



AMI SÜRGETŐEN FONTOS

Az 1990-es években, amikor a politika színterén Vladimír Mečiar¹ és az általa alapított, rohamcsapatként tevékenykedő pártalakulat, a Demokrátikus Szlovákiáért Mozgalom (Hnutie za demokratické Slovensko, HZDS) játszott domináns szerepet, a rossz hangulat éveiben csodálatra méltó emberek tetteinek köszönhetően a szabadon folyó párbeszéd kicsi szigetei tünedeztek fel. Jól emlékszem a Polgári Kezdeményezés Állandó Értekezletére (Stála konferencia občianskeho inštitútu, SKOI), az Archa² kiadóra és egy másikra, a Kalligram Könyvkiadóra. E háromból az első kettőt hamarosan elmosta az idő óceánja, a harmadik azonban kitartóan állta a hullámverést, s negyedszázadon át minden évben újra megajándékozott bennünket a Szóval, a szép-irodalmi vagy bölcséleti művekben tetet öltött gondolatok kincsével. Minden Nagy Történetben jelen van a *deus ex machina*: a Kalligram történetében ez nem más, mint Szige-ti László, a filozófáló magyar publicista és kiadóvezető, a szervezés és a beszerzés mestere, ösztönzések és szellemi kihívások kútfője, szellemében és tetteivel is közép-európai ember. A kiadó által megszólaltatott alkotások hangversenyéről a jogfilozófiai művek sem hiányoztak: tisztelt kollégámmal és kedves barátommal, Alexander Brörtl-vel³ együtt lehetőséget kaptunk arra, hogy az Exempla Iuris (Jogi példák) elnevezésű sorozat révén megismertethessük a szlovák közvéleményt a jogfilozófia alapvető műveivel; ez öröm számomra és ajándéknak tekintem.

Most 2017-et írunk, és az előző két év Európája annak a megriadt állatkának a képét idézi, amelyik az autók fényszóróitól elvakítva éjjel próbál meg átjutni az úttesten. Azt követően, hogy az 1990-es években Francis Fukuyama bejelentette „a történelem végét“, úgy tűnt, létünk kulcskérdései abban állnak, hogy túllépünk-e az állami költségvetés deficitjének a maastrichti kritériumokban meghatározott mértékét, elfogadjuk-e vagy sem a regisztrált partnerség törvényi szabályozását, s vitázzunk-e intellektuális aprólékosággal a könnyű drogok dekriminalizálásáról, avagy használatuk liberalizálásáról. S egyszer csak újra – micsoda meglepetés! – ott találtuk magunkat a történelemben. Amnéziától szenvedve, hézagos történelmi emlékezetünk miatt nem tudjuk, mit üzen nekünk az a térkép, melyre František Palacký rajzolta rá Közép-Európa politikai koordinátáit. Palacký⁴ volt az, aki *Levél a frankfurti nemzetgyűléshez* című, 1848. április 11-én kelt nevezetes írásában és nem kevésbé híres, *Az osztrák állam ideája (Idea státu rakouského)* címet viselő cikksorozatában rámutatott a Közép-Európa egyes nemzeteinek szuverenitását meghatározó koordinátákra s az Oroszországban és Németországban tetet öltő „kontinentális lemezek“ köz-





ti súrlódásra, miközben a térség nemzetei épp közjük szorultak: „Képzéljék el az Osztrák Birodalmat, amint köztársaságok és köztársaságocskák sokaságára oszlik – minő kedves alap az egyetemes Orosz Monarchia számára!“ Egyszer csak rájöttünk, hogy a föld egy harmadát „failed states“, összeomló államok töltik ki, amelyek saját entrópiájukat másokra is kisugározzák. Egyszer csak rájöttünk, hogy az ember továbbra is éli az életét s közben konfrontálódik a számára érthetetlen irracionalitással; hogy továbbra is az igazságosság és a bizonyosság dilemmájának körében él, melyről a jogász tud egyet s mást: egy nappal az elévülési határidő után megszűnik a bűncselekmény büntethetősége, és az elkövetést nem lehet felelősségre vonni; egy nappal a tartozás behajthatóságának lejártá után az adós már nem köteles a hitelezőnek fizetni – hányszor szembesültünk ezzel a dilemmával, s idéztük a Cseh Köztársaság alkotmánybíróságának plenáris ülésén I. Habsburg Ferdinánd jelszavát: *Fiat iustitia pereat mundus*⁵.

Petr Pítha, a katolikus pap és nyelvész, a matematikai lingvisztika cseh iskolájának egyik megalapítója a prágai várban található Szent Vitus székesegyházban 2015. március 10-én így fogalmazta meg a diagnózisunkat: „Azt mondjuk: Békében élünk, közben azonban folyik a harc, folytatódnak a támadások, folyik az öldöklés. Ostobaságunktól és gőgüinktől vezetve kioktatjuk az egész világot. Azt mondjuk: A vallásháborúk középkori esztelenséget jelentenek. Elvárjuk, hogy mindenki hajtsa félre Istenét, mert mi így tettünk. Ők azonban nem tesznek így, mert látják rajtunk, hova vezet ez: kultúránk széthullóban van, mi pedig kihálóban. Azt mondjuk, hogy párbeszédet kell folytatnunk velük, ők azonban nem fognak meghallgatni bennünket, mert a vallás dolgairól akarnak beszélgetni, nekünk viszont nincs semmilyen vallásunk, mivel végtelenül liberálisak vagyunk. Azt mondjuk, hogy kölcsönösen tisztelnünk kell egymást, ők azonban nem tisztelhetnek bennünket, mert ők képesek az igazságukért az életüket áldozni, miközben mi csak hátrálni fogunk... Azt mondjuk: erőseknek kell lennünk, hogy megvédjük a békét, de mit kezdünk a fegyvereinkkel, ha nincsenek férfiaink, akik kézbe vennék őket? Miért is tennék ezt, ha nincs valamilyen eszményük? Olyan eszmény, amelyért valaki meghalni is hajlandó. Bizony nyomorúságosak vagyunk és nevetségesek. Megfosztottuk térségünket a kultúra kötőanyagától, katedrálisaink összedőlnek, az emberek közössége pedig önző egyének viszálykodó tömkelegévé változik. Elvesztettük az ember értékét és mértékét, mivel teljesen logikus, hogy ha félrehatjuk a kereszténységünket és megszabadulunk Istentől, akkor az embertől is megszabadulunk, mert már nem tudjuk többé, hogyan kell kinéznie... Békéről beszélünk, védelmezni akarjuk, de épp nálunk nincs béke. Se önmagunkban, se egymás között. Meg akarjuk menteni az igazságosságot, de csak a tilalmakat szaporítjuk. Csakhogy se az igazságosságot, se a békét nem fogja senki bevezetni, mivelhogy a tisztességből sarjadnak... A mi ellenségeink nem az arabok, nem az ukránok, nem az oroszok, és senki se az. Elég, hogy önmagunk ellenségei vagyunk, mert nem tiszteljük az élet törvényeit, és elfelejtettük, hogy az élet: szeretet, a szeretet pedig áldozathozatal. Nélkülük az életnek nincs értelme. S ez az, amibe belepusztulhatunk. Egyáltalán nem volnának ellenségeink, ha olyanok lennénk, mint ez a katedrális: szilárd rend kapcsolja bennünket össze, s alkotókként becsülnének és tisztelnének bennünket. Csakhogy mi nem hozunk létre semmit, mert hagyjuk, hogy egyesek helyettünk dolgozzanak, mások helyettünk gondolkozzanak. Nincs miért élnünk. Fölöslegeseink vagyunk itt.“ S Pítha nem áll egyedül a véleményével. Az összes többi helyett egy szociológus, Ivo Možný szavait fogom idézni, aki a Miloslav Petruszeknek⁶ szentelt nekrológban a következőket írta: „Az embernek nem kell szociológusnak lennie, hogy kései korunk médiájának hangzavara ellenére is meghallja a csendes rügyfakadást: nem egy új évszaktól érzünk ismét a levegőben? A felmerülő kérdések száma nagy, és ijesztően fontosak. A civilizációnk körébe tartozó társadalmak drámai módon épp a »növekedés felújítására« törekednek. De lehetséges-e a társadalmi produktum növekedése a fogyasztás növekedése nélkül? És a fogyasztás növekedése az eladósodás fokozódása nélkül? Ugyanis ha a fogyasztás fenntartható növekedése lehetetlen, akkor vajon létezhet-e kapitalizmus növekedés nélkül? S ha esetleg nem, akkor létezhet-e demokrácia kapitalizmus nélkül? A társadalmi kohézió elvesztésének eshetősége miatti idegesség fokozódik. Nem az fog végül kiderülni, hogy ismét valamilyen utópiában élünk? Újfajta társadalmi igény merül fel: magyarázzák meg, az ördögbe is, hogy mi az, ami pont most történik a társadalommal.“

Az 1964-es év októberében a jogfilozófusként ismert és sokáig a német alkotmánybíró-ság tagjaként tevékenykedő Ernst-Wolfgang Böckenförde egy olyan kijelentést fogalmazott meg, amely ugyanolyan ismertté vált, mint Radbruch formulája: „A szabad, szekularizált állam olyan előfeltételek révén létezik, melyeket ő maga képtelen garantálni.“

Böckenförde bővebben is kifejti a tézisé, s azt a kérdést teszi fel, miből erred az állam, „honnan tesz szert a szükséges hordozó- és egységesítő erőre, a szabadság belső szabályozóira, amikor léttalpa már nem a vallási kötődésből fakad és nem is fakadhat?“ Aztán így folytatja: „Hiszen egészen a tizenkilencedik századig a vallás jelentette a politikai elrendezés és az állam életének legbensőbb összekötő kapcsát, mégpedig egy olyan világban, amelyet kezdetben szakrálisan, később pedig vallási alapon értelmeztek. Lehetséges az erkölcsösség megokolása és megőrzése ennek a világnak a keretében, szekularisan; alapozható-e az állam a »természetes erkölcsre«? És ha nem, lehetséges-e, hogy egy ilyen állam – mindentől függetlenül – csak polgárainak az élethez kapcsolódó, a boldogságelvű etikán alapuló elvárásait teljesítse be?“ Az előző eszmefuttatás alapján pedig a következő elvi kérdéshez jut el: „Az állam által egyesített nemzetek miképp létezhetnek pusztán annak alapján, hogy szabadságjogokat adnak az egyének, de olyan egyesítő kötelék nélkül, amely megelőzi ezt a szabadságot? A szekularizáció folyamata egyúttal az emancipáció nagyszabású folyamatát jelentette, melynek során a világi hatalom megszabadult a megörökölt vallási tekintélyektől és kötetektől. Ezt a folyamatot az emberi és polgári jogok nyilatkozata tetőzte be, amely önmagára és önnön szabadságára utalta az egyént. Ezáltal azonban, elvi szempontból, egy új típusú integráció problémájának kellett óhatatlanul felmerülnie: az állam belső bomlásának elkerülése és annak kivédése érdekében, hogy teljes mértékben az ún. »külső irányításnak« (*Außenlenkung*) vesse alá magát, az emancipált egyéneknek új közösséget és homogenitást kellett találniuk. Ez a probléma eleinte még rejtve maradt, mert a tizenkilencedik században egy új egyesítő erő lépett a régi helyébe: a nemzeti gondolat. A nemzet egysége lépett a vallási alapú egység helyébe, és egy újfajta, jóllehet inkább külsődleges és politikai irányultságú homogenitás alapjává vált, melynek keretében a polgárok élete javarészt még a keresztény erkölcs hagyományának jegyében zajlott. Ebben a nemzeti homogenitásban megvolt az akaraterő, hogy a nemzetállamban nyilvánuljon meg – s meg is nyilvánult benne. A nemzeti gondolat azonban mostanra elveszítette ezt a közösségformáló erőt, s ez nem csupán számos európai országra érvényes. Következésképp a lényegig hatoló módon újra felmerül a kohéziós erők kérdése: a szabad, szekularizált állam olyan előfeltételek révén létezik, amelyeket ő maga képtelen garantálni. Ez a legbátrabb lépés, amelyet a szabadság érdekében tett. Szabad államként egyfelől csak addig létezhet, amíg a szabadság, melyet polgárainak garantál, belülről szabályozza önmagát s az egyén erkölcsi lényegén és a társadalom homogenitásán alapul. Másfelől viszont az állam ezeket a belső szabályozó erőket nem garantálhatja úgy, hogy önmagából eredezteti, tehát a jogi természetű nyomásgyakorlás és az autoritatív utasítás eszközeivel juttatja érvényre őket: ezt nem teheti meg anélkül, hogy ne mondana le szabad jellegéről és szekularizált formában ne kanyarodna vissza a totalitás igényéhez.“

Mintegy kétszáz éve annak, hogy az európai gondolkodás két döntő fontosságú irányzata kiszorította a természetfelettséget és vele együtt a metafizikai reflexióját: a felvilágosodással és a racionalizmussal összekapcsoló francia forradalomra és az utilitarizmust s a társadalom felett álló önszabályozó piac elképzelését magába foglaló angol liberalizmusra gondolok. A vallás társadalomintegráló ereje évszázadokon át a közhatalom legitimitásának vertikális koncepciójában nyilvánult meg: abban a legitimitásban, amely az Istentől ered. Bárhogy is változott az évszázadok folyamán az állam és az egyház, a pápa és a Szent Római Birodalom⁷ császára, később a pápa és a francia király közti viszony, bárhogy is változott az uralkodó trónra léptetésének módja, legitimitásának szimbolikája ugyanaz maradt. A világi uralkodót pap keneti fel – az erre vonatkozó példázatot a Biblia is tartalmazza Saul király és Sámuel próféta történetében: „Az Úr ... ezt jelentette ki Sámuelnek egy nappal Saul érkezése előtt: »Holnap ilyenkor egy embert küldök hozzád Benjámín földjéről. Kend fel őt népemnek, Izraelnek a fejedelmévé, mert ő szabadítja meg népemet a filiszteusok kezéből.« (...) Saul fölkelt, és ketten Sámuellel együtt kimentek az utcára. És amikor leértek a város végére, ezt mondta Sámuel Saulnak: »Mondd a legénynek, hogy kerüljön elénk.«





Az eléjük került. »Te pedig most állj meg, hogy elmondjam neked az Isten beszédét.« Ekkor fogta Sámuel az olajos korsót, öntött belőle Saul fejére, megcsókolta, és azt mondta: »Ezennel felkent téged az Úr öröksége fejedelmévé.«⁸ Ez a példázat az uralkodó trónra lépésének rituáléjába is bekerült, és a hatalom ilyen típusú legitimitását jelképezte. A francia forradalom, a 18. század végén és a 19. század folyamán lezajlott történelmi események azonban drámai fordulatot hoztak: a legitimitás új elképzelését, a népszuverenitáson alapuló legitimitást. Albert Camus így ír erről: »Rousseau fellépéséig Isten teremtette a királyokat, akik megteremtik a népeket. A *Társadalmi szerződés* után a népek önmagukat teremtik meg, még mielőtt királyokat teremtenének. Istenről, átmenetileg, nem esik többé szó. A politikai rendben a *Társadalmi szerződés* Newton forradalmával ér fel.⁹ (...) ... a király elítélése, indoklásában és következményeiben, fordulópont modern korunk történelmében. A történelem szentségének tagadását jelképezi és a keresztény isten megfosztását testi alakjától. Isten eleddig a királyok révén avatkozott a történelembe. De megölik történelmi képviselőjét, s nincs többé király. Az elvek egébe száműzött Isten látszatánál nincs egyéb tehát.¹⁰ (...) A XIX. század királygyilkosságaira a XX. század istengyilkosságai következnek, amelyek végigviszik a lázadás logikáját, királyságot csinálnak a földből, ahol az ember isten.«¹¹ A korszakváltást talán Friedrich Nietzsche adta hírül a legércesebb hangon: »Isten halott! Halott is marad! És mi öltük meg őt! Mivel vigasztaljuk magunkat mi, minden gyilkosok gyilkosai? A világ eleddig legszentebbje és leghatalmasabbja elvérzett késszúrásainktól – ki törli le rólunk a vérét? Milyen vízzel mossuk le magunkról? ... E tett nagysága nem túlságosan nagy hozzánk képest? Nem kell-e istenné lennünk nekünk is, hogy méltónak mutakozzunk e tett nagyságára?«¹²

A vallás társadalomintegráló potenciáljának megszűnése egy másik, a 19. és a 20. század esetében tipikusnak mondható s a társadalmat integráló jelenséghez, a nemzetállam eszméjéhez vezet el bennünket. A szociológus Ernest Gellner jellemzése szerint korunkban »a viszonylagos gazdasági fellendülésnek és az ipari kultúrák közeledésének köszönhetően az etnikai alapú gyűlölet és érzésvilág kezd némileg visszaszorulni. Nem maradéktalanul, s kétségtelen, hogy nem mindenütt, egy bizonyos fokig azonban igen: az emberek még hajlandók Karabahért és Szarajevóért harcolni, de hajlandók volnának-e harcba menni Elzász-Lotharingiáért vagy Dél-Tirolért? Az az érzésem, hogy nem.« Gellner arra a következtetésre jut, hogy »hiányoznak a racionális legitimitások«, s »az irracionális legitimitásokba vetett hit elveszett«.

Tételezzük fel, hogy a vallás társadalomintegráló szerepét és a nemzetállam eszméjét napjaink nyugati világának kultúrájában a szabadság, illetve az emberi jogok eszméje váltotta fel. Bár az utóbbiak esetében évszázadokon át keresték a megfelelő indoklást, nem jutottak általános elégedettséget kiváltó eredményre. Alasdair MacIntyre finomkodás nélkül, nyersen idézi emlékezetünkbe ezt a tényt: »Az igazság nyilvánvaló: semmilyen (természetes és emberi – P.H.) jogok nem léteznek, és a beléjük vetett hit ugyanaz, mint a hit a boszorkányokban és az egyszarvúban. ... egyetlen kísérlet sem sikerült, amely e jogok *létezésének* megindoklására irányult. A természetes jogok hívei közé tartozó filozófusok a 18. században néhányszor kijelentik, hogy azok az állítások, melyek szerint az embereknek vannak ilyen jogaik, maguktól értetődő igazságok. Mi azonban tudjuk, hogy semmiféle maguktól értetődő igazságok nincsenek. A 20. század morálfilozófusai olykor a saját intuíciónkat és a miénket akarják megtapasztalni, de a morálfilozófia történetéből tudnunk kellene, hogy ha a morálfilozófus az »intuíciónkat« szót használja, az mindig annak a jele, hogy az érvelés tekintetében valamilyen alapvető gond van. Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának Az Egyesült Nemzetek Szervezete által 1948-ban elfogadott szövegében következetesen az a felfogásmód érvényesül, hogy *semmilyen* állítást nem kell megindokolni, s ez aztán szokványos gyakorlattá vált az ENSZ-ben. Az emberi jogok legújabb védelmezője, Ronald Dworkin elfogadja, hogy e jogok magától értetődő létezése nem bizonyítható, de hozzáteszi: abból a tényből, hogy valamilyen állítás nem bizonyítható, nem következik, hogy nem igaz. S ez így is van, csakhogy az effajta érvt ugyanolyan jól fel lehet használni az egyszarvúak vagy a boszorkányok létezésének alátámasztására. A természetes, avagy emberi jogok tehát nem egyebek fikciónál.«

MacIntyre eszme-futtatása reagálásra készítette Robert Alexyt, a szlovák közegben is jól ismert jogfilozófust, arra, hogy az emberi jogok megokolásának lehetséges módozatait ke-

resse. Alexy az emberi jogokat öt sajátosság révén definiálja: univerzálisak (minden egyes ember e jogok hordozója); fundamentálisak (nem tárgyuk abszolút minden, ami jó, hanem csak az, ami alapvetően jó); elvontak (általános érvényességük nem jelent adottságot egy konkrét esetben, például amikor kollízió alakul ki az emberi jogok terén); morális érvénnyel bírnak (amely az indoklásukból fakad), és előnyt élveznek (a pozitív jog normáival szemben). A kérdés tehát az, hogy lehetséges-e, s ha igen, miként lehetséges az emberi jogok megindoklása. Alexy a szóba jöhető indoklások tekintetében nyolc koncepciót határol körül.

Az első indoklás vallási, és a hitből fakad. Hátránya az, hogy a hívőkre, illetve egy bizonyos vallásra korlátozódik. A következő indoklás biológiai, illetve szociobiológiai természetű. Azon a tézisen alapul, mely szerint az erkölcs az altruizmus egy bizonyos fajtája, miközben a viszonyosságon alapuló altruizmus a reprodukció jelentős eleme. A viszonyosságon alapuló altruizmus azonban az esetek többségében egy jól körülhatárolt csoportra korlátozódik, és a csoporton kívül állókkal szembeni közönnyel, sőt ellenséges érzülettel jár együtt. Az intuitív indoklás arra az állításra támaszkodik, hogy az emberi jogok érvényessége, avagy léte nyilvánvaló, magától értetődő. Az evidencia azonban nem pótolhatja a bizonyítékokat. A konszenzuson alapuló tézis szerint az emberi jogok az általános egyetértésen (mindenkinek az egyetértésén) alapulnak. De ha a létük a többség egyetértésében rejlik, akkor mi a helyzet az állandóságuk, elévülhetetlenségük tekintetében, hogyha ez a konszenzus hiányzik? Az instrumentalista hozzáállás hívei azzal érvelnek, hogy az emberi jogok elismerése maximalizálja a hasznot, az ár viszont kérdéses marad. Az utóbbi olyan akadályt jelent, amely nem vagy legalábbis nem feltétlenül összeegyeztethető az emberi jogok univerzalizmusának elképzelésével. A kulturális alapú indoklás koncepciója szerint az emberi jogok az emberi kultúra történetének vívmányát jelentik. De nem mindegyik kultúrára érvényes, hogy történelmük alakulásának és fejlődésének eredményeként megszületnek az emberi jogok. Emiatt az emberi jogok egyetemességének tekintetében a kulturális alapú indoklás elégtelennek tűnik. A további, az explikáción alapuló és egzisztenciális értelmezések Kant nézeteihez kötődnek és a transzcendentális szükség-szerűség érvén alapulnak: egy másik ember autonóm személyiségként való elismerése méltósága értékének elismerésével kapcsolódik össze, ami szükségszerűen az ő emberi jogainak tiszteletben tartását vonja maga után. Alexy konklúziója szerint az emberi jogok elfogadható alternatív indoklása óhatatlanul metafizikai alapra, a konstruktív metafizikára támaszkodik: „Az emberi jogok nem létezhetnek racionális és univerzális metafizika nélkül.“

Az emberi jogok koncepciója – s mindegy, hogy nevezzük őket: alapjogoknak, emberi és polgári jogoknak stb. – a fokozatosan kialakuló szabadságfogalomban leli meg eredőjét: ha úgy tetszik, a 18. és 19. században kialakult szabadságfogalomban. De ha nem áll rendelkezésünkre az emberi jogok általánosan akceptálható megindoklása, akkor a szabadság tartalmának általánosan akceptálható elképzelése is hiányzik, és nyilvánvaló ellentmondás alakul ki egy, az értékek szempontjából pozitívan fogadott kifejezés, a „szabadságnak“ nevezett emberi státusz és történeti értelemben nagyon is eltérő jelentése között. A középkorról szólva a neves középkorkutató, Jacques Le Goff az alábbiakra figyelmeztet bennünket: „A középkor emberének egyáltalán nincs érzéke az iránt, amit a szó modern értelmében szabadságnak nevezünk. A szabadság számára kiváltság, és a szólásszabadság fogalmát inkább csak többes számban használják... A szabadság nem létezik közösség nélkül. A szabadság csak a függőség révén nyilvánul nyilvánulhat meg, azáltal, hogy a társadalmi hierarchia magasabb fokán álló személy garantálja az alattvalónak, hogy jogait tiszteletben fogják tartani.“ Paradox módon és a meghirdetett jelszavakkal ellentétben nem a szabadság vált a racionalizmus, liberalizmus, felvilágosodás és modernitás kibontakozóban lévő új világának meghatározó jelszavává, hanem az egyenlőség, méghozzá a privilégiumok egyenlősége, tehát az igazságosság. Jellemző, amire Albert Camus hívja fel a figyelmet: „Amint csak a libertinus gondolkodás kétségbe vonta Istent, az igazságosság problémája került előtérbe. Az akkori igazságosság egyszerűen összefolyt az egyenlőséggel.“ Az uralkodó vallás domináns társadalmi szerepét a türelmi rendelet törli meg; a birtoklás és a helyválasztás szabadságát a jobbság eltörlése; a parlamenti képviselők megválasztásának szabadságát – a Lajtántúlon a 19. század kilencvenes éveiben csak a felnőtt férfila-





kosság 15 százaléka rendelkezett választójoggal – az általános választójog bevezetése tette semmissé – és így tovább. A privilégiumok egyenlőségére pozitív konnotáció nyomta rá bélyegét: a szabadság. A szabásággal tartalmatlan telítődésének folyamatában új momentum jelenik meg: új arányok alakulnak ki az egyéni autonómia (az egyén személyes autonómiája) és a társadalom között, amelynek a szóban forgó egyén a család, egy közösség, az állam stb. tekintetében az alkotórészét jelenti. Az igazságos bírósági büntetőeljárás alapelvei közé tartozik, hogy a vádlottat tilos vallomásra kényszeríteni. Míg a 17-19. század folyamán az volt a cél, hogy az emberi méltóságot a kínzás tilalmával is védelmezzék, a 20. század végén már afelett vitázunk, hogy ha a vádlott beleegyezése nélkül kerül sor arra a DNS-mintavételre, amely az azonosításhoz szükséges teszteléshez kell, akkor ez nem jelenti-e a „nemo tenetur se ipsum prodere“ elvének, tehát a vallomás kikényszerítése tilalmának a megsértését – s hogy nem jelent-e ugyanilyen sérelmet, ha az azonosítás céljából szagminta vételére kerül sor. Az egyén személyes autonómiája terének kibővítését ebben az összefüggésben ez a jelszó kísérhetné: a kínzástól a DNS-mintáig! Ivo Možný a Cseh Televízió „Václav Moravec Fókusz: A fogyasztás kora” („Fokus Václava Moravca: Doba konzumu“), című, 2016. március 28-i szándékosan provokatív módon jegyezte meg: „a szabadság az egyéni autonómia márkajele“, s „az egyéni autonómia jól eladható a szabadság márkájával“. Egy cseh filozófus, Pavel Kalina a szabadság megélésének margójára az alábbi borúlátó megjegyzést teszi: „A modernitás projektje egyre kevésbé működik... Egyéni szabadságunk már-már korlátlan. A kevés dolog egyike, amit nem tehetünk meg, annak joga, hogy családunk körében halhassunk meg. A modern ember, a történelem leghatalmasabb lényé rendszerint a sarokban hal meg és egyedül, akár egy kutya (a premodern korban). Már nem mehetünk templomba az egész faluval együtt, nem vehetünk részt az egész közösséggel olyan szertartáson, amely túllép a hétköznapi tapasztalat határain. Nincs, aki hibáinkat megbocsássa. A modern ember egyedül van, és a magány nem azonos a szabadsággal.“ Empirikus szempontból elég itt a család széthullására hivatkoznunk, az egyedül élő, egyedül lakó felnőttekre, a népességfogyásra, azon temetések statisztikai szempontból is drámai szaporodására, amelyek bármiféle búcsú vagy szertartás nélkül zajlanak le: a tavaszi rét ma már nem a szeretők menedéke és öröme, hanem olyan hely, ahol kellemetlen allergia fenyeget bennünket.

A szabadság csak a konfliktusban nyilatkozik meg. Robinson Crusoe világában a szabadságnak nincs racionális értelme. Az egyén szabadsága összeütközésbe kerülhet egy másik ember szabadságával, összeütközhet a közhatalommal s végül önmagával is: ahogy Schopenhauer mondja, „az ember azt teheti, amit akar, de nem akarhatja, amit akar“. Az egyik ember szabadságának a másikéhoz való viszonyát a kiegyensúlyozás határozza meg – az, hogy az emberi állapot eszménye milyen viszonyban van a közösséggel közhatalommal. A meghatározó momentumot tehát két szempont jelenti: a jogok, avagy privilégiumok területén megnyilvánuló egyenlőségé, valamint az eszményi emberi léthelyzeté, melynek előfeltétele a tertium comparationis, az összehasonlítási alap megléte.

Valójában tehát mit jelent a Szabadság? Nyilvánvaló, hogy nem olyan fogalomról van szó, amely kizárólag saját, önmagából fakadó tartalommal bír. Ehhez a fogalomhoz csak az egyén és a társadalom viszonylatrendszerében tudunk közel férkőzni, mégpedig a kort meghatározó értékek és ideálok szemszögéből.

Az egyén és a társadalom közti kötődés és a szabadság viszonylatában nem (pontosabban fogalmazva: nemcsak) a Kant által megfogalmazott, az egyik és a másik ember szabadságának összhangba hozására vonatkozó maximával kifejezett kötődésről van szó. Az egyénnek a társadalmon belüli helyzete nem csupán az egyéni szabadságjogok védelmét foglalja magába (valamint kiegyensúlyozásukat, hogyha összeütközésbe kerülnek egymással), hanem a közjóságok védelmét is. A köztük fennálló különbség megoszthatóságukban rejlik. A közjóságok tekintetében az a jellemző, hogy a belőlük származó haszon oszthatatlan, az embereket nem lehet kizárni abból, hogy éljenek velük. Közjóságnak számít például a nemzetbiztonság, a közrend, az egészséges környezet. Miként Paul Samuelson, Joseph Raz vagy Robert Alexy is megjegyzi, az emberi lét egyik-másik aspektusa akkor válik közjósággá, ha se fogalmi, tárgyi vagy jogi tekintetben nem lehet részekre bontani, s az utóbbiak nem rendelkeznek részesedéseként az egyénekhez.

Ebben a kontextusban három kedvezőtlen helyzet állhat elő: az inga kileng az adott viszony egyik vagy másik végletének irányába (anarchia és zsarnokság ellentéte), vagy pedig hiányoznak a releváns, a társadalom által elfogadott és azt integráló s azonosító értékek és ideálok (dekadencia, dekonstrukció, relativizmus, fragmentáció). Lehetséges tehát, hogy ezek az értékeknek és ideáloknak a sora s velük együtt a szabadság fogalma ne legyen transzcendens? A modernitás válasza: igen. Thomas Hobbestól Jean Jacques Rousseau-n és Immanuel Kanton át John Rawls-ig azt látjuk, hogy a vertikális transzcendenciát a társadalmi szerződés horizontális síkja váltotta fel. Ortega y Gasset éleslátóan állapítja meg e szerződés kapcsán: „A történelmi tér, melyre gondolok, a hatékony és hosszantartó együttélés körével mérhető. Ez az együttélés a magamdján és szükségszerűen erkölcsök, szokások, nyelv, jog és politikai hatalom kialakulásához vezet. A modern gondolkodás legnagyobb tévedéseinek egyike, melynek következményeit mindmáig el kell szenvednünk, hogy a társadalmat egy olyan társulással cseréli fel, amely lényegében az előzőnek az ellentéte. A társadalmat nem értelmes emberek megállapodása révén hozzák létre. Ellenkezőleg, az akaratok minden egyeztetése feltételezi a társadalom létét, az együtt élő emberek közösségét, s a megállapodás itt jelenthet mást, mint az együttélés egyik vagy másik formájaként a pontosítását egy, már adott társadalmon belül. A társadalomnak mint szerződésen és nem jogon alapuló közösségnek az eszméje a lehető legesztelenebb kísérlet, melynek során a szekeret fogják be az ökrök elé.“

Épp a demokratikus alkotmány testesíti meg azt a társadalmi szerződést, melynek révén a természetes állapotban leledző emberek közösséggé formálódnak, meghatározzák, melyek az egyéni szabadság azon keretei, amelyek összeegyeztethetők a többiek szabadságával; kijelölik a társadalmi szempontból konstitutív értékeket és döntenek azoknak a közintézményeknek a rendszeréről, amelyek célja a közösség szabadságának és belső békéjének, megvédelmezésének és fejlődésének a garantálása; végül pedig az emberek döntenek arról, milyen procedurális eljárások révén teremtik meg a fentebb említett közintézmények legitimitásának alapjait. A gondolat, mely szerint a demokratikus alkotmány nem csupán a pillanatnyi hatalmi viszonyokat tükrözi, hanem a társadalom szempontjából konstitutív értékeket és intézményes garanciáikat is magába foglalja, a 19. század végén az alapértékek megváltoztathatatlanságának princípiumában (tehát az alkotmány materiális magvának a megváltoztathatatlanságában) nyert kifejezést. Az elképzelés, hogy az alkotmány revíziójának lehetőségét ne csak procedurális szempontból, hanem materiális (tartalmi) értelemben is korlátozzák, a 19. századi Franciaország alkotmánytörténetéből fakad, s azoknak a fordulatoknak és változásoknak a következménye, amelyek az alkotmány republikánus, illetve monarchista szellemiségű megszövegezéséhez kötődtek. A francia alkotmánytörvény 1884. augusztus 14-i keltezésű V. cikkelye kifejezetten előírja: „A hatalomgyakorlás köztársasági formája nem képezheti revízió tárgyát.“ Miként Georg Jellinek, a modern európai államtudomány úttörője hangsúlyozza, „ez a rendelkezés erőszakkal megszüntethető, jogszerűen azonban nem“. A Német Szövetségi Köztársaság 1949. évi alaptörvénye kifejezetten hangsúlyozta az alkotmány konstitutív értékeinek megváltoztathatatlanságát, a későbbiekben pedig több demokratikus ország, köztük a Cseh Köztársaság is erre az útra lépett. De mit jelent valójában az alkotmány kulcsfontosságú értékeinek megváltoztathatatlansága? Hiszen empirikus szempontból bármi megváltoztatható – elég megőrizni a procedurális eljárást vagy a parlament épületére irányítani a tankok ágyúcsöveit. Itt azonban metafizikáról van szó, akár tetszik ez nekünk pozitívista dominanciájú korunkban, akár nem. A metafizika egyébként más alkotmányos intézményekben is jelen van, például a megkegyelmezés jogában, amely nem más, mint az igazságosság metafizikai dimenziójának intézményesítése.

Böckenförde és Alexy konklúziója és a szabadsággal kapcsolatos eszmefuttatásaik visszavezetnek az előző gondolatmenet magvához, ami nem más, mint a társadalom számára alapvető, konstitutív értékeknek a sora, amelyet a közösség autonóm alkotóerejei – s kivált az elitjei – külső nyomás nélkül akceptálnak. Václav Bělohradský¹³ véleménye szerint a konstitutív értékek nem a vallásból következnek, amely „nem jelent semmiféle erkölcsi meghonosodást... a vallás az ahhoz szükséges bátorság hiánya, hogy elfogadják az ember élethelyzetét a világban, tehát a végességet, a történetiséget, a valóság megismerésének bi-





zonytalanságát, a sebezhetőséget... Az etika nem valamiféle szabályok jegyzéke. Nem más, mint bizonyos emberek példaszzerű cselekvése, miközben ezeknek a példáknak az egyedülálló értelmét lehetetlen törölni az emberi közösségek történetéből. Az etika magvát az örök példák alkotják.“ Az övétől eltérő álláspontot Joseph Ratzinger egyik tézisével dokumentálhatjuk: „A tartalmatlan szabadság nem lehet az állam kizárólagos célja; ahhoz, hogy az állam megalapozza az emberek együttélésének értelmes és életképes rendjét, szüksége van az igazság egy minimális mértékére, amely nem manipulálható. Egyébként, ahogy Szent Ágoston mondja, egy jól működő rablóbanda szintjére fog lesüllyedni, mert a rablóbandához hasonlóan csak a működőképességen fog alapulni, és nem az igazságosságon, amely mindenkinek jó... Ezért az államnak magáévá kell tennie a jóval kapcsolatos megismerés és igazság egy kívülről adott, szükséges mértékét... A „kívülről adott“ mérték a legkedvezőbb esetben az lehetne, amit a tiszta ész közvetít, a tiszta eszt pedig valamilyen független bölcsletnek kellene palléroznia és óvnia. A gyakorlatban azonban nem létezik egy ilyen fajta tiszta, a történelemtől független értelmi bizonyosság. A metafizikai és morális ész csak a történelmi összefüggéseken belül hat, amelyektől függ, de egyúttal túl is lép rajtuk.“

Szememet végigfuttattam az előző sorokon: nem csupán egy időződő férfi patetikus és érzelgős szövegéről van itt szó? Lehetséges; nem tudom. De ha nem így áll a dolog, akkor hiszem, hogy maradnak olyan kis szigetek, mint amilyen a Kalligram; hiszem, hogy a műhelyből kikerülő új és új könyvek választ adnak a kétségeimre. Úgy látom, a kiadó jelenléte ma sürgetőbben fontos, mint születése idején volt. ■ ■ ■

Fordította és a jegyzeteket írta: G. Kovács László

JEGYZETEK

- 1 Vladimír Mečiar (1942-), jogász, politikus, a múlt század kilencvenes éveiben háromszor töltötte be a miniszterelnök tiszteit. Fontoss szerepet játszott a csehszlovák állam megszűnésében. Hívei karizmatikus egyéniségnek tartották, akik viszont szembenálltak vele, élesen bírálták önkényes lépéseiért, hatalmaskodásáért, homályos ügyeiért. A politikai élettől visszavonult, pártja megszűnt.
- 2 Beszédes név: szlovákul bárkát jelent.
- 3 Alexandr Bröstl (1953-), jogász, egyetemi tanár, diplomata, alkotmánybíró, számos szakmai publikáció szerzője és fordítója.
- 4 František Palacký (1798-1876), cseh történész, politikus, a kulturális élet kiváló szervezője, számos figyelemre méltó tudományos munka szerzője, a cseh kultúra történetének kimagasló alakja. Műveinek a nemzetnevelésben játszott szerepe miatt a Nemzet Atyjának is nevezték. A Habsburg-monarchia fenntartásának híve volt, mindenekelőtt azonban cseh hazafi; nevé szorosan összeforrott az ausztrioszlavizmus fogalmával.
- 5 Legyen igazság, még ha belepusztul is a világ. (lat.)
- 6 Miloslav Petrušek (1936-1912), szociológus, egyetemi tanár, tudományágának jelentős képviselője.
- 7 A magyar történelmi szakirodalomban leginkább Német-római Császárság vagy Német-római Birodalom néven szerepel.
- 8 Az idézet az Őszövetségből, Sámuel első könyvéből származik.
- 9 Alber Camus: A lázadó ember, Bethlen Gábor Könyvkiadó, Budapest, 1993 ; az idézet „Az új evangélium“ c. fejezetből származik, 139. o.; Fázsy Anikó fordítása
- 10 Albert Camus, id. mű, „A király kivégzése“ c. fejezet, 145. o.
- 11 Albert Camus, id. mű, „A terror“ c. fejezet, 158. o.
- 12 Friedrich Nietzsche: A vidám tudomány, Holnap, Budapest, 1997 ; Szukits, Szeged, 2003; Romhányi Török Gábor fordítása
- 13 Václav Bělohradský (1944-), cseh filozófus, szociológus és publicista, a 20. századi cseh filozófia klasszikusának, Jan Patočkanak a tanítványa, a posztmodernnek nevezett gondolkodói irányzat jelentős képviselője. 1970 óta olaszországi emigrációban élt, a kommunista rendszer bukása óta szülőföldje szellemi életében is intenzíven jelen van.

Pavol Holländer (1953): szlovákiai születésű, de hosszú ideje Csehországban élő jogász; egyaránt foglalkozik államtudománnyal, jogfilozófiával és alkotmányjoggal. Hosszú éveken át a Cseh Köztársaság Alkotmánybíróságának tagja, illetve alelnöke volt. Napjaink legbefolyásosabb cseh jogászai között tartják számon. A Kalligramnál több önálló tanulmánykötete jelent meg, és Alexander Bröstl volt szlovák alkotmánybíróval szerkesztője a kiadó *Exempla Iuris* sorozatának, amelyben eddig Arisztotelész, Robert Alexy, Cesare Beccaria, Aharon Barak, Ronald Dworkin, Moses I. Finley, Jürgen Habermas, Rudolf von Ihering, Benjamin N. Cardozo, Chaim Perelman, John Rawls, Jean-Jacques Rousseau, Ota Weinberger kötetei láttak napvilágot.

G. Kovács László (Pozsony, 1961): történész, műfordító.