

# POLITIKAI KÖZÖSSÉG ÉS PLURALIZMUS POLITIKAI FILOZÓFIAI ÉS ESZMETÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTÉSben

Kevevári István

NEMZETI KÖZSZOLGÁLATI EGYETEM  
BUDAPEST



**SZÉCHENYI** 2020



MAGYARORSZÁG  
KORMÁNYA

**Európai Unió**  
Európai Szociális  
Alap



**BEFEKTETÉS A JÖVŐBE**

# POLITIKAI KÖZÖSSÉG ÉS PLURALIZMUS POLITIKAI FILOZÓFIAI ÉS ESZMETÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTÉSBEN

**Szerző:**

Kevevári István

**A kézirat lezárásának dátuma:**

2020. január 8.

**Kiadó:**

Nemzeti Közsolgálati Egyetem  
Közigazgatási Továbbképzési Intézet  
[www.uni-nke.hu](http://www.uni-nke.hu)

**Felelős kiadó:**

Prof. Dr. Kis Norbert rektorhelyettes  
Címe: 1083 Budapest, Üllői út 82.

A kiadvány a KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 azonosítószámú,  
„A jó kormányzást megalapozó közszolgálat-fejlesztés” című projekt  
keretében készült el és jelent meg.

© Kevevári István, 2020

© Nemzeti Közszolgálati Egyetem  
Közigazgatási Továbbképzési Intézet, 2020

A mű szerzői jogilag védett. Minden jog, így különösen a sokszorosítás, terjesztés  
és fordítás joga fenntartva. A mű a kiadó írásbeli hozzájárulása nélkül részeiben sem  
reprodukálható, elektronikus rendszerek felhasználásával nem dolgozható fel,  
azokban nem tárolható, azokkal nem sokszorosítható és nem terjeszthető.

# TARTALOM

<b>KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS</b> . . . . .	5
<b>1. BEVEZETŐ</b> . . . . .	6
<b>2. KULCSFOGALMAK</b> . . . . .	11
2.1. A politikai közösség analógiái: societas és universitas . . . . .	13
2.2. Kultúra, jog és pluralizmus . . . . .	15
<b>3. A VALLÁSI TÜRELEMTŐL A GONDOLATSZABADSÁGIG</b> . . . . .	18
3.1. Polgári hitvallás mint ellenkísérlet: Jean-Jacques Rousseau . . . . .	20
3.2. Vallásszabadság liberális értelmezése: Benjamin Constant . . . . .	22
3.3. Gondolatszabadság és pluralizmus: John Stuart Mill . . . . .	23
3.4. A többség zsarnokságának problémája: Alexis de Tocqueville . . . . .	26
<b>4. A POLITIKAI PLURALIZMUS ÉS A POLITIKAI KÖZÖSSÉG</b> . . . . .	29
4.1. Az állam monista és pluralista felfogása . . . . .	30
4.2. A politikai pluralizmus alapvonalai . . . . .	32
4.3. Cole és a társadalom/állam pluralista felfogása . . . . .	33
4.4. Pluralista elméletek: Harold J. Laski és a monizmus kritikája . . . . .	35
4.5. Pluralizmus: John Figgis és az egyházak szerepe a modern államban . . . . .	37
<b>5. A PLURALIZMUS ESZMÉJÉNEK KIHÍVÁSAI ÉS ALAKVÁLTOZATAI</b> . . . . .	39
5.1. Értékek tipológiája . . . . .	43
5.1.2. <i>Értékek tipológiája: elsődleges és másodlagos értékek</i> . . . . .	43
5.1.3. <i>Értékek tipológiája: morális és nem morális értékek</i> . . . . .	45
5.1.4. <i>Értékek tipológiája: mindent felülmúló és feltételes értékek</i> . . . . .	46
<b>6. AZ ALKOTMÁNYOS IDENTITÁS FOGALMÁRÓL</b> . . . . .	47
6.1. Az alkotmányos identitás politikai filozófiai alapjai . . . . .	47
<b>7. ZÁRSZÓ</b> . . . . .	52
<b>IRODALOMJEGYZÉK</b> . . . . .	53

# KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Ennek a rövid műnek az elkészülte nem jöhetett volna létre Prof. Dr. Jakab Éva támogatása nélkül, aki lehetőséget biztosított nekem arra, hogy a Nemzeti Közsolgálati Egyetem Európai Állam- és Jogtörténeti Intézetében oktathassak és kutathassak. Köszönettel tartozom intézeti kollégáimnak, Prof. Dr. Pókecz Kovács Attilának, Kelemen Miklósnak és Pongrácz Alexnek, akik nemcsak szakmailag segítették a munkámat, de barátsággal fogadtak. Köszönöm Könczöl Miklósnak, aki rengeteg szakmai segítséggel és tanáccsal segítette elő a mű megszületését.

Végül köszönettel tartozom feleségemnek, Juditnak, aki a mű elkészültének feszült egy évében végig támogatott.

# 1. BEVEZETŐ

Visszatérő toposz hogy a modern nyugati társadalmak plurálisak, diverzek és befogadóak. Ha a politikai retorika szóvirágait lehántjuk, vagy igazán megpróbáljuk e toposzok valódi jelentését kibogozni, akkor menthetetlenül összezavarodunk, vagy még rosszabb: a nyilvános közbeszédben ezek mindenféle „gyanús” szómágiának tűnnek, amelyekkel az egyik vagy a másik oldal valamilyen politikai célt kíván elérni. Jelen tanulmányban azonban nem e szavak retorikai funkciójával foglalkoznék, mert tényként fogom fel azt az állapotot, hogy értékek és értékrendek tekintetében sokféleség tapasztalható a társadalomban, amely kihat a jogra is. Ezt a tényt adottságként fogom fel, amely egy körülmény, amelyhez igazodnunk kell, és ha ezt a körülményt elfogadjuk, akkor szembe kell néznünk az-zal, hogy ehhez valamiféle jogi-etikai-politikai viszonyt kell fenntartanunk. A dolgozatomban e tényszerűen fennálló állapotnak a jog szempontjából is releváns alapfogalmait kívánom megragadni.

A 19. századtól kezdve a liberalizmus toleranciaelvé (amely legalább a 15. századig visszavezethető szellem-történeti és politikai folyamat terméke)<sup>1</sup> általános érvénnyel hatja át az euroatlanti világot. Ennek az elvnek a legfontosabb jogi megfogalmazása a gondolat- és szólásszabadság, valamint a kisebbségi jogok védelme. A toleranciából adódik, hogy a társadalmaink tényszerűen plurálisak, és ezt az állapotot értékként szokták kezelni. Ebből következik a pluralizmus kettős természete: egyszerre lehet egy társadalmat leíró fogalom, és normatív elvárás; nem mindegy, hogy egy társadalom pluralitásáról mint valóságról beszélünk, vagy pluralizmusról mint eszményről. Dolgozatomban mind a két nézet megjelenik, mert nem könnyű a kettőt elválasztani egymástól.

De önmagában a pluralizmus mint gyűjtőfogalom egy rendkívül sokjelentésű szó, és számos értelemben használható:<sup>2</sup> beszélhetünk filozófiai, vallási, ideológiai, kulturális, politikai, jogi<sup>3</sup> és értékpluralizmusról. Habár a pluralizmus eme rétegei sok szálon kötődnek egymáshoz, azonban elhamarkodott lenne egy lapon emlegetni őket, még ha ezek egymásra is épülnek és kölcsönhatásban állnak egymással, ahogy arra a dolgozatomban szeretnék rámutatni. Jelen írásomban a hangsúlyt az érték- és a politikai pluralizmus, valamint a jog összefüggéseire helyezem.

---

<sup>1</sup> Isaiah Berlin már Machiavellinél felfedezni véli az értékrend és a politikai rendszerek közötti összefüggéseket, amikor a római állameszményt és a keresztény erkölcsiséget inkompatibilisnek véli. Vö. BERLIN, Isaiah: Az eszmény keresése. In: *Az emberiség göcsörtös fája. Fejezetek az eszmék történetéből.* Ford.: Pap Mária. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996. 20–21. o. De a reformáció hozta el az első olyan törést a nyugat-európai gondolkodásban, amikor a vallási megosztottság és a politikai közösség együttélése komoly gyakorlati problémát okozott. A modern korban a vallási tolerancia értéke hangsúlyozásának egyik alapműve volt LOCKE, John: *Levél a vallási türelemről.* Ford.: Halasy-Nagy József. Akadémiai kiadó, Budapest, 1982. De a tolerancia és türelem már „szekularizált” változatát és a liberalizmus alapszövegét John Stuart Mill írta meg (MILL, John Stuart: *A szabadságról.* Ford.: Pap Mária. Századvég, Budapest, 1994.), és általa lett a modern európai politikai rendszerek alap gondolata az, hogy a szabadság azt követeli, hogy együtt éljünk azzal, hogy az emberek az államban különböző dolgokat tartanak értékesnek.

<sup>2</sup> BAYER József – HARDI Péter: Bevezetés In: *Pluralizmus.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1985. 7–9. o.

<sup>3</sup> GRIFFITH, John: *What is Legal Pluralism.* The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law. Vol. 24. 1986.

ném, ennek érdekében pedig szeretném az egész gondolatmenet legfontosabb elméleti kereteit és alapfogalmait megfogalmazni: értékfogalom, jog mint kulturális jelenség, a jog és az erkölcs összefüggései.

A különböző érték- és érdekütközések feloldásának meghatározó eszközei mindig formálisak voltak (ha azt vesszük, maga a demokratikus elv is pusztán a szavazatok számszerűségén alapul).<sup>4</sup> A liberális társadalmakban – amelyeket értékrendileg jobbra egyfajta szekularizált humanizmus hat át – az értékek és értékrendek pluralizmusával szemben mindig is kihívást jelentettek a vallási világnézetek, mivel ezekkel szemben nem volt meggyőző erejű a „többféle igazság létezik” szövegének ismétlése. A vallási és világnézeti konfliktusok jellemzően olyan szembenállásokat hoznak felszínre, amelyeket Kis János az „erős tolerancia” fogalmával ír le.<sup>5</sup> Mivel ezek a világnézetek és kulturális kódok arra törekednek, hogy a világ működését a maga teljességében írják le, ezeknek az ignorálása az ezt követő személyek számára a saját helyüket is megkérdőjelezi. A nyugati szekularizált humanizmusa és a vallásos világnézetek konfliktusa végeredményben úgy lett pacifikálva, hogy a világnézeti és vallásos kérdéseket a privát szférába utasították, az egyéni autonómia körébe. Azonban álláspontom szerint eljőhet az ideje annak, hogy az ilyen jellegű konfliktusokat nem lehet „négy fal közé” vagy a templomba zárni, mert minden világnézet mögött van valamiféle politikai vízió, és így morális és jogi relevanciája lehet.

Azonban van egy másik rétege az értékrendek és világnézetek párhuzamosságának, amely a nyugati társadalmak megosztottságáról szól. A modern politikai ideológiák kortárs utódai által meghatározott ideológiai frontvonalak alapvető töréseket okoznak a társadalmakban. Ezeket a törésvonalakat például Magyarországon néha népi-urbánus ellentétnek neveztük, de országunként és megfigyelésünk módszere alapján megjelenhet ez globalizációpárti és globalizációellenes megosztottságként, vagy az örökzöld jobboldali-baloldali (amelynek csupán egyik lehetősége konzervativizmus és posztmodern liberalizmus) ideológiai opozícióként. A mély megosztottságon a kortárs kommunikációs technológiák sem segítenek: a „véleménybuborékok” fogságában olyan közösségek jönnek létre, amelyekben a különböző világnézeti csoportok ugyanabból a szókészletből látszólag teljesen különböző nyelvet beszélnek, amelyre nem lehet közvetítő normatív rendszert létrehozni, vagy segítségével a versengő érték-koncepciókat kibékíteni.<sup>6</sup>

Ezt azért tartom lényegesnek, mert a politikai pluralizmus körüli vita lényege az, hogy lehet-e kis közösségek „föderalizmusaként” leírni az államot, lehet-e az állam személyiségéről és önálló létezéséről beszélni, ha kénytelen egyébként más közösségek személyiségét (jogi garanciákkal körülbástyázott hatalmát) elismerni. A tézisem az, hogy a modern demokratikus állam személyiségének része a pacifikált konfliktusok tudata és beépítése a rendszerbe; egy állam alkotmányos identitásának szerves része a politikai verseny és az örök vita tudata. Az államról szóló folyamatos diskurzus, a politikai kultúra és a társadalomban jelenlévő értékrendek azok, amelyek kontextusba helyezik az állam alkotmányos szabályait, és képesek valódi értelemmel felruházni az állam alkotmányos identitásáról

---

<sup>4</sup> Mindezt árnyalja, hogy a demokratikus döntéshozatalban való beleszóláshoz való jog nagyon is szigorú előzetes feltételekhez kötött, amelyet nem mindig tudatosítunk: az életkor, az állampolgárság nagyon is komoly feltételeket szab arra vonatkozóan, hogy a demokratikus döntéshozatalban érintettek mely körének van tényleges beleszólási (szavazati) joga.

<sup>5</sup> Kis János: *Az állam semlegessége*. Kalligram, Pozsony, 2015. 33–34. o.

<sup>6</sup> A társadalmi szétdarabolódás veszélyeinek egyik lehetséges kifutása az egyszemélyes csoportok, és így az egyszemélyes kultúrák létrejövele lehet. Vö. CSÁNYI Vilmos: *Az egyszemélyes csoportok és a globalizáció*. Magyar tudomány 2002/6. 770. o.

szóló vitáinkat. Ugyanakkor, ha a demokratikus vitát ennyire beépítjük a koncepcióba, akkor szembe kell néznünk azzal, hogy ezt az identitást nem lehet egyszer és mindenkorra rögzíteni, de talán éppen ettől válhat élő és létező valósággá.

Az értékpluralizmus alapvetően morális fogalom, és morális problémákat vet fel, azonban úgy gondolom, hogy a jog nem kerülheti meg a végső értékrendi kérdések számbavételét, sem a jogalkotáskor, sem a jogalkalmazáskor, így az értékek és az értékrendek jogban játszott szerepe mindig is vizsgálat tárgyát képezi.

Mivel ez a kérdés magának a világnézetek és értékrendek létének sokféleségéből adódik, körvonaloznunk kell egy megközelítő (de nem kizárólagosságra törekvő) választ arra, hogy miért élnek különbözően az emberek. Erre a kérdésre Bhikhu Parekh három különböző gondolati irányt különböztet meg:<sup>7</sup>

1. A naturalista magyarázat: az életmódok és értékrendek különbsége kontingens természeti (például: éghajlati, földrajzi) tényezőktől függ – erre a modern korból az egyik legtipikusabb példa Montesquieu.<sup>8</sup>

2. A romantikus magyarázat szerint (amelyet például Herder is vallott)<sup>9</sup> az életmódok közötti különbségekben az emberi nem kreativitásának kifejeződését kell látnunk. Az emberek különböző dolgokat tartanak értékesnek vagy fontosnak, és sosem vész ki belőlük a törekvés, hogy az ízlésüknek és érzelmeiknek legmegfelelőbbben alakítsák az életüket.

3. A racionalista megközelítés szerint (az egyik legjellegzetesebb példája Auguste Comte)<sup>10</sup> azonban ennek oka az, hogy az emberi társadalmak különböző szellemi és morális fejlettségi fokon állnak, de a történelmi-gazdasági fejlődés során eme különbségek eltűnnének.

A fenti három megközelítés habár tényekről szól, de álláspontom szerint a tényleges állapot keletkezése kezelésének természetéből következően más normatív válaszokat ad, míg a naturalista megközelítés elismeri a diverzitás létét, de nem tekint rá önmagában értékként, inkább csak a sokféleség okaként. A romantikus elképzelés az (és

<sup>7</sup> PAREKH, Bhikhu: *Moral Philosophy and its Anti-pluralist Bias*. In: (Szerk.) David ARCHARD: *Philosophy and Pluralism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996. 117. o.

<sup>8</sup> Vö. MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat: *A törvények szelleméről*. Ford.: Csécsy Imre-Sebestyén Pál. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 349–482. o.

<sup>9</sup> Herder a humanitással magyarázza az emberi nem törekvését a társadalom alakítására, a különböző habitusú földrajzi népek különböző kultúrákat hoztak létre, végeredményben a humanitásból eredő belső hajtóerő vezette mindegyiket. HERDER, J. G.: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájához*. In: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájához és más írások*. Ford.: Imre Katalin – Rozsnyai Ervin. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 407–408. o.

<sup>10</sup> Comte az emberi szellem fejlődésének teológia, metafizikai, majd pozitív szakaszát különböztette meg, elképzelése szerint a társadalmak fejlődése szabályszerű és a különböző stádiumok ugyanúgy követik egymást, ugyanis egymásra épülnek. Vö. COMTE, Auguste: *Előadások a pozitív filozófiáról*. In: (Szerk.) FELKAI Gábor – NÉMEDI Dénes – SOMLAI Péter: *Olvasókönyv a szociológia történetéhez. Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*. Ford.: Némedi Dénes. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2000. 15–37. o.



látnunk kell, hogy a politikai közbeszédben liberális álláspontként ez szokott megjelenni), hogy mivel minden kultúra értékválasztása az egyetemes emberi kreativitás és sokszínűség kifejeződése, ezért ez önmagában érték és megőrizendő (mintha minden kultúra egy műtárgy lenne). Parekh szerint a romantikus elképzelés egyértelműen pluralista, de álláspontom szerint egy ilyen szélsőséges romantikus álláspontot szinte semmi sem választ el a relativizmustól. Végül a racionalista elképzelés igazából egy rejtett monizmus, hiszen a fejlődés eszméje részben maga után vonja, hogy van egy eszmény, amit meg kell valósítani. Az európai objektív racionalizmusnak a későbbi évszázadok elnyomó rendszereibe történő becsatornázódását kiválóan elemezte Isaiah Berlin *A szabadság két fogalma* című esszéjében.<sup>11</sup>

Szigeti Péter a pluralizmus három általános előfeltételét nevezi meg: 1. az általános választójog bevezetése; 2. a különböző politikai és ellenzéki mozgalmak szabad szerveződésének kereteit biztosítja az állam; 3. a hatalom erőszakos megszerzése tilos, és időszakonként választásokat tartanak.<sup>12</sup>

Az értékrendek sokfélesége és az állami jog egysége azonban egy nagyon komoly ellentmondást rejthet magában, amelyre nehéz jó válaszokat adni. Az értékpluralizmus azt követeli, hogy tartsuk tiszteltben az egyének vagy szűkebb csoportok értékválasztásait, és tegyük lehetővé, hogy az értékrendjükben megvalósíthassák önmagukat (hiszen az értékválasztások az egyéni és a közösségi identitás konstitutív elemei). Ezzel szemben a jog mindig egy, a jogi norma általános érvényével szabályozza minden állampolgár magatartását, így nem képes minden lehetséges értékrendnek megfelelni.

Tisztában vagyok azzal, hogy jelen apró írás nem lehet alkalmas arra, hogy a témát teljes egészében átfogja, ezért a mű célja elsősorban, hogy a pluralizmus sokszínű fogalmának lehetséges jelentéseit és politikai relevanciáját megmutassam. A megközelítésmódom elsősorban eszmetörténeti; igyekeztem a pluralizmus fogalomtörténetének legfontosabb szerzőinek gondolatait bemutatni, elemezni és kontextusba helyezni a kortárs politikai diskurzusban. A bemutatás tudatosan nem törekszik teljességre, ezért ez a rész vállaltan némileg mozaikos jellegű lesz. Azonban nem mondtam le arról, hogy a pluralizmushoz köthető legfontosabb fogalmakra vonatkozóan bemutassam a fő problémákat. Ebből következik, hogy a művem tárgyalása lényegében három részre osztható

1. A mű alapfogalmainak bemutatása, a pluralizmus és a sokféleség előfogalmainak köze a politikai filozófiához.
2. A tolerancia és a politikai pluralizmus eszmetörténetének bemutatása. A célom az volt, hogy ismertessem annak a szellemi útnak a legfontosabb állomásait, ahogyan eljutottunk odáig, hogy a nyugati világ egy valóban plurális társadalmat hozzon létre. Az eszmetörténeti részben kiemelt helyet kaptak a 19. század klasszikus liberalizmusának szerzői. A fejezet második felében az állam és a hatalom monista, illetve pluralista megközelítésére koncentrálok, kiemelve a politikai pluralizmus legfontosabb szerzőit.
3. A mű végén már az előzetes fogalmi apparátus segítségével és az eszmetörténeti tanulságokkal felvértezve mutatom be a pluralizmus politikai filozófiai kérdéseinek fő problémáit. Ebben a részben az értékpluralizmus egy lehetséges értéktipológiáját mutatom be, amelyet az alkotmányos identitás fogalmának elemzésével zárok.

<sup>11</sup> BERLIN, Isaiah: A szabadság két fogalma. In: *Négy esszé a szabadságról*. Ford.: Erős Ferenc – Berényi Gábor Európa Könyvkiadó, Budapest, 1990. 388–407. o.

<sup>12</sup> SZIGETI Péter: *Jogtani és államtani alapvonalak*. Rejtjel, Budapest, 2002. 61–62. o.

Habár a művem bizonyára rengeteg nyitott kérdést hagy maga után, bízom benne, hogy a felvetett kérdések és az általam összegyűjtött tudásanyag alkalmas lehet arra, hogy jobban megértsük a pluralizmus gyakran hivatkozott követelményét az állam felé, és jelen munka elméleti alapvetései később egy nagyobb átfogó mű magját jelenthetik.

## 2. KULCSFOGALMAK

Tanulmányomban az állam, a társadalom és a politikai közösség kifejezéseinek használata miatt szükségesnek érzem, hogy ezek jelentéséhez valamiféle munkadefiníciót adjak meg, annak biztos tudatában, hogy csak ennek a három terminusnak a körvonalazása önmagában köteteket tölthet meg.

Az ember, miként fent írtam, nem egyénként létezik; egyetlen ember tekintetében nincs értelme politikáról, jogról vagy államról beszélni, mert ezeket csak a többi emberrel való relációban lehet értelemmel felruházni. Az egyén közösségi természetéből következően először mindig emberek csoportjairól (közösségeiről) beszélhetünk. Max Weber szerint a sok emberből akkor lesz társadalom vagy közösség, ha valamilyen társadalmi cselekvésben léteznek együtt: ez akkor valósul meg, ha az egyén cselekvése „értelme szerint mások cselekedetéhez igazodik.”<sup>13</sup> A közösség akkor jön létre, ha a „társadalmi cselekvést [...] a résztvevők szubjektíve átértzett (érzelmi-indulati vagy tradicionális) összetartozásán alapuló beállítottság jellemzi.”<sup>14</sup> Ehhez képest a *politikai* közösségben a társadalmi cselekvés célja, hogy hatalmi viszonyokat hozzon létre vagy tartson fenn egy meghatározott (a szó fizikai vagy elvont értelmében vett) területen.<sup>15</sup> Emberek sokaságának ténylegesen politikai közösségként való létezésére sokféle választ adtak a politikai gondolkodás történetében, az általam vállalt filozófiai alapállás szerint az emberek közösségei (ide nem értve a családot) mindig valamilyen módon politikailag egzisztálnak, csak eme együttlétezés intézményes kereteinek komplexitása változik.<sup>16</sup>

A fenti szociológiai megalapozottságú politikai közösségmeghatározás mellett létezik egy filozófiai jellegű megközelítése a témának: Balázs Zoltán az éntudatból fejti ki a „mi”-tudat létrejöttét. A politikai közösség egy olyan „mi”-tudat, amely „képes arra, hogy az egyének társas viszonyait úgy generalizálja, hogy közben megőrizze bennük a társulás valódi értelmét: hogy a másik *másik* maradjon, ne pedig egy a másik közül.”<sup>17</sup> Balázs szerint a politikai közösség létében fontos szerepe van a „mi” és „ők” felosztásnak, azonban kritizálja Carl Schmitt azon álláspontját, hogy az „ők”-nek szükségképpen ellenséggé kellene válnia. Az ellentmondást az oldhatja fel, ha a schmitti ellenségfogalmat pacifikáljuk, és megpróbáljuk egy diszkurzív praxisba helyezni, majd viszonyfogalommal tenni valamilyen egyedi politikai határhelyzetben – erre a törekvésre példa Szabó Márton diszkurzív politikatudománya.<sup>18</sup>

Azonban nehéz szabadulni Carl Schmitt szavaitól: „A barát, ellenség és a harc fogalmai azáltal nyerik el reális értelmüket, hogy kiváltképp a fizikai ölés *reális lehetőségére* [kiemelés tőlem K. I.] vonatkoznak, és e vonatkozást

---

<sup>13</sup> WEBER, MAX: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 1. Szociológiai kategóriáiban*. Ford.: Erdélyi Ágnes. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1987. 51–52. o.

<sup>14</sup> WEBER: 1. i. m. 66. o.

<sup>15</sup> WEBER, MAX: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 2/3. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái: az uralom szociológiája I*. Ford.: Erdélyi Ágnes. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1987. 7. o.

<sup>16</sup> BALÁZS Zoltán: *Politikai közösség*. Osiris, Budapest, 2003. 55. o.

<sup>17</sup> BALÁZS: 1. m. 55. o.

<sup>18</sup> SZABÓ Márton: *Diszkurzív politikatudomány*. Osiris, Budapest, 2016. 303–304. o.

meg is őrzik.”<sup>19</sup> Jacques Derrida úgy fogalmaz, hogy a lehetőség örökös fenntartása egy olyan szituációt teremt, amelyben az ellenség bármelyik pillanatban a szuverén szeszélyéből meghalhat.<sup>20</sup> Jelen tanulmányban gyakran fogok beszélni személyiségről akár az állam, akár politikai közösség tekintetében, ezért tisztázni szeretném, hogy mit értek alatta. Személyiségről legalább három értelemben lehet beszélni: az egyén öntudata, önmagáról tudása, annak felismerése, hogy a többi embertől elkülönült létező (individuum). Pszichológiai értelemben ez egy viselkedési és gondolkodási minta, amelyet az egyén hordoz. Etikai értelemben az egyén mint magát öndefiniáló lény rendelkezik egy választott, örökül kapott vagy tanult értékrenddel, amely az egyén és a csoport identitásának az alapja.<sup>21</sup>

Az identitást Samuel P. Huntington az egyén és a csoportok önmagukra vonatkozó reflexióiként írja le, amely a tudatban létrehozza azt a képzetet, hogy egyénileg vagy közösségileg különbözünk a velünk szembenállókkal.<sup>22</sup>

Jogi értelemben személyről (személyiség) beszélünk, ha a saját jogán jogokkal és kötelességekkel rendelkezik; ezt a jogi terminológiában jogképességnek nevezzük vagy jogalanyiságnak.<sup>23</sup> A tanulmányom során, amikor a kollektívumok (politikai közösség és állam) személyiségéről beszélek, akkor elsősorban ez utóbbi, jogi értelemben beszélek róla, azzal együtt, hogy politikai értelemben személyiségiről vagy közösségi tudatról még lehet beszélni jogalanyiség nélkül is. Az államra elsősorban szellemi létezőként tekintek, amely az egymással politikailag koegzisztáló személyek tudatában létezik. Ebben az értelemben tehát elfogadom Hans Kelsen azon felvetését, hogy az állam egy beszámítási pont,<sup>24</sup> azonban nem gondolom, hogy csakis akkor lehet és van értelme beszélni eme fogalmakról, ha jogi relevanciájuk van. A jogi szabályozás nagyon fontos közös nevezőt és közös szókészletet (szándékosan nem a nyelv szóval illetem ezt a diskurzusformát) hoz létre, amely a politikai közösség morális tudatából, történelmi tapasztalataiból és a közösségre vonatkozó narratívából (nomosz)<sup>25</sup> táplálkozik.

Mindazonáltal az identitásról szóló viták mindig polifonikusak lesznek; az ember nem kizárólagosan kötődik egy identitáshoz vagy kultúrához. A politikai pluralizmus elméleteivel szemben is azt veti fel Carl Schmitt, hogy nem egységesek: van, aki a vallásos érzületre, van, aki a társadalmi osztályra vagy gazdasági helyzetre építi fel a pluralizmus elméletét, és így a legkülönbözőbb tudományterületek metanarratívája vonódik be a politikai diskurzusba.<sup>26</sup> Én Carl Schmitttel szemben azonban Huntingtongal értek egyet, aki az egyén és a közösség szempontjából

<sup>19</sup> SCHMITT, Carl: *A politikai fogalma*. Ford.: Cs. Kiss Lajos. Osiris–Pallas Stúdió–Attraktor. Budapest, 2002. 23. o.

<sup>20</sup> DERRIDA, Jacques: *The Politics of Friendship*. Verso, London–New York, 2005. 121. o.

<sup>21</sup> Nem térnék ki arra, hogy az egyéni identitás vajon tisztán szocializáció, vagy egyéni döntés végeredménye, az egyéni identitás kérdéseinek fontossága egyénről-egyénné változó és egyedi élettapasztalatok (vagy azok hiánya) függvényében lehet öntudatos megvallása annak, hogy valaki magyar vagy kozmopolita, katolikus vagy ateista; de ezzel szemben elképzelhető olyan egyedi helyzet, amelyben az egyén a saját világnézetével nem néz szembe tudatosan, csak él benne, mint ami „adva van.” A közerkölcs és egyéni morál viszonyáról lásd. POKOL Béla: *Autentikus jogelmélet*. Dialóg Campus, Budapest, 2010. 37–68. o.

<sup>22</sup> HUNTINGTON, Samuel P.: *Kik vagyunk mi?* Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005. 52. o.

<sup>23</sup> A jogképesség és a jogalanyiség közötti különbségekről lásd: FRIVALDSZKY János: *A jogfilozófia alapvető kérdései és elemei*. Szent István Társulat, Budapest, 2016. 37–43. o.

<sup>24</sup> KELSEN, Hans: Az államelmélet alapvonalai. In *Államtan. Írások a XX. századi általános államtudomány köréből*. szerk: TAKÁCS Péter. Szent István Társulat, 2006. 97. o.

<sup>25</sup> COVER, Robert M.: *The Supreme Court 1982 Term. Foreword: Nomos and Narrative*. Faculty Scholarship Series. Paper 2705 (1983). 1–2. o.

<sup>26</sup> SCHMITT (2002): i. m. 29. o.

is a különböző identitások egymás mellett élését látja a tényleges valóságnak.<sup>27</sup> A problémák akkor jöhetnek elő, ha ezek az identitások egymás kizárásának igényével lépnek fel. A politikai alkotmányos identitás tehát egy sokkal bonyolultabb diskurzus eredménye, mint amit egy átlagos választási kampányban a pártok kommunikálni kívánnak.

## 2.1. A POLITIKAI KÖZÖSSÉG ANALÓGIÁI: SOCIETAS ÉS UNIVERSITAS

Mint fent írtam, az állam mint politikai közösség valamiféle egységként létező entitás, azonban ha az egység természetét vizsgáljuk, akkor disztinguálnunk kell, hogy miként lesznek egységesek az emberi társulások. Az emberek ember módjára élnek egységben; Arisztotelész a hajón dolgozó emberek összhangjának metaforájával írta le az állam működését.<sup>28</sup> Az emberek sosem uniformizált hangyabolyként éltek, sőt az emberi személyiség és az egyéniség önértéke miatt nem is kívánatos a teljes uniformitás. Arisztotelész is a különböző társadalmi rétegek egyedi konfigurációjában vélte felfedezni a különböző alkotmányok létrejöttét,<sup>29</sup> de ez csak arra adna számunkra lehetőséget, hogy szociológiai módon vizsgáljuk az egység és a különbözőség jelenlétét az államban és a társadalomban, teoretikus modellalkotásra önmagában nem alkalmas. A célunk nem a társadalmi különbségek létének megállapítása, hanem az, hogy miként egységesülnek ezek egy magasabb szinten politikai közösséggé és végül állammá.

Michael Oakeshott angol konzervatív gondolkodó az európai államok identitásáról és karakteréről értekezve két elképzelést emel ki: az egyik szerint az állam *societas*, a másik szerint *universitas*.<sup>30</sup> Habár a két kifejezés a római magánjogból ered, a kora újkorra mind a kettő sokkal szélesebb jelentést ölelt fel. Már a középkorban is használták ezeket a kifejezéseket emberek társulására, gondoljunk a *societas Christianára* vagy a nyugat-európai nyelvek többségében az egyetem szónak az *universitas* szóra való visszavezethetőségére. A két kifejezés tehát már ekkor is az emberi társulásokat egymást kizáróan leíró koncepcióját jelölte.<sup>31</sup> Oakeshott két nagyon karakteres megközelítési módként látja ezeket, amelyeket a következőképpen lehet meghatározni.

Az államról vagy emberek közösségeiről societasként beszélünk akkor, ha emberek választásukból vagy a körülményekből következően társulnak, de a társulásuk nem valami közös cél elérésére vagy közös tevékenységre, hanem az egymás iránti hűségre alapul.<sup>32</sup> A *societas* formális szabályok mentén működik, és nem a közös cselekvés tartalmi kapcsolatai alapján. A tagok elismerik a közös szabályok autoritását, de mindegyikük a saját céljait próbálja megvalósítani (olykor másokkal közösen), de a közös szabályok függetlenek az egyén céljaitól. Ilyen *societas* jön létre a barátok, a szomszédok vagy a közös nyelven beszélők között. Mindezeket a viszonyokat Oakeshott morális kapcsolatoknak nevezi.<sup>33</sup>

---

<sup>27</sup> HUNTINGTON: i. m. 55. o.

<sup>28</sup> ARISZTOTELÉSZ: *Politika*. Ford.: Szabó Miklós. Gondolat Kiadó, Budapest 1969. 158-159. o. 1276b.

<sup>29</sup> ARISZTOTELÉSZ (1969): i. m. 202. o. 1290a.

<sup>30</sup> OAKESHOTT, Michael: *On Human Conduct*. Calderon Press, Oxford, 2003. 199. o.

<sup>31</sup> OAKESHOTT: i. m. 200. o.

<sup>32</sup> OAKESHOTT: i. m. 201. o.

<sup>33</sup> OAKESHOTT: i. m. 202. o.

A *societas* legfontosabb sajátossága, hogy létrejötté döntés eredménye: eldöntjük, hogy barátok leszünk, ezzel implicit módon a barátság belső normáit elfogadjuk, de a kapcsolatunk nem egy konkrét cél vagy tevékenység végzésére szolgál, hanem a közös egzisztálásra. Az emberek ilyen csoportjára (most már kimondhatjuk: állam mint *societas*) jellemző a jog és a hivatalok léte. A *societas* (illetve *civitas*) valójában „nomokrácia”, amelyben a szabályok viselkedési módokat írnak le, nem pedig bizonyos (közös) igények kielégítésére szolgáló eszközöket.<sup>34</sup>

Az *universitas* teljesen másként írja le az emberek társulásait: eszerint az emberek, ha universitasként társulnak, akkor a sok egyénből egy nagy egyén, még pontosabban, a személyek összességéből egyetlen Személy lesz közös célokkal, amely az alapítóktól függetlenül létezik. Az *universitas* nemcsak szabályok összessége, amely összetartja a tagokat (mint a *societas* esetében), hanem önálló létezőként jelenik meg: jogalanyként viselkedik.<sup>35</sup> Az *universitas* megvalósítja azt a fajta örökkévalóságot, amelyről Thomas Hobbes is beszél:<sup>36</sup> csak a tagok egészének halálával, ön-maga végleges felszámolásával, működésének és rendeltetésének feladásával szűnhetett meg.<sup>37</sup> Mivel ez a fajta személyegyesülés egy célra irányul, a belső szabályai is erre irányulnak, és a szabályok az *universitas* kisebbségét is kötik.

Történelmileg a középkori *regnum* még *societasként* működött, a királyok és fejedelmek nem álltak minőségileg az alattvalók felett, nem működtek „felsőbb személyként”, miként azt az *universitas*nál láthatjuk.<sup>38</sup> Az *universitas* gondolata a római magánjog újrafelfedezésével terjedt el az európai politikai és jogi gondolkodásban, és vált a modern államiság kialakulásának mintájává.<sup>39</sup> A *societashoz* képest a társulás tagjai nem őrzik meg önállóságukat: nemcsak egy nyelvet beszélnek, hanem egy dolgot is mondanak. Az *universitasszal* létrejövő kollektív személy az akaratokat és minden értéket egyesít, hogy kifelé egységként jelenjen meg: saját neve, jelképei és értékrendje van, amely visszahat a tagokra, akár úgy is, hogy hűséget és konformitást követel a politikai közösség közös céljai felé.<sup>40</sup>

A középkori gondolkodásban a politikai közösség tehát *societas* volt: az uralkodót, a nemeseket, az egyházi főméltóságokat és az alattvalókat szabályok, szokások által meghatározott rendje kötötte össze, amelyben a különböző szereplők önállósággal és komoly privilégiumokkal rendelkeztek. Mindezt a korszakot meghatározó „két kard”-elméletek is jelzik: nincs egységes hatalom, legalábbis a földi világ rendjében ez nem létezik, a fejedelmek világi (földi) hatalma és az Egyház szellemi (spirituális) hatalma elválik egymástól, még ha van is közöttük hierarchia.

David Runciman Oakeshott fenti gondolatmenetét elemezve megállapítja, hogy a *societas* és az *universitas* mint analógiák határai elmosódtak. Az államot *societasként* írja le például Spinoza, Kant, Fichte és Hegel, míg Francis Bacon, Kálvin János, Rousseau vagy Marx *universitasként*.<sup>41</sup>

<sup>34</sup> OAKESHOTT: i. m. 203. o.

<sup>35</sup> OAKESHOTT: i. m. 203. o.

<sup>36</sup> „Mivel mindezek a kormányformáknak a hordozói halandók, úgyhogy nemcsak a királyok, de az egész gyülekezet meghal, ezért amiképpen a béke megőrzése érdekében mesterséges emberről kellett gondoskodni, azonképpen gondoskodni kellett a mesterséges örökkévalóságról.” HOBBS, Thomas: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*. Ford.: Vámosi Pál. Magyar Helikon, Budapest, 1970. 167. o.

<sup>37</sup> OAKESHOTT: i. m. 203–204. o.

<sup>38</sup> OAKESHOTT: i. m. 206. o.

<sup>39</sup> OAKESHOTT: i. m. 214. o.

<sup>40</sup> OAKESHOTT: i. m. 205. o.

<sup>41</sup> RUNCIMAN, David: *Pluralism and the Personality of the State*. Cambridge University Press, Cambridge. 1997. 15. o.

A fenti magánjogias teóriákkal szemben a német Otto von Gierke a kollektívumok (jogi) személyiségének egy alternatív elméletét fogalmazta meg a Genossenschaftstheorie keretein belül. Gierke sajátos hegelianus megközelítése a societast és az universitast mint formációt egy sajátos történelmi korszak termékeiként határozta meg.<sup>42</sup> A német jogtörténész szerint a középkori politikai gondolkodás egyik legfontosabb problémája a hatalom egységének filozófiai megalapozása volt. Gierke szerint egyrészt a középkorban nem tudták a hatalmat absztrakt módon elképzelni, a jogi felfogás magánjogi-kontraktuális modellje miatt, így pedig csak societások jöhettek létre, amelyeket nem lehet személyként kezelni. Ahogy Oakeshott nyomán írtam: a soceitasok úgy egyesítik az egyéneket, hogy közben nem hoznak létre ebből az egyesülésből valami új egységet. Igazából kétféle egységdialektikus egymásutániságát lehet megfigyelni: az egyik az antik hagyományokat követő „egység a sokféleségben”, ami lényegében a societast jelöli, a másik a „sokféleség az egységben” koncepciója,<sup>43</sup> amelyet Gierke a középkorral és a germán jogfelfogással azonosít. Hobbes valójában nem tudta az emberek összességének személyiséget adni, mert a szuverén transzcendens a személyösszességhez képest semmilyen sokféleséget nem tud integrálni, mert pusztán a hatalom egységét jelenti.<sup>44</sup>

A Genossenschaft valódi egységet és személyt hoz létre; a személyiség itt nem csupán identitást, hanem valódi jogi személyiséget is jelent, tehát a közösségnek sui iuris lehetnek jogai és kötelességei. A modern társadalmi szerződések által meghonosított társadalomkoncepció szerint a politikai közösség nem szabad individuumokból épül fel; az ember léte eleve kisebb vagy nagyobb csoportokhoz kötődik, amelyek a jogi és állami elismerés nélkül is léteznek a természetjog alapján.<sup>45</sup> Tehát itt van a központi kérdésünk: ha az értékek, amelyek meghatározzák az erkölcsöt és a jogot is, sokfélék lehetnek, vagy nem lehet közöttük rangsort felállítani, akkor hogyan lehetséges jogot alkotni? Mik a mércéi a helyes jognak (ha értelmezhető egyáltalán ez a fogalom)? Jelen tanulmányom nem kíván kimerítő jelleggel foglalkozni a fenti kérdésekkel, sokkal inkább a kérdések elméleti kereteit és néhány szóba jöhető alapfogalmát szeretném körvonalazni.

## 2.2. KULTÚRA, JOG ÉS PLURALIZMUS

A kultúra különös és sokrétű fogalom, amelynek ugyanúgy vannak anyagi és szellemi komponensei. Raymond Williams három értelmét különíti el a kultúrának: „(1) önálló elvont főnév, amely a 18. század óta a szellemi, lelki és esztétikai fejlődés általános folyamatát írja le; (2) önálló főnév Herder és Klemm óta, amely mind általános, mind egyedi értelemben egy-egy nép, korszak, csoport vagy általában az emberiség sajátos életmódját jelöli; (3) önálló, elvont főnév, amely a szellemi és különösen a művészeti tevékenység gyakorlatát és alkotásait jelöli.”<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> RUNCIMAN: i. m. 35. o.

<sup>43</sup> RUNCIMAN: i. m. 37. o.

<sup>44</sup> RUNCIMAN: i. m. 41. o.

<sup>45</sup> RUNCIMAN: i. m. 51. o.

<sup>46</sup> WILLIAMS, Raymond: Kultúra. In: (Szerk.) Wessely Anna: *A kultúra szociológiája*. Ford.: Pásztor Péter. Osiris-Láthatatlan Kollégium, Budapest, 2003. 30. o.

A jog kulturális meghatározottságának kérdését először igazán a német történeti jogi iskola képviselői, elsősorban Friedrich von Savigny fogalmazta meg, aki szerint a jog a *Volksgeist* terméke, életerejét és tartalmát a nemzeti kultúrából meríti, és annak szerves részét képezi.<sup>47</sup> Az iskolateremtő német római jogász gondolatai egyértelműen a 19. század romantikus és a nemzetet középpontba állító gondolkörének termékei voltak, de nagyon fontos szellemi hozadék volt annak felismerése, hogy a jog nem választható el attól az anyagi és szellemi kultúrától, amely megteremtette.

A kultúra vagy kultúrák különbözőségének és önértékének gondolata azonban nem a 19. században jelent meg. Isaiah Berlin már Viconál kimutatja, hogy „minden társadalomnak megvan a maga víziója a valóságról, a világról, amelyben él, önmagáról, a saját múltjához, a természethez való viszonyáról, arról, hogy miért küzd. Ezt a víziót hordozza minden, amit a társadalom tagjai tesznek, gondolnak, éreznek, kifejeződik és benne foglaltatik az általuk használt szavakban, nyelvi formákban, azokban a képekben, metaforákban, istentiszteleti formákban, intézményekben, amelyeket létrehoznak, amelyek megtestesítik és létrehozzák valóságképüket és saját helyük képét a világban; ez az életük tere.”<sup>48</sup> Minden kultúra egy sajátos félig zárt univerzum, amelyet önmagához kell mérni Berlin szerint (tehát hibás kizárólag a mai „civilizáltnak és progresszívnek” tekintett világképünk fénytörésében és ezt számon kérve értékelni az elmúlt korok kultúráit és népeit).<sup>49</sup> Az orosz származású oxfordi professzor szerint ez nem kulturális relativizmus, mert a különböző kultúrák habár mások és önállóak, de a kultúrák közötti párbeszéd nem lehetetlen, mert ahogy azt fent is írtam, vannak olyan értékek, amelyek univerzálisak és objektívek: „az életformák különböznek. Számos cél, erkölcsi elv létezik. De nem végtelenül sok: az emberi horizonton belül kell lenniük.”<sup>50</sup>

Hipotézisem, hogy a jog egy politikai közösség (nemzet) kulturális termékének tekinthető, amely nem csupán a politikai közösség akarati kifejeződése, hanem tükröződnek benne olyan sajátos értékrendi kérdések, történelmi tapasztalatok, hiedelmek és célok is, amelyeket egy szóval kultúrának neveznék.

A kultúrát fel lehet fogni egyfajta narratívaként, egy olyan dinamikus folyamatként, amely sosem állandó, de a folyamatok összessége valamiféle identitással rendelkezik.<sup>51</sup> Egy amerikai jogász, Robert Cover szerint a jog mindig kötődik valamilyen mögöttes narratívához, amelyet jómagam a kultúrával azonosítok.<sup>52</sup> A kultúra nem csupán anyagi, hanem szellemi háttere is minden jognak. Cover elsősorban az általa *nomosnak* nevezett narratíva jelentésadó funkcióját hangsúlyozza, amely – álláspontom szerint – jól egyesíti magában a kultúra társadalmi rendet fenntartó és transzformáló jellegét.<sup>53</sup> A kultúra mint közös narratíva megfogalmazása azonban több ponton is ütközésbe kerül, de legalábbis a nagy közös narratíva, és így a nagy közös *nomos* lehetősége megkérdőjeleződik.

<sup>47</sup> Friedrich Carl von SAVIGNY: *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Heidelberg, 1814. 11. o.

<sup>48</sup> BERLIN (1996): i.m. 21. o.

<sup>49</sup> BERLIN (1996): i.m. 23. o.

<sup>50</sup> BERLIN (1996): i.m. 25. o.

<sup>51</sup> MANNHEIM Károly: *A gondolkodás struktúrái*. Atlantisz, Budapest, 1995. 132. o.

<sup>52</sup> „No set of legal institutions or prescriptions exists apart from the narratives that locate it and give it meaning. For every constitution there is an epic, for each decalogue a scripture. Once understood in the context of the narratives that give it meaning, law becomes not merely a system of rules to be observed, but a world in which we live.” COVER: i. m. 1–2.

<sup>53</sup> EISENSTADT, S. N.: *The Order-maintaining and Order-transforming Dimension of Culture*. In: (Szerk.) Richard Münch-Neil J. Smelser: *Theory of Culture*. University of California Press, Berkley–Los Angeles–London, 1992. 64. o.



A posztmodernitás egyik közhelye a nagy, közös narratívák végének bejelentése. A modernitás nagy narratívája az ész és a technikai fejlődés általi felszabadulásának ígérete volt. A modernitás meg kívánta haladni a premodern kor vallási világmagyarázatait, és a világban zajló folyamatok racionális és univerzális törvényszerűségeit vizsgálta. A posztmodern a modernitás egyik legnagyobb tévedésének látta azt, hogy lehetséges egyetlen nagy narratívára felépíteni a világ folyamatait. A posztmodernitás legnagyobb teoretikusai a világ és a narratívák széttöredezettségét, pluralitását és párhuzamos együttélését vélték felfedezni ott, ahol korábban egyetlen narratívát láttak.<sup>54</sup> Ennek kulturális lecsapódása a multikulturalizmus felismerése és támogatása, amely a 19. századi monokulturális szemléletet kívánja meghaladni<sup>55</sup> egy olyan ellennarratívával, amely egyetlen nomos helyett párhuzamos kulturális narratívákat vall, vagy az egyetlen narratíva végleges feltöredezettségét.

---

<sup>54</sup> LYOTARD, Jean-Francois: Szélgjegyzetek az elbeszélésekhez. In: *A posztmodern állapot*. Ford.: Bujalos István – Orosz László. Századvég Kiadó, Budapest, 1993. 146–150. o.

<sup>55</sup> GOLDBERG, David Theo: Introduction: Multicultural Conditions. In: (Szerk.) David Theo Goldberg: *Multiculturalism: A Critical Reader*. Blackwell, Cambridge, 1994. 5. o.

### 3. A VALLÁSI TÜRELEMTŐL A GONDOLATSZABADSÁGIG

A lelkiismereti és vallásszabadság olyan magától értetődő joga minden embernek, amelynek jelentőségét nem is szoktuk végiggondolni. Jelen írásomban mégis szeretném eme szabadságjog filozófiai alapjait feltárni. A fejezet elsősorban a 19. századi liberális szerzők gondolatait kívánja feldolgozni, mert álláspontom szerint eme gondolat-körben fordult át véglegesen a korábbi évszázadok vallási türelemről szóló diskurzusa abba az irányba, amit ma már a tolerancia és az értékpluralizmus fogalmaival írunk le.

A lelkiismereti és vallásszabadság tágabb értelemben a világnézet szabad megválasztását és kinyilvánítását jelenti, amely a világnézet, a személyes meggyőződés és a vallás szabad megválasztásának jogát biztosítja. Ehhez képest a vallásszabadság ennek a szabadságnak szűkebb neme, de ez nem jelenti azt, hogy jelentőségét tekintve kisebb lenne. Valójában a vallásszabadság minden más egyéni szabadságnak és emberi jog előzményének tekinthető.<sup>56</sup> A modern emberi jogi diskurzus ebből a részterületből bontakozott ki, ezért érzem indokoltnak, hogy jelen tanulmányban is különös figyelmet fordítsak erre, különösen azért, mert a vizsgált korszak egyik legmeghatározóbb ideológiai értékrendbeli törésvonalát jelentette, és napjaink globális világában úgy tűnik, hogy a vallási konfliktusok kiéleződését éljük meg, akár itt, Európában is.<sup>57</sup>

A vallásszabadságnak két eltérő dimenziója van, egyrészt az egyén lelkiismereti szabadsága, tehát a hitének és világnézetének megválasztása, másrészt mint kollektív jog, továbbá az állam és az egyház viszonyainak szabályozása, amely elsősorban államszervezeti-intézményi kérdés.<sup>58</sup> Én elsősorban az előbbi eszmetörténeti oldalra koncentrálnék, tehát a lelkiismereti és vallásszabadságon a következőket értem: „lelkiismereti meggyőződés szabad megválasztása (megvallása vagy megvallás mellőzése), a vallásszabadság, azaz kultuszszabadság, továbbá a meggyőződésből fakadó, a társadalmi és állami renddel konfliktust eredményező magatartások.”<sup>59</sup> Nyilvánvalóan

---

<sup>56</sup> Jellinek gondolatait idézi: PACZOLAY Péter: A lelkiismereti és vallásszabadság In: Szerk.: Halmai Gábor – Tóth Gábor: *Emberi Jogok*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 527. o. A vallásszabadság mint a szabadságjogok „történeti atyjaként” történő hivatkozás vitatott, de Paczolay Péter erre az álláspontra helyezkedik. Vö. PACZOLAY: i. m. 532. o.

<sup>57</sup> „The larger normative question raised by global terrorism is whether an ethics of difference is altogether possible and whether its seeming opposite, an ethics of identity, is ultimately relevant. Concerning the ethics of difference, if each singularity is irreducible, then how can the singularity of the global terrorist be cogently condemned as ethically unacceptable when most other singularities are not? Concerning the ethics of identity, on the other hand, how can its condemnation of terrorism be given real bite when the identity it promotes is not a universally uncontestable one, but one closely aligned with that of contemporary Europe, or more precisely, of the European Union?” ROSENFELD, Michel: *Derrida's Ethical Turn and America: Looking Back From the Crossroads of Global Terrorism and the Enlightenment*. Cardozo Law Review, Vol. 27., 2005–2006. 817. o.

<sup>58</sup> PACZOLAY: i. m. 529. o.

<sup>59</sup> PACZOLAY: i. m. 531.

a világnézet megválasztása egy sok összetevős folyamat, és egyéni jogként definiáljuk, de az értékrend nagyon fontos integratív szerepet játszik a politikai közösség életében. Napjainkban azonban az értékválasztásoknak látványosan sokkal kisebb szerepe van, hiszen nincsen hivatalos állam által propagált világnézet a nyugati világban.<sup>60</sup>

A lelkiismeret és vallási élet szabadságára (vagy vallási toleranciára) vonatkozó szabályozásokkal már az ókorban is találkozhatunk, de amikor a kereszténység 313-ban Konstantin császár uralma alatt államvallássá lett a Római Birodalomban, Európából rövid időn belül „Respublica Christiana” lett, így a politikai közösség is a keresztény értékrend köré szerveződött.<sup>61</sup>

A reformáció cezúrájának tekinthető ebben a folyamatban, mert szimbolikusan a Luther által elindított folyamat (amelynek azonban rengeteg szellemi előzménye volt) megtörte a keresztény hit egységén alapuló világrendet – ha nem számolunk a nyugati és keleti keresztény egyházak 1054-es skizmájával. A reformációval véglegesen elvált egymástól a világi és a spirituális hatalom, elég csak Lutherre utalni, aki szigorúan elhatárolja a két szférát, és azok feladatát: a világi hatalom feladata kizárólag a bűnös ember jó cselekedetekre való szorítása és a rossz cselekedetek megbüntetése,<sup>62</sup> de az ember igazi transzcendens céljait a klérus mozdítja elő, ez azonban nem politikai-hatalmi pozíció, hanem szolgálat.<sup>63</sup>

A premodern korban az egyén boldogsága szorosan összekötődik a transzcendens céljaival, így a hit több egyéni preferenciánál; nemcsak makroszinten (így a hatalom legitimációjaként), hanem mikroszinten is fontos megtartó erőt és értelmet ad a létezésnek. A reformáció ezt a fajta egységet megszüntette, de az első válaszok nem reflektáltak igazán erre a tényre: a *cuius regio eius religio* elve lényegében megkerülte ezt a kérdést, mert a versengő hitelvek között az értékválasztás jogát a politikai hatalom birtokosára, tehát a fejedelmekre ruházta, és az egyének értékválasztásait nem fogadta el.<sup>64</sup> Az egyedüli megoldás a menekülés volt, és ezt még Luther is megerősítette, amikor a Bibliára hivatkozva azt javasolta, hogy ne lázadjanak a világi hatalom olyan rendelkezéseivel szemben, amelyek a hitükbe avatkoznak bele, helyette „menjenek át másik városba”.<sup>65</sup>

A reformáció gondolkörének másik fontos vívmánya a politikai és szellemi hatalom szigorú elhatárolása volt. A középkori „két kard”-elméletek császárpárti íróit követve Luther például már amellet érvelt, hogy a világi hatalomnak nincs joga a hitélet ügyeibe beleszólni, továbbá a világi hatalomnak nincsenek meg az eszközei arra, hogy a hívő lelki üdvét előmozdítsák. A protestáns Hollandiában élő Spinoza tekinthető a gondolat- és lelkiismereti szabadság első megfogalmazójának: „...lehetetlen, hogy a lélek teljesen másvalakinek a joga alatt álljon. Mert természeti jogát, vagyis azt a képességét, hogy szabadon okoskodjék és bármiről ítélkezzék, senki sem ruházhatja

<sup>60</sup> SCHANDA Balázs: Felekezeti egyenjogúságtól a felekezetek egyenjogúságáig. In: Szerk.: Szabó Lajos et al.: ...és akik mást hisznek? Hívek és egyházak egymásról., Ballasi Kiadó, Budapest, 2000. 89-90. o.

<sup>61</sup> ZLINSZKY János: A semleges állam jogtörténeti fejlődése. In: *Az állam és az egyház elválasztása*. Faludi Ferenc Akadémia, 1995. 7. o.

<sup>62</sup> LUTHER Márton: A világi felsőségről. In: DR. MASZNYIK Endre (szerk.): *D. Luther Márton egyházszervező iratai. 3. kötet*. Luther Társaság, Budapest, 1906. 370. o.

<sup>63</sup> LUTHER: i. m. 398. o.

<sup>64</sup> LUDASSY Mária: *A toleranciától a szabadságig. Anglia 300 éve egy eszme történetének tükrében*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1992. 8. o.

<sup>65</sup> LUTHER Márton: A katonai hivatásról. In: DR. MASZNYIK Endre (szerk.): *D. Luther Márton egyházszervező iratai. 5. kötet*. Luther Társaság, Budapest, 1910. 18. o.

át másra, s erre nem is kényszeríthető. [...] Bármennyire is áll tehát, hogy a legfőbb hatalomnak joga mindenre kiterjed, s hogy a jog és jámborság értelmezőinek tartják őket, azt mégsem érhetik el sohasem, hogy az emberek ne a saját gondolkodásmódjuk szerint alkossanak maguknak véleményt a dolgokról, s ehhez képest ne ilyen vagy olyan indulat támadjon bennük.”<sup>66</sup>

Az angol polgári forradalom egyik alapkérdése volt a vallási türelem problémájának kezelése, amely témakör két legfontosabb szerzője John Locke és John Milton. Locke a protestáns Hollandiában töltött idejének tapasztalatait fogalmazta meg a *Levél a vallási türelemről* című művében; lényegében rögzítette azt a modern felismerést, hogy az állam nem képes az egyén lelki üdvéért tenni, mert az ember nem képes Istenre hatni.<sup>67</sup> John Milton *Areopagitica* című művében már összeköti a vallásszabadságot az általános emberi szabadság eszméjével: „Minden szabadságjog közt elsőnek azt a szabadságot adjátok meg nekem, hogy tudásra szert tehessek, beszélhessek, és lelkiismeretem szava szerint szabadon vitatkozhassam.”<sup>68</sup>

### 3.1. POLGÁRI HITVALLÁS MINT ELLENKÍSÉRLET: JEAN-JACQUES ROUSSEAU

A vallásszabadság és általában az egyén szabadsága egyre erőteljesebben megjelenő igényként szerepel a felvilágosodás legfontosabb gondolkodóinak körében, amely hosszú távon a korábbi egységes értékrend fragmentálódásának elismerését és rögzítését készítette elő.<sup>69</sup> Nem kívánom jelen írásomban ezt a folyamatot hosszasan bemutatni, csak arra hívnám fel a figyelmet, hogy a közösségi egységes értékrend és az egyéni értékválasztási szabadság centrifugális erejével szemben a korszak egyik legnagyobb hatású gondolkodója Jean-Jacques Rousseau szólalt fel, de már nem a premodern korszakhoz való visszatérés hangján, hanem a jövő új polgári társadalmának filozófiai alapjainak kidolgozásaként. Rousseau szerint az általános akaratban (vagy közakaratban) egyesülő polgárság egy olyan kollektív erkölcsi személlyé válik, amely oszthatatlan, és több az egyes emberek akaratánál.<sup>70</sup> A korszak vallási és felekezeti konfliktusaira reflektálva felhívja a figyelmet arra, hogy az ókorban a politikai és hitközösség egybeesett, továbbá a világi-politikai és a vallási-spirituális küzdelem ugyanazon szintéren zajlott: „A politikai háború teológiai háború is volt; az istenek hatóterülete, mondhatni, csak a nemzetek államhatáráig terjedt.”<sup>71</sup> Értelmezésében a kereszténység volt az első olyan hitrendszer, amely a politikai közösség határait elmosta, és uni-

<sup>66</sup> SPINOZA: *Teológiai-politikai tanulmány*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984. 291–292. o.

<sup>67</sup> LOCKE (1982): i. m. 51. o.

<sup>68</sup> MILTON, John: A sajtószabadságról. In: *Milton, az angol forradalom tükré. Válogatás prózai írásaiból*. Ford.: Dávidházi Péter et al. Gondolat, Budapest, 1975. 85. o. angolul: „Give me liberty to know, to utter, and to argue freely according to conscience, above all liberties.” MILTON, John: *Areopagitica*. In: *John Milton A Critical Edition of Major Works*. Oxford University Press, Oxford–New York, 1991. 268. o.

<sup>69</sup> Angliában a vallási tolerancia mind szélesebb elfogadottságának folyamatát kiválóan mutatja be LUDASSY: i. m. 7–101. o. A német liberalizmus filozófiai alapjairól lásd: HUORANSZKI Ferenc: A német liberalizmus elméleti forrásai. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Szabadság és nemzet. Liberalizmus és nacionalizmus Közép- és Kelet-Európában*. Gondolat, Budapest, 1993. 16–37. o.

<sup>70</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződés*. Ford.: Mikó Imre. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest–Kolozsvár, 2001. 54–55. o.

<sup>71</sup> ROUSSEAU i. m. 192. o.

verzális igénnyel lépett fel. A keresztény univerzalizmus és a világi partikularizmus középkori konfliktusa egy olyan kérdéskör, amely végigkísérte a reformáció előtti korszakot, azonban a reformáció után a hit már nem a közösség ügye, mint ahogy az ókorban volt.

Rousseau a vallás három módusát különbözteti meg. Az első az úgynevezett egyéni vallásosság „amelynek nincsenek templomai, oltárai, szertartásai”.<sup>72</sup> Rousseau szerint ennek politikai szempontból nincsen jelentősége, a polgári társadalomban mint egyén mindenki abban hihet, amiben akar.<sup>73</sup> A második (Rousseau felsorolása alapján a harmadik)<sup>74</sup> az ember kettős létezése, amely a kálvini kettős kormányzatra rímel: itt az ember két világ, a földi és a lelki világ polgára, és a kettő között nincsen harmónia. Rousseau egyértelműen elveti ezt a fajta nézetet, mert megtöri a polgári társadalom egységét.

A harmadik – amely az antik időköt idézi – a jobb híján állami vagy nemzeti vallásnak nevezhető koncepció, amelyben a vallásos hittagság egybeesik a nemzeti tagsággal. Rousseau szerint ennek a koncepciónak előnye, hogy az istenhitet összekapcsolja a törvényekben megnyilvánuló általános akarral, és annak tiszteletével, így képes elősegíteni a társadalom egységét és a hozzá való érzelmi viszonyulást.<sup>75</sup> Azonban Rousseau nem akar teokráciát; véleménye szerint ez a szituáció éppúgy zsarnokivá és károsná tud válni, ezért elvetendő.

Rousseau a hit világát a privát szférában helyezné el, azonban elismeri, hogy a társadalmi szerződéssel létrejövő államban szükség van egyfajta „polgári hitvallásra”, ami a társas együttélés olyan zsinórmértéke, amely körülhatárolja a jó honpolgár és a jó alattvaló fogalmát. Az általános akarat formájában megnyilvánuló politikai közösség aztán számonkérheti és számon is kell hogy kérje ezt az értékrendet a polgárait: „Az állam senki sem kötelezhet arra, hogy higgyen, de számúzheti azt, aki nem hisz; számúzheti, nem mint istentelent, hanem mint társadalomellenes lényt, mint aki nem tudja őszintén szeretni a törvényt, az igazságot és szükség esetén életét áldozni kötelességéért.”<sup>76</sup> Rousseau számára közömbös eme nézetek tartalma, amíg azok tiszták, világosak és mindenki számára érthetőek, azonban Rousseau mégsem mond le arról, hogy az egyéneket az általános akarat törvényei és erkölcsői alá rendelje: erre példa egyrészt a cenzori hivatal felállításának ötlete,<sup>77</sup> másrészt az a gondolata, hogy ha az egyén magánérdeke szembekerül a közérdekkel, akkor a közösség erejénél fogva kényszeríteni kell arra, hogy „szabad legyen”.<sup>78</sup>

Rousseau az antik republikánus hagyományból kiindulva kívánta újrafogalmazni az egyén és a társadalom viszonyát, de a 19. században, részben a francia forradalom tapasztalatainak hatására, az egyén és a társadalom viszonyának egy teljesen új koncepciója nyert teret, amelyet a liberalizmussal lehet azonosítani, és hosszú távon a liberalizmus lesz az az uralkodó diskurzus, amely meghatározza a tolerancia és a pluralizmus kérdéskörét a nyugati világban.

---

<sup>72</sup> ROUSSEAU: i. m. 197. o.

<sup>73</sup> ROUSSEAU: i. m. 199. o.

<sup>74</sup> Az eredeti rousseau-i sorrend megváltoztatása mellett döntöttem az általam követni kívánt gondolatmenet plasztikusabbá tétele miatt.

<sup>75</sup> ROUSSEAU: i. m. 198–199. o.

<sup>76</sup> ROUSSEAU: i. m. 205. o.

<sup>77</sup> ROUSSEAU: i. m. 188–191. o.

<sup>78</sup> ROUSSEAU: i. m. 42. o.

### 3.2. VALLÁSSZABADSÁG LIBERÁLIS ÉRTELMEZÉSE: BENJAMIN CONSTANT

A francia politikai gondolkodó, Benjamin Constant *Politikai alapelvek* című művében értekezik a vallásszabadság kérdéséről és foglalja össze a francia forradalom utáni polgári kor uralkodó álláspontját. Míg Rousseau republikánizmusa nem riad attól vissza, hogy az általános akarat vagy közakarat nevében a polgárok egyéni ízlését, véleményét vagy hitét meghatározza, ebben Constant a vallási türelmetlenség polgári oldalát látja.<sup>79</sup> Szerinte az egyén szabadsága akkor valósulhat meg, ha a vallásgyakorlás szabadsága kényszerítés és korlátozás nélkül megilleti az egyént; ennek oka pedig az, hogy a vallási érzület olyannyira fontos és értékes, hogy az államnak nincs joga beavatkozni: „A vallás nemcsak a szerencsétlenek vigasza, hanem minden érzelmünk közül a legtermészetesebb. [...] Ez az érzület közel áll minden nemes, mély és értékes szenvedélyhez.”<sup>80</sup>

Mindez nem azt jelenti, hogy mindenkinek hívőnek kellene lennie, de Constant gondolatait követve a vallásos érzület belső mechanizmusa hasonló azon érzelmekéhez, meggyőződéséhez, amelyek istenhit nélkül is működnek az emberben, és táplálják az értékrend kialakulását és a hozzájuk való ragaszkodást: „Minden ami szép, ami bensőséges, ami nemes, valamiképpen a vallás része.”<sup>81</sup> Constant szerint nem lehet kizárni, hogy valaki pusztán az értelem által képes eljutni az erkölcsi normák értékének felismeréséig, de a szélesebb tömegek számára nem az értelmén, hanem az érzelmen keresztül visz az út az erkölcsi normákkal való azonosulásig.<sup>82</sup> Mindez csupán a vallásos érzület védelmének okaira világít rá, de magára a vallásszabadságra és a vallási türelemre mint emberi jogra nem, ezért ezeket fejteném ki a továbbiakban.

Az első ok, amiért fontos ez: ha a vallás a politikai hatalom kezébe kerül, és bizonyos hitelveket az állam kötelezően előír, azzal az emberek erkölcsi autonómiáját és függetlenségét sérti.<sup>83</sup> A vallásos meggyőződésbe az állam nem avatkozhat be, mert „a hatalom nem hathat a meggyőződésre, csupán az érvekre gyakorol befolyást.”<sup>84</sup> Ha a hatalom előjogokat biztosít bizonyos véleményeknek, akkor valójában nem a polgárok erkölcsét javítja, csupán a képmutatókat és a felszíni konformitást jutalmazza, és a nonkonformista, de potenciálisan jó érvekkel rendelkező egyéneket bünteti. A lelkiismereti kérdésekbe való beavatkozás pedig hosszú távon csak a hatalommal szembeni lázadás egyik előkészítője lesz. „A kormányzók és kormányzottak egyaránt alá vannak vetve az eszmék szabad áramlásának”<sup>85</sup> – ahogy Constant fogalmaz. A hatalom nem támaszkodhat vallási tekintélyre, mert ezzel sokszor éppen ellentétes hatást vált ki. A vallás nem lehet csupán a közerkölcsöket terelgető eszköz az állam kezében.

Mindebből következik, hogy az államnak el kell tőnie, hogy a területén több felekezet is működjék, és az egyének szabadon gyakorolhassák a vallásukat. „A hatalom hibát követ el akkor is, amikor a bíraskodásának akarja alávetni a türelem alapelveit, mivel ezzel a türelemre valódi és meghatározott formákat kényszerít, amelyek ellen-

<sup>79</sup> CONSTANT, Benjamin: *A régiek és modernek szabadsága. Politikai alapelvek*. Atlantisz, Budapest, 1997. 162. o.

<sup>80</sup> CONSTANT: i. m. 164. o.

<sup>81</sup> CONSTANT: i. m. 166. o.

<sup>82</sup> Uo.

<sup>83</sup> CONSTANT: i. m. 167. o.

<sup>84</sup> CONSTANT: i. m. 169. o.

<sup>85</sup> CONSTANT: i. m. 170. o.

tétesek természetével. A tolerancia nem más, mint minden jelenlegi és eljövendő vallásgyakorlás szabadsága.<sup>86</sup> Constant nem hisz a korlátozott türelem eszméjében sem, amely a közrend szempontjából szabná meg az eltúrt vallásos nézetek körét, mert még a szélsőséges nézeteket valló vallási csoportok is hozzátesznek a közvéleményhez. Sőt, a komoly beágyazottsággal rendelkező egyházaknak és felekezeteknek is hasznos, mert a viták heve az, amely a vallásos érzületet élővé teheti. Az a világnézet, amely nem találkozik kihívásokkal, nem lesz élő belső valóság, a rituálék üres héja marad csupán.<sup>87</sup> Ezt a gondolatot később John Stuart Mill is visszhangozza a gondolat- és szólásszabadság védelmében.<sup>88</sup>

Valójában a „szekták sokfélesége” – ahogy Constant fogalmaz – kölcsönösen kiegyensúlyozza egymást, és a domináns felekezet jelenléte az, amely az államrendet veszélyeztetheti. Ha mégis vannak olyan felekezetek, amelyek veszélyesek az államra vagy a közösségre, azokat nem a hitelveik miatt kell büntetni és üldözni, hanem a bűnökért, amelyeket elkövettek. A káros eszmékkel szembeni egyetlen hatásos eszköz a nyílt vita, nem pedig a törvényi szigor, mert a szellem világában csak az igazság és a cáfolat igazi fegyver: „Valamely nézet meggyengítésének egyetlen eszköze a szabad vizsgálódás megengedése.”<sup>89</sup>

Constant végül megteszi az utolsó lépést, amellyel a vallásszabadságot elhelyezi egy sokkal szélesebb körű szabadságjogba, amelyet szorosan összeköt az ember méltóságával: „Legyen téves vagy igaz, az ember legszentebb tulajdonsága a gondolkodás. Minden zsarnok bűnös, amikor a gondolatra támad, akár igaz, akár hamis e gondolat.”<sup>90</sup> Az állam és a vallás szétválasztását vallja, amelyet Clermont-Tonnerre gondolatainak felidézésével erősít meg: lényegében azt a lutheri gondolatot idézi fel, hogy a világi és a spirituális hatalom két teljesen eltérő lényegű entitás.<sup>91</sup>

A polgárok lelkiismerete olyan jogtárgy, amely felett még a társadalmi szerződéssel sem lehet rendelkezni. A gondolat és a meggyőződés – és itt visszautalnék Spinoza korábbi gondolatára – olyannyira az egyén lényének és természetének része, hogy nem lehet róla lemondani. A vallásszabadság és a gondolat szabadságának illetén összekapcsolása már a reformáció korában megjelent. Azonban a liberalizmus eszméiben egy olyan gondolati lépcsőfokot képez, amelyre később többen is építkeztek. Jelen tanulmányban csak John Stuart Mill elméletét idézném fel.

### 3.3. GONDOLATSZABADSÁG ÉS PLURALIZMUS: JOHN STUART MILL

A demokrácia köznapi értelemben a többség uralmát jelöli, pontosan ezért szokás a szabadság és a többség uralma közti feszültséget problematizálni. Amikor a politikai uralom a polgári forradalmakkal a korábbi abszolút monarcháktól a nép kezébe került, a nép kollektív bölcsességére vonatkozó filozófiai reflexió nem maradhatott el.

---

<sup>86</sup> CONSTANT: i. m. 173. o.

<sup>87</sup> CONSTANT: i. m. 174. o.

<sup>88</sup> MILL: i. m. 48. o.

<sup>89</sup> CONSTANT: i. m. 177. o.

<sup>90</sup> CONSTANT: i. m. 178. o.

<sup>91</sup> CONSTANT: i. m. 178–179. o.

Jean-Jacques Rousseau még az általános akarat tévedhetetlenségében hitt, és némileg naivan úgy gondolta, hogy amit az általános akarat kíván, az a politikai közösség egészének javát szolgálja. Azonban a „többség zsarnokságának” veszélyére már a 19. század gondolkodói is felhívták a figyelmet, amelyre az egyik leghíresebb példa Alexis de Tocqueville *Az amerikai demokrácia* című műve, amelyben arra figyelmeztetett, hogy a többség uralma könnyen fordulhat át a többség zsarnokságába az egyén vagy a kisebbség felett,<sup>92</sup> és itt nem csupán a politikai uralom zsarnoki felhasználására célzott, hanem a politikai közösség erkölcsi rendet konstituáló hatalmára is.

John Stuart Mill szintén ebből a tapasztalatból indul ki, amikor az egyén szabadságából fejt ki a gondolat szabadság szükségszerűségét. Szerinte a társadalmak fejlődésének korai szakaszában az uralkodó és az alattvalók viszonya kimerült a védelemben, azonban kapcsolatuk antagonisztikus volt, ám a képviselői elven nyugvó demokráciákkal a vezetők és vezetettek közötti érdekellentét megjelent már nem volt tartható. A klasszikus liberális, felvilágosult gondolkörben a modern demokráciákban „[a]z uralkodók hatalma nem más, mint a nemzet összpontosított felhasználás céljából alkalmas formába öntött hatalma.”<sup>93</sup>

Azonban Mill szerint már nem áll fenn a népakarat fenti klasszikus fogalma, ugyanis az nem ténylegesen a nép egészének, hanem a politikailag legaktívabb részének hatalma, a demokratikus többség akarata. Mill megelőlegezi a hatalom „privatizációjának” folyamatát azzal, hogy az intézményes jogi garanciákkal körülbástyázott állami hatalmon túl vannak más hatalmasságok a politikai közösségben. Az angol liberális politikai gondolkodó a művében elsősorban a közvélemény „puha”, de annál könyörtelenebb kényszerére céloz. Mill szerint a társadalom és a többség éppúgy képes zsarnokivá válni, mint az állam.<sup>94</sup>

Az angol politikai gondolkodó szerint az értékválasztásaink valójában a szubjektív tetszésen alapulnak, társadalmi szinten pedig többnyire az uralkodó osztály értékrendje szivárog le a köznép körébe is.<sup>95</sup> Az egyéni függetlenség és a társadalmi szabályozás közötti egyensúly megelégedésében nem képes a szokás megfelelő magyarázó erővel bírni, ezért Mill szerint kell valami cél és mögöttes elv, amely alapján az egyén nem lehet a többségnek vagy a társadalomnak kiszolgáltatva. Mivel az egyéni és a társadalmi értékválasztások mögött sem tudunk racionális indokokat lelni, ezért nem lehet egyetlen nézetet sem előnyben részesíteni.

Millt az utilitarizmushoz köti az, hogy a hasznosságot tekinti „minden etikai kérdés végső alapjának.”<sup>96</sup> Az emberi szabadság két szféráját különbözteti meg: a cselekvés és a lelkiismeret szabadságát. A cselekvés szabadsága tekintetében a kárelvre hivatkozik, vagyis arra, hogy a többség csakis akkor avatkozhat be az egyén cselekvési szabadságába, ha azzal az egyén kárt okozna másoknak. Azonban a többség nem avatkozhat be azért, hogy az egyént megvédje saját magától: „Nem lehet jogosan kényszeríteni valamire, vagy visszatartani valamitől azért, mert ez jobb lenne neki, mert ettől boldogabb lenne, vagy mert – mások szerint – ez lenne a bölcs, netán a helyes a dolog.”<sup>97</sup> Fontos, hogy itt kizárólag a kényszerítésről van szó, mert a cselekvés indokai vagy céljai megvitatásának

---

<sup>92</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de: *Az amerikai demokrácia*. Ford.: Ádám Péter et al. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1993. 366. o.

<sup>93</sup> MILL: i. m. 11. o.

<sup>94</sup> MILL: i. m. 12. o.

<sup>95</sup> MILL: i. m. 14. o.

<sup>96</sup> MILL: i. m. 19. o.

<sup>97</sup> MILL: i. m. 18. o.



lehetőségét nem zárja ki. Mill művének egyik legfontosabb üzenete éppen a racionális vitába vetett hit, emiatt védi a szólásszabadságot is: ösztársadalmi szinten előnyös, ha minden ki van mondva és meg van vitatva. A vélemény nem magánjóság, hanem az emberiség közös kincse, amelyet védelmezni kell.<sup>98</sup>

A lelkiismeret szabadságában a társadalom közvetett módon érdekelt, mert általában nincs külsődleges megnyilvánulása.<sup>99</sup> A lelkiismeret az ember személyiségének belső magja, amelyet védelmezni kell; biztosítani kell az egyén számára, hogy azt gondolhasson és érezhessen, amit ő helyesnek tart. Ennek az elismerése maga után vonja azt a felfogást, hogy több nézet is van a jóról és a helyes életről a társadalomban. Mill szerint hosszú távon minden nézet kénytelen kiegyezni a többivel a közösségen belül; a különböző vallási felekezetek is így jártak el: miután sikerült elérniük a kritikus tömeget, és már nem voltak képesek új híveket maguk mellé állítani, akkor a többi felekezettel szemben a türelem és a tolerancia elvére hivatkoztak, a saját hitük védelme és a társadalmi béke érdekében, még akkor is, ha ez az érintett csoportok részéről keserű pirula volt.<sup>100</sup>

A társadalomnak és a többségnek önmagában nincsen joga erőszakot alkalmazni, csak akkor, ha az egyén cselekedetei másoknak kárt okoznának, vagyis nem kényszeríthetik rá az egyénekre a helyes életre vonatkozó nézeteiket. Ennek három oka van: egyrészt lehetséges, hogy a többségnek igaza van, és egyeseknek nincs, ebben az esetben a kérdés megvitatásához komolyabb érdek fűződik, mint dogmatikusan ráerőltetni valakire az igazságot.<sup>101</sup> A második helyzet az, hogy a kisebbségnek van igaza a többséggel szemben, amelyre nem is egyszer volt példa a történelemben. Mill nem optimista, az „igazság előbb-utóbb úgyis a felszínre kerül” elve vonatkozásában. Szerinte a racionális vita lehetőségeinek biztosítása nélkül egyáltalán nem, vagy csak nagyon lassan lehet kiszorítani a „helytelen véleményeket és a rossz gyakorlatokat.”<sup>102</sup> Mindebből talán kitűnik, hogy Mill szerint lehetséges és létezik is valami (általa nem körülhatárolt) cél vagy fejlődés az emberi társadalmakban, amelyet vitázva el lehet elérni.

A vitának azért is van mindig helye, mert szemben a természeti világ törvényszerűségeivel, a társadalmi lét kérdései olyan problémákat vetnek fel, ahol van tere pro és kontra érveknek.<sup>103</sup> Ez vezet át minket a harmadik esetre: Mill szerint egyre gyakoribb, hogy a társadalom nézetei egy kérdésben nem egyértelműen helyesek vagy helytelenek, van, hogy a különböző nézetek csak részben vagy szupplementárisan képesek az igazságot megfogalmazni.<sup>104</sup>

Ennek a jelentősége hallatlanul fontos a pluralizmus későbbi megfogalmazásaiban. John Stuart Mill és az őt követő liberális gondolati hagyomány már nem kívánta a társadalom erkölcsi világát egyetlen monolitikus tömbként ábrázolni. Erre volt több példa is a modern korban, elég csak a jelen fejezetben felidézett Rousseau-ra célozni. A társadalmon belüli morális törésvonalak többé nem a politikai közösség pusztító erőt jelképezik, hanem a teljes igazság egy-egy darabját, amelyek a folyamatos viták által válhatnak egésszé. Mill rámutat, hogy a modern demokráciákban is jelen van egy inkább haladóbb szellemű és egy stabilitásra törekvő párt. A két párt együtt képes

---

<sup>98</sup> MILL: i. m. 25. o.

<sup>99</sup> MILL: i. m. 20. o.

<sup>100</sup> MILL: i. m. 16. o.

<sup>101</sup> MILL: i. m. 26. o.

<sup>102</sup> MILL: i. m. 29. o.

<sup>103</sup> MILL: i. m. 45. o.

<sup>104</sup> MILL: i. m. 55. o.

a társadalmat megfelelően kormányozni, mert az egyik hiányosságaira való rámutatás és vita képes mindkét oldalt észszerűsége vezetni.<sup>105</sup>

A különböző vélemények toleranciájának van egy negyedik oka is, amelyet korábban Benjamin Constant is megfogalmazott. A különböző nézetek megléte és vitathatósága lehetővé teszi, hogy akárcsak a többségi társadalom uralkodó nézete, élő maradjon, és képes legyen adaptálódni, csiszolódni a megváltozó körülmények hatására, ráadásul a mélyen megélt személyes meggyőződés (amelyet a viták és egy nép történelmi tapasztalatai élő valószínűként fenn tudnak tartani) a közös társadalmi rend és értékrend összetartó erejét képes létrehozni.

John Stuart Mill *A szabadságról* című művében egyértelműen a modern, liberális államok tolerancia- és pluralizmusfelfogásának foglatatát testesíti meg. A 20. században Isaiah Berlin értékpluralizmus-elmélete építette tovább Mill gondolatait.<sup>106</sup>

### 3.4. A TÖBBSÉG ZSARNOKSÁGÁNAK PROBLÉMÁJA: ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Alexis de Tocqueville-nek a többség zsarnokságáról szóló gondolatai a demokrácia és a szabadság ambivalens viszonyát húzzák alá. A francia Tocqueville amerikai egyesült államokbeli utazása által inspirált *A demokrácia Amerikában* című művében igen komoly érzékenységről tanúbizonyságot téve értekezik a demokrácia veszélyeiről is. Értelmezésében a demokrácia nem más, mint a többség abszolút uralma. A parlamentáris demokráciában a képviselők rövid időre való kinevezése éppen azt szolgálja, hogy mindig a polgárok többségének akaratát tudják közvetíteni. A többség elvének alapja az a nézet, hogy az emberek tömege együtt „bölcsebb és felvilágosultabb”, mint az egyén, akinek érdekei mindig partikulárisak és esetlegesek.<sup>107</sup>

Eme elv alkalmazása azért problémamentes a francia politikai gondolkodó szerint, mert Amerikában (ahogy Tocqueville nevezi az Amerikai Egyesült Államokat) az 1830-as években a lakosság még inkább homogén, és nincsenek „természetes és tartós” eltérések a lakosság egyes csoportjainak érdekei között, ráadásul a demokratikus rendszerben mindig van lehetőség arra, hogy az állampolgárok egyes csoportjai többségbe kerüljenek, és az ő akaratuk határozza meg a köz ügyeit.<sup>108</sup>

<sup>105</sup> MILL: i. m. 56. o. Sokáig politológiai közhely volt, hogy a kétpártrendszer a legstabilabb politikai rendszer, mert ez képes a politikai versenyt mérsékelni és a kompromisszumok lehetőségét megteremteni. ENYEDI Zsolt – KÖRÖSÉNYI András: *Pártok és pártrendszerek*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 145–146. o. Azonban napjainkban úgy tűnik, hogy valamiféle trendforduló van, mert a választópolgárok mintha alternatívákat keresnének, amely a politikai verseny jellegét megváltoztathatja. Az új törésvonalak már a mérsékelt régiók és a radikális újak között jelennek meg, amelyet tovább súlyosbít a nagykoalíciók kialakulása is. Valószínűleg nem a közhellyel van a probléma, hanem a politikai kultúra és a választói igények olyasféle megváltozásával, amely kihatással van a polgárok viselkedésére is. Vö.: Soós Gábor: *Kétblokkrendszer Magyarországon*. In: Szerk.: Boda Zsolt – Körösenyi András: *Van irány? Trendek a magyar politikában*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2012. 36. o.

<sup>106</sup> BERLIN (1990): i. m. 441. o.

<sup>107</sup> TOCQUEVILLE: i. m. 355. o.

<sup>108</sup> TOCQUEVILLE: i. m. 357. o.

Mindazonáltal a többség elvének kizárólagossága igen komoly veszélyekkel jár, hiszen ha a többség dönt, akkor politikai értelemben igaza is van, „ha pedig valamely kérdésben kialakult ez a többség, nincs erő, amely képes lenne nemhogy feltartóztatni, de akár lassítani érvényesülését, odahatni, hogy meghallgassa azok panaszát, akiket útja során eltapos.”<sup>109</sup>

Tocqueville jelzi, hogy számára a többség akaratának abszolút igazságosságába vetett hit elfogadhatatlan, de egyúttal meg is akarja őrizni azt az elvet, hogy minden hatalom a többség akaratából ered. A megoldása az igazságosságra való hivatkozás, továbbá az, hogy a politikai egységhez képest, amely a népfel ségen alapul; Tocqueville szerint az egyetemes emberi nem felségéhez kell fordulni.<sup>110</sup> Azonban adósa marad annak, hogy ez az „egyetemes emberiség” milyen filozófiai alapokon lehet forrása az igazságosságnak.

Tocqueville szerint az sem megoldás, ha a többséget és a kisebbséget két különböző entitásként fogjuk fel, valamint egyfajta vegyes kormányzatként írjuk le a demokrácia működését. A vegyes kormányzat igazából annak az előszobája, hogy a társadalom a forradalom vagy a feloszlás állapotába kerüljön.<sup>111</sup> Szükségszerű, hogy legyen egy domináns vagy irányító hatalom, azonban ez nem lehet teljhatalmú, függetlenül attól, hogy ki ennek a hatalomnak a hordozója (király, arisztokrácia vagy a demokratikus többség). Abban a pillanatban, ha nincsenek meg a megfelelő fékek (és Tocqueville-nek a korabeli Amerikával ez a problémája), már zsarnokságról beszélhetünk.

Tehát Tocqueville elismeri a többség uralmát, azonban nem fogadja el, hogy az egyénnek, ha összeütközésbe kerül a többséggel, nincs kihez fordulnia, mert minden intézményben a többség egyik ezerfejű kimérájába üt-közik: „Ha egy embert pártatlan igazságtalanság ér az Egyesült Államokban, ugyan, kihez fordulhat orvoslásért? A közvéleményhez? Hiszen ez alkotja a többséget. A törvényhozó testülethez? Ez képviseli a többséget, vakon engedelmeskedve neki. A végrehajtó hatalomhoz? Ez a többségtől kapja megbízatását, s annak passzív eszköze. A haderőhöz? A haderő nem egyéb, mint a felfegyverkezett többség. Az esküdtszékhez? Az esküdtszék azonos a többséggel, felruházva azzal a joggal, hogy ítéleteket hozzon: magukat a bírákat bizonyos államokban a többség választja.”<sup>112</sup> A megoldás erre a problémára olyan intézmények felállítása, amelyek összetételükben már nem a többséget tükrözik vissza, hanem valami azon túlmutatató elvet.<sup>113</sup>

A többség hatalmának megzabolázására azért is van szükség, mert hosszú távon ez az, amely a leghatékonyabban képes felszámolni a gondolatok szabadságát, a nézetek sokszínűségét és a vitákat. Ahogy a korábban idézett Spinoza írta, a gondolat hozzáférhetetlen a politikai hatalom gyakorlója számára (habár a németalföldi szerző elsősorban az abszolút monarchiák uralkodóira gondolt ezzel),<sup>114</sup> azonban Tocqueville szerint a demokratikus több-

<sup>109</sup> TOCQUEVILLE: i. m. 357. o.

<sup>110</sup> TOCQUEVILLE: i. m. 360. o.

<sup>111</sup> TOCQUEVILLE: i. m. 362. o. Nagyon érdekes, hogy a 20. század egyik ellentmondásos gondolkodója, Carl Schmitt hasonló alapokon kritizálja az állam plurális felfogását: „A pluralista elmélet vagy a társadalmi szervezetek federalizmusa révén egyesülő állam elmélete pusztán az állam felbomlásának, illetve cáfolatának elmélete.” SCHMITT: i. m. 29. o.

<sup>112</sup> TOCQUEVILLE: i. m. 362–363. o.

<sup>113</sup> TOCQUEVILLE: i. m. 364. o.

<sup>114</sup> SPINOZA: i. m. 300. o.

ség vagy közvélemény egészen más jellegű (erkölcsi) hatalmat is képes gyakorolni az egyén felett.<sup>115</sup> Az abszolút monarchák legfeljebb az anyagi világban voltak képesek az egyén cselekvéseit befolyásolni, de a gondolatait nem. Kant éppen ezért különböztette meg a legalitást és a moralitást: a legalitás csak a törvényeknek megfelelő viselkedést írja elő az egyén belső azonosulása nélkül, de a moralitás ennél mélyebb, lelki affektus. A közvélemény hatalma nem csupán formális (jogi), hanem erkölcsi hatalom is. Az erkölcsi hatalom mélyebbre hatol: egészen a meggyőződéséig és a világnézetekig. Tocqueville ezért írja a korabeli amerikai közállapotokról, de általánosabb (tértől és időtől függetlenebb) érvényű figyelmeztetésként is fel lehet fogni szavait: „Nem ismerek országot, ahol általánosságában véve kisebb lenne a szellemi függetlenség és korlátozottabb az igazi véleményszabadság, mint Amerikában.”<sup>116</sup>

A „többség zsarnoksága” puha eszközökkel él, az eszközei „nem láncok és bakók”, az elnyomása intellektuális és erkölcsi. Aki kisebbségben marad, az nem hal meg fizikailag, csak polgári értelemben „nem része a közösségnek.”<sup>117</sup> Az eltorzult többség Tocqueville szerint a „szüntelen önimádat állapotában él”, és felszámolja a másképpen gondolkodókat.<sup>118</sup>

Tocqueville gondolatai később nagy hatást gyakoroltak a politikai filozófiára, de nem csupán hatástörténetében jelentős, amit írt. A tolerancia és a pluralizmus fejlődéstörténete szempontjából éppen azt mutatta meg, hogy egy modern demokráciát nem lehet kizárólag a többség igazára építeni, és mindig szükség van azoknak a védelmére, akik kisebbségben vannak, hiszen, ahogy Mill is megírta, ha szinte az egész emberiség egyetlen véleményen lenne, akkor sincs értelme betiltani azt, hogy mások eltérő véleményt nyilvánítsanak ki. A felvilágosodás minden erőfeszítése odaveszne, ha a racionális viták kereteit felszámolnánk, vagy az igazságot pusztán mennyiségi kérdésként kezelnénk. Azonban nehéz elkerülni két veszélyt: az egyik egy rosszul értelmezett értékmonizmus, amely transzcendens elveken nyugszik; a másik a morális relativizmus, a társadalom erkölcsi alapjai kontingenciájának megvallása, a morál átpolitizálása és abszolút értékének kétségbevonása. A 20. század politikai gondolkodásának éppen ez a legfőbb problémája: hogyan lehet az értékek és a demokratikus többség között úgy egyensúlyozni, hogy a vége ne társadalmi kataklizma legyen? Lehet-e egyáltalán bármilyen igazságra hivatkozni még?

---

<sup>115</sup> TOCQUEVILLE: i.m. 367. o.

<sup>116</sup> TOCQUEVILLE: i. m.366. o.

<sup>117</sup> TOCQUEVILLE: i. m. 367–368. o.

<sup>118</sup> TOCQUEVILLE: i. m. 381. o.

## 4. A POLITIKAI PLURALIZMUS ÉS A POLITIKAI KÖZÖSSÉG

Tanulmányom e fejezetében arra teszek kísérletet, hogy valamiféleképpen felvázoljam a modern államokra jellemző pluralizmus politikai dimenzióját. Ha az állami hatalomról beszélünk, akkor azt kétségkívül egységként tételezzük, nincs is jobb példa erre az állami erőszakmonopóliumra való hivatkozásainknál.<sup>119</sup> Azonban ez az egységfelfogás minduntalan megtörni és cáfolódni látszik, ha a modern nyugati demokráciák tényleges működését vizsgáljuk. A pluralizmus, a pártok versenye, az állam semlegessége együttesen olyan társadalmakat hoz létre, amelyek intézményes keretek között, de időről időre a széthullás és a teremtő diszharmónia állapotába kerülnek. Az antik politikai gondolkodás jellemzően a polisz harmonikus működését célozta meg,<sup>120</sup> ezzel szemben a demokrácia agonisztikus felfogása (amely szintén jelen volt az ókorban, például a szofista gondolkodóknál)<sup>121</sup> szerint a polisz az ellentétek hozzák létre, és a politika lényege a konfliktusok lehetőségének elfogadása a politikai közösségben.

Nem kívánom az államhatalom létrejöttének eszmetörténetét részletesen kifejteni, mert nem tartozik a tanulmányom szorosan vett tárgyához, csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy ha a szuverenitás (mint legfőbb állami hatalom) eszmetörténeti gyökereit vizsgáljuk, akkor Thomas Hobbes már a szuverén hatalom egységéről beszél,<sup>122</sup> amely a 19. század végéig lényegében változatlanul „továbböröklődő” gondolat volt a modern politikai gondolkodásban. A modern állam létrejöttének egyik legnagyobb vívmánya pontosan az volt, hogy az általa uralt terület és népesség felett senki másnak nem hagyott lehetőséget önálló hatalomgyakorlásra. Evidencia, hogy nincsen legitím erőszak és hatalom, amely nem a szuverén felhatalmazásán alapul, amely a demokráciákban a népre visszavezethető legitimációs láncként írható le.

Mindaz, amit eddig leírtam, az államról szólt, de a polgári forradalmakkal létrejövő társadalmakban a köz- és magánszféra elválasztásával és a nemzetállamok létrejöttével világnézeti szempontból rendkívül heterogén, de legalábbis megosztott társadalmak jöttek létre, azonban ezek politikai értelemben egységes közösségként, népként, azaz politikai közösségként működnek.

A posztmodern társadalmakat a mai napig meghatározza a 19. századi liberalizmus individualizmusa, az egyén szabadságának és értékválasztásainak védelme, amelyet Isaiah Berlin pozitív szabadságként fogalmazott meg, vagyis az „önmeghatározás” szabadságaként.<sup>123</sup> Nyilvánvalóan a magánéletben, az egyéni élet szűk köreiből az ön-

---

<sup>119</sup> WEBER: 2/3 i. m. 14. o.

<sup>120</sup> Platón esetében mindez az egyén a polisznak való alárendelésének árán teremtdik meg. vö. PLATÓN: *Az állam*. Ford.: Jánosy István. Cartaphilius Kiadó, Budapest, 2008. 137. o. 421c. ARISZTOTELÉSZ: (1969) i. m. 220–221. o. 1295b

<sup>121</sup> HORVÁTH Szilvia: *Demokrácia és politikai közösség*. Nemzeti Közszerológati Egyetem Molnár Tamás Kutató Központ, Budapest, 2015. 18. o.

<sup>122</sup> HOBBS: i. m. 276. o.

<sup>123</sup> BERLIN (1990): i. m. 342. o.

definíció és a kárelven alapuló értékválasztások és cselekvési szabadság jól működhet, de ha egy közösség politikailag kíván létezni, és a létezése kereteinek valós normatív kereteit kívánja megfogalmazni, akkor valahogy „igába kell hajtani” az élet és az egyéni létezés vad és formátlan erőit. A képviselőten alapuló demokráciák pontosan erre kívánnak választ adni: úgy megőrizni az egyén szabadságát, hogy közben a közösség egységes maradjon normáin keresztül. A közvetlen és közvetett demokratikus intézményeken keresztül az egyén cselekszik, de az egyes ember döntései egy magasabb szinten szintetizálódnak és kerülnek többségbe, amin keresztül a politikai közösség megnyilvánul.

Azonban, ha reálisan vizsgáljuk a társadalmak működését, akkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a társadalmak nem atomizált egyének közösségei, sőt az egyén sosem önmagában zárt individuum. Az egyén identitásának és személyiségének forrását képezik szociális kapcsolatait, amelyekben léteznek: család, hitközösség, etnikai-kulturális közösség (legyen az nemzeti kisebbség vagy maga a többségi nemzet), a lakóhelyhez és a munkahelyhez való viszonyulás, és így tovább. Álláspontom szerint az emberről csak akkor tudunk reális képet kapni, ha közösségi lényként tekintünk rá, és a politikai közösség belső természetét vizsgálva próbájuk megérteni az értékpluralizmus és a szuverén hatalom egységes szabályozási igényének ellentmondásait.<sup>124</sup>

A fenti megfontolások alapján a politikai pluralizmus néhány klasszikus szerzőjét szeretném megvizsgálni, valamint azt, hogy mit is jelent a pluralizmus a közösség identitása és a politikai közösség értékrendje szempontjából.

#### 4.1. AZ ÁLLAM MONISTA ÉS PLURALISTA FELFOGÁSA

A modern államiság kiindulópontját hagyományosan az újkor kezdetére szoktuk tenni, és az államhatalom első teoretikus megfogalmazásai a felemelkedő abszolút monarchiák tényleges gyakorlatával és igényeivel összefüggésben fogalmazódtak meg. Jean Bodint vagy Thomas Hobbest az abszolút monarchiák ideológiai megalapozóiként szokták némileg sematikusán értékelni,<sup>125</sup> azonban fontos megjegyezni, hogy a szuverenitás és az uralkodói hatalom kizárólagosságának hangsúlyozása a középkori feudális széttagoltságra és a 16. századi általános politikai-vallási ellentéteire adott reakcióként is felfogható. A középkori regnum mint politikai közösség egyszerre volt

<sup>124</sup> Ha identitásról beszélünk, azt sem szabad elfelejtenünk, hogy az „énidentitás” és a „miidentitás” nagyon különböző dolog. Vö. Charles TAYLOR: *Ütköző szándékok*. In (szerk.) HORVAY-HÖRCHER Ferenc: *Közösséggelvű politikai filozófiák. Századvég*, Budapest, 2002. 153-183. o.

<sup>125</sup> Habár Thomas Hobbest ugyanígy szokták a liberalizmus és a liberális államok előfutárának nevezni. Vö. STRAUSS, Leo – CROUSEY, Joseph (szerk.): *A politikai filozófia története*. I. ford.: Berényi Gábor et al. Európa Könyvkiadó Budapest, 1987. 549. Hegyi Szabolcs úgy fogalmaz, hogy „A törvény fogalmának e liberális értelmezése ellenére Hobbes elmélete antiliberális következményekkel és ellentmondásokkal terhes. HEGYI Szabolcs: *A szerződéselméletek közös vonásai*. In: BÓDIG Mátyás – GYÖRFI Tamás (szerk.): *Államelmélet. A mérsékelt állam eszméje és elemei. I. Elmélet-történet*. Bódog Kiadó, Miskolc, 2002. 144. Carl Schmitt viszont az abszolutizmus és a totális állam előfutáraként tekint Hobbesra, vö. SCHMITT, Carl: *Der Leviathan in der Staatlehre des Thomas Hobbes*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1982. 99. Cs. KISS Lajos: *Egy keresztény Epimétheusz*. In: Carl SCHMITT: *A politikai fogalma*. Osiris–Pallas Stúdió–Attraktor. Budapest, 2002. 267. o. Bayer József egyértelműen az abszolutizmus teoretikusaként jelöli meg Bodint és Hobbest. BAYER József: *A politikai gondolkodás története*. Osiris, Budapest, 1998. 104. o. TAKÁCS Péter – H. SZILÁGYI István – FEKETE Balázs (szerk.): *Államelmélet I.* Szent István Társulat, Budapest, 2007. 157. o.

univerzális (mert az összetartozás fő kötőanyaga a keresztény hit volt, amely egész Európában ugyanaz volt) és végtelenül partikuláris (a különböző társadalmi rétegek és a területek sajátos privilégiumai és szokásjogai domináltak, az egyén életét és kötődéseit jobban meghatározta ez, mint az, hogy ki az adott ország uralkodója). Balázs Zoltán megfogalmazása szerint a középkor meghatározó gondolata, hogy a keresztény tanításban foglalt univerzális célokat, alapelveket és eszmét a tényleges társadalmi morál partikularizmusa egyenlíti ki.<sup>126</sup> Európában a 16. századra az addig szilárdnak tűnő társadalmi keretek felbomlottak, ugyanis pontosan a fenti univerzális elem veszett oda. Tehát miközben lehet és szabad is az állam monista felfogását kritizálni, fontos szem előtt tartani, hogy milyen vívmányai voltak ennek a felfogásnak.

Thomas Hobbes az első, aki kizárja a hatalom megosztását; szerinte ez csupán az állam felszámolásához vezetne,<sup>127</sup> sőt a teljes középkori politikai diskurzussal szembemegy, amikor amellett érvel, hogy az államnak „nem lehet egynél több lelke”,<sup>128</sup> azaz vagy világi, vagy spirituális lényege lehet: „[m]ert a semmitmondó világi és egyházi megkülönböztetés ellenére mégiscsak két királyság létezik, s minden alattvalónak két gazdája van. Ha ugyanis az egyházi hatalom magának követeli azt a jogot is, hogy kinyilvánítsa, mi a bűn, ezzel magának követeli a jogot, hogy kinyilvánítsa, mi a törvény – hisz a bűn nem egyéb, mint törvénszegés.”<sup>129</sup> Mindezek kapcsán Hobbes elsősorban a világi és kánonjog ellentmondásaira utal, mert nem lehet egy államban egyszerre két jogrend és két szuverén. A kettő közül az államé az elsőbbség, az Egyház is az államtól kapja a maga privilégiumait.<sup>130</sup>

Mindezek rávezetnek minket egy fontos megállapításra: a középkori széttagoltság a hatalom széttagoltságát jelentette a politikai közösség létevel egy időben. A modern államiság kialakulásának legfontosabb sajátossága az egységes és a politikai közösség tagjaitól független államhatalom létrejötte volt. Így a modern állam első koncepcionális típusa (az abszolutizmus) az állam monista felfogását vallotta, sőt a 19. századi alkotmányos fejlődés és politikai gondolkodás is erre irányult; a liberális politikai ideológiák köz- és magánszféra felosztása is lényegében azt alapozta meg, hogy csak egyetlen, a közre és a közösségre irányuló hatalmi központ legyen. Még a politikai nacionalizmus nyugat-európai elképzelése is a nemzet egységét teremtette meg.<sup>131</sup>

Ezzel szemben a 19. század második felére a különböző felekezetek, a szakszervezetek és általában a civil szféra önállósága magában hordta annak lehetőségét, hogy több, az állammal konkuráló hatalmi központ jöhessen létre. Ez a tény vezetett az állam pluralista elméleteihez, amelyeket összefoglalóan politikai pluralizmusnak nevezünk. Ha az egyének szabadon alkothatnak véleményt és dönthetik el, miben hisznek, és szabadon társulhatnak, ezeknek a döntéseknek hatása van az államra is. A demokratikus társadalmakban a politikai verseny során egyes politikai erők (amelyek intézményesülve pártként jelennek meg) hatalomra jutnak, intézik a köz ügyeit, és közös szabályokat hoznak a politikai közösség egészére nézve. De a liberális demokráciák, habár képesek közös identitást létrehozni, megőrzik az egyének és az egyének kis csoportjának politikai-etikai nézeteiből eredő identitását.

---

<sup>126</sup> BALÁZS: i. m. 211. o.

<sup>127</sup> HOBBS: i. m. 276. o.

<sup>128</sup> HOBBS: i. m. 278. o.

<sup>129</sup> HOBBS: i. m. 278.

<sup>130</sup> Uo.

<sup>131</sup> BIBÓ István: A kelet-európai kisállamok nyomorúsága. In: *Bibó István Művei III.* Fapadoskönyv.hu, Budapest, 2012. 184–185. o.



Az angolszász politikai pluralizmus legfontosabb képviselőinek, D. G. H. Cole, John N. Figgis és Harold J. Laski legfontosabb felismerése az volt, hogy ezek az államtól függetlenül létező társulások ugyanannyira hatással vannak a közösség egészére.

## 4.2. A POLITIKAI PLURALIZMUS ALAPVONALAI

A következőkben az angol pluralizmus négy fő képviselőjének gondolatait szeretném röviden bemutatni. A 19. század végén és a 20. század elején az angol politikai gondolkodásra nagy hatása lett Otto von Gierke munkásságának. A korszak gondolkodói a 19. századi austini szuverenitáselmélettel szemben egy alternatív elgondolást kerestek, amely az állam monista felfogásához képest más közösségek létét is elismerné. A korszakban ez elsősorban az Egyház és a szakszervezeti mozgalmak jogi személyiségének elismerésével függött össze.

A politikai pluralizmus fontos előfutárának tekinthető Frederic William Maitland, aki *Moral Personality and Legal Personality* című előadásában a társaságok (corporations) jogi személyisége mellett érvel (Maitland úgy fogalmaz: „right-and-duty-bearing units”).<sup>132</sup> Albert Venn Dicey-t idézi, aki szerint, „[h]a húsz vagy kétezer vagy kétszáz ezer ember összeköti magát, hogy meghatározott módon cselekedjenek egy közös célért, akkor egy testté válnak, nem a jog fikciója, hanem a dolgok természete [by no fiction of law, but by the very nature of things] által különbözik az egyénektől, amelyek alkották.”<sup>133</sup>

Maitland gondolatmentesen sokat köszönhet Gierke romanista (antik) germán (középkori) közösségfelfogásának. A római jogi *societas* és *universitas* értelmében a közösségek jogi személyisége lényegében a fejedelmek kegyévé vált.<sup>134</sup> Az abszolutista fejedelmek kizárólagosságra törekedtek minden más csoporttal szemben. Ezzel ellentétben a középkori politikai közösségek föderatív jellegű *communitas communitatumok*; azaz csoportok rendszereként léteztek, amelyben a csoportok külön-külön is önálló személyiséggel rendelkeztek, de együtt egy nagyobb személyt hoztak létre, amelyet Gierke *Genossenschaft*-ként nevezett meg.<sup>135</sup> A társadalom kisebb csoportjai személyiségének tagadása egy olyan helyzetet teremtett, amelyben „az abszolút Állam az abszolút individuummal” áll szemben.<sup>136</sup>

A 19. századra az emberek által alkotott csoportokat az európai jogrendek „jog- és kötelesség-hordozó egységekként” (*right-and-duty-bearing units*) kezdték elismerni, azonban a csoportszemélyiség (*Group-personality*) nem tisztán jogi fenomén.<sup>137</sup> Az egyének szabad társulásaira vonatkozóan az állam kimondhatja, hogy jogilag nem létezik, de morálisan mégis. Olyannyira, hogy Maitland szerint, ha egy csoportot az állam tolerál, akkor nincs rá oka, hogy valamilyen szempontból ennek a kollektívumnak a személyiségét el ne ismerje (amely alatt ebben az esetben a társaság sajátos jogait és kötelességeit, azaz jogképességét értjük).<sup>138</sup> Az angol történész tovább fűzi a Henry

---

<sup>132</sup> MAITLAND: *Moral Personality and Legal Personality*. *Journal of Society of Comparative Legislation*. Vol. 6. No. 2. (1905) 193. o.

<sup>133</sup> Dicey-t idézi Maitland Uo.

<sup>134</sup> MAITLAND: i. m. 195. o.

<sup>135</sup> MAITLAND: i. m. 195. o.

<sup>136</sup> MAITLAND: i. m. 196. o.

<sup>137</sup> MAITLAND: i. m. 197. o.

<sup>138</sup> Uo.



Sumner Maine által felállított tézist a progresszív társadalmak státuszról a kontraktus felé való elmozdulásában, és úgy értékeli, hogy a fejlődés következő lépése a szervezett csoportok jogalanyiségének elismerése lenne.<sup>139</sup>

### 4.3. COLE ÉS A TÁRSADALOM/ÁLLAM PLURALISTA FELFOGÁSA

Az angol G. D. H. Cole, aki a politikai pluralizmus elméletének egyik klasszikus szerzője, a közösség (community), a társadalom (society), a társulás (association) és az állam (state) fogalmait különíti el, mint egymásra épülő koncepciókat. E fogalmak absztrakciós szintje és jelentésköre egyre szűkebb, ahogy a közösségtől az állam felé haladunk. Cole szerint a közösség a társas élet olyan komplexuma, amely magában foglalja több ember olyan együttélését, amelyet társas kapcsolatok tartanak össze, melyeket közös, de állandóan változó konvenciók, szokások és hagyományok határoznak meg, és az egész együttélés rendelkezik valamilyen közösen osztott társas célokkal és érdekekkel.<sup>140</sup> A közösség e fogalmába a lehető legkülönbözőbb emberi társas viszonyok tartoznak bele a családtól a vallási alapon szerveződő gyülekezeten vagy amatőr színjátszó körön át az államig.

A közösségek fenti absztrakciós szintű megfogalmazásából következik, hogy a fogalom két irányból is megalapozza a pluralizmust: egyrészt mikor egy ember több közösséghez tartozónak is érezheti magát, másrészt a politikai filozófia szempontjából releváns komplex közösség több kisebb közösséget is magába foglal. A komplex közösségekből jönnek létre a társadalmak (society): Cole definíciója szerint a közösségek akkor válnak társadalmakká, ha azokban szervezett társaságok (associations) és intézmények jönnek létre az emberek közös életének megszervezésére. A társadalom valójában nem emberösszesség, hanem az egyének és csoportjaik formális és informális interakcióinak rendszere.<sup>141</sup> Cole a társadalmakat és a közösségek közötti különbséget abban látja, hogy míg előbbiben a közös célok, az utóbbiban az összetartozás érzése a konstruáló elem.<sup>142</sup>

A társulás (association) olyan emberek csoportja, amely nem egyetlen cselekvés, hanem egy valamilyen cél elérésére irányuló állandó, közös aktivitásra szerveződik, amelyet előzetesen lefektetett szabályok és eljárások kontrollálnak.<sup>143</sup>

A közösségekben és társadalmakban meglévő társulásokat és intézményeket a funkciójuk alapján lehet meghatározni. A funkció egy társulás legfontosabb célját jelöli egy meghatározott társadalomban és közösségben. Minden társas viszonyoknak vannak elérendő céljai, ezek adják a funkciók nyers alapanyagait. A társadalmi, illetve társas célok akkor válnak funkciókká, ha azok koherens és átgondolt rendszerbe vannak foglalva, amelyeknek van egy közös értelemmagja (a funkció fogalma magában foglalja a lezárttságot, de bármilyen társulás szempontjából fontos, hogy a funkció adaptív legyen, akár a célok, akár az eszközök tekintetében).<sup>144</sup>

---

<sup>139</sup> MAITLAND: i. m. 198. o.

<sup>140</sup> COLE G. D. H.: *The Social Theory In The Pluralist Theory of State*. Routledge, London–New York, 1989. 51. o.

<sup>141</sup> COLE: i. m. 54. o.

<sup>142</sup> COLE: i. m. 55. o.

<sup>143</sup> COLE: i. m. 56. o.

<sup>144</sup> COLE: i. m. 63–64. o.

Az állam, Cole megfogalmazása szerint, egy inkluzív társulás, amelyet a gazdasági, politikai és koordinációs funkciók ellátása határoz meg. Politikainak minősül minden olyan cselekvés, amelynek célja az olyan személyes kapcsolatok társadalmi szabályozása, amelyek közvetlenül abból a tényből következnek, hogy emberek élnek együtt.<sup>145</sup> Az angol politikai gondolkodó a házasság példáját hozza fel erre: ez egyszerre polgári és vallásos intézmény, ezen intézmény legfontosabb szabályait az állam törvényekkel szabályozza, a házasság lét tényéből következő egyes szabályok lefektetésével az állam politikai funkciót lát el. Persze az, hogy mi a határa ennek, továbbá a politikai funkciót mennyiben kell az államnak magára vállalni, az államonként eltérő lehet.

Mindez már jelzi azt, hogy az állam nem mindenható, a különböző emberi társulásoknak megvan az autonómiája arra vonatkozóan, hogy a saját belső rendjüket maguk határozzák meg. Az állam politikai funkciójára azért van szükség, hogy a társadalom mint társulások komplexuma egészségesen és békésen tudjon létezni, alakulni és fejlődni. A despotikus és a demokratikus államok megkülönböztetésének egyik fontos alapja, hogy a despotikus államokban az állam politikai funkciója mindent felülír. Az állam megalapozásának egyik fontos eleme az uralom alatt állók beleegyezése; ez még a despotikus államokra is jellemző. Ritka a pusztán voluntarizmuson alapuló állam, a társadalom egy részének jóváhagyása (legitimáció) mindig szükséges.

A politikai hatalomgyakorláshoz való hozzájárulás (consent) az emberek egyik el nem vitatható joga. „A cselekvésben megnyilvánuló teljes demokrácia a hozzájárulási elv logikus következménye, kiterjesztve az emberek tényleges akaratának alkalmazásával – amely nem más, mint az önkormányzásra irányuló akarat. Ha ez így van, akkor biztonsággal állíthatjuk, hogy az államból kifejlődő demokratikus állam struktúráját felfedjük, azzal az állam általános struktúráját is megvilágíthatjuk.”<sup>146</sup>

Az állam csakis a társadalom tagjainak akaratából és felhatalmazásából láthatja el a saját politikai funkcióit, azonban ez nem jelenti azt Cole elméletében, hogy a képviseleti demokrácia 19. századra megvalósult formáját kívánatosnak tartja. Érvelése szerint egy ember nem képes teljes egészében képviselni a másik embert; a képviseleten alapuló parlamentáris demokrácia arra épül, hogy a parlamenti képviselők generálisan az állampolgárok életének minden aspektusából képviselők. Az angol politikai gondolkodó szerint a képviselet nem lehet ilyen; a valódi képviselet mindig specifikus és funkcionális. Az általános jellegű képviselet elmélete hibás, és feltevése szerint az államot funkcionális képviseleti szervek szövetkezeteként kellene leírni.<sup>147</sup> A képviseleti intézmények így eloldódnak a személyes karakterüktől, és kizárólag a funkció határozza meg a működésüket. Mindez maga után vonja, hogy az embert a különböző érdekei mentén több különböző ember képviseli: bizonyos kérdésekben egyik szervben vagyok képviseltetve (amely kifejezetten egy érdek vagy cél mentén szerveződik), más társadalmi kérdésekben pedig más képvisel engem. A szakszervezeti mozgalom a legjobb példa minderre: a szakszervezet az egyént mint munkavállalót képviseli a munkaadóval szemben; ha probléma van a munkakörülményekkel, akkor nem az országgyűlési képviselő a legkompetensebb személy a problémák megoldására, hanem a dolgozók érdekvédelmi képviselői. Cole szerint az állam és a társadalom ilyenfajta újraszervezése megoldaná a képviselők és a választópolgárok akaratának elidegenedési problémáját.

---

<sup>145</sup> COLE: i. m. 71. o.

<sup>146</sup> COLE: i. m. 74–75. o.

<sup>147</sup> COLE: i. m. 84–85. o.

A funkcionális demokrácia nem a szuverenitás eszméjére épül, sőt a legfontosabb célja az, hogy a társadalomban meglévő nyers erőhatalmat ne egyetlen, hanem sok kisebb pontba koncentrálja. Minden hatalom felhatalmazáson alapul, és minél erősebb a felhatalmazás, annál erősebb lehet; ezért érvelhetett Thomas Hobbes amellett, hogy a szuverén bármit megtehetett, mert a szuverén uralkodó minden alattvaló akaratát és érdekét képviseli egyszerre. A funkcionális demokráciában nem lehet ilyen hatalmi központot lelteni, mert a funkciókra épülnek az intézmények, amelyek aztán rendelkeznek valamilyen hatalommal, de ez a hatalom kizárólag az adott feladat vagy cél ellátására szolgál, és nincs kihatása a társadalom más intézményeire.<sup>148</sup>

#### 4.4. PLURALISTA ELMÉLETEK: HAROLD J. LASKI ÉS A MONIZMUS KRITIKÁJA

Laski a 19. századi politikai gondolkodás egyik legnagyobb hibájának azt érezte, hogy az valójában államtan (*Staatslehre*) volt, és nem politika (*Politik*).<sup>149</sup> Laski ezt az államtant azonosítja a jogász nézőponttal, amely az állam jogi igazolását keresi, és annak rendezett egységét vallja. Az angol politikai gondolkodó szerint intő jel, hogy ha az állam monista koncepciójának szellemi genealógiáját vizsgáljuk, akkor olyan szerzőkkel találkozunk, akik a politikai hatalom széthullásának történelmi tapasztalatából indultak ki: Bodin (francia vallásháborúk), Hobbes (angol polgári forradalom), Hegel (a Német-római Birodalom széthullása). Számukra (különösen Hobbes explicit ebből a szempontból)<sup>150</sup> minden államtól független társulás veszedelmes.<sup>151</sup> Elmélete szerint az állam emberek olyan társulása, amelynek célja a jó élet, az élet tökéletesítése, vagy egyszerűen a közjó szolgálata. Mindezeket figyelembe véve az állam mindig általános és egyetemes, nem egy bizonyos típusú emberek közös javát szolgálja, hanem mindenkiét, akik egy államban élnek. Ebben különbözik egy magántársulástól, amely mindig a társulás partikuláris javait szolgálja. Azonban az állam mint kitüntetett szereplő így kihatással van a magántársulások belső szabályzataira is: a szakszervezetekre vagy egyházakra vonatkozó jogi szabályozás befolyásolja ezek létét.<sup>152</sup>

De álláspontom szerint mindez nem jelenti azt, hogy e társulások létrejöttének előfeltétele a jog lenne. A valóságos érzés, a szakmai önszerveződés az emberek közös életének és igényeinek közös tapasztalata, amelynek léte megelőzheti a jogi szabályozást. Be lehet tiltani az emberek bizonyos társulásait (vannak is erre példák, lásd a szervezett bűnözés üldözését mint olyat, ami társadalmilag hasznos, vagy az elismert egyházak vagy védett kisebbségek szabályozását, amelyek megítélése vita tárgya lehet), de amíg az emberek szabadok, és cselekedeteikben függetlenek az államtól, addig az államrendnek mindig szembe kell néznie az élet tágabban vett szférájában más hatalmakkal és erőközpontokkal.

Laski szerint a modern államban jogi értelemben mindig van olyan szerv, amelynek autoritása korlátlan és mindennek felett áll, mivel a közösséget általánosságban fejezi ki. Azonban idővel az állam kizárólagossága meg-

<sup>148</sup> COLE: i. m. 105–106. o.

<sup>149</sup> LASKI, Harold J.: *The Pluralistic State* In: Paul Q. HIRST (ed.): *The Pluralistic Theory of State* Routledge, London–New York, 1989. 18. o.

<sup>150</sup> HOBBS: i. m. 201. o.

<sup>151</sup> LASKI: i. m. 184. o.

<sup>152</sup> LASKI: i. m. 185. o.

kérdőjeleződik, és meg is kell kérdőjelezni. A 19. századra a közjó egy sokkal komplexebb rendszerben artikulálódik; olyan érdekek élnek együtt a társadalomban, amelyeket nem lehet egyszer és mindenkorra összebékíteni. A szociáldemokrata politikai gondolkodó számára az állam mint hatalmi központ a kapitalista elit dominanciájával működik, így a kormányzat működésének általánossága nehezen védhető.<sup>153</sup> Azonban Laski nem az állam lebontása, hanem az állam monista felfogásának meghaladása mellett érvel: ha a kormányzat elitvezérelt, akkor kellene olyan társadalmi ellensúlyok, amelyek képesek az elitérdekeket kiegyenlíteni. A pluralizmus nem az államhatalmat akarja megszüntetni, csak azt vitatja, hogy az államhatalom szükségszerűen mindig a politikai közösség érdekeit képviseli, vagy hogy szükségszerűen jó, illetve neki van a közjó megfogalmazásában egyedül szava.

A pluralisták szerint a monista állam kormányzati és etikai szempontból is hiányos.<sup>154</sup> Ezt azzal indokolja, hogy az egyén a kormányzat alattvalójává válik, a vezetők és vezetettek hierarchiája felszámolja a szabadságot, a helyes megoldás a mellérendelt kooperáció lenne, ahol a szuverenitás megosztott módon működne a különböző funkciók alapján.<sup>155</sup> A föderalizmust alapvetően területi alapon szoktuk elképzelni, de a Laski által felvázolt megoldás egy funkcionális föderalizmushoz vezetne.

A pluralizmus etikai-jogi oldalát tekintve a jogot többé nem lehet egyszerűen a szuverén parancsaként leírni, vagy egyszerű akarati aktusként. A pluralizmus az állam tetteinek nem ad erőt vagy önmagában megálló értéket, az állami aktusok morális tartalmának vizsgálata adja azok legitimitációját.<sup>156</sup>

Az egyének jogainak – melyek az állam tetteinek korlátját jelentik – és szabadságának védelme elengedhetetlen. Laski ezeket a jogokat az ember természetes jogaiból vezeti le, amelyeket azonban összekapcsol a szakszervezeti mozgalmakkal, mint amikben mindezek kifejezést nyerhetnek, és politikai erőt képezhetnek.<sup>157</sup> A hatalom monolitikus többjéhez képest annak decentralizált, konszenzusra törekvő megosztása közelebb áll az ember természetéhez. Az emberek nem is igazán óriás mamutintézményekben, hanem kisebb, átlátható életszférák felett diszponáló hatalmi központokban képesek az adott társadalmi célt szolgálni. A decentralizáció lehet a kulcsa annak, hogy „a valódi hatalommal rendelkező intézmények etikai ideákká és a valódi polgárság szerveivé váljanak.”<sup>158</sup>

Laski tanulmánya végén felhívja a figyelmet, hogy nem csupán az állam céljainak hatékony megvalósítására kell figyelemmel lennünk, hanem arra is, hogy miként érzük el azokat. A politikai kultúra, a *modus vivendi*, amelyben az egyén létezik, legalább annyira fontos, mint az, hogy miként oldjuk meg a nagy nemzeti és nemzetén átívelő közösségünk közös kérdéseit.

---

<sup>153</sup> LASKI: i. m. 187. o.

<sup>154</sup> LASKI: i. m. 188. o.

<sup>155</sup> LASKI: i. m. 188. o.

<sup>156</sup> LASKI: i. m. 190–191. o.

<sup>157</sup> LASKI: i. m. 191. o.

<sup>158</sup> LASKI: i. m. 192. o.

#### 4.5. PLURALIZMUS: JOHN FIGGIS ÉS AZ EGYHÁZAK SZEREPE A MODERN ÁLLAMBAN

John Figgis az emberi társulások személyiségének problémáját nem a szakszervezetek, hanem az egyházak és a felekezetek személyiségének védelméből kiindulva vizsgálja, és érvel az állam monista felfogásával szemben. Az angol történész és politikai gondolkodó arra hívja fel a figyelmet, hogy a politikai gondolkodás Machiavellitől kezdve egészen Hobbesig egy olyan államfelfogással dolgozott, amelyik kizárólagosságra törekedett minden más hatalmassággal szemben. Nincsen más jog, csak az állam joga; (jogi) személyiséggel és szabadsággal csak az állam és a természetes személyek rendelkeznek.<sup>159</sup> Az emberek minden más egyesülése csupán fikcióként létezik, egy olyan jogi fikcióként, amelynek szerzője és adományozója az állam.<sup>160</sup> Figgis szerint azonban a személyek egyesülései eredendően személyként léteznek, és olyan jogaik vannak, amelyek nem a szuverén kegyéből járnak nekik.<sup>161</sup>

A liberális közszféra- és magánszféra-felosztás miatt az egyének magántestületei nem rendelkezhetek az akkor uralkodó angol jogi álláspont szerint jogi személyiséggel, azonban például egy magániskola mint személyösszeség ugyanolyan apparátussal rendelkezik, és ugyanúgy viselkedik az egyén vonatkozásában, működését tekintve, mint az állam.<sup>162</sup> További érve, hogy az államokban a legkisebb szociális egységek nem az egyes polgárok, hanem a család mint személyösszeség, és ehhez képest a társadalomban van egy sor olyan csoportosulás, amelyeknek az egyén ugyannyira alá van rendelve akár hatalmi, akár érzelmi, akár szükségszerű okokból.<sup>163</sup> Azonban ezek a közösségek nem az állami akaratra vagy belenyugváásra vezethetik vissza létezésüket, hanem az emberek természetes képességére és hajlamaira, hogy csoportokban létezzenek. Mivel a csoportokat különböző igények, célok és funkciók keletkeztetik, ezért jellegük és méretük nagyon különböző lehet (egy futballcsapat szurkolótábora, egy iskola tanulói és tanárai, vagy egy egyházi gyülekezet nagyon más felépítésű, de egyaránt fontos szerepet töltenek be az egyén életében).<sup>164</sup> Akárcsak Maitland, Figgis szerint is a társadalom nem individuumok összessége, hanem közösségek közössége.<sup>165</sup>

Az abszolutista állam lényegét abban látja, hogy egy teljes mértékben emberfeletti despotát helyeznek az emberek fölé, akiket azonban ez az uralom nem ismer el embernek. A modern állam ezt a szemléletet viszi tovább, de míg a polgári forradalmak az egyén méltóságát elismerték és már megvédik, a kisebb csoportokat, így az egyházak személyiségét nem ismeri el.<sup>166</sup> Azonban ez a fajta uralom nem működött sosem, és nem működhet az emberi esendőségből következően.

Álláspontja szerint az állam és az egyház *societas perfecta*; két olyan közösség, amelyek önmagukban létező, személyiséggel rendelkező entitások.<sup>167</sup> Figgis elismeri, hogy az egyén mint hívő ember és mint állampolgár két

<sup>159</sup> FIGGIS, John N.: *Churches in the Modern State*. Lonhman, Green and Co., London, 1913. 67-68. o.

<sup>160</sup> FIGGIS: i. m. 60. o.

<sup>161</sup> FIGGIS: i. m. 64. o.

<sup>162</sup> FIGGIS: i. m. 69. o.

<sup>163</sup> FIGGIS: i. m. 71. o.

<sup>164</sup> FIGGIS: i. m. 69. o.

<sup>165</sup> FIGGIS: i. m. 80. o.

<sup>166</sup> FIGGIS: i. m. 86. o.

<sup>167</sup> FIGGIS: i. m. 109. o.

különböző közösséghez tartozik, és különböző identitáskötődésekkel rendelkezik, amelyeket ki lehet egymással békíteni, és visszafogottsággal kell viseltetni a más hitű állampolgárokkal szemben az államélet egésze tekintetében.<sup>168</sup> A felekezetek szabadságát nem az állami jogrenddel szemben, hanem a polgári társadalom jogilag szabályozott rendjén belül látja megvalósíthatónak.<sup>169</sup>

A politikai pluralizmus korai képviselőit egyértelműen az állami hatalom túlzott felerősödése miatti aggodalom vezette, amikor kiálltak amellett, hogy az államon túl a politikai közösségen belül vannak olyan csoportok, amelyek fontosak, meghatározzák az egyén életét. Mindez álláspontom szerint jól illeszkedik az abszolutista állam leépítésének folyamatába, hiszen a polgári forradalmak után is élt még a szuverén hatalom monista, kizárólagos jellegének képe, csak az intézményrendszert a polgárság foglalta el, és a felvilágosodás eszméi alapján formálta át. A politikai pluralizmus így valóban az „állam felbomlásának az elmélete”,<sup>170</sup> azonban nem az államnak magának, hanem az állam egy bizonyos történeti típusának a felbomlását kell látnunk benne, amelynek szellemi genealógiája Hobbesig vezethető vissza.

---

<sup>168</sup> FIGGIS: i. m. 113. o.

<sup>169</sup> FIGGIS: i. m. 105. o.

<sup>170</sup> SCHMITT (2002). i. m. 29. o.

## 5. A PLURALIZMUS ESZMÉJÉNEK KIHÍVÁSAI ÉS ALAKVÁLTOZATAI

Miként fent jeleztem, az értékrendek szorosan kötődnek a kultúrához, így azok pluralitása is korunk egyik jellegzetessége. A következőkben az értékmonizmus, -relativizmus és -pluralizmus fogalmi elhatárolására teszek kísérletet a helyes élet szempontjából.

A morál mindig a „jó élet” (*good life*) lehetőségeit kutatja; azt, hogy miként képes az egyén elérni a boldogságot. A boldogság politikai relevanciája Arisztotelész Nikhomakhoszi etikájában is megjelent: „Minthogy minden megismerés és elhatározás valami jóra irányul, lássuk, mi az, amire az államkormányzás – véleményünk szerint – törekszik, s mi a cselekvés által elérhető javak között a legfőbb jó. Persze, ami az elnevezést illeti, ebben jóformán mindenki egyetért: boldogságnak nevezi a nagy tömeg éppúgy, mint a műveltek; s emellett általában úgy képzelik, hogy a jó és a kellemes élet azonos a boldog étellel.”<sup>171</sup> Azonban már Arisztotelész is jelzi, hogy a boldogságra és a jó életre vonatkozó koncepciók nagyon eltérőek lehetnek. Ha különbségek vannak, akkor ezt valamilyen formában a társadalmat kontrolláló normáknak (így jogszabályoknak) is tükröznie kell, lehetőleg úgy, hogy a jogon keresztül a közösség valamiféle integrációja is létrejöhessen.

Értekezésemben az értékek és a javak szót felváltva fogom használni ama dolgokra, amelyekre az erényes cselekedet irányul, vagy azon dolgokra, amelyeket meg kívánunk valósítani, vagy meg akarunk őrizni a jó élet érdekében.

Minden cselekvés valami jóra irányul, amely az adott létező számára célként jelenik meg. Turay Alfréd az értékek három fajtáját különbözteti meg a klasszikus gondolkodás nyomán: valami lehet hasznos jó (*bonum utile*), gyönyört keltő jó (*bonum delectabile*) és tisztességes jó (*bonum honestum*). Az erkölcsi értékek az utóbbi kategóriába sorolhatóak.<sup>172</sup> A javak lehetnek önmagukban jók; olyan dolgok, amiket önmagukért akarunk, vagy olyanok, amelyek az önmagukért jó dolgok által lesznek jók. Arisztotelész a boldogságban találja meg azt a legfőbb önmagáért jó dolgot. Az „ember munkája” túlmutat a pusztán fizikai létezésen, mert „az ember különleges munkája nem egyéb, mint a lélek értelemszerű – vagy legalábbis nem értelem nélkül való – tevékenysége.”<sup>173</sup> Az ember külső, testi s lelki javakkal rendelkezhet, amelyek közül Arisztotelész a lelki javakat tekinti a legfontosabbnak, melyeket az erények szerinti cselekvéssel és az ehhez kapcsolódó javakkal azonosít.<sup>174</sup>

A jog és állam céljait tekintve a klasszikus jogi és politikai gondolkodás is a „jó életet” helyezte középpontba, a béke és a rend fenntartása mellett. Arisztotelész az állam elsődleges feladatának tekintette, hogy a polgárokat erényessé tegye. Aquinói Szent Tamás rendszerében pedig a jog „a tágabb értelemben vett erkölcs részét képezi, mivel a jog is az ember távolabbi erkölcsi céljait szolgálja.”<sup>175</sup>

---

<sup>171</sup> ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika*. Ford.: Szabó Miklós. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997. 8–9. o.

<sup>172</sup> TURAY Alfréd: *Az ember és az erkölcs. Alapvető etika Aquinói Tamás nyomán*. Agapé, Szeged, 2000. 14. o.

<sup>173</sup> ARISZTOTELÉSZ (1997): i.m. 19. o.

<sup>174</sup> ARISZTOTELÉSZ (1997): i.m. 22. o.

<sup>175</sup> FRIVALDSZKY: i. m. 221. o.

A modern korban (habár voltak ennek ókori előzményei) az erényre nevelés háttérbe szorult, és az állam és jog elsődleges célja a béke<sup>176</sup>, illetve az emberek jogainak védelme<sup>177</sup> lett. A morál kérdéseivel szemben nagyon ellentmondásosak a korszak gondolkodói: egyfelől a racionalizmusba vetett hit miatt még úgy vélték, hogy a matematikai logika mentén axiomatikusan le lehet vezetni egy objektív és univerzális etikát, vagy akár jogrendszert.<sup>178</sup> De emellett az abszolutista uralom és a kora újkori vallási-felekezeti villongások egyfajta lecsapódásaként erős volt a vágy, hogy az emberek értékválasztásait és az egyén gondolatainak és hitének szabadságát megvédjék. A francia forradalom után egyértelműen a „szabadság” eszméje hatotta át az európai és észak-amerikai gondolkodást. A szabadság e modern értelmezése szerint az államnak tartózkodnia kell morális kérdésekben és értékválasztások tekintetében. Az egyén szabadságának és boldogságának kizárólagos biztosítékát az állami beavatkozás mentességben vélték felfedezni.

A modern jogi pozitívizmus és az erkölcs viszonyát hajlamosak sokan a kelsen-i tiszta jogtanból<sup>179</sup> kiindulva problematikusnak tartani, mintha a pozitív jognak nem lenne szüksége az erkölcsre, vagy nem támaszkodna a jog erkölcsi értékekre. A jogi pozitivisták gondolkodók között is találunk olyanokat, akik fontosnak tartják az erkölcs és a jog valamiféle egybeesését. Ilyen gondolkodó például Hebert Hart, aki az emberi társadalom megmaradása érdekében fontosnak tartja azt, hogy a társadalom erkölcsi nézetei és a jog szabályai megközelítőleg egybeessenek.<sup>180</sup> Győrfi Tamás szerint azonban ez „nem *fogalmi*, hanem *természeti* szükségszerűség.”<sup>181</sup> A jog érvényességét nem érinti azok erkölcsi minősége, de annak elfogadottságát és legitimitását (ami szociológiai kérdés) igen.

A boldogság és az egyén szabadságát vizsgálva Isaiah Berlinnek a szabadság két fogalmáról szóló esszéjét idézném meg, mert e koncepciókon keresztül jól érzékelhető az a kérdés, hogy miként válhat a szabadság egyfajta értelmezése az elnyomás és az értékmonizmus melegágyává.

Berlin szerint a szabadság negatív és pozitív oldaláról is beszélhetünk: a negatív oldal arra a kérdésre válaszol, hogy „mi az a terület, amelyen belül a szubjektum – egy személy vagy személyek csoportja – számára megengedett vagy megengedhető, hogy megtegye, amit megtenni képes, vagy olyan legyen, amilyen lenni tud, más személyek

<sup>176</sup> A béke és a rend – mint legfőbb állami feladat – Thomas Hobbesnál jelent meg a modernkorban a legarchetipikusabban. Vö. Hobbes i. m.

<sup>177</sup> Habár napjainkban gyakran emberi jogokról beszélünk, de nem szabad elfelejtenünk, hogy a modern korban az ember természet adta jogainak (ez esetben a tulajdonjog) védelméről az eszmetörténetileg legjelentősebb művet John Locke írta meg. LOCKE, John: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Ford.: Endreffy Zoltán. Gondolat Kiadó, Budapest, 1997. 9. o.

<sup>178</sup> Ennek a nézetnek az egyik legjellegzetesebb művét Benedictus de Spinoza írta meg, aki definíciók, axiómák és a logikai levezetés szigorú szabályaira építette fel Etika című művét. Vö. SPINOZA, Benedictus de: *Etika*. Ford.: Szemere Samu. Osiris, Budapest, 1997.

<sup>179</sup> „Csupán az a nézet utasítandó el, hogy a jog mint olyan alkotórésze az erkölcsnek, tehát hogy minden jognak mint jognak bizonyos fokig és bizonyos értelemben erkölcsösnek kell lennie. Amikor a jogot úgy jellemzik, mint az erkölcs részterületét – [...] – úgy ezzel azt kísérlék meg, hogy a jognak olyan abszolút értéket kölcsönözzenek, amilyent az erkölcs igényel.” KELSEN, Hans: *A tiszta jogtan*. Ford.: Bibó István. Rejtjel Kiadó, Budapest 2001. 7. o.

<sup>180</sup> Vö. HART, H. L. A.: *A jog fogalma*. Ford.: Takács Péter. Osiris, Budapest, 1995. 224. o.

<sup>181</sup> GYÖRFI Tamás: Jog és erkölcs kapcsolata a pozitívista jogelméletekben. In: *A kortárs jogpozitívizmus perspektívái*. Bíbor Kiadó, Miskolc, 2006. 58. o.



közbeavatkozása nélkül.<sup>182</sup> Ezzel szemben áll a szabadság pozitív fogalma, amely azt körvonalazza, hogy „ki vagy mi a forrása annak a hatalomnak vagy beavatkozásnak, amely megszabhatja valakinek, hogy ezt és ne azt cselekedje, illetve ilyen vagy olyan legyen.”<sup>183</sup> Különösen az utóbbira felépítve Berlin egy nagy ívű eszmetörténeti elemzésbe kezd, ugyanis álláspontja szerint a felvilágosodás objektív észszerűségbe vetett racionalizmusa (amelynek örököse a liberalizmus és a marxizmus is) abból indult ki, hogy a valódi szabadság nem más, mint a szubjektum önkontrollja. Az ember nem önmaga által meghatározott, hanem racionális lényé kell hogy váljon; a „mit jelent szabadnak lenni?” kérdésre a válasz forrása nem a szubjektum döntése, hanem az objektív észszerűségben felfedezett racionális életelvek megfogalmazása és megvalósítása. Rousseau kérelhetetlen „szabadságra kényszerítése”<sup>184</sup> így érthető meg: csak a jó dolgokra vagyunk szabadok, és a jó dolgok univerzálisak és egységesek. Berlin szerint a felvilágosodás egy sor – egyébként logikailag ellentmondásos – szellemi lépéssel jutott el az egyéni tökéletesedésre irányuló elképzeléstől a platóni tekintélyelvű politikai gondolkodáshoz.<sup>185</sup> A felvilágosodás eme kritikájából körvonalazza Berlin az értékek monizmusára és pluralizmusára vonatkozó tanát. A pluralizmus a szabadság pozitív fogalmából következően azt követeli meg, hogy a szubjektum (amely lehet kollektív is) önmaga legyen forrása az ön- és értékmeghatározásainak.

Az ember mint társadalmi lény kölcsönhatásban van a politikai közösséggel, amelyben él, csak itt képes önmaga lenni, és megfogalmazni önmagát. Berlin szerint meg lehet határozni a felvilágosodás nagy projektjét másként is: lehet, hogy nem a liberalizmus negatív módon felfogott szabadságára vágyik az ember, hanem a „státus és elismerés iránti vágy” hajtja és hajtotta, amit valamiért „szabadságnak” neveztek. Az önmeghatározás hatalma (amelyet azonban álláspontom szerint nem lehet a végletekig hajtani), amelynek át kell hatnia egy modern demokráciát, azt követeli meg, hogy az állam, a társadalom és a másik ember ne eszközként vagy statisztikai adatként kezeljen bennünket, hanem egyedi, emberi méltósággal rendelkező személyként.<sup>186</sup> Nem a szabadság hiánya a probléma, hanem az a hatalom, amely addig koncentrálódik, míg képes a szubjektum cselekvési és önmeghatározási képességét uralni.<sup>187</sup> Ebből következik Berlinnél a pluralizmus igenlése: szerinte az önmaga létének értelmet adó ember csak olyan politikai rendszerben tud létezni, amelyikben az értékválasztás nem valami elvont matematikai művelet eredménye, hanem szabad emberi cselekvő lények választásainak és tetteinek eredménye.<sup>188</sup>

Berlin így az értékek monizmusát és a pluralizmust különböztette meg, mint alapvető felosztást, de jómagam John Kekes nyomán egy háromosztatú rendszert vázolnék fel és mutatnék be. Az értékek konfliktusának három fő irányát jelölhetjük meg: monizmus, relativizmus és pluralizmus. Az *értékmonizmus* képviselői szerint ütköző vagy versengő értékek között mindig lehetséges valamiféleképpen rangsort felállítani. A *relativizmus* képviselői szerint a különböző értékek egymáshoz való viszonya relatív, és vagy nem lehet rangsort felállítani, vagy ez az alá-fölé

---

<sup>182</sup> BERLIN (1990): i. m. 341–342. o.

<sup>183</sup> BERLIN (1990): i. m. 342. o.

<sup>184</sup> ROUSSEAU: i. m. 42. o.

<sup>185</sup> BERLIN (1990): i. m. 402–403. o.

<sup>186</sup> BERLIN (1990): i. m. 409–410. o.

<sup>187</sup> BERLIN (1990): i. m. 427. o.

<sup>188</sup> BERLIN (1990): i. m. 441. o.

rendelődés mindig ad hoc jellegű. *Pluralizmus* alatt Kekes egy olyan elképzelést vázol fel, amely képes a két szélsőséges álláspont között közvetíteni úgy, hogy mindkettő hibáit kiküszöbölje.

Kekes szerint a monizmus három különböző koncepcióját lehet megkülönböztetni:

1. *Summum bonum*, vagy platóni magyarázat: a javak különböző formái mögött van egy transzcendentális jó, amely minden mást egyesít magában, és így minden más jót meghalad. Az ember által felfogható világ külsődleges jelenségein túltekintve van egy egységes jó, egy cél (*telos*), amelyre a létezők irányulnak. Az emberi észnek csak fel kell ismerni ezt a megbúvó morális rendet.<sup>189</sup>
2. Az értékek helyettesíthetősége vagy összemérhetősége arra épít, hogy a társadalomban minden jó dolog visszavezethető vagy átváltható egy közvetítő jószágra. Ennek az elméletnek egyik közismert képviselője az angol filozófus, Jeremy Bentham,<sup>190</sup> aki végeredményben minden morális jót és rosszat az öröm és fájdalom érzésére mint közvetítő valutára vezet vissza.<sup>191</sup>
3. Az értékek rangsorolásának kanonizált elvére épül a monizmus harmadik ideáltípusa. Ennek erős értelmezése lényegében egy olyan elvet rögzít, amely közvetítő értéként megoldja az értékek egymáshoz viszonyított rangsorát – lényegében a második ideáltípussal állunk szemben. Gyenge értelemben pedig arról van szó, hogy habár kell lennie egy rangsornak, ennek nem az értékekből magukból kell erednie.<sup>192</sup>

A relativizmus három koncepcióját lehet megkülönböztetni: a radikálisat, a konvencionalistát és a perspektivistát. A *radikális relativisták* minden morális értéket egy történelmileg partikuláris kultúra sajátos termékének tartanak, így nem lehet közöttük igazságot tenni. A *konvencionalisták* szerint a másodlagos javak vagy értékek relatívak, de az elsődleges értékek között lehet rangsort felállítani. A *perspektivisták* az emberi természet és tradíciók szempontjából egyes elsődleges és másodlagos javakat fontosnak tartanak, de ezek az egyéni cselekvő élete szempontjából relatívak maradnak.<sup>193</sup>

A pluralizmus kulcsa az értékek összeegyeztethetlenségének (*incompatibility*) és összemérhetlenségének (*incommensurability*) rögzítése. Az értékek összeegyeztethetlensége azt jelenti, hogy vannak olyan értékválasztások, amelyeket nem tudunk egyszerre megvalósítani (például az aktív társasági élet és a remetelét).<sup>194</sup> Az értékek összemérhetlenségéről akkor beszélhetünk, ha: 1. nincs olyan felsőbb érték vagy értékek kombinációja, amelyekhez viszonyított „távolságuk” alapján az ütköző értékeket sorba lehetne állítani; 2. nincs olyan köztes terminus, amelyben az ütköző értékeket artikulálni lehetne és összemérni; 3. nincs olyan elv vagy elvek, amelyek az értékeket így tudnák rangsorolni, és minden ember számára elfogadhatóak lennének.

<sup>189</sup> KEKES, John: *The Morality of Pluralism*. Princeton University Press, Princeton, 1993. 65. o.

<sup>190</sup> BENTHAM, Jeremy: *Introduction to the Principle of Morals and Legislation*. Batoche Books, Kitchner, 2000. 31–34. o.

<sup>191</sup> KEKES: i.m. 68. o.

<sup>192</sup> KEKES: i.m. 75. o.

<sup>193</sup> KEKES: i.m. 48. o.

<sup>194</sup> KEKES: i.m. 55. o.

## 5.1. ÉRTÉKEK TIPOLÓGIÁJA

Minden emberi tevékenység egy számára jó dologra irányul, amelyet jónak értekel. Első feladatunk az érték fogalmának tisztázása és tipizálása lesz. Kekes terminológiáját átvéve először beszélnek elsődleges és másodlagos értékekről, majd a morális és nem morális értékek megkülönböztetéséről, végül a mindent felülmúló és feltételes értékekről.

### 5.1.2. Értékek tipológiája: elsődleges és másodlagos értékek

Kekes szerint az értékek elsődleges formái olyan javakat vagy kárt okozó dolgokat foglalnak magukban, amelyek minden emberi élet minőségét meghatározzák. A másodlagos értékek két értelemben is másodlagosak: egyrésztől gyakran az elsődleges értékek aktualizálásai, másfelől ezek kulturálisan meghatározott javak (legyen ennek forrása történelmi hagyomány, kulturális értékválasztások, társadalmi gyakorlatok eredője).<sup>195</sup>

Kekes megközelítése leginkább Helmut Coingnak a dolog természetére vonatkozó megközelítésével állítható párhuzamba. A dolog természetén a klasszikus jogi gondolkodásban a társadalmi életben meglévő tárgyi adottságok és az ember legalapvetőbb viszonyainak a belső törvényszerűségeit értjük. „A társadalmi életben a »dolog természete« végeredményben az ember és azon világ természetén alapszik, amelyben él.”<sup>196</sup> Eme jogfilozófiai megközelítés szerint a társadalmi és egyéni élet valóságos létezése mögött van egy olyan belső racionalitással rendelkező szabályosság és elrendezettség, amely aztán meghatározza a jogi szabályozás és a jogi viszonyok alapvető szerkezetét. Coing a dolog természetéhez sorolja az ember természetét, a különböző tevékenységi területek egyedi tárgyi-szakmai törvényszerűségeit, az üzleti forgalom belső szabályszerűségeit, az egyes élethelyzetek és társas viszonyok törvényszerűségeit (például: házasság, hadiszolgálat stb.).<sup>197</sup>

A dolog természetének felismerése vezethet el minket egy jó jogrendhez, amelyet azonban nem szabad úgy értelmezni, hogy csupán passzív felismerésre lennénk kárhóztatva. A dolog természete nem képes a választás és az értékelés feladata alól felmenteni minket, de megvédhet attól, hogy olyan szabályokat és rendszereket hozzunk létre, amelyek irracionálisak és fenntarthatatlanok, mert az emberi természettel és az adott társadalmi viszony természetével szembekerülő szabály betarthatatlanná válik, és zavarokat okozhat a társadalomban.<sup>198</sup>

Kekes feltételezi, hogy az embereknek mint az emberi faj tagjainak vannak univerzális szükségleteik és megvalósításra váró értékeik, amelyek kihatással vannak arra, hogy milyen keretek között van értelme a jó életre vonatkozó nézetek kialakításának. Ezt mutatja az is, hogy vannak olyan bűnök és erények, amelyek szinte univerzálisnak tűnnek (például a biztonságra való igény, az emberi élet védelme stb.).

Az emberi létezésnek vannak a testhez és a testi funkciókhoz köthető igényei: evés, alvás, öröm, fájdalom stb. Ezen igényekből (kívánatos és kerülendő voltukból) következnek alapvető értékek, mint például a test egészsége-

---

<sup>195</sup> KEKES: i.m. 38–39. o.

<sup>196</sup> COING, Helmut: *Bevezetés a jogfilozófiába*. Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 170. o.

<sup>197</sup> COING: i.m. 167-169. o.

<sup>198</sup> COING: i.m. 173. o.

sen tartása, ápolása vagy esetleges sérüléseinek begyógyítása. A testi létezésen túl azonban vannak szellemi-lelki igényeink és képességeink is: az emlékezőképesség, a képzelet, érzelmek. Az előbb felsorolt szükségletek és képességek együttesen alkotják azt, amit Kekes a „személy tényeiként” (*facts of self*) jelöl meg.<sup>199</sup>

Az emberi létnek az egyén öfenntartásán és egyéni képességein túl fontos társas vonatkozásai is vannak, amelyek elődleges értékeként vagy megszerzendő javakként jelennek meg az emberben. Kekes egyértelműen társas lényként tekint az emberre, és a társas kapcsolatainak két körét különbözteti meg: egyfelől beszélhetünk közvetlen és közeli társas viszonyokról, amelyek felölelik a családi, baráti és közvetlen riválisokhoz („magánellenfél”)<sup>200</sup> fűződő kapcsolatainkat. Az ember „társas természetéből” következő szociális viszonyok első köréhez tartozó tényeket Kekes a „személyközi tényeinek” (*facts of intimacy*) nevezi;<sup>201</sup> ami pedig ezen túlmutat, azt nevezzük a „társadalmi rend tényeinek” (*facts of the social order*). Ahogy Kekes fogalmaz: „[a]z emberi sérülékenység, a nyersanyagok korlátozottsága, valamint a korlátozott erő, intelligencia, energia és szakértelem arra kényszerít minket, hogy együttműködjünk.”<sup>202</sup> Az én és az intimitás alapvető tényeiből következik, hogy ezeket valahogy meg kell védeni, fenn kell tartani, amelyre az emberek társadalmi intézményeket és gyakorlatokat építenek. Az, hogy ezeknek mi a konkrét formája és tartalma, változó és különböző lehet, de e funkciók alapvetően meghatározzák a társadalmi rend felépítését, és így a megelőzni kívánt értékeket, megvalósítandó javakat.

A fent meghatározott alapvető tényeket minden jó életre vonatkozó koncepció során figyelembe kell venni, hiszen a jó élet megteremtése maga után vonja, hogy olyan környezetet kell létrehozni, amely lehetővé teszi a személy, az intimitás és a társadalmi rend javainak megteremtését, fenntartását és fejlesztését.

Álláspontom szerint azonban vigyáznunk kell, hogy a morált nehegy átítassuk szükségtelenül leegyszerűsítő pszichologizálással vagy biologizálással. Az ember fogalmának és az emberi lét alapvető igazságainak megfogalmazása elkerülhetetlen a jogász számára is, de Kekes megközelítése ebben a kérdésben talán túlságosan katalógusszerű, így nehezen állja ki a vitát egy olyan érveléssel szemben, amely egyszerűen ugyanerre a gondolati vázra egy másik katalógust húz rá. Úgy gondolom, Kekes vállalkozása abból a szempontból mindenképpen figyelemre méltó, hogy felvállalja, hogy az emberi lét alapvető tényszerűségeiből következnek valamiféle javak, amelyek értéként megfogalmazhatóak, és ezekből az értékek normatív formát ölthetnek.

Az elsődleges és másodlagos értékek vagy javak közötti viszony sokféle lehet. Az elsődleges javak olyan, az emberi létezés céljait szolgáló jó dolgok, amelyek univerzálisan jók; és éljen az ember bárhol is, ezek megteremtése és védelmezése lényeges feladata az államnak. Azonban Kekes szerint eme elsődleges javak nem képezik az ember számára alapvetően jó dolgok katalógusát, egyrésztől azért, mert ezek megvalósítása nagyban függhet egyes adott partikuláris kultúrára jellemző történelmi, kulturális és pszichológiai feltételektől, illetve az értékek kontex-

<sup>199</sup> KEKES: i.m. 40. o.

<sup>200</sup> Carl Schmitt nevezi így azt az ellenséget, amelyikhez nem politikai módon viszonyulunk. Vö. SCHMITT (2002): i. m. 20. o.

<sup>201</sup> KEKES: i.m. 40. o.

<sup>202</sup> KEKES: i.m. 40. o. Érdekes megvizsgálni, hogy a Kekes által felvázolt körülmények mennyire egybevágnak Hart „minimális természetjog tartalma” alatt megjelölt alapvető igazságaival [emberi sebezhetőség (*human vulnerability*), megközelítő egyenlőség (*approximate equality*), korlátozott önzetlenség (*limited altruism*), korlátozott erőforrások (*limited resources*), korlátozott megértés és akaratérő (*limited understanding and strength of will*)]. Vö. HART, H. L. A.: *The Concept of Law*. Calderon Press, Oxford, 1994. 194–200. o.

tusától. Az elsődleges értékek meghatározzák a másodlagos értékeket: egyfelől lehetnek az elsődleges értékek partikuláris megvalósulási formái. Vegyünk egy példát: az intimitás elsődleges javai közé tartoznak a gyermekek gondozása vagy a baráti kapcsolatok ápolása, de az, hogy miként kell a gyermekeket nevelni (például az egész falu neveli a gyerekeket egy afrikai törzsi közösségben, vagy pedagógiai végzettséggel rendelkező óvodapedagógusok gondoskodnak három és hat év közötti gyerekekről főállásban), vagy hogy mik a barátság határai, kultúránként más a megítélése, mások a szabályok és normák, amelyeken keresztül eme elsődleges javak megteremtését lehetővé tesszük. A másodlagos értékek vonatkozhatnak olyan javakra is, amelyek túlmutatnak az ember essenziális és alapvető céljain, a létezés minimumán: például a kreativitás kiélése, a munka és szabadidő aránya, vagy a kényelem stb.<sup>203</sup>

Az értékrendek kulturális meghatározottsága a másodlagos értékeknél válik a legvilágosabbá: az emberi lét pusztá fizikai-lelki meghatározottságán túl egy rendszer épül ki, amely létrehozza az adott politikai közösség jó életre vonatkozó nézeteit.

### 5.1.3. Értékek tipológiája: morális és nem morális értékek

Eme javak már továbbvezetnek minket egy újabb problémához: az egyén számára jó dolgok nem mindegyike tekinthető morális értelemben jónak. Ez nem azt jelenti, hogy erkölcsstelenek lennének, hanem az ember morális lénye tekintetében nincs relevanciája. John Kekes a differentia specificát abban látja, hogy a morális értékek forrása az ember, és ezeket másik embernek nyújtja, míg a nem morális értékeket nem emberi forrásból nyerjük, vagy nem a másikkal fűződő viszonyban lesznek előnyök vagy hátrányosak számunkra.<sup>204</sup> „Illusztrációként mondhatjuk, hogy a szeretet és az igazságosság morális érték, a kihasználás és a kínzás morális rossz [evil], mert olyan előnyökhöz vagy károkhoz fűződnek, amelyeket másoknak okozunk. A tudás vagy a megfelelő karrierválasztás magunknak nem morális jó, míg az élvhajászat, vagy a széppel szembeni közömbösség nem morális rossz [evil], mert ezek olyan jó vagy rossz dolgok, amiket önmagunknak okozunk.”<sup>205</sup> A két kategória között az átjárás és a kölcsönhatás azonban nem tagadható: például a szerencse, mint nem morális jó, kihatással van az értékválasztásainkra és arra, ahogy az életünket éljük.<sup>206</sup>

A fent bemutatott elsődleges és másodlagos javak ezt a tipológiát is áthatják, így legalább négy fő csoportot különböztethetünk meg, amelyekkel jellemezni lehet bármilyen értékrendben a jóra, a helyesre, vagy a kívánatosra vonatkozó koncepciókat:<sup>207</sup>

---

<sup>203</sup> KEKES: i.m. 43. o.

<sup>204</sup> KEKES: i.m. 44. o.

<sup>205</sup> KEKES: i.m. 44. o.

<sup>206</sup> KEKES: i.m. 45. o.

<sup>207</sup> Vö. KEKES: i.m. 45. o. ábrája.

1. Elsődleges morális javak: az emberi élet univerzális javai, amelyeket emberi cselekedetek okoznak másoknak, így az emberek közötti kapcsolatainkban jelennek meg.
2. Elsődleges nem morális javak: az emberi élet univerzális javai, amelyeket ha emberi cselekedetek okoznak is, azok visszahatnak a cselekvőre, vagy természetes folyamatok eredménye.
3. Másodlagos morális javak: az emberi élet olyan javai, amelyek tradíció- vagy kultúrafüggőek, és amelyeket emberi cselekedetek okoznak másoknak, így az emberek közötti kapcsolatainkban jelennek meg.
4. Másodlagos nem morális javak: az emberi élet olyan javai, amelyek tradíció- vagy kultúrafüggőek.

#### 5.1.4. *Értékek tipológiája: mindent felülmúló és feltételes értékek*

Az értékek sokfélesége tekintetében a pluralizmus és a relativizmus megegyezik, de Kekes, mint ahogy fent írtam, megpróbálja a két alapállást elhatárolni egymástól. A fő különbség abban van, hogy a relativisták szerint egyáltalán nem lehet az értékek között rangsort felállítani, míg a pluralisták szerint lehet, de ezek a sorrendek mindig csak feltételesek; bizonyos körülmények és feltételek között lehet egyiket vagy másikat fontosabbnak értékelni.<sup>208</sup>

A mindent felülmúló (*overriding*) és a feltételes (*conditional*) értékek koncepciója valójában a monista és a pluralista álláspont egyik rendszerszervező eleme. A monizmus kötődik ahhoz a gondolathoz, hogy az értékek között mindig van egy olyan, amelyik minden körülmények között „üti” a másikat. Akkor beszélhetünk mindent felülmúló értékről, ha az mindegyik felett áll az adott értékrendben; univerzális, állandó, változatlan, továbbá abszolútnak vagy megsérthetetlennek, *prima facie* elvnek kell lennie. Ilyennek tekinthető az utilitarizmus „legnagyobb szám legnagyobb boldogságának elve,” a kanti kategorikus imperatívusz stb.<sup>209</sup>

A pluralizmus és a relativizmus is azt vallja, hogy nincsenek ilyen értékek, de a pluralizmus Kekes értelmezésében mégis feltételezi, hogy az értékek ütközésekor valami észszerű kompromisszumra kell törekedni, amelynek gyökerei a különböző történelmi és kulturális tradíciókra vezethetők vissza (sőt, egyes értékek ütközésére vonatkozóan a társadalomnak lehet, hogy már begyakorolt eljárásai vannak).<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> KEKES: i.m. 46. o.

<sup>209</sup> KEKES: i.m. 46–47. o.

<sup>210</sup> KEKES: i.m. 62. o.

# 6. AZ ALKOTMÁNYOS IDENTITÁS FOGALMÁRÓL

A modern állam több mint együtt élő emberek összessége – ezzel az állítással talán senki sem vitatkozna. A régi, dinasztikus alapon szerveződő monarchiák bukásával és a népszuverenitás elvének általánossá válásával az államok identitáskérdései alapvetően megváltoztak. A 19. századi nemzeti mozgalmak és a nacionalizmus mint politikai ideológia a modern államok egyik legfontosabb kötőanyagaként szolgáltak. Az állam sosem az emberiség állama, hanem egy konkrét embercsoport állama, egy létező (vagy éppen születő) politikai közösség létének intézményesített formája.

Az alkotmányos önazonosság fogalma, véleményem szerint, elsősorban politikai fogalom, amelynek igazi súlyt a nemzetközi politikai-jogi kapcsolatok és a globalizáció ad. Egy minden külső vonatkozásától megszabadított nemzet számára az önazonosság nem kérdés, miként egy lakatlan szigeten hajótörött magányos embernek sincs problémája önmaga definiálásával, mert lényegében mindent, amit tesz, annak saját maga a szerzője, ez a léte. Abban a pillanatban, amikor egy személynek másokkal kell együtt élnie, az identitás (az „én” definíciója) sokkal lényegesebbé válik. Ugyanígy a nemzeti vagy alkotmányos önazonosság megőrzése a nemzetközi jogi-politikai élet más szereplőivel való interakcióban válik lényegessé.

## 6.1. AZ ALKOTMÁNYOS IDENTITÁS POLITIKAI FILOZÓFIAI ALAPJAI

Az alkotmányjogot jó okkal a legnemzetibb jogágnak, az alkotmányokat pedig minden állam és nemzet legfontosabb jogszabályaként szoktuk számontartani. Az elmúlt két évszázad eszmetörténetében a jog és az alkotmány összekapcsolódása a nemzeti identitással nagyon szélsőséges pályákat írt le, és a meglévő alapkonfliktusok a mai napig meghatározzák az alkotmányos fejlődést. Az egyik törekvés a különböző jogrendszerek és az alkotmányok sajátos nemzeti karakterének kiemelése, amely együtt jár a nemzetállamok szuverenitásának hangsúlyozásával. A másik irány viszont a jog és az alkotmányosság univerzalitását hangsúlyozza: a legalapvetőbb emberi jogoknak nem lehet sajátosan nemzeti értelmezése, ugyanis ezek olyan jogok, amelyek nem egy partikuláris nemzeti-politikai közösséghez való tartozásból adódóan illetik meg az egyént. Az emberi jogok elnemzetköziesedése a második világháború után azt az ígéretet hordozta, hogy vannak a jogállamiságnak olyan alapvető nemzetközi sztenderdjei, amelyek némi adaptációval mindenhol létrehozhatják a nyugati világban ismert jóléti demokráciákat. Azonban a globalizáció újabb és újabb kihívásainak hatására az elmúlt tíz évben egyre erősödik a globalizációval szemben a nemzeti szuverenitásra alapozó érvelés, amely hol a globalizáció teljes elvetése, hol a globalizáció mérsékelt (és realisabb) mederbe terelését célozza. Ennek az alkotmányos fejleménynek egyik lecsapódásaként kell értékelni az alkotmányos identitás koncepciójának meghatározását, amely egy nagyon komplex jogi-politikai fogalom.

Az amerikai összehasonlító alkotmányjogász, Michel Rosenfeld mindezt az alkotmányosság fogalmának partikuláris és univerzális felfogásaként jelöli meg.<sup>211</sup> Rosenfeld alkotmányos identitásfogalma kapcsán három fő kér-

---

<sup>211</sup> ROSENFELD, Michel: *The Identity of Constitutional Subject. Selfhood, Citizenship, Culture, and Community*. Routledge, London–New York, 2010. 6. o.



dést jelöl meg: 1. Ki az alkotmányosság alanya? 2. Mi az alkotmányosság tartalma? 3. Hogyan alapozzák meg az alkotmányos szabályokat? Ha e kérdések mentén haladunk, akkor a két megközelítésből adódó konfliktusok rögtön érthetőek és jól artikulálhatóak lesznek. Nyilvánvalóan, mint minden dichotómiára épülő rendszer, ez is sematikus, és nehéz tiszta formában fellelni egyik vagy másik megközelítés megfontolásait.<sup>212</sup>

**Ad 1.** Az univerzalista felfogás szerint az alkotmányosság alanya az egész emberiség; és az, hogy egy-egy személy vagy kisebb csoport az emberiség melyik részéhez kötődik, teljesen esetleges az alkotmányosság szempontjából. Azonban a partikuláris megközelítést vallók szerint az alkotmányosság alanya mindig egy jól meghatározható, sajátos egyedi történelemmel, hagyományokkal és politikai tapasztalatokkal rendelkező népcsoport. Az univerzalista megközelítés antropológiája egy minden kontingens vonatkozásaitól megfosztott emberből indul ki, aki talán sosem létezett. Ezzel szemben a partikularizmus hívei olyannyira hangsúlyozzák a népek egyediségét, hogy ez akár a célirányos politikai cselekvés akadályá is lehet.

**Ad 2.** Az univerzalista megközelítés szerint az alkotmányosság tartalma lényegében azonos minden népnél és minden helyen, ezért az alkotmányos előírások nagyjából ugyanolyanok vagy ugyanolyannak kellene lenniük. Ezzel szemben a partikularizmus hívei szerint az alkotmányosság tartalma egyedi, mivel egy nép nagyon is konkrét egzisztenciális létének eredménye, ezért az egyes alkotmányos intézmények tükrözik a nép által megtett történelmi utat, a politikai tapasztalatokat és a nemzet legfontosabb törekvéseit. Rosenfeld példája a holokauszttagadás különböző megítélése az Egyesült Államokban és Európában; eltérő tapasztalatok más válaszokat adnak ugyanarra a kihívásra.

**Ad 3.** Az univerzalista megközelítés a hogyan tekintetében arra épít, hogy egyetemes emberi lényegből következik az alkotmányosság, ezért esszencialista alapon ilyennek kell lennie. A partikularizmus hívei ezzel szemben a közös történelemre és nemzeti-vallásos mítoszokra alapozzák az alkotmányos szabályok elfogadottságát. A második világháború után a német alkotmányos gondolkodásban az emberi méltóság védelmének középpontba helyezése nyilvánvaló történelmi tapasztalatokon alapult.

A politikai közösség azonosságának vagy identitásának vizsgálata során figyelembe kell vennünk azt, hogy az „identitás” alapvetően egy pszichológiai fogalom, így annak kivetítése vagy konvertálása az alkotmányjog területére mindig problémákat okoz. Annyi bizonyos, hogy a politikai közösség nem csupán az egy helyen élő embereket jelölő gyűjtőszó, hanem az együtt élő emberek kapcsolatának egy meghatározott minősége. Már Arisztotelész is felvetette ezt a kérdést *Politika* című művében, hiszen pusztán egy fal léte nem alapozza ezt meg. Ugyanígy, ha egy csoport letelepedik és városállamot hoz létre, de a letelepedettek egy része meghal, gyerekek születnek, új emberek költöznek ugyanoda, attól még nem jön létre másik politikai közösség, hanem „ahogy folyókról és forrásokról is szoktuk mondani, hogy mindig ugyanazok, bárha vizük folyton megújul és elfolyik.”<sup>213</sup> A politikai közösség, amely

<sup>212</sup> A következő bekezdésben Rosenfeld könyvére hagyatkozom. Vö. *Rosenfeld* (2010) i. m. 6–7. o.

<sup>213</sup> ARISZTOTELÉSZ (1969): i. m. 157–158. o.



állammá szerveződik, egy olyan kontinuum, amelyet a közösség tagjainak folyamatosságtudata tart fenn, és ezen nem változtat akár még az államhatárok változása, az alkotmányos berendezkedés módosulása vagy a lakosság apróbb személyi változásai sem. A politikai közösség nem a tagok tökéletes azonosságán alapul; ezt Arisztotelész egy metaforával fejez ki: „Már most, valamint a tengerész is egy közösség tagja, ugyanezt mondhatjuk a polgárról is. S bár a tengerészek, tevékenységüket tekintve ugyan különböznek (egyikük evezős, a másik a kormányos, amaz meg fedélzetmester, másoknak meg más ilyenféle elnevezése van), világos, hogy bár mindegyiküknek a legszabatosabb egyéni leírása az illetőnek sajátos erényét fejezi ki, de azért van valami közös, amely mindnyájukra ráillik. Ez pedig, hogy a hajózás biztonsága valamennyiüknek a feladata, és erre is törekszik minden tengerész.”<sup>214</sup> A közösségnek vannak közös céljai, amelyek közül a legfontosabb egyéni szinten a boldog élet elérése, közösségi szinten pedig az *autarkia*, avagy önfenntartás. Michel Rosenfeld szerint az alkotmányos identitás az egység és a sokféleség teremtő feszültségében tud létrejönni. Az amerikai alkotmányjogász kijelentése, hogy „egy teljesen homogén közösségnek nincs szüksége alkotmányra”<sup>215</sup>, talán túlzás, de az tény, hogy a jogrend rend- és béketeremtő funkciójára azért van szükség, mert akár egyéni, akár mikrocsoportszinten is sokféle közösség tagjai alkotják a közösséget.<sup>216</sup>

Az identitástudat létrejöttéhez szükség van egyrészt az éntudat állítására (tudom, ki vagyok), másrészt a különbözőség felismerésére (tudom, hogy kik vannak rajtam kívül). Csoportszinten ez azt jelenti, hogy felismerjük, hogy ki az, aki a politikai közösség része, és ki az, aki a hasonlóságok ellenére sem tartozik közénk (például Franciaország állampolgárai és Svájc franciául beszélő állampolgárai között a nyilvánvaló hasonlóságok ellenére sincs azonosság, ugyanez igaz a német és az osztrák állampolgárokra). Az identitásom része, hogy felismerem, hogy én vagyok, és azonos vagyok önmagammal, még akkor is, ha esetleg egyes szokásaimban változtam. A magyar nemzet – mint ezer éve létező entitás – tudata létezik, annak ellenére, hogy genetikailag sokat változott a politikai közösség, és a történelmünk során nem egy politikai berendezkedést megéltünk, ráadásul a vallásos hitünk is változott nagyobb (a kereszténység felvétele) és kisebb (reformáció, szekularizáció) mértékben. A politikai közösség önazonosságának vizsgálata tehát mindig dinamikus szemléletet követel meg, de nyilvánvalóan nem lehet egyik napról a másikra kibújni a saját bőrünkéből (az egyén esetében is kérdőjeles ennek normalitása, egy nagy és heterogén embertömeg vonatkozásában pedig még esetlegesebb).

Gary Jeffrey Jacobsohn a konzervatív politikai gondolkodó Edmund Burke-re hivatkozva<sup>217</sup> amellett érvel, hogy az alkotmányos identitás nem egy előzetesen meglévő és felfedezésre váró objektum, sem pedig egy semmiből létrehozható dolog, hanem egy dialogikusan létrejövő valóság, amely ugyanúgy épít az általunk nem uralható múltra, reflektál jelenünk problémáira, és megfogalmazza azt a közös „Mi”-t, amellyé válni szeretnénk. Ráadásul, ha elfogadjuk azt az állítást, hogy a modern alkotmányos módon működő politikai közösségek nem homogének, akkor az alkotmányos identitás meghatározása minden politikai küzdelem rejtett célja: amikor a mindennapi politika célokat tűz ki egy ország számára, akkor az identitáson is változtatni kíván, még ha ez nem is forradalmi. Az alkotmányok módosításánál, vagy akár egy rendszer forradalmi megváltoztatásánál nincsen jobb példa egy állam

<sup>214</sup> ARISZTOTELÉSZ (1969): i. m. 158–159. o.

<sup>215</sup> ROSENFELD (2010): i. m. 21. o.

<sup>216</sup> Uo.

<sup>217</sup> JACOBSON, Gary Jeffrey: *Constitutional Identity*. *The Review of Politics*, 68 (2006) 365. o.

alkotmányos identitásának megváltoztatására. Magyarország békés rendszerváltása 1990-ben, vagy az Alaptörvény 2011-es elfogadása egyértelműen fordulópontot jelentettek hazánk alkotmányos identitásának kialakításában, mégsem lehet azt mondani, hogy pusztán egy betű hozzáírása vagy elvétele felforgatná azt. Ennélfogva az alkotmányos identitás fogalmának használatával kapcsolatban álláspontom szerint nemcsak azért kell óvatosnak lennünk, mert egy dinamikus szellemi valóságról beszélünk, hanem azért is, mert annak használata mindig szituációfüggő, úgy is fogalmazhatunk, hogy politikailag terhelt.

Nem véletlen, hogy a jogátvételek érzékenyen érinthetik egy-egy nemzetállam jogi-alkotmányos önképét. Jacobsohn Antonin Scalia (az Egyesült Államok Legfelsőbb Bíróságának egykori bírójának) példáját hozza fel, aki minden idegen érvelés, elv és jogintézmény elvetése mellett érvelt az amerikai alkotmány értelmezése során: „Irrelevánsak a »világközösség« gyakorlatai, mivel az igazságosságra vonatkozó nézeteik (szerencsére) nem mindig olyanok, mint a mi népünké. Ne feledjük, hogy az Egyesült Államok Alkotmányát értelmezzük [...]”<sup>218</sup> Konzervatívabb és a nemzeti identitást féltő szemlélet szerint az idegen megoldások átvétele visszahat az adott politikai közösség identitására, amelynek sarokköve, hogy egyedi, mindenki mástól különböző létezőként van a világban. Azonban felmerülhet a kérdés, hogy az ilyen jogátvételek feltétlenül hasonlatossá tesznek-e minket a „donorállamhoz”, vagy az átvétel során az adott intézmény identitása és jellege hasonul-e az adaptáló közösségéhez.

Kwame Anthony Appiah szerint az identitásra lehet tekinteni romantikusan, mint olyanra, ami már megvan, csak fel kell fedezni; vagy egzisztenciálisan, mint amely egy adott pillanatban hozott döntés eredménye. Mind a két megoldás csábító lenne, de az első a körülmények rabszolgájává teszi az embert (vagy a közösséget), és megfosztja a tettek lehetőségétől; a másik megközelítés pedig túlhajtott voluntarizmushoz vezet, amelynek lényege, hogy az vagyok, aki akarok lenni, függetlenül az objektív környezettől vagy más emberektől (közösségektől). Appiah egy középutat javasol John Stuart Mill és Charles Taylor műveire hivatkozva, amelyet Taylor így fogalmaz meg: „Az élet teremtése azt jelenti, hogy életet teremtesz azokból az anyagokból, amelyeket a történelem neked adott.”<sup>219</sup> A közösség a jelenben szabad egyedül, de nem tud önmagán és a saját eddig megtett útján kívül kerülni. A jelenben mindig változtatható valamennyire az identitásunk, de valójában egy láncregény folytatói vagyunk.<sup>220</sup>

### 3. Az identitás alkotóelemei és az identitás létrejöttének fázisai

Michel Rosenfeld a társadalmiszerződés-elméletekkel rokonítható módon feltételezi, hogy a politikai közösségnek van egy alkotmányosság előtti állapota, amely a szabadság világa. Az alkotmányozás folyamata (legyen az békés vagy forradalmi) eltörli a korábbi szabályrendszert, de nem a közösségben meglévő identitások és értékrendek sokaságát. Az alkotmányozás egyfajta önmeghatározása a politikai közösség részéről, amely során az alkotmány előtti állapotban meglévő identitáselemeket kiválogatjuk és rendszerbe foglaljuk.

Az amerikai alkotmányjogász az alkotmányos diskurzus és identitás létrehozatalában három eszközt jelöl meg: negáció, metafora és metonímia. Ezek az eszközök együttesen hozzák létre azt a valóságot, amelyet később alkotmányos identitásnak lehet hívni. A negáció segítségével lehetővé válik, hogy bizonyos alkotmányosság előtti

<sup>218</sup> Scaliát idézi JACOBSON: i. m. 368. o.

<sup>219</sup> JACOBSON: i. m. 370. o.

<sup>220</sup> DWORKIN, Ronald: *Law's Empire*. Cambridge, Harvard University Press, 1986. 228–232. o.

állapotban meglévő elemeket kizárjunk már előzetesen; ez teszi lehetővé, hogy egyrészt a politikai közösség elválassa magát másoktól, másfelől kizárjon olyan identitáselemeket, amelyekre nem akar építkezni. Mivel a politikai közösséget nem egy homogén embertömeg hozza létre, ezért a metafora eszköze hozzájárul, hogy felismerjük a lényegi hasonlóságokat egymásban, hogy együtt élhessünk. A metonímia a meglévő részleges éneket (*self*) és a közös értékeket kontextusba helyezi, ezzel létrehozva az alkotmányos identitást.<sup>221</sup>

Rosenfeld nagyban épít az „átfogó pluralizmus” *Just Interpretations: Law Between Ethics and Politics*<sup>222</sup> című művében felvázolt fogalmára, amelyet az alkotmányos jogok értelmezésének eszközeként mutat be. Az átfogó pluralizmus a társadalomban meglévő versengő érték koncepciók kibékítésének eszköze, és az alkotmányozás is a politikai közösség versengő rétegeinek, értékrendjeinek és hagyományainak ütközőzónájában megy végbe. Az átfogó pluralizmus elmélete szerint (és ugyanezt a folyamatot írja le Rosenfeld az alkotmányos diskurzus létrejötte során) az első fázis mindig a felfüggesztés. Semmit sem fogadunk el önértéken, hanem külön-külön értékeljük őket, kizárunk olyan értékeket, hagyományokat, amelyeket nem akarunk továbbvinni, amelyek nem összeegyeztethetőek a politikai közösség céljaival (amely egy demokratikus társadalom létrehozása).<sup>223</sup> A negáció eszköze ezt teszi lehetővé, de tagadásra nem lehet építeni, ezért szükség van arra, hogy kiemeljünk és igeneljünk bizonyos értékeket és hagyományokat. A negáció eszköze arra is felhívja a figyelmet, hogy az alkotmányos értékek és az alkotmány mint dokumentum tartalmilag nem fedik egymást, egyik a másikra épül.<sup>224</sup>

A metafora, mint jeleztem, a hasonlóságokat és az azonosságokat keresi a politikai közösség különbözősége és pluralizmusa ellenére. Az olyan megfogalmazások, mint „minden ember” vagy a „magyar nemzet tagjai” létrehozák azt az absztrakt alanyt, amely később az alkotmányos identitás hordozója lehet, annak ellenére, hogy a közösség tagjai egyénenként nagyon különbözőek lehetnek.<sup>225</sup>

A metonímia nem csupán az alkotmányos identitás létrejöttékor, hanem annak fenntartásakor is lényeges: a metonímia a kontextusra helyezi a hangsúlyt; segít abban, hogy a korábban meghatározott identitás alkalmazkodni tudjon a megváltozott politikai, gazdasági és akár demográfiai helyzetre. A metonímia eszköze képes egy-egy alkotmányos elv vagy érték jelentését is megváltoztatni vagy elfedni, annak érdekében, hogy a közösség egységét megteremthesse. Erre példa az amerikai alkotmányosságban az állam és egyház elválasztásának hangsúlyos elve, annak ellenére, hogy az Államok közlélete erősen vallásos.<sup>226</sup>

---

<sup>221</sup> ROSENFELD: i. m. 45–46. o.

<sup>222</sup> ROSENFELD, Michel: *Just Interpretations. Law Between Ethics and Politics*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1998.

<sup>223</sup> ROSENFELD (1998): i. m. 209. o.

<sup>224</sup> ROSENFELD (2010): i. m. 49. o.

<sup>225</sup> ROSENFELD (2010): i. m. 53. o.

<sup>226</sup> ROSENFELD (2010): i. m. 56. o.

## 7. ZÁRSZÓ

„A tökéletes egész, a végső megoldás fogalma, amelyben minden jó dolog együtt létezik, számomra nem pusztán elérhetetlennek látszik – ami közhely –, hanem fogalmilag is zavarosnak; nem tudom, mit értenek ezen a harmónián. A Legnagyobb Javak egy része nem tud együtt élni. Ez fogalmi igazság. Arra vagyunk kárhóztatva, hogy válaszunk, és minden választás valamilyen pótolhatatlan veszteséggel jár.”<sup>227</sup>

Habár a kortárs multikulturalizmus igyekszik minden értéket és értékrendet relativizálni (amelyet a kulturális perspektívák, Parekh kifejezését átvéve, „romantikus” elképzelése hajt), azonban álláspontom szerint Kekes az elsődleges és másodlagos érték vagy javak megjelölésével egy olyan keretrendszert dolgozott ki (ha a szerző eredeti szándéka nem is ez volt), amely alkalmas lehet arra, hogy az emberi nem legalapvetőbb javai tekintetében valamilyen közös keretet alakítson ki. Kekes fő tézise a pluralizmus tekintetében éppen a konfliktusok megkerülhetetlensége, ezért álláspontja szerint szükség van a racionális eljárásra, amely által ezeket fel lehet oldani.<sup>228</sup> A monizmus az ilyen ütközéseket könnyedén tudja kezelni, mert ott egyértelmű az értékek közötti rangsor, azonban egyik veszélye, hogy az egyedi helyzetre nem lesz tekintettel. A relativizmus talaján állva viszont nem tudunk választani, mert minden ugyanolyan jónak vagy helyesnek tetszik, amely – véleményem szerint – inkább a válasz előli kitérésnek tetszik, mintsem valódi döntésnek.

Társadalmunk pluralizmusának problémája nehezen megoldható kérdés, ugyanis két veszélyt kell elkerülni: egyrészt azt, hogy az értékek minél szélesebb befogadása ne vezessen el minket ahhoz, hogy a társadalom értékrendje igazából nem jelent semmit tartalmilag, vagy azt, hogy az értékrend szilárdságának örvén a vitát és az eltérő perspektívák lehetőségeit kizárjuk, mert ezzel a kultúra és a jog lesz erőtlén a kihívásokkal szemben.

---

<sup>227</sup> BERLIN (1996): i. m. 28. o.

<sup>228</sup> KEKES: i. m. 21. o.

# IRODALOMJEGYZÉK

- ARISZTOTELÉSZ: *Politika*. Ford.: Szabó Miklós. Gondolat Kiadó, Budapest, 1969.
- ARISZTOTELÉSZ: *Nikhomakhoszi etika*. Ford.: Szabó Miklós. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997.
- BALÁZS Zoltán: *Politikai közösség*. Osiris, Budapest, 2003.
- BAYER József – HARDI Péter: *Bevezetés*. In: *Pluralizmus*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1985.
- BAYER József: *A politikai gondolkodás története*. Osiris, Budapest, 1998. 104. o.
- BENTHAM, Jeremy: *Introduction to the Principle of Morals and Legislation*. Batoche Books, Kitchner, 2000.
- BERLIN, Isaiah: *A szabadság két fogalma*. In: *Négy esszé a szabadságról*. Ford.: Erős Ferenc – Berényi Gábor Európa Könyvkiadó, Budapest, 1990. 388–407.
- BERLIN, Isaiah: *Az eszmény keresése*. In: *Az emberiség göcsörtös fája. Fejezetek az eszmék történetéből*. Ford.: Pap Mária. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996.
- BIBÓ István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*. In: *Bibó István művei III*. Fapadoskönyv.hu, Budapest, 2012.
- COING, Helmut (1996): *Bevezetés a jogfilozófiába*. Osiris Kiadó, Budapest.
- COLE, G. D. H.: *The Social Theory*. In: COLE, G. D. H. – FIGGIS, J. N. – LASKI, H. J. (eds.): *The Pluralist Theory of State*. Routledge, London–New York, 1989.
- CONSTANT, Benjamin: *A régiek és modernek szabadsága. Politikai alapelvek*. Atlantisz, Budapest, 1997.
- COMTE, Auguste: *Előadások a pozitív filozófiáról*. In: Felkai Gábor – Némedi Dénes – Somlai Péter: *Olvasókönyv a szociológia történetéhez. Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*. Ford.: Némedi Dénes. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2000.
- COVER, Robert M.: *The Supreme Court 1982 Term. Foreword: Nomos and Narrative*. Faculty Scholarship Series. Paper 2705 (1983).
- CSÁNYI Vilmos: *Az egyszemélyes csoportok és a globalizáció*. Magyar tudomány 2002/6.
- Cs. Kiss Lajos: *Egy keresztény Epimétheusz*. In: Carl SCHMITT: *A politikai fogalma*. Osiris–Pallas Stúdió–Attraktor. Budapest, 2002.
- DERRIDA, Jacques: *The Politics of Friendship*. Verso, London–New York, 2005.
- DE SPINOZA: *Teológiai-politikai tanulmány*. Ford.: Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984.
- DE SPINOZA, Benedictus: *Etika*. Ford.: Szemere Samu. Osiris, Budapest, 1997.
- DE TOCQUEVILLE, Alexis: *Az amerikai demokrácia*. Ford.: Ádám Péter et al. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1993.
- DWORKIN, Ronald: *Law's Empire*. Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- EISENSTADT, S. N.: *The Order-maintaining and Order-transforming Dimension of Culture*. In: Richard Münch – Neil J. Smelser (szerk.): *Theory of Culture*. University of California Press, Berkley–Los Angeles–London, 1992.
- ENYEDI Zsolt – KÖRÖSÉNYI András: *Pártok és pártrendszer*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- FIGGIS, John N.: *Churches in the Modern State*. Lonhman, Green and Co., London, 1913.
- FRIVALDSZKY János: *A jogfilozófia alapvető kérdései és elemei*. Szent István Társulat, Budapest, 2016.
- GOLDBERG, David Theo: *Introduction: Multicultural Conditions*. In: David Theo Goldberg (szerk.): *Multiculturalism: A Critical Reader*. Blackwell, Cambridge, 1994.

- GRIFFITH, John: *What is Legal Pluralism*. The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law. Vol. 24. 1986.
- GYÖRFI Tamás: *Jog és erkölcs kapcsolata a pozitivisták jogelméletekben*. In: GYÖRFI Tamás (szerk.): *A kortárs jogpozitivismus perspektívái*. Bíbor Kiadó, Miskolc, 2006.
- HART, H. L. A.: *The Concept of Law*. Calderon Press, Oxford, 1994.
- HART, H. L. A.: *A jog fogalma*. Ford.: Takács Péter. Osiris, Budapest, 1995.
- HEGYI Szabolcs: *A szerződéselméletek közös vonásai*. In: BÓDIG Máttyás – GYÖRFI Tamás (szerk.): *Államelmélet. A mérsékelt állam eszméje és elemei. I. Elméletörténet*. Bíbor Kiadó, Miskolc, 2002.
- HERDER, J. G.: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájához*. In: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájához és más írások*. Ford.: Imre Katalin–Rozsnyai Ervin. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978.
- HOBBS, Thomas: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*. Ford.: Vámosi Pál. Magyar Helikon, Budapest, 1970.
- HORVÁTH Szilvia: *Demokrácia és politikai közösség*. Nemzeti Közszolgálati Egyetem Molnár Tamás Kutató Központ, Budapest, 2015.
- HUNTINGTON, Samuel P.: *Kik vagyunk mi?* Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005.
- HUORANSZKI Ferenc: *A német liberalizmus elméleti forrásai*. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Szabadság és nemzet. Liberalizmus és nacionalizmus Közép- és Kelet-Európában*. Gondolat, Budapest, 1993.
- JACOBSOHN, Gary Jeffrey: *Constitutional Identity*. The Review of Politics 68 (2006)
- KEKES, John: *The Morality of Pluralism*. Princeton University Press, Princeton, 1993.
- KELSEN, Hans: *A tiszta jogtan*. Ford.: Bibó István. Rejtjel Kiadó, Budapest 2001.
- KELSEN, Hans: *Az államelmélet alapvonalai*. In: TAKÁCS Péter (szerk.): *Államtan. Írások a XX. századi általános államtudomány köréből*. Szent István Társulat, 2006.
- KIS János: *Az állam semlegessége*. Kalligram, Pozsony, 2015.
- LASKI, Harold J.: *The Pluralistic State*. In: Paul Q. HIRST (ed.): *The Pluralistic Theory of State* Routledge, London–New York, 1989.
- LOCKE, John: *Levél a vallási türelemről*. Ford.: Halasy-Nagy József. Akadémiai kiadó, Budapest, 1982.
- LOCKE, John: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Ford.: Endreffy Zoltán. Gondolati Kiadó Budapest, 1997.
- LUDASSY Mária: *A toleranciától a szabadságig. Anglia 300 éve egy eszme történetének tükrében*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1992.
- LUTHER Márton: *A világi felsőségről*. In: DR. MASZNYIK Endre (szerk.): *D. Luther Márton egyházszervező iratai. 3. kötet*. Luther Társaság, Budapest, 1906.
- LUTHER Márton: *A katonai hivatásról*. In: DR. MASZNYIK Endre (szerk.): *D. Luther Márton egyházszervező iratai. 5. kötet*. Luther Társaság, Budapest, 1910.
- LYOTARD, Jean-Francois: *Széljegyzetek az elbeszélésekhez*. In: *A posztmodern állapot*. Ford.: Bujalos István – Orosz László. Századvég Kiadó, Budapest, 1993.
- MAITLAND, F. W.: *Moral Personality and Legal Personality*. Journal of Society of Comparative Legislation. Vol. 6. No. 2. (1905)
- MANNHEIM Károly: *A gondolkodás struktúrái*. Atlantisz, Budapest, 1995.
- MILL, John Stuart: *A szabadságról*. Ford.: Pap Mária. Századvég, Budapest, 1994.
- MILTON, John: *A sajtószabadságról*. In: *Milton, az angol forradalom tükré. Válogatás prózai írásaiból*. Ford.: Dávidházi Péter et al. Gondolat, Budapest, 1975.



- MILTON, John: *Areopagitica*. In: John Milton A Critical Edition of Mayor Works. Oxford University Press, Oxford–New York, 1991.
- MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat: *A törvények szelleméről*. Ford.: Csécsy Imre-Sebestyén Pál. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.
- OAKESHOTT, Michael: *On Human Conduct*. Calderon Press, Oxford, 2003.
- PACZOLAY Péter: *A lelkiismereti és vallásszabadság*. In: Halmi Gábor – Tóth Gábor (szerk.): *Emberi Jogok*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- PAREKH, Bhikhu: Moral Philosophy and its Anti-pluralist Bias. In: David ARCHARD (ed.): *Philosophy and Pluralism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- PLATÓN: *Az állam*. Ford.: Jánosy István. Cartaphilius Kiadó, Budapest, 2008.
- POKOL Béla: *Autentikus jogelmélet*. Dialóg Campus, Budapest, 2010.
- RUNCIMAN, David: *Pluralism and the Personality of the State*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- ROSENFELD, Michel: *Just Interpretations. Law Between Ethics and Politics*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1998.
- ROSENFELD, Michel: *Derrida's Ethical Turn and America: Looking Back From the Crossroads of Global Terrorism and the Enlightenment*. *Cardozo Law Review*, Vol. 27., 2005–2006.
- ROSENFELD, Michel: *The Identity of Constitutional Subject. Selfhood, Citizenship, Culture, and Community*. Routledge, London–New York, 2010.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződés*. Ford.: Mikó Imre. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest–Kolozsvár, 2001.
- SCHANDA Balázs: *Felekezeti egyenjogúságtól a felekezetek egyenjogúságáig*. In: SZABÓ Lajos et al. (szerk.): *...és akik más hisznek? Hívek és egyházak egymásról*. Ballasi Kiadó, Budapest, 2000.
- SCHMITT, Carl: *Der Leviathan in der Staatlehre des Thomas Hobbes*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1982.
- SCHMITT, Carl: *A politikai fogalma*. Ford.: Cs. Kiss Lajos. Osiris–Pallas Stúdió–Attraktor. Budapest, 2002.
- SOÓS Gábor: *Kétblokkrendszer Magyarországon*. In: Boda Zsolt – Körösi András (szerk.): *Van irány? Trendek a magyar politikában*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2012.
- STRAUSS, Leo – CROPEY, Joseph: *A politikai filozófia története. I.* Ford.: Berényi Gábor et al. Európa Könyvkiadó Budapest, 1987.
- SZABÓ Márton: *Diszkurzív politikatudomány*. Osiris, Budapest, 2016.
- SZIGETI Péter: *Jogtani és államtani alapvonalak*. Rejtjel, Budapest, 2002.
- TAKÁCS Péter (szerk.): *Államelmélet I.* Szent István Társulat, Budapest, 2007.
- CHARLES TAYLOR: *Ütköző szándékok*. In: HORKAY-HÖRCHER Ferenc: *Közösségelvű politikai filozófiák*. Századvég, Budapest, 2002.
- TURAY Alfréd: *Az ember és az erkölcs. Alapvető etika Aquinói Tamás nyomán*. Agapé, Szeged, 2000.
- VON SAVIGNY, Friedrich Carl: *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. Heidelberg, 1814.
- WEBER, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 1. Szociológiai kategóriatan*. Ford.: Erdélyi Ágnes. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1987.
- WEBER, MAX *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 2/3. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái: az uralom szociológiája I.* Ford.: Erdélyi Ágnes. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1987.
- WILLIAMS, Raymond: *Kultúra*. In: WESSELY Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Ford.: Pásztor Péter. Osiris–Láthatatlan Kollégium, Budapest, 2003.

ZLINSZKY János: *A semleges állam jogtörténeti fejlődése*. In: ERDŐ Péter – MOLNÁR Attila – LUDASSY Mária – SÓLYOM László – ZLINSZKY János – SCHANDA Balázs – ZUBERT, Bronislaw Wenanty – DURAND, Jean-Paul – LISTL S. J., Joseph – PACZOLA Péter (szerk.): *Az állam és az egyház elválasztása*. Faludi Ferenc Akadémia, Budapest, 1995.



# A Nemzeti Közzolgálati Egyetem kiadványa



## **Kiadó:**

Nemzeti Közzolgálati Egyetem  
Közigazgatási Továbbképzési Intézet

[www.uni-nke.hu](http://www.uni-nke.hu)

## **Felelős kiadó:**

Prof. Dr. Kis Norbert rektorhelyettes

Címe: 1083 Budapest, Üllői út 82.

## **Kiadói szerkesztő:**

Kelemen Dóra

## **Tördelőszerkesztő:**

Mikes Vivien

ISBN 978-963-498-214-2 (elektronikus)