nemrégiben egy kifejezetten perverz módon obszcén festményt állított ki egy amerikai festő, de nem a nemi aktus vonatkozásában, hanem bizonyos szükséglet végzésével kapcsolatban (női nemi szerv, premier pláiban, amint belevizel egy megnyitott férfiszájba). Háttérbe odaképzeltük Mózes és az Emberi Jogok Kötetét. A képet ugyanakkor a művészi értelemben vett festői érték címén sem lehet fölmenteni, mert művészi értéke nincs, tekintve hogy egy élesre exponált színes fotó stílusában készült, s azzal is helyettesíthető lenne. A művészi szabadság fitogtatása? Beteges feltűnési viselkedés? A perverzitás diadalmi jelvénye? Vagy annak kipróbálása, hogy még meddig lehet elmenni a szabadságra hivatkozva egy demokratikus társadalomban, s hogy mik a társadalmi tűrőképesség határai? Az esetet egy nemzetközi konferencia résztvevői is megtárgyalták mint társadalmi jelenséget. A jognak ilyen vonatkozásban is el kell döntenie, mi tartozik a nyilvánosság elé és mi nem. Mert hogy a kép, s még inkább a gesztus egyértelműen súlyosan sértette egy adott közösség jóízűségét s vele a humánusot, arra az ottani közvélemény a tanú. A részükről való tiltakozás pedig egy olyan nyugati ország részközösségének visszajelzése, amely a demokratikus szabadságjogok korai elismerésében kiváltságos rangot vívott ki Európában. Tehát nem illethető a maradiság vádjával, mint ahogy azok a professzorok sem, akik a témát a jelzett konferencia résztvevői elé tárták. Azt is lehetne mondani, hogy mindez együtt Európa önvédelme. Az ilyen antihumánus obszcenitást egy rangos múzeum csak úgy engedélyezheti, hogy ezzel együtt értéknek ismeri el, amit engedélyez, és akaratlanul is értéként propagálja azt. Ha a szabadság

önmagában társadalmi érték, akkor ez is az. De nem kell-e lényegesnek tartanunk azt, hogy a szabadságot értéktermő és értékírányú használatával kapcsoljuk össze? Mert akkor elkerülhetjük a társadalmi értékek jelzett fogalomzavarát. Így ez az egész a szabadság öncsalása, éspedig pontosan azért, mert a szabadságot önmagában ismeri el értéknek, nem különböztetve meg a használatától.

A kérdés azonban ez: *lehet-e szabadságjoga a nyílt antihumánumnak, a humánus közszemlére bocsátott, hivalkodó semmibe vételének, holott azt konszenzus-szerűen társadalmi alapértéknek fogadták el az említett németországi vita résztvevői, már 1976-ban? Mert a humánusot a művészetnek is tiszteletben kell tartania, legalábbis a társadalom nyilvánossága előtt.* A történetírónak is tiszteletben kell tartania a történelmi igazságot, jöllehet a jó szándékú tévedés megbocsátható. Az értékrend keretében az ember nem szabad, az igazságot illetően. Tévedni emberi dolog, de Dillingerből hőst csinálni destruktív cselekedet, és súlyosan antihumánus. Egy életrajz íróját is köti a hitelességre törekvés. Ha tudatosan becsmérel egy köztisztviselőben álló történelmi személyiséget, az jogilag a becsületsértés egy jellemző módjának tekinthető. A hálottaknak is lehet becsületük. S a rangos és köztisztviselőben álló történelmi személyiséget ért becsületsértés a tudatos hamisítás által híveit is becsületükben sérti. Ezért pert indíthatnának az igazság védelmében.

Ez volna tehát az a szabadság, melyet mint elvitathatatlan társadalmi alapértéket szó nélkül elkönyvelnek az említett kötet szerzői? Vagy inkább arról van szó, hogy a társadalmi alapértékek vitája nem zárható le az említett kezdeményezéssel? Descartes emlékezetesen fogalmazta meg, hogy a fogalmaink lehetőleg világosak és jól megkülönböztetettek legyenek (*clara et distincta cognitio*). A szabadság köztudatban élő, s többnyire még az avatottak által is gyanút-

lanul használt fogalmánál mintha hiányoznék ez a „jól megkülönböztetett” jelleg. Mert a bűnözés, a korrupció és a destrukció szabadsága nem érték. Az kifejezetten anti-érték. Ezért egy egészséges társadalomban nem számíthat a jog támogatására.

Nekünk nagy szükségünk volna habermasi diszkurzusok keretében tisztázni, melyek azok a társadalmi alapértékek, amelyeket értelmes érvek alapján, vallási és pártbeli hovatartozástól függetlenül el tudunk fogadni? A nyugati eszmék nagyjából huszonöt-harmincéves késéssel való átvételének ideje lejárt. A pluralizmus akkor igazán jó, ha bizonyos alapértékeket közösen elfogadunk, a parlamentben is. Pluralizmus, de a közös értékek egyensúlyával. A jelenlegi magyar értéktudatot mérlegre téve, és az említett hármas társadalmi alapértéket megidézve, azt lehetne mondani, hogy a szabadság fogalmának bizonytalan értelmezésében nagyjából nyugati szinten mozgunk, az igazságosság értékétől azonban elszoktunk (vö. Hankiss Elemér hiábavaló tévés kísérlete a rehabilitációra). Korábban az érdekek leckéjét tanultuk, és jól megtanultuk. A társadalmi szolidaritás is jobbára a pártérdekekre szorítkozik. A futballban már tudjuk, a politikában még csak pedzzük, hogy a klubérdekeket bizonyos esetekben – s nem csak az európai csatlakozás ügyében – alá kell rendelnünk a válogatott érdekeinek. Elemi hiányossága viszont a jelenlegi magyar tudatformálásnak a társadalmi alapértékek különböző viták által való tisztázása és a habermasi „diszkurzus” átplántálása, bár kezdeményezései már vannak. Az egészséges pluralizmus a közösen elfogadott társadalmi értékek kontrapunktikájával kaphatná meg pozitív hatékonyságát. A szabadságról alkotott fogalmunk azonban nem maradhat meg azon a szinten, amelyet a külföldi turizmus vezetője szabadidő-programként meghirdet a résztvevőknek, persze az ismert iróniával: „*Most pedig minden magyar azt csinál, amit akar*”.