

Az emberi jogok mint politikai doktrína a lelkiismereti szabadság példáján

BALÁZS ZOLTÁN¹

Ebben a tanulmányban amellet érvelek, hogy az emberi jogok doktrínája lényegileg politikai, nem pedig erkölcsi vagy filozófiai természetű. Miután bevezetem a politikai doktrína fogalmát, néhány klasszikus szerzőt idézek, Locke-tól Burke-ig, Vitoriatól Paine-ig, Milltől Stephenig, hogy bemutassam, miként alakult ki a doktrína a maga sajátos politikai kontextusában. Amellett is érvelek, hogy bár a 19. században a Katolikus Egyház tartották a lelkiismereti szabadság (értelemszerűen az egyik legalapvetőbb jog) legádázabb ellenfelének, az Egyház teológiai hagyománya valójában ambivalens volt. A lelkiismereti szabadságot természetes adottságként kezelte, de az emberi természet megrontottságának jól ismert teológiai argumentuma miatt bizalmatlanul tekintett ennek az adottságnak a jogként való körülbástyázására. Ezzel azonban a doktrína politikai jellegét erősítette meg. Azt is bemutatom, hogy ezt a 'jogot' a kezdetektől fogva bizonyos (többnyire Egyházon belüli) intézmények (egyetemek, jogi eljárások) formalizálták. A nyugati világ masszív demokratizálódása során ezeknek a jogoknak az egyének váltak az intézményi formáivá. Ezt igazolja, hogy az egyének leírása során számos politikai fogalmat használunk (szuverenitás, önrendelkezés, önkormányzás). Az emberjogi, jogvédő mozgalmak és szervezetek jelentős politikai ereje a mögöttük fölépített ideológiai elkötelezettségek politikai jellegét szintén megerősíti. Így az emberi jogok megalapozására és megvédésére tett erkölcsi és filozófiai erőfeszítések ellenére ezek a jogok a maguk politikai eredete és mai szerepe miatt politikai doktrínának nevezhetők.

Kulcsszavak: lelkiismereti szabadság, politikai doktrína, Katolikus Egyház, intézményesülés

Human Rights as a Political Doctrine – The Case of the Freedom of Conscience

This essay argues that the doctrine of human rights is an essentially political, and not a moral or philosophical issue. After introducing the concept of political doctrine, I focus on classic authors from Locke to Burke, from Vitoria to Paine, from Mill to Stephen, to show how the doctrine was formed within

¹ Egyetemi tanár, Budapesti Corvinus Egyetem; tudományos tanácsadó, ELKH TK Politikatudományi Intézet; e-mail: zoltan.balazs@uni-corvinus.hu.

specific political contexts. I also argue that although in the 19th century, the Catholic Church was widely regarded as the fiercest opponent of the freedom of conscience, surely a fundamental human right, the theological tradition of the Church was essentially ambivalent. She was supportive of the natural freedom of conscience, but for the well-known theological reason of the corruption of human nature, she was wary of the freedom of conscience being enshrined as a political right, thereby reinforcing the political nature of the doctrine. Further, it will also be shown that this 'right' has been firmly connected to specific (mostly ecclesiastical) institutional forms (universities, legal processes), and that during the robust democratisation of the Western world, individuals have become the 'institutional forms' of these rights, hence the application of political concepts such as sovereignty, self-determination, self-governing to individuals. The massive political power of human rights defence movements and organisations confirms the political nature of their underlying ideological commitments. Thus, notwithstanding the moral and philosophical efforts to found and defend human rights, both their historical origins and their contemporary role make them an essentially political doctrine.

Keywords: freedom of conscience, political doctrine, Catholic Church, institutionalisation

1. Bevezetés

Ebben az írásban amellet fogok érvelni, hogy az emberi jogok elsősorban politikai doktrína vagy eszköztár, amelynek természetesen megvannak a morális, morálfilozófiai és teológiai dimenziói, de történelmi kontextusa és mindenkori jellemző felhasználása, alkalmazása polemikus, ideologikus, konfrontatív vagy konstruktivista, de mindenképpen politikai. Ennek a tézisnek a doktrína értelmezésére nézve jelentős következményei vannak, amelyeket szintén igyekszem röviden bemutatni. Gondolatmenetem a következő. Először a politikai doktrína fogalmát tisztázom. A fogalom olyan gondolatmenetre, gondolat- vagy elvrendszerre utal, amely erősen kötődik egy adott kor, történelmi kontextus politikai küzdelmeihez, de azokon túllép, és nem válik politikaelméleti vagy filozófiai koncepcióvá, tanítássá, megközelítésmóddá. Ezt követően az emberi jogok mint doktrína történelmi gyökereiről szólok néhány szót (elsősorban ennek középkori kezdeteiről), majd részletesebben foglalkozom olyan, az emberi jogokat nagyon eltérő módon kezelő szerzővel, illetve tartós hatást gyakorló írással, John Locke-tól Edmund Burke-ig és Thomas Paine-ig, aki és amely annak politikai kötöttségét különösen is tisztán reprezentálja. Ha volt, s bizonyos fókig ma is van olyan világnézet, amely valóban bizalmatlanul tekint az emberi jogok politikai doktrínájára, az a katolikus hagyomány (egyszerűbben: katolicizmus). Ezért érdemes ezt a hagyományt is jobban megvizsgálni – erről szól a következő rész, s in-

nen elsősorban a gondolat- és lelkiismereti szabadságra koncentrálok. Itt is inkább a 16–19. század időszakából veszek elő néhány szerzőt, illetve írást, egyrészt azért, hogy az előbbi részben tárgyalt szövegekkel jobban párhuzamba állítható gondolatmenetekhez jussunk, másrészt azért, mert a mai katolikus tanítás, bár természetéből adódóan nem tagadja meg saját múltját, jelentős módosulásokon ment keresztül, főként a II. Vatikáni Zsinaton és azt követően.² A tanulság kettős. Egyfelől az egyházi tanítás tartalmazza az élethez, a gondolat- és lelkiismereti szabadsághoz való „jogot”, de – s ez a lényeg – nem elsősorban jogként, hanem az ember természetéhez tartozó minőségként. Másfelől, s ezzel összhangban a katolikus hagyomány az emberi természet romlottsága vagy roncsoltsága miatt nem a jog, hanem más társadalmi intézmények keretében igyekezett ezt a szabadságot formába önteni (egyetemek, bírói eljárások, rendek). A demokratikus rezsim és általában a demokratikus érzület nyomán ezek az intézmények túl szűknek, elitistának bizonyultak, az Egyház pedig politikai defenzívába került. Az emberi jogok doktrínája maga találta meg saját intézményeit, voltaképpen úgy, hogy az egyént mintegy intézményesítette (de megtalálta hozzá a hatalmi intézményeket is, elsősorban a bíróságokat). Azt pedig, hogy ez a doktrína alapjában véve nem filozófiai, etikai, hanem politikai gondolatrendszer, ezen az intézményesülésen kívül az is igazolja, hogy igen robusztus mozgósító, ideologikus ereje van, a konkrét példák felsorolása és elemzése azonban már nem ennek az esszének a feladata.

2. A politikai doktrína

Elsőként tehát a 'politikai doktrína' *terminus technicus* kell értelmezni. Tudvalevő, hogy a politika elmélete vagy elméleti tudása – a legkevésbé sem meglepő módon – mindig is erősen összefonódott a politika gyakorlatával, legalábbis sokkal erősebben, mint a filozófiai reflexió egyéb módjai. De sosem azonosult vele; vagy másként megfogalmazva: csak akkor beszélhetünk politikai elméletről vagy doktrínáról/tanról, ha a közvetlen gyakorlati célok és indítékok érdemlegesen és tartósan leválaszthatónak bizonyulnak róla. Niccolò Machiavelliről tudjuk, hogy nagyon határozott politikai céljai voltak – részben, úgymond, közösségi célok (Firenze függetlensége, hatalma), részben nyilvánvalóan egyéniek (a saját karrierje) –, de egyik írása sem ezek miatt vált a politikai gondolkodás kánonjának részévé. Egyetemesen és tartósan érvényes érvek, fölismerések, belátások adják az elmélet, nála valóban inkább a tan vagy a tanítás gerincét. Locke *Két értekezés a polgári kormányzat eredetéről* című műve eredeti kontextusát tekintve inkább vitairat – az első része Sir Robert Filmernek a királyi hatalom patriarkális eredetére vonatkozó nézetei cáfolata, a második, konstruktív része pedig a polgárháború parlamenti oldalának legitimitációja, felfogásának védelme, elsősorban

2 A Katolikus Egyház Katekizmusában az 1776–1802. pontok tárgyalják a lelkiismeret szabadságát: természetesen szó van benne a téves lelkiismeretről, a gondozatlan lelkiismeretről, vagyis önmagában a lelkiismeretre való *hivatkozás* nem igazol semmit; mindazonáltal a biztos lelkiismeret követése *ceteris paribus* kötelező.

az uralkodói önkény elleni fegyveres föllépés igazolása. Ugyanakkor Locke számtalan fejtegetése – a tulajdon eredetéről, a természeti törvényről, a hatalmi ágak elválasztásáról, a többségi elvről, a hallgatóságos beleegyezésről, s persze az elidegeníthetetlen jogokról – a modern alkotmányos-liberális politikaelmélet sztenderd érvkészletévé is vált. A harmadik példánk az amerikai alkotmány mögött álló politikai doktrína, amelyet a *Föderalista íráások* szerzői, elsősorban James Madison és Alexander Hamilton fejtettek ki. Ez a szövegtörzs is világos politikai céllal készült: egy új állam szerkezetét igyekeztek a szerzők kibontani és megvédeni. Számos okfejtésük azonban egyetemes érvényűnek bizonyult, s a szerzők is ilyennek szánták (például a köztársaság, a megosztott népszuverenitás, a képviselő, a pártok kérdéseit illetően). A politikai doktrína tehát olyan nézetrendszer, koherens érvkészlet, amelynek politikai *Sitz im Lebenje* jól meghatározható, de amely a politikaelmélet hagyományához tartósan és tágabb érvénytel kapcsolódik.

Az emberi jogok ebben az értelemben nyugodtan nevezhetők politikai doktrínának. Ehhez első körben elég is emlékeztetni arra, hogy karrierjéhez milyen döntő lökést adott egy politikai dokumentum (az *Emberi és polgári jogok nyilatkozata*), amelyhez rövidesen az amerikai alkotmány nevezetes kiegészítései csatlakoztak. A nyilatkozatoknál, kiáltványoknál, törvényszövegeknél – legyenek önmagukban bármennyire is jelentős hatásúak – még fontosabb, hogy tisztában legyünk azzal, hogy ezek a dokumentumok egy tágabb politikai *tradícióba* illeszkednek, amelyet az európai jog- és politikai fejlődés jogkiterjesztő, jogvédő vonulatának nevezhetünk. Az emberi jogok filozófiai levezetése vagy igazolása természetesen fontos feladat,³ de annak, amíg idáig jutottunk, van egy története. Itt nem annyira a történet részletei a fontosak, hanem a filozófiai tanulságok. Ezek egyike éppen a jogkiterjesztés logikája, majd kátyúba kerülése, s megmaradó ambivalenciája. Hadd térjek ki előbb erre a tradícióra vagy – korszerűtlenebb kifejezéssel – szellemtörténeti hagyományra!

A középkor immunitások és privilégiumok világaként is felfogható. Ezek elsősorban kollektív jogok voltak. Csak emlékeztetésképpen: a clunyi fölszabadító mozgalom része volt a pápai autoritásnak és általában az Egyház szuverén jogalkotásának a gondolata, amelyhez a római jog újrafelfedezése és alkalmazása kiemelkedően fontos volt. Ez akár jogi forradalomnak is mondható,⁴ de legalább ennyire politikai forradalom is volt, hiszen a fölszabadítás, az Egyház szabadsága, utóbb pedig szupremáciája, a szekuláris hatalom fölötti kontrolligénye nem is lehetett más. Az Egyház mint jogi kö-

3 Az egyik legrigorózusabb korai elmélet, amely az emberi jogokat teljes egészében egy analitikus szemléletű morálfilozófia keretein belül kezeli, Alan Gewirth *Reason and Morality* című könyve (Chicago, The University of Chicago Press, 1978). Gewirth föltevése szerint az emberi cselekvésnek van egy normatív struktúrája, amelynek megértéséből levezethető egy végső etikai elv, amely a generikus jogok tiszteletben tartását írja elő minden mást megelőzően: „Cselekedj mindig saját és az általad érintett személy generikus jogaival összhangban.” Uo. 135. Hasonló kísérlet a modern magyar liberális eszmerendszer alapműve, Kis János: *Vannak-e emberi jogaink?* Párizs, Dialogues Européens, 1987.

4 Miguel Vatter: Theocratic Legal Revolution and the Origins of Modern Secularism in Dante. *Síntesis. Revista de Filosofía*, II. (2019), 2. 26–48.; Paul E. Nahme: Law, Principle, and the Theologico-Political History of Sovereignty. *Political Theology*, 14. (2013), 4. 432–479.

zösség kulcsfontosságú gondolat, de egyáltalán nem az egyetlen. Magán az Egyházon belül is nem sokkal később létrejöttek azok a testületek, amelyek sajátos belső szabadságot, értsd: jogokat, kiváltságokat élveznek: elsősorban a szerzetesrendek, másodsorban az egyetemek, nyomukban aztán a legkülönbélebb jogállású egyéb közösségek. Végül a protestantizmus is, főleg az első időkben, a helyi, főleg városi közösségek autonómiájának kihasználásával terjedt, egyes irányzatai meg is maradtak az önkormányzati modellnél, mások (a lutheri, majd az anglikán reformációban) a nemzeti egyházfelfogás felé haladtak. Hasonló folyamatok játszódtak le a világi struktúrákban, jól ismert módon a városokban (ott is befelé a céhek világában), valamint a rendiesedő politikai társadalomban. Végül léteznek, ha ezekhez képest perifériálisabb jelentőséggel, az etnikai közösségek saját szabadságjogi hagyományai is (valamint átmenetek, például a zsidókra vonatkozó középkori szabályozások, persze kevésbé a kiváltságok, mint inkább az immunitások értelmében).

3. A doktrína kezdetei

Miként lettek ezekből a hangsúlyozottan kollektív jogokból modern individuális jogok? Ehhez közismerten egy alapos zökkenő kellett, azaz egy újabb történelmi tapasztalat, amely világossá tette, hogy a jogkiterjesztés tradíciója, folyamatai nemcsak az egyéni jogok védelmét inspirálják, hanem a minden határon túlmenő kollektívizmus, a kollektív jog eszméjét is. A francia forradalom fő teoretikusai éppenséggel nem voltak individualisták. Ellenkezőleg, jóval mélyebben ragadta meg őket a kollektív – népi, nemzeti, egyetemes (az emberi nemre kiterjedő) – szabadság eszméje.⁵ Benjamin Constant a régiek és a modernek szabadságáról szóló közismert esszéjében igyekszik egy forradalom előtti szerzót (Gabriel Bonnot de Mably abbét) „ama rendszer képviselőjének” beállítani ugyan, amely „az ókori szabadság alapelveinek megfelelően úgy véli, hogy a polgárokat a nemzet szuverenitásának érdekében teljességgel el kell nyomni, az egyénnek rabszolgának kell lennie avégett, hogy a nép szabad legyen”;⁶ de azért elismeri, hogy „[a]zok a férfiak, akiket az események hullámai forradalmunk élére sodortak, neveltetésük [*sic!*] következtében szükségképpen át voltak itatva azokkal az időközben tévéssé fordult ókori nézetekkel, melyeket az imént említett filozófusok oly igen magasztaltak”⁷ Ezt a republikánus felfogást is köztudomásúlag igen hamar elnyomta a nemzeti eszme, s vele együtt a szabadság(jog) kollektív fogalma is átkerült a nemzeti szabadságról szóló politikai diskurzusokba. A modern kollektív szabadságjog (köztársaság – nép – nemzet – állam) eszméje pedig egyszerre hozta magával a kiváltságok és immunitások kiterjesztését és eltörlését. *Egyesek* (csoportok,

5 A francia forradalom kollektív fogalmainak történetéhez l. Istvan Hont: The Permanent Crisis of a Divided Mankind: “Contemporary Crisis of the Nation State” in *Historical Perspective. Political Studies*, 42. (1994), 166–231.

6 Benjamin Constant: A régiek és a modernek szabadságának összevetése. In Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz, 1997. 235–260. 248.

7 Uo. 250.

testületek, rendek) szabadságjogai kívánatosak voltak, amelyekre *mások*, azaz a nagyobb közösségek, potenciálisan az egész emberiség is áhítozott, ennél fogva az egyik politikai hajtóerő a (*meg*)szerzés volt. Minthogy azonban ezeknek a jogoknak a természetéhez a korlátozottság, a másokkal *szembeni* (de legalábbis hozzájuk *képesti*) lét tartozott, totális kiterjesztésük, megszerzésük *ceteris paribus* (vagyis valamilyen újszerű egyéni jogvédelmi stratégia híján) nem járhatott mással, mint fölszámolásukkal. A középkori jogi határoeltságok, esetlegességek, a jogok materiális minősége, mondhatni, vaskossága és olykor nyers hatalmi dimenziója megszűnt (csak maradványai vannak meg, ezek közül látványosan megmaradt erővel bír még az amerikai alkotmányban biztosított fegyvertartási jog, de egy modern állam törvényhozása az ehhez hasonlókon rendszerint könnyedén túleszi magát).⁸ Ennek katasztrofális következményei a francia forradalomban igen gyorsan megmutatkoztak; Constant idézett és nevezetes írása ezt dolgozza föl. Így arra jutunk, hogy az, ahogyan az emberi jogokat vagy – Constant maga is így fogalmaz – a jog nyelvét⁹ ma használjuk, az tulajdonképpen és a politikai tradíciót tekintve a kátyúból való kikászálódáshoz használt létra. A kollektív, de fölszabdalt jogok világának lerombolása után maradó vákuum betöltésének – kétségtelenül jelentős sikereket fölmutató – útja az egyéni-emberi jogok doktrínája, a középkor világának örököseként, egyúttal azonban árulójaként is.

4. A doktrína politikai születése: Locke, Burke, Paine

Az az állítás, hogy az emberi jogok politikai doktrína, természetesen nem csak ennek a nagyon tág, szövegszerű és empirikus bizonyításnak itt alá nem vehető, de az idézett történelmi összefüggésekkel remélhetőleg hitelesen és hihetően alátámasztott tradíciónak a talaján megálló tétel. Ha ugyanis a hatástörténetüket nézve legfontosabb elméleti szövegeket tesszük magunk elé, akkor is hasonló belátásokhoz juthatunk. Kétségtelenül ilyen szöveg Locke-nak a már idézett két értekezése a polgári kormányzat eredetéről. Talán kevésbé közismert, hogy címük ellenére ezek az írások nem kimondottan filozófiai értekezések (Locke igen jelentős filozófiai munkája az emberi értelemről mai értelemben véve is szabályos értekezés). Ahogy már szó volt róla, annak ellenére, hogy a szöveg – különösen a *Második értekezés* – politikai céllal íródott (a szuverenitás parlament általi hordozásának mint lehetőségnek a megalapozása, illetve a Jakab-kormányzat legitimitásának kétségbevonása), egyértelműen nagyobb távlatot tart szem előtt, a politikaelmélet kulcskérdéseit tárgyalva. Ennek részeként fejtette ki Locke az elidegeníthetetlen jogokra vonatkozó tézisét, de az első pillanattól fogva úgy, mint ami a kormányzat megalapozásához vezető axióma, tehát politikai alaptétel. Kétségtelen, hogy Locke igyekezett tekintettel lenni a korabeli közmegegyezésben rejlő teológiai axiómákra is: „Az emberek ugyanis valamennyien

8 Érdekességképpen még néhány ilyen: az egyetemek valamilyen fokú autonómiája, az egyházakra vonatkozó sajátos szabályok, a fegyveres testületek tagjaira vonatkozó elkülönült büntetőbíráskodás, néhány céhszerűen működő szakma (orvosok, ügyvédek kamarái, közhatalmi jogosítványokkal).

9 Constant i. m. (6. lj.) 201.

egyetlen mindenható és végtelenül bölcs Teremtő alkotásai; [...] annak tulajdonai, aki alkotta őket, s addig kell életben maradniuk, amíg neki, és nem addig, amíg nekik tetszik.”¹⁰ De nem sokkal később ugyanilyen határozottan szögezte le, hogy „mindenkinek *tulajdona* a saját *személye*. [...] Azt mondhatjuk, hogy testének *munkája* és kezének *műve* a szó szoros értelmében az övé.”¹¹ Az ellentmondás elég nyilvánvaló, annál is inkább, mert a „tulajdon” (*property*) Locke-nál bizony nem metafora, hanem kulcsfogalom. Peter Laslett erre (is) utalva megjegyzi, hogy „Locke talán az összes nagy filozófus közül a legkevésbé konzisztens”, magyarázatként hozzátéve, hogy ez olykor figyelmetlenség miatt lehet, olykor viszont Locke valódi dilemmába ütközött, amit nem tudott feloldani.¹² Az ilyen ellentmondásokat kedvelő Leo Strauss ezek mögött rejtett, valódi értelmet keres, nála természetesen Locke igazi mondanivalója semmiképpen sem a korlátozó következményekkel járó teológiai kijelentés, hanem a teljes önrendelkezést és személyes szuverenitást állító politikai axióma (mindenki saját személyének tulajdonosa).¹³ A politikaelméleti cél legalábbis ebben az esetben azért elég világos: Locke mindenképpen azt akarta, hogy semmilyen abszolút uralom ne hivatkozhatson arra, hogy mivel mindenki saját személyének a tulajdonosa, arról szabadon lemondhat, mint Thomas Hobbesnál, persze nem az Egyház, hanem mintegy az állam / uralkodó / közösség részére. A teológiai korlát tehát nem pusztán retorikai eszköz, hanem valódi szerepet tölt be, mivel végső soron az *egyént* hivatott *védni*, éspedig önmagától. De Locke természetesen azt a normát is le kívánta horgonyozni, hogy beleegyezése nélkül senkitől se legyen elvehető a tulajdona. Ennek megoldása nála a tulajdon keletkezésének elmélete, aminek kulcsfogalma a munka. Locke szerint a tulajdon valójában saját testünk munka általi kiterjesztése (ez a gondolat aztán a marxizmus révén alighanem nagyobb karriert futott be, mint Locke sok más politikai tézise). Ha akarjuk, ez a Laslett által említett feloldhatatlan dilemmák egyike, amelynek sokféle gyakorlati megjelenési formája van ma is. Ha akarjuk, akkor egyszerűen arról van szó, hogy Locke fölismeri a kettős érdeket: egyfelől szükségünk van arra, hogy akár tőlünk függetlenül is megvédjenek minket a jogainkon keresztül, másfelől a „tőlünk függetlenül” klauzula elég veszélyes lehetőségeket nyit meg. Mai dilemmával élve: van-e lehetőség a helyettesítő érdekvédelemre (kollektív alkotmányjogi panasz, ombudsmani vizsgálatok) az érintettek fölhatalmazása nélkül, netán ellenükre, bár – úgymond – az ő érdekükben? Ameddig ez jól fölismerhető (anyagi, politikai) előnyökkel jár, addig vélhetően kevesebben tiltakoznak ellene, bár ilyenkor is fölvethető a paternalizmus dilemmája. De vannak súlyosabb etikai dilemmák is.¹⁴

10 John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Budapest, Gondolat, 1986. 42–43.

11 Uo. 58.

12 Peter Laslett: Introduction. In John Locke: *Two Treatises of Government*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992. 82.

13 Leo Strauss: Locke's Doctrine of Natural Law. *American Political Science Review*, 52. (1958), 2. 490–501.

14 Elég az eutanáziára utalni: a saját testünk fölötti rendelkezés magában foglalja-e az életünk fölötti rendelkezés jogát; s melyik az a tudatállapot, amely teljesen a „miénk” (pl. súlyos demencia esetén) kötelezi-e az orvost / hatóságot korábbi döntésem saját halálomról, mert ha igen, akkor ez azt je-

Locke nézetei mindenesetre csírájukban már tartalmazznak nagyon sok emberi jogi konfliktust, és bizonyos mértékben azok kezeléséhez is támpontot adnak. Itteni szempontunkból mindenesetre egyértelművé teszik, hogy a doktrína egyik alapító vagy kulcsszövege a politikaelmélet alapkérdéseiből indul ki, vagyis az egyén és a közhalalom kapcsolata természetének megfontolásából, noha az is tény, hogy a szövegben a kezdetektől fogva jelen vannak etikai természetű vonatkozások is.¹⁵

Egy évszázaddal később, a francia forradalom korai szakaszában írta Burke a nevezetes *Töprengéseket*, rájuk válaszként Paine pedig *Az ember jogait*. Mindkettő a velejéig politikai szöveg, talán még kifejezettebben, mint Locke értekezései. Burke írása talán ismertebb, ám nem árt, ha fölidézzük: szerzőnk legfőbb igyekezete, hogy megvédjen bizonyos jogokat, csak hogy nem azért, mert azokat az emberi értelem valamilyen filozófiai levezetés eredményeként akár megállapította, akár helyesnek találta, de mindenképpen valamilyen origónak tekinti, hanem azért, mert azok a történelmi tapasztalatok szerint megvédésre érdemesek. „A Forradalom idején azt óhajtottuk, s azt óhajtjuk most is, hogy *ősapáinktól származó örökségünk*ként birtokoljuk mindennünket, amink van.”¹⁶ Ez a gondolat, amelyet Burke további hosszú bekezdéseken át taglalt, vagyis hogy a jog alapjában véve örökség, voltaképpen a már említett középkori társadalom- és politikai szervezőelvként működő immunitások és privilégiumok tarkabarka, de működőképes rendet biztosító modelljének színes és retorikailag kiválóan megformált, ráadásul korszerű leírása, a demonstratív bizonyítás iskolapéldája. De természetesen nyitva hagyja a „honnan” kérdését, amivel Burke-nek mégis csak muszáj volt szembenéznie, mint tudjuk, nem annyira a francia forradalmárokkal, hanem a londoni jakobinusokkal vitatkozva. Meg is tette: „Távol álljon tőlem, hogy elméletben tagadjam [...] az emberek *valódi* jogait. [...] Ha a polgári társadalom az ember üdvére született, minden előny, aminek a céljából alkották, az ember jogává válik. [...] Ebben a társulásban minden embernek egyenlő jogai vannak; ámde nem azonos dolgokra.”¹⁷ Majd rátért arra, hogy a polgári (mai nyelven politikai) társadalomban élni annyit tesz, mint lemondani az önkormányzás jogáról. Ez voltaképpen amúgy másodlagos körülmény, hiszen a kormányzás elsősorban *nem a jogokkal*, hanem a *szükségletekkel* függ össze. Ha nagyon ragaszkodunk hozzá, éppenséggel a szükségletek kielégítése iránti jogot is nevezhetnénk alapvető emberi jognak, de akkor vállalnunk kell, hogy a kormányzat számos módon beavatkozik az életünkbe, elsősorban persze szabályokkal. Burke válasza a „honnan” (egyetemes érvényű) kérdésre tehát kettős, vagyis két eltérő érvet vázol föl. Az egyik érv úgy szól, hogy bármilyen kormányzat elfogadható, ha a jogtisztelet alapján áll – ez a jogállamiság érve. Nem a „metafizikai”

lenti, hogy korábbi döntésem valamilyen értelemben mélyebben kötődött hozzám, mint mostani esetleges ellenállásom? (A holland legfelsőbb bíróság alapján véve így döntött 2020. április 21-én egy releváns esetben.) Locke a modern tudatfilozófia egyik klasszikusa is, így ezeknek az etikai kérdéseknek az eldöntéséhez más nézetei is fontosak.

15 Nem lehet Locke-ot fölmenteni a rabszolgasággal kapcsolatos álláspontja miatt. Alig hihető föltevés, hogy Locke tényleg úgy gondolta, hogy a rabszolgák igazságos háború vesztesei voltak.

16 Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Budapest, Atlantisz, 1990. 115.

17 Uo. 146.

hanem a konkrét jogok a fontosak, s merőben akadémikus kérdés, hogy az elvont tulajdonjog vajon hogyan viszonyul az élethez vagy az önrendelkezéshez fűződő általános joghoz. Az érv tehát az előző, öröklésen alapuló (s csak Angliára korlátozott érvényű) megfigyelést alakítja politikaelméleti tézissé. A másik érv gyökere ugyancsak megtalálható a középkor, még távolabb a római *salus publicus* elvében, annak modern, utilitarista kormányzati filozófiájához közelítve. Modern példával élve: az alapjogvédelem körüli vitákban a jog és a közvetlen anyagi szükséglet hasonlóképpen kapcsolható össze. Hozzá lehet költeni egy rawlsiánus gondolatmenetet, s megállapítani első igazságosságelvként, hogy mindenkinek egyenlően kell részesednie az alapvető javakból, de erre politikaelméletileg nincs szükség, hiszen ez évezredek közmegegyezés arra nézve, hogy mi is a kormányok dolga. Burke tehát tudomásul vette, hogy Locke után, s persze a francia fejlemények tükrében nem kerülhető el az emberi jogok politikai jelentőségéről való állásfoglalás, de megfogalmazta – többek között, tegyük hozzá, David Hume-ra is támaszkodva¹⁸ – a jogok szerves és szükségletekhez kötött koncepcióját, mint ami egyszerre védi az egyént és a kormányzatot. A lényeg mindenképpen az, hogy az emberi jogok doktrínája egyetlen pillanatra sem kerül ki a politika (a kormányzás) és a politikaelmélet berkeiből. Burke perspektívájából nézve magának a doktrínának a politikai haszna a végső kérdés: ha a filozófia, illetve az etika valamiféle végső elvének tekintjük őket, vagy rajtuk keresztül keressük ezt az elvet, akkor lehetetlenné tesszük a jó kormányzást; ellenben ha komolyan vesszük a meglévő jogokat, s általában a jog szerint kormányzunk, akkor politikai hatékonysággal, dinamikával látjuk el magukat az emberi jogokat is.

Akár itt is hozzátehetjük, hogy még egy modern, inkább baloldali liberális számára sem föltétlenül idegen egy ilyen burkeánus megközelítés, bár jellemzően a metafizikai meggyőződés a jogok létéről ezt ki szokta egészíteni. De hadd idézzem erre példaként Jeremy Waldron egyik fontos írását, amelynek a végén – tehát kiemelt helyen, de kissé homályosan – úgy fogalmaz, hogy: „Sok konfliktus – akár jogok és hasznosság, vagy jogok és jogok között – úgy oldható föl, hogy ahogyan a mérlegelés mennyiségi metaforája sugallja: megállapítjuk a releváns érdekek viszonylagos fontosságát, valamint azt, hogy a fontos érdekek védelmét az egyes konfliktusos köteleességek mennyire szolgálják, majd pedig igyekszünk maximális mértékben előmozdítani azt, amit fontosnak tartunk.”¹⁹

Waldron természetesen nemcsak a jogok instrumentális szerepét hangsúlyozza a kormányzásban, hanem követi Constant érvét is, aki a Bentham-féle utilitárius kormányzati filozófiában már veszélyt is látott,²⁰ mondván, hogy a jogok a kormányzat

18 Hume kimondottan elragadtatással szól korának monarchikus kormányzatairól: „Meglepő, hogy a monarchiák milyen fogékonyak a rend, a módszeresség és az állandóság követelményei iránt. A tulajdon az ilyen rendszerekben biztonságban van, az iparkodást ösztönzik, a művészetek virágoznak.” David Hume: A polgári szabadságról. In David Hume: *Összes esszéi, I.* Budapest, Atlantisz, 1992. 93–101. 99.

19 Jeremy Waldron: Rights in Conflict. In Jeremy Waldron: *Liberal Rights: Collected Papers 1981–1991.* Cambridge, Cambridge University Press, 1993. 203–224. 223–224.

20 Benjamin Constant: Az egyéni jogokról. In Constant i. m. (6. lj.) 197–208.

elleni védelem szempontjából is nélkülözhetetlenek, nem csak a kormányzat tartalmi tevékenységének (szükséglet-kielégítés) mércéjeként. A tanulság itt is ugyanaz, illetve megmarad: a doktrína eminensen politikai szerepet tölt be.

Paine pamfletje élesen bírálta Burke nézeteit, de egyáltalán nem lépett ki az emberi jogok politikai doktrínája keretéből.²¹ Még pontosabban: mai szóval politikai teológiai okfejtéssel kontrázza Burke történetiségérvét, vagyis arra hivatkozik, hogy Burke nem *elég* történeti, mert nem lép vissza a teremtéshez, amely pedig, írja Paine, világosan leszögezi az emberek egyenlőségét és egységét. Ezt – *pace* Jean-Jacques Rousseau – szerinte bizonyos kormányzatok rontották el. Paine mindezt nyilvánvaló igazságnak tartja, de hozzáteszi, hogy a klasszikus politikai teológiai igazságok csak a természetes jogok elfogadásáig, belátásáig segítenek. Mindazonáltal továbbra is szükség van rájuk, mert a polgári társadalom sem mehet velük szembe, éppen ellenkezőleg: éppen az érvényesítésükhöz van szükség az közösség hatalmára. Vannak természetes jogok, amelyek érvénye juttatásához erre nincs szükség, mivel az egyén hatalmában állnak (gondolatszabadság), de a többségükénél nem így van.

A helyzet az, hogy Paine okfejtésével eddig a pontig Burke is egyetérthetett volna. A lényeg ugyanis ezután kezdődik. Paine rátér arra, hogy az ismert kormányzati rendszerekben mennyire érvényesül ez a logika, s persze nem meglepő módon azt találja, hogy jóformán sehol: tulajdonképpen ez is Rousseau öröksége. Ennek két okát jelöli meg, az egyik a babona, mai nyelven: a vallási legitimáción alapuló uralom, a másik a hódítás, mai nyelven: az erőszakon alapuló uralom, amely Paine szerint persze igyekszik valamilyen elfogadhatóbb legitimációt keresni magának, s ez jellemzően megint a vallás lesz. Csakhogy Burke érvei nem teológiaiak, legalábbis közvetlenül nem azok; ahogy láttuk, számára a kormányzás önmagában hordozza saját legitimációját (szükségletek kielégítése, szabályok alkotása, ami pedig a szabályok tartósságát is föltételezi, azaz a jogállamiságot). Paine ezt érzékeli is, ezért részletesen igyekszik Burke összes retorikai eszközét, sziporkáját, olykor túlzását kifigurázni, irracionálisnak beállítani, ugyanakkor nem spórolja meg az igyekezetet arra, hogy helyette valamilyen kormányzatfilozófiát konstruáljon az emberi jogok doktrínájára építve. Nyilván nem nehéz kitalálni, hogy érvelésében az alkotmányosság, a doktrína alkotmányos körülsáncolása, az egyenlőségéből levezetett politikai beleszólási jog kulcs szerepet tölt be. Természetesen Paine sem volt naiv, de bízott abban, hogy az alantas ösztönök megszűnnek, mihelyst az álcázott erőszakuralmat fölszámolják. Mint tudjuk, a francia forradalom későbbi eseményeinek tükrében Burke-öt tartjuk számon prófétaként, Paine-t pedig legjobb esetben is idealistaként (kétségtelen, hogy a forradalmi kormányzattal kapcsolatos nem éppen kellemes élményei sem rendítették meg világnézetét), de azt sem tagadhatjuk, hogy hosszabb távon mégis csak Paine konstruktivista-demokratikus kormányzástana kerekedett felül, miközben az anti-racionalista (de nem irracionalista) burkeánus tradíció ellenérvei sem semmisültek meg, vagy váltak avítottakká. A tanulság azonban még a felvilágosodás eszméit híven

21 Thomas Paine: *Az ember jogai*. Budapest, Osiris – Readers International, 1995.

követő Paine esetében is ugyanaz: a protestáns bibliaértelmezés tradícióját követő politikai teológiai alapokra helyezett jogtanból egy robusztus kormányzás- (vagy politikai rendszer-) koncepciót vezetett le, s távol állt tőle egy elvont, axiomatikus filozófiai-etikai rendszerben való gondolkodás. Az emberi jogi doktrína tehát mind Burke, mind Paine gondolatmenete szerint döntően politikai kontextusban fontos.

5. A teológiai hagyomány felől nézve

A felvilágosodás közismert toposza, amelyet Paine is osztott, s amelynek gyökere a reformáció, hogy a katolikus teológia, helyesebben az egyházi tanítóhivatal – Magisztérium²² – mindig és gyökeresen szemben állt az emberi jogi doktrínával. Ennek a toposznak a magyarázatára különösebben sok energiát nem szántak, Paine-hez hasonlóan papi mesterkedésnek, uralmi váagnak, erkölcsi romlottságnak tudták be, s előszeretettel idézték az eretneküldözéseket, a középkori császár-pápa konfliktusokat, a tridenti zsinat rendelkezéseit, főként a cenzúrára vonatkozókat. Nem lett volna persze különösebben bonyolult előkeresni a skolasztika mestereinek írásait, a természetes észre vonatkozó megállapításokat, a belőlük levezetett, nagyon nem abszolutista társadalmi-politikai elveket. Nem arról van szó, hogy hibátlan és ellentmondásmentes természetjogi doktrínát találtak volna. Inkább arról, hogy a kormányzat eredete, célja, mirevalósága, az egyén és a közösség viszonya ugyanúgy téma és probléma volt, mint később, csak éppen szofisztikáltabb teológiai és természetjogi formában, mint ahogyan Paine és társai mutatták.

Paine írását jó kétszáz évvel megelőzően született Francisco de Vitoria előadása „Az indiánokról”.²³ Vitoria a Salamancai Iskola alapítója, egyik fő alakja, korának és országának (amely a kereszténység akkor talán leghatalmasabb és Rómában is legbefolyásosabb állama volt) egyik meghatározó értelmiségije volt, így nézetei nem nevezhetők periferiálisnak (még kevésbé heterodoxnak). A szöveg egyébként nem teljesen ellentmondásmentes. Ennek részben a szerző igen kényes értelmiségi szerepköre az oka (erre mindjárt kitérek), részben viszont a világi hatalom és a lelki hatalom közötti, akkorra már ezerszer körüljárt elvi – teológiai, filozófiai – konfliktus, amely jóval mélyebb problémákon nyugodott, mint amit a felvilágosodás filozófusai és hithirdetői beláttak volna, vagy egyáltalán hajlandók lettek volna méltányolni. (Burke talán igen, de a radikális kvéker, katolikusellenes gyökerekkel rendelkező Paine biztosan nem.) Vitoriának az Újvilág népei fölött vélelmezett spanyol uralkodói igényeket kellett

22 Természetesen nem egyetlen intézményről van szó. A katolikus terminológiában a tanítás olyan krisztusi eredetű hatalom (ilyen értelemben hivatal, ha tetszik, képesség vagy kompetencia), amelyet különböző jogi formákban lehet gyakorolni, ideértve a zsinatok, pápák, püspökök hivatalos megnyilvánulásait. Magának a „tanításnak” is többféle szintje van a kötelező erő tekintetében. A teológusok véleménye, ha egyöntetű, kiérlelt, többféleképpen igazolt (pl. megjelenik hivatalos pápai vagy zsinati dokumentumokban), szintén rendelkezik kötőerővel.

23 Francisco de Vitoria: Az indiánokról. In Csejtei Dezső – Juhász Anikó (szerk.): *Amerika felfedezése és az új globális rend, II. Francisco de Vitoria és Juan Ginés de Sepúlveda írásai*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2004. 5–74.

volna legitimálnia, ám ezt a feladatot lényegében nem tudta – vagy nem akarta – maradéktalanul végrehajtani. Mindenekelőtt azért nem, mert saját európai kontextusában is fönn kellett tartania néhány kulcstézist: nem keresztény kormányzatok is lehetnek törvényesek; még a természetellenes bűnök sem igazolhatnak háborút (hiszen ilyen bűnöket keresztények is elkövetnek); a természetes ész elégséges alap ahhoz, hogy törvényes kormányzat jöjjön létre. (Az európai kontextus elsősorban az iszlám uralkodók keresztény alattvalóinak helyzetére – többek között politikai és polgári kötelességeire – vonatkozott.) Vitoria érvelése olykor megdöbbentően felvilágosultnak hat, holott bőségesen támaszkodik skolasztikus és antik tekintélyekre: „Hatodik tétel: a barbárok elleni háború és javaiktól való megfosztásuk még akkor sem jogszerű, ha a hitet hitelt érdemlő és megfelelő módon hirdették volna nekik, s ők mégsem lettek volna hajlandók elfogadni azt.”²⁴ Hozzáfűzi ugyanis, hogy ezt a tételt Szent Tamás és „valamennyi egyházi doktor” elfogadja, majd Arisztotelészre hivatkozva azal az érveléssel is megtámogatja, hogy „a hit akarati aktus, a félelem viszont nagyon is tönkre teszi az akaratlagos aktust; ennél fogva szentségtörés az, ha valaki csakis szolgái félelemből közeledik Krisztus misztériumához és szentségeihez.”²⁵ A vallás tehát nem hirdethető erőszakkal. Ezzel azonban a világi hatalom vallási legitimációja alól is kihúzta a talajt. Sőt Vitoria elfogadta a világi és a spirituális hatalom vagy autoritás döntő különbségét is, hangsúlyozva, hogy a természeti törvény érvényesítéséhez nincs szükség egyházi fölhatalmazásra, tehát a hit misztériumát elfogadókra vonatkozó egyházi – kánoni – törvények más státusúak. Ezzel pedig a pápai autoritást vonta kétségbe (tudniillik a „barbárok” felett).

Ahogy jeleztem, a szerző az előadás végén azért megpróbált érveket találni a *spanyol* fennhatóság igazolásához. Mai nyelven kifejezve, az emberiség elleni bűncselekmények (emberáldozat) megakadályozására hivatkozott, illetve hangsúlyozott óvatossággal föltételezte, hogy az önkormányzásra való képtelenség is jogossá teheti a beavatkozást, illetve külső kormányzat föllállítását, de csakis nevelési céllal. Csakhogy ezek az érvek a *tartós* uralom jogosságát nem bizonyíthatják, s természetesen merőben esetlegessé teszik, hogy melyik külső hatalom avatkozhat be; univerzális erkölcsi és politikai alapjukat tehát nem veszítik el. Vitoria egészen odáig ment, hogy a kormányzat megválasztását is a nép (többségének!) szabadságára bízta.²⁶ Mindebből

24 Uo. 45.

25 Uo.

26 „[A] félelemnek és a tudatlanságnak, ami tönkretesz minden választást, nem lenne szabad helyet adni – a szerző itt arra a hipotézisre utal, hogy a spanyolok mintegy fölkinálták az Újvilág népeinek saját kormányzatuk elfogadását. – De a legnagyobb mértékben épp ez játszott bele a szóban forgó választásokba és elfogadásukba, hiszen a barbárok nem tudják, mit tesznek, s talán nem is értik azt, hogy mire kéri őket a spanyolok. Ezenkívül akik kéri, azok felfegyverzett emberek, akik gyűrűbe zárnak egy megrettent és védtelen tömeget. Másrészt, minthogy a barbároknak megvoltak a maguk saját kormányzói és uralkodói, [...] a nép ésszerű okok nélkül az új vezetőket az előbbieik kárára nem fogadhatja el. S megfordítva, a nép egyetértése nélkül maguk ezek a vezetők sem választhatnak új uralkodót. S minthogy e választások során nem volt adott a törvényes döntéshozatalhoz szükséges összes követelmény, ez a jogcím semmiféle módon nem érvényes, és nem is alkalmas ama területek elfoglalására és megszerzésére.” Uo. 49–50.

két fontos tanulság vonható le: egyrészt, hogy az emberi jogi doktrína a maga teológiai gyökereit tekintve gyakorlatilag belesimul a skolasztika közmeggyőződésébe, másrészt azt, hogy a magisztérium (az egyházi tanítóhivatal) felől nézve közvetlen politikai jelentősége volt és lehet. Ez a jelentőség szintén kettős. Egyfelől a világi hatalom legitimációs igényeit univerzális szempontok szerint elszámoltathatónak tekinti (de az elszámoltatást nem zárja ki, sőt voltaképpen előírja, hogy a világi hatalom a természeti törvény – a természetes jogok – talaján állva proaktívan járjon el). Másfelől eleve korlátozza azzal, hogy a végső vallási legitimáció lehetőségét lezárja előtte (azaz nem lehet a keresztény hit terjesztésére hivatkozva hódítani, más népeket, országokat leigázni – Vitoria ezt egyenesen szentségtörésnek nevezte –; ennél erősebb kifejezést a lelkiismereti szabadság védelmében a 16. századból aligha idézhetnénk).

Ahogy írtam, Vitoria esetében a spanyol neoskolasztika klasszikusáról és szaktekintélyéről van szó, így ha okfejtését nem is tekinthetjük a Magisztérium közvetlen és megfellebbezhetetlen megnyilvánulásának, attól nem áll messze. Természetesen bőségesen találunk olyan klasszikusokat a patrisztikában és a középkori gondolkodásban, különösen a keresztes hadjáratok eszmei munícióját megfogalmazóknál, akik az erőszakos térítés stratégiáját sem vetették el. Az érvelés alapzatát az erőszakot korai munkáiban ezt elutasító, késői korszakában inkább támogató Szent Ágoston felfogása jelenti, éspedig – közismert módon – elsősorban az áteredő bűnre, a belőle következő megromlott akaratra, majd az abból következő téves ítéletre és megértésre vonatkozó okfejtése. Paine-nek a teremtéstörténetből levont politikai elvét (egyenlőség) Ágoston vélhetően igencsak nyersen utasította volna el, mondván, ez a történet egyik fele csupán, s a Paine által említett bajok oka nem a kormányzat romlottsága, mivel annak is van oka. A megromlott akarat megromlott lelkiismerethez vezet, ami pedig romlott, roncsolt, hibás, bűnös, annak nem járhat a teljes szabadság, annál is kevésbé, mert több kárt okoz, hiszen másokat is megromthat. Az ágostoni érv azonban csak akkor nevezhető konstruktívnak, politikai értelemben relevánsnak, ha a helyrehozás lehetőségét is tartalmazza, vagyis az igazságot le tudja horgonyozni egy konkrét intézményben. Ez természetesen csakis az Egyház lehet, amely a helyreállító, az igazsághoz vezető kegyelem birtokosa. Csakhogy az Egyház szentsége és tökéletlen, emberi, romlott dimenziója is eltéphetetlenül összekötődik, miközben a világi struktúráktól sem lehet megtagadni a kegyelmi segítséget, azaz a természetes és igazsághordozó szerepét. Konkrétabban: a világi hatalom vagy kormányzat működőképessége is azon áll vagy bukik, hogy képes-e például különbséget tenni jó és rossz, helyes és helytelen, érdem és bűn között; ha nem, akkor nem csupán zsarnokivá válik, hanem föl is bomlik. Ágoston forradalminak mondható politikai bizalmatlanságára a rendi, konszolidált középkori skolasztika maga is bizalmatlanul tekintett, de az áteredő bűn okozta komplikációkat nem hagyhatta figyelmen kívül.

A hit elfogadásának szabadsága és a szabadság lehetetlensége a mai emberi jogi érvelésekben is megjelenik, legfőlegbb nem a hit, hanem az autonóm életre való képesség problémájaként. Nem az a probléma, hogy kényszeríthető-e valaki arra, hogy ebben vagy abban higgyen, legyen róla meggyőződve, fogadja el, azonosuljon vele, hanem

az, hogy kényszeríthető-e bárki is szabadságra, autonóm életre, ahol a kényszer nem föltétlenül erőszak, főleg nem fizikai erőszak, hanem nevelés, bizonyos lehetőségek kizárása (például droghasználat), esetleg konkrét cselekvések vagy részvételi formák előírása (kötelező iskoláztatás, kötelező nemi felvilágosítás). Ezzel összefüggésben az intézményi kontinuitás egyes elemei is szembevetődnek, mert ha talán leegyszerűsítés is azt mondani, hogy az egyházi tanítóhivatalt csupán fölváltotta az alkotmánybíráskodás, tágabban a bírói hatalom transzcendenciája, de az analógia, sőt a történeti lezármazási összefüggés is nagyon erős.

Akár a felvilágosult, optimistább skolasztikus hagyományt nézzük, akár a komorabb (késő-)ágostoni hagyományt, legalábbis a katolikus teológia és társadalmi doktrína ambivalensnek, egyúttal persze inkluzívna is mondható. Ezzel pedig eleve megteremtette azt a nagyon tág értelmezési teret, amelyben az interpretációk sorsa nem kis mértékben az adott kor politikai erőviszonyainak hatása alatt is alakult. Másként: a teológiai problémát vagy dilemmát jellemzően valamilyen politikai érdekellentét mentén kezelték, vagy igyekeztek eldönteni, ami fogalmilag és filozófiailag lehetetlen, de politikailag működőképes lehet.

Ebben a kontextusban válik érthetőbbé, hogy a reformációval, különösen pedig a francia forradalommal és az azt előkészítő szellemi mozgalmakkal szembesülve az egyházi tanítóhivatal álláspontja, retorikája és érvelése az emberi jogok doktrínájával kapcsolatban miért vált jóval ellenségesebbé, egyértelműen az ágostoni hagyomány érveit hangoztatva. Ha a hírhedt, modern-humanista körökben mindig szent borzadállyal idézett dokumentumot, XVI. Gergely pápa *Mirari vos* enciklikáját elolvassuk, benne az egyfajta világi anatómia alá helyezett minősítéssel, vagyis hogy a lelkiismereti szabadság örültség, továbbá hogy a cenzúra, az index és hasonló intézmények mennyire szükségesek és hasznosak, olyannyira, hogy a szerző még a könyvégetés dicséretétől sem riadt vissza, akkor kétségkívül olyan végletes megfogalmazással találkozunk, amely talán még az idős Ágostont is meghökkentette volna. De azért elég könnyen rájöhettünk, hogy a dokumentum nem éppen elmélyült teológiai okfejtés, hanem inkább pamflet, dacára a szerző hivatalának és az általa idézett forrásoknak, valamint az egyházi terminológiának. A pápa elsősorban pasztorális célokat követ, lelkipásztorként nyilatkozik meg (nem föltétlenül a legokosabban); hangoztatja, hogy a kellő ítélőképesség híján lévő emberekre rengeteg olyan nézet, információ, mai nyelven: *fake news* ömlik, amelyek a lelkiismeret teljes szabadságának tanát készítik elő. A mai divatos terminust azért idéztem, hogy érzékeltessem: a szabadsággal való élés, vagyis a gyakorlat az, ami fejtörést okoz, mégpedig ma éppen úgy, mint annak idején, nem pedig az a teológiai kiindulópont, hogy senki sem üdvözülhet akarata, azaz szabad választása ellenére (ha alkalmas rá). A szöveg tehát nem ezt a tényt vonja kétségbe, hanem azt az implicit gondolatot, amely szerint azért vagyunk szabadok, mert megválaszthatjuk saját igazságunkat; s mivel mi választjuk, az föltétlenül igaz (nem a természettudományos igazságokról van szó – a felvilágosodás alapjában véve mélyen hitt a tudomány igazságában, vagy inkább a tudományos igazságban –, hanem az üdvösség igazságáról).

Jóval hitelesebb és árnyaltabb bírálatát adta a gondolat- és lelkiismereti szabadság ilyen tételének John Henry Newman. A hitelességet az biztosítja, hogy Newman katolikus szempontból megtérőnek számított (keresztényként persze nem), mégpedig fölöttébb hosszú út után, s megtérése kifejezetten az intellektus és a lelkiismeret útja volt, nem pedig a misztikus és ezért nehezen követhető élményeké. Az árnyaltságot pedig az biztosítja, hogy Newman pontosan tisztában volt azzal, hogy megtéréséhez a külső kényszer hiánya és a belső készítés éppúgy fontos volt, mint a szükséges külső tekintélyek – élők és holtak – befolyása. Ennélfogva Newman a nevezetes *Apologia pro vita sua* című önéletrajzi művében²⁷ indokoltan tért ki a liberalizmusra, illetve arra a problémára, amit a liberalizmus mint a lelkiismereti szabadság védelmezője az ő számára – aki ennek haszonélvezője – jelentett.²⁸ Már a fejtegetés fölütése is politikai kontextust idéz: Newman francia liberális katolikusokra hivatkozott, akikhez képest saját álláspontját gyökeresen eltérőnek nevezte, sőt utalt is rá, hogy a francia vallásszabadság története azért messze nem azonos az angoléval, ahogyan erről már itt is szó volt. Ez a politikai kontextusbéli különbség egészen döntő. Newman nem volt ugyan politikus, vagy helyesebb, ha azt mondjuk, hogy nem volt világi politikus, annál inkább egyházi, valamint értelmiségi-szellemi véleményformáló, közéleti ember. Ez azt jelenti, hogy határozott vallási és egyházi reformcéljai voltak, paradox, olykor már-már komikus módon saját Egyházának püspökeit, egyúttal fölöttései kívánta közelebb vinni egy hierarchikusabb és autoritáriusabb kormányzás felé, egyúttal tudatosan befolyást kívánt szerezni és gyakorolni az anglikanizmus fölött. Mindkét téren végső soron kudarcot vallott, s mindkét téren a kudarcot a liberális (világi) szellem hatásának tulajdonította, vagy másként, a liberális politikai teológiának. Ez egyrészt az egyházkormányzás erőtlenségéhez és politikai függőségéhez vezetett (Newman saját eltávolítását Oxfordból a liberális párt befolyásának tulajdonította, kellő iróniával jelezve, hogy a liberális felfogás igen intoleráns tud lenni), másrészt egy racionalista teológiához, amely végső soron kiengedte kezéből az ítéletalkotást, s átengedte az emberi ész esendőségének (Newman itt az ágostoni érvekre támaszkodott). Mindemellett azonban határozottan kimondta, hogy „a gondolatszabadság önmagában jó”.²⁹ Fejtegetéseit ugyanakkor egy sor tétel taxatív elutasításával zárja: ez a rész olyan, mint egy antiliberális krédó, egy Rómának megfelelni igyekvő teológus nyilatkozata. Ezek egy része mai szemmel olvasva meglehetősen abszurdnak hat (például Newman kvázi tételként állította, hogy létezik kollektív lelkiismeret, s ezzel összhangban jogos lehet a kollektív büntetés), más része éppen hogy liberálisnak (Newman tagadta, hogy a világi hatalomnak joga van egyházi fennhatóságot gyakorolni). A tételek így együtt inkább a korabeli angol állapotokat tükröző állásfoglalások, semmint valamilyen kiérlelt koncepció tézisei. Newman egyértelműen ellenfélként

27 John H. Newman: *Apologia pro vita sua*. Budapest, Európa, 2001. A könyv nem abban az értelemben önéletrajz, ahogyan azt általában érteni szoktuk, hanem a szerző saját pontosító megjegyzését idézve „vallási nézetei története”.

28 Uo. 417–432.

29 Uo. 420.

tekintett a liberalizmusra, olyan felfogásnak, korszellemnek tartotta, amely a politikán, azaz a szekuláris világon keresztül igyekszik az Egyházat saját logikájának igája alá hajtani, s ezért minden személyes előnye és elismert értéke mellett is elutasította az emberi jogi doktrínát.

Érdemes a newmani antiliberalizmus mellé tenni John Stuart Mill nevezetes esszéjét a szabadságról, azon belül is a gondolat- és szólásszabadságról szóló fejezetet.³⁰ Mégpedig azért, mert a protestáns hagyományban nevelkedett Mill (akitől a közhiedelemmel ellentétben egyáltalán nem állt távol a hit és a vallásgyakorlás) maga is kitért arra, hogy az intoleránsnak és a véleményszabadságot üldözőnek tartott Katolikus Egyház valamilyen okból képes és hajlandó az ellenvéleményeket bizonyos feltételek mellett figyelembe venni, mi több, ezeket kifejezetten igényli. Mill három ilyen feltételrendszerrel, sajátos kivételt említett az esszé különböző helyein, de egyiket sem gondolta igazán végig, pedig, stílszerűen szólva, hasznára lehetett volna. Az egyik a híres *advocatus diaboli*-szerep, ami, még ha a hivatalos terminológia nem is így hívja, valóban létezett,³¹ s egész logikája arra a jogi szabadságra épült, amelyet az Egyház tulajdonképpen a természetes észből, annak kételkedő, egyúttal viszont az igazság földerítésére való képességéből vezet le. Mill másik hivatkozása az, hogy az Egyház a teljes vélemény- és gondolat szabadságot voltaképpen megtartja, de bezárja az ajtókat mögé. Az arra hivatottaknak és fölhatalmazottaknak a rendelkezésére áll, a tömegeknek viszont nem. Arról, hogy a tömegek mennyire képesek az igazságot saját természetes észbeli képességeik révén belátni (vagy a hazugságot kiszűrni és elutasítani), maga Mill is elég szkeptikusan nyilatkozott, mindazonáltal úgy gondolta, hogy a haladás az észszerűség irányába tagadhatatlan. Ezt ma vélhetően nem mindenki gondolja így, s persze Mill korában sem gondolta, arra azonban ma sincs megoldás, hogy a káros és ártalmas meggyőződéseket milyen módon lehetne nagyobb biztonsággal kordában tartani. De vegyük észre, hogy mindkét megjegyzése mögött voltaképpen egy politikai-kormányzati szempont is meghúzódik. Millt saját utilitarizmusa eleve ilyen irányba tolt. Az utilitarizmus természetes módon közösségibb etika, mint a deontológia, mégis érdemes rávilágítani, hogy Mill első (futólag említett) példája éppen azt mutatja meg, hogy magának a véleményszabadságnak is jól meghatározható haszna, értéke van, s ezt a meghatározottságot egy adott *intézmény* – esetünkben az egyházi bíróság, de tágabb értelemben bármely bíróság – feltételrendszerében lehet megtalálni, az értéket pedig meglátni. Mill nem vette észre, hogy az egyházi példa tökéletesen beleillik saját logikájába és módszertanába, amely a véleményszabadságot egy bizonyos feltételrendszeren belül kezeli. Más kérdés – s erre a második példa világít rá –, hogy Mill nem egy ennyire jól körülírt keretben gondolkozott, s igyekezett megvédeni a véleményszabadság értékét. Ő valamilyen homályos tudásvilágban gondolkozott, olyasmiben, amit Jürgen Habermas elképzelései nyomán egyfajta deliberatív közösségnek is nevezhetünk, amelynek telosza, belső logikája az igazság keresése. Ha igaz, hogy

30 John Stuart Mill: *A szabadságról*. Bukarest, Kriterion, 1983.

31 Egészen pontosan *promotor fidei* néven létezett, amíg II. János Pál pápa az eljárást átalakította, s ezt a funkciót megszüntette (helyette közvetlenül hallgathatnak meg ellentanúkat, akár ateistákat is).

az emberiség egésze érdekelt a tudás széles körű elterjedésében és az igazság megtalálásában, illetve a helyesen kormányzott életben, akkor talán és elvileg létrejöhet egy olyan intézmény, mint a deliberatív demokrácia, amelyben mindenki mintegy klerikusként vesz részt, azaz beavatott. Ha ebben történetesen nem hiszünk,³² akkor ilyen vagy olyan módon – többnyire alkalmasint képmutató módon – helyettesíteni fogjuk szakértőkkel, szakértői tanácsokkal, etikai bizottságokkal, alkotmánybíróságokkal, orvosi konzíliumokkal és hasonlókkal, kiépítve az egyházi helyett a világi klerikusok rendjét vagy rendjeit. Mill idáig nem ment el, de hasznosságelvűségéhez ragaszkodott, így viszont teljesen nyitottá tette azt a kérdést, hogy magáról a véleménysszabadságról egy adott társadalomban éppen hogyan kell vagy érdemes gondolkodni.

Végül ott van a harmadik példa, a középkori disputaké (disputációké), amelyek Mill szerint csak látszatra zajlottak a teljes véleménysszabadság jegyében, mivel, írta, azok premisszái „nem az ésszerűség, hanem tekintélyen alapultak”.³³ Mill itt sem ment bele a részletekbe, nem foglalkozott azzal, hogy például a Szent Tamás-i istenbizonyítékok a világon semmilyen teológiai premisszát nem tételeznek föl, hanem a természetes ész segítségével igyekeznek bizonyítani egy olyan igazságot, amelyet persze senki sem vont kétségbe – mégsem tartották szükségtelennek bizonyítani. Ma jobban méltányoljuk a skolasztika őszinte és meggyőződéses racionalizmusát, a középkor filozófiai eredményeit. De itt sem Mill korlátozott ismeretei vagy előítéletei fontosak, hanem az, hogy elsiklott a középkori Egyház sajátos intézménye, az egyetem fölött. Az egyetem olyan tudásközösséget kezdett kialakítani, amely több szempontból túllépett a klerikus-laikus megkülönböztetésen, a gyakorlatban is megnyitva az utat a laikus értelmiség vagy laikus klerikusok felé.³⁴ Itt sem a genealógiára kívánom fölhívni a figyelmet, hanem arra, hogy valamilyen intézményi keret, beágyazottság nélkül valójában a véleménysszabadság nem sokat jelent. Az egyetem, illetve az általa megformált tudásanyag, ha akarjuk, az általa továbbadott tudáshagyomány művelői egy bizonyos szabályrendszer, gondolkodási minta szerint haladtak, amelyet döntően

32 Mill nézeteinek jelentős ellenfele James Fitzjames Stephen bíró. Pontosan úgy, ahogy Mill, Stephen is a szabadság hasznosságát vallja, csak éppen nem az egyén, hanem a közösség felől nézi: „Számomra éppoly értelmetlennek tűnik az a kérdés, hogy a szabadság jó vagy rossz dolog-e, mint azt kérdezni, hogy a tűz jó-e vagy rossz. Az idő, a hely és a körülmények függvényében jó vagy rossz dolog.” James F. Stephen: A gondolat és eszmecsere szabadsága. In Reményi Édua – Koltay András (szerk.): *A szólásszabadság káprázata*. Ford. Reményi Édua. Budapest, Wolters Kluwer, 2017. 219–258. 229.

33 Mill i. m. (30. lj.) 112.

34 Előfordultak különböző vallásúak közötti viták is (jellemzően keresztény-zsidó disputációk, afféle hitlovagi párviadatok, nyilvánvalóan nem egyenlő feltételek mellett). Sőt tudjuk, hogy az ortodox katolikus és – pl. – albigens hitvitákra is sor került. Carlo Ginzburg egy 16. századi molnárral (Domenico Scandella) szembeni inkvizíciós eljárást dolgozta föl (*A sajt és a kukacok*. Budapest, Mérleg, 1991), amelyből sok érdekesség mellett az is kiténik, hogy milyen széles – a maihoz képest persze jóval korlátozottabb – lehetőségei voltak még egy iskolázatlan embernek is arra, hogy olykor valóban elég meredek teológiai nézeteit közösségében, falujában, majd hűledező, de vele érvelni igyekvő bírái előtt fejtegesse. Végül ő sem úszta meg a halálbüntetést, de azért sokat jelent, hogy első perétől fogva még 16 éven át tartott az ügy. A középkor, kora újkor jóval pluralisztikusabb volt, mint a 19. században még egy Millhez hasonló műveltségű gondolkodó is tudta.

az igazság, az igaz és helyes ismeret iránti vágy, a Teremtő végső szándékának vagy tervének megismerhetőségébe vetett hit vezérelt, s amely tulajdonképpen magukat a releváns kérdéseket és problémákat is meghatározta. Ez ma már tudományfilozófiai közhely. S bár Newtont, René Descartes-ot, Gottfried W. Leibnizet és társaikat elméleti szinten nem foglalkoztatta saját intellektuális szabadságuk problémája (Blaise Pascalt már inkább),³⁵ még kevésbé az ágostoni – Szent Tamás-i teológiai probléma az értelem megromlottságáról, az általuk (is) fölállított és kidolgozott módszerek éppúgy az autoritás rangját célozták (és szerezték) meg, mint a középkori teológia módszeres és nyitott, hitbe ágyazottan szabad spekulatív gondolkodási struktúrája.

Ha tehát konkrétan a lelkiismereti és véleményszabadság jogának problémáját vizsgáljuk (s ha van úgynevezett alapjog, ez, illetve ezek valóban azok), akkor azt találjuk, hogy e jogok állítólagos legádázabb ellenfele sem a jog metafizikai tartalmát és igazságát kérdőjelezte meg (minden ember természeténél fogva rendelkezik ezekkel a jogokkal, el sem gondolható nélkülük), hanem ennek az igazságnak az egyetemes joggá alakítását ellenezte. Ellenzésének megvolt a maga teológiai háttere (ezt az ágostoni érvelést már idéztem), de a 19. században nem ez, hanem a politikai célatosság és instrumentalizálás kontextusa döntött. Ez a kiélezett és sokszor rosszhiszemű, de a politikai diskurzusban elkerülhetetlen vita a lelkiismereti szabadságról (ki a barátja és ki az ellensége ennek a jognak) gyakorlatilag lehetetlenné tette annak fölismerését, de legalább méltánylását bármelyik oldal részéről, hogy a joggá alakítás valamilyen intézményesítést jelent. A középkor Mill által is idézett példái maguk is a szabad gondolkodás konkrét intézményei voltak, s mint ilyenek, korlátok és szabályok, beavatottsági és fölkészültségi normák révén formálták meg a szabad gondolkodás megélésének társadalmi-közösségi (korlátozott!) lehetőségeit. A toqueville-i értelemben vett demokrácia (vagyis általános korérzület és szenvedély) feltartóztathatatlan előnyomulásának idején ezek a megoldások nyilvánvalóan elégtelennek bizonyultak. Hiába maradt fenn és érvényben a tiltott könyvek jegyzéke, senki sem vehette komolyan, hogy a naponta megjelenő sajtótermékek, pamfletek, könyvek ezreit egy egyházi hivatal képes lesz teljes körű és naprakész módon értékelni és megítélni: ezek az intézményes keretek anakronisztikussá váltak. Utolsó kísérletként X. Piusz pápa bevezette az úgynevezett antimodernista esküt, amelyet azonban már csak bizonyos (jellemzően klerikusi rendbe tartozó) hivatások betöltőitől követelt meg (1967-ben törölték el), s amely így már nem a belső szabadság, hanem a belső zártság intézményévé vált, s inkább az Egyház marginalizálódásához járult hozzá.

35 Egy jellemző gondolatmenetet hadd idézzek: „Mit cselekedjen hát az ember ebben a helyzetben? Kétkelgedjen mindenben? Kétkelgedjen benne, ébren van-e, csipkedik-e, égetik-e? Kétkelgedjék abban is, hogy kétkelkedik-e? Abban is, hogy van-e? [...] [avagy] Mondjuk hát akkor az ellenkezőjét, azt, hogy bizonyosan birtokában vagyunk az igazságnak, holott ha csak egy kicsit is firtatjuk, máris kiderül, nincs rá semmi jogcímünk, és ezt kénytelenek is vagyunk bevallani? [...] Ki bogozza ki ezt az összevisszaságot?” Blaise Pascal: *Gondolatok*. Budapest, Gondolat, 1983. 209–210. Ezt követően Pascal sem lát más megoldást, mint az áteredő bűnre való hivatkozást, ami ennek az összevisszaságnak, vagyis a bizonyosság iránti vágynak, s minden bizonyosság megrendülésének, megkérdőjelezésének kétségbeejtő ambivalenciáját magyarázza.

6. A politikai doktrína politikai diadala

Az emberi jogok doktrínája tehát mindkét téren megnyerte a politikai csatát. Egyrészt alkotmányos értékkatalógussá válva és Paine legvérmesebb reményeit is beteljesítve a burke-i, stepheni érveket ideológiai-elvi tekintetben elsöpörte.³⁶ Igaz ugyanakkor, hogy főleg a szólásszabadságról szóló mai viták során jól érzékelhető, hogy a kinek, mit, mikor, hogyan szabad mondani kérdésére – ahogy Burke előre jelezte – egyszerűen nem adható egyetemesen érvényes válasz, nem dolgozható ki végső elv (lásd a gyűlöletbeszéd problémáját, a köz- és a magánszféra nyilvánosságának, kapcsolatának, határainak értelmezési problémáit). Ez pedig masszívan visszahat a lelkiismereti szabadság értelmezésére is (elhíresült, precedensértékű eseteket lehetne sorolni elsősorban a szexuális irányultságokkal, az azok természetességével kapcsolatos nézetek képviselhetősége és alkotmányos védelme tekintetében, a világnézeti semlegeség értelmezése során). Mindazonáltal azok, akik saját lelkiismereti szabadságukat fenyegetve érzik, maguk sem nagyon tesznek és tehetnek mást, mint politikai fegyverként igyekeznek használni az emberi jogok doktrínáját, mivel elutasítása esetén vagy védtelennek éreznék magukat, vagy egyszerűen érthetlenné válnának mások számára. Vannak persze olyan jogok, amelyek vitatása során nagyon gyorsan fölfeslik a politikai szövet, s kiderül, hogy a lelkiismeret szabadságának ambivalenciáját is okozó masszív filozófiai, világnézeti dilemmák ma is léteznek. A magzat ember voltának státusáról, az ember lényegi kétneműségéről nem lehet emberjogi diskurzust folytatni, csak filozófiáit. Főntebb idéztem Alan Gewirth könyvét, amely a lehető legrigorózusabb módon és a politikaelmélettől a lehető legtávolabb igyekszik az emberi jogokat racionálisan megalapozni. Amikor azonban az abortusz kérdését érinti, akkor igen röviden azzal intézi el a problémát, hogy a magzat fejlődésének különböző fázisai-ban eltérő (értelemszerűen a fejlődés során bővülő) generikus jogokkal rendelkezik, eleinte gyakorlatilag semmivel, mivel nem tud praktikus-racionális célokat, vágyakat megfogalmazni. „Kivéve” – teszi hozzá Gewirth – „valamilyen távoli potenciális formában.”³⁷ Valóban, de ha már potencialitás, akkor elemi arisztotelészi metafizikai ismerettel, de tulajdonképpen a természetes, józan ész használatával is eltöprenghet az olvasó, hogy valóban nincs-e jelentősége annak, hogy egy folyamat során a dolgok természetes logikája szerint lesz valamiből valami más, vagy inkább ugyanaz, csak

36 Ahogy már jeleztem, ebben az esszében nem foglalkozom a 20. század más, totalitárius politikai ideológiáival, illetve azok következményeivel. Annyit azért érdemes lábjegyzetben hozzáfűzni, hogy az emberi jogi doktrínát mind a nemzetiszocializmus a maga közösség- és fajelméletével, mind a marxizmus a maga osztályharc- és ideológiaelméletével visszautasította. Mindkettő – megérdemelt – bukása értelemszerűen az emberi jogi doktrína politikai erejét igazolta és tovább növelte, azt is megmutatva, hogy vannak és lehetnek olyan történelmi helyzetek, amelyekben egy homályosabb burkeiánus felfogás habituális-érületi értelemben lehet ugyan elengedhetetlenül fontos egy totalitárius rendszerrel szemben (a szabadság kis köreinek védelme), de ugyanilyen fontos lehet a Paine-féle intranszignens elvrendszer is (a szabadságjogok elvi védelme). Mindkét elem szerepet játszott a Kádár-rendszer lebontásában is: a belső kispolgári ellenállás és a liberális, elvi jogvédelem (más dolgok mellett természetesen).

37 Gewirth i. m. (3. l.) 142.

másként. Akármit is gondolunk erről, muszáj filozófiai igazságot keresnünk, s ebben semmiféle politikai doktrína nem képes segíteni. Diadala ebben az értelemben tehát a politika győzelme a filozófia fölött is, ami persze nem először esik meg a történelemben. De mivel politikai diadalról van szó, ez csak időleges lehet, hiszen éppen politikai tartalma miatt provokatív, és ellenállásra éppúgy serkent, mint indulatos védelemre – ennek példáit napestig lehetne sorolni.

Másrészt a doktrína révén lényegében megszűntek az emberi jogok korábbi intézményes keretei, másként szólva, minden korábbinál jobban kitágultak – ha tetszik, ez a másik győzelem. Minden egyén immár saját maga intézménye is, egyenrangú mindenki mással, egyenlőképpen beavatott, kompetens és szuverén; „tulajdonosa” saját magának, ahogy Locke elképzelte. Egyébként ezért is van, hogy az emberi jogok mint politikai doktrína nem nagyon tud mit kezdeni a kollektív jogokkal. Amivel igen, azok a vélt vagy valós kollektív sérelmek, de akármennyi közösségi és politikai indulatot keltenek és erősítenek, végső soron ezek is az egyén szabad kiteljesedését, lehetőségeit hivatottak bővíteni. Mindenesetre az a tény, hogy a jogok doktrínája *jogvédelemként* szemmel láthatóan jelentős erővé vált, ideértve a mozgósító erőt is, azt is bizonyítja, hogy robusztus politikai jelentése van, s hogy intézményesülni is tud. Előfordul, hogy valamilyen erkölcsi fölháborodás visz embereket az utcára, de arra nem nagyon ismerünk példát, hogy a kategorikus imperatívuszért vagy annak nevében tüntettek volna, vagy mondjuk a becsületességért, az egyetemes tisztületért. Szabadság, egyenlőség, testvériség – ezek voltak egykor a valódi politikai hívószavak, csakúgy, mint 'az' erény, amelynek nevében terrort lehet gyakorolni. Ugyanebben az értelemben válhatott a jogok doktrínája politikai programmá és eszmévé, mozgalmak, felvonulások, barikádok, városi zónák zászlóira írva. El lehet végül töprengeni azon is, hogy a modern bírói hatalmi ág, legyen bármilyen távol is az utcai politikától, mennyire fogadta vagy fogadja el ugyanezt a politikai doktrínát (amennyiben az alkotmány része, annyiban persze már nincs sok választása). Mindenesetre sokatmondó, hogy saját uniós bíróság is épült rá, ami erős jele annak, hogy a modern uralmi rendszerekben a doktrína az uralkodó ideológia részévé válva megtalálja a maga saját institucionális hatalmi formáit is.

Összegezve: az emberi jogok hatalmas erejű politikai doktrína, vagyis olyan gondolatrendszer, amelynek megvannak a nyugati szellemi, filozófiai és teológiai hagyományban a maga erős gyökerei, szabadságjogokként a maga társadalmi előzményei, s bizonyos elemei – például az itt részletesebben is bemutatott gondolat- és lelkiismereti szabadság – intézményi formái is, de konkrét politikai konfliktusokban formálódott, s jutott diadalra. Ez sok évszázados folyamat volt, s természetesen ma sincs lezárva. Egyáltalán nem mondható, hogy filozófiai alapjai vitathatatlanok és kétségbevonhatatlanok, ellenkezőleg: minden igyekezet ellenére sem az etika vagy morálfilozófia, sem a politikafilozófia nem volt képes a szabadság és a szabadsággal való élés alapvető dilemmáit megoldani. A politikai – alkotmányos és intézményi – siker tehát labilis maradt. A filozófusnak az a feladata, hogy ezzel tisztában legyen, s készen arra, hogy a politikai konfliktusok és küzdelmek szellemi hátterével őszintén szembesítse

a résztvevőket, nem elfelejtkezve arról, hogy saját világnézetének óhatatlan politikai következményeivel is számoljon.

Irodalomjegyzék

- Burke, Edmund: *Töprengések a francia forradalomról*. Budapest, Atlantisz, 1990.
- Constant, Benjamin: A régiek és a modernek szabadságának összevetése. In Constant, Benjamin: *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz, 1997. 235–260.
- Constant, Benjamin: Az egyéni jogokról. In Constant, Benjamin: *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz, 1997. 197–208.
- Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago, The University of Chicago Press, 1978.
- Ginzburg, Carlo: *A sajtó és a kukacok*. Budapest, Mérleg, 1991.
- Hont, István: The Permanent Crisis of a Divided Mankind: “Contemporary Crisis of the Nation State” in Historical Perspective. *Political Studies*, 42. (1994), 166–231. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1994.tb00011.x>
- Hume, David: A polgári szabadságról. In Hume, David: *Összes esszék, I.* Budapest, Atlantisz, 1992. 93–101.
- Kis János: *Vannak-e emberi jogaink?* Párizs, Dialogues Européens, 1987.
- Laslett, Peter: Introduction. In Locke, John: *Two Treatises of Government*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Locke, John: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Budapest, Gondolat, 1986.
- Nahme, Paul E.: Law, Principle, and the Theologico-Political History of Sovereignty. *Political Theology*, 14. (2013), 4. 432–479. DOI: <https://doi.org/10.1179/1462317X13Z.0000000009>
- Newman, John Henry: *Apologia pro vita sua*. Budapest, Európa, 2001.
- Mill, John Stuart: *A szabadságról*. Bukarest, Kriterion, 1983.
- Paine, Thomas: *Az ember jogai*. Budapest, Osiris – Readers International, 1995.
- Pascal, Blaise: *Gondolatok*. Budapest, Gondolat, 1983.
- Stephen, James Fitzjames: A gondolat és eszmecsere szabadsága. In Reményi Édua – Koltay András (szerk.): *A szólásszabadság káprázata*. Ford. Reményi Édua. Budapest, Wolters Kluwer, 2017. 219–258.
- Strauss, Leo: Locke’s Doctrine of Natural Law. *American Political Science Review*, 52. (1958), 2. 490–501. DOI: <https://doi.org/10.2307/1952329>
- Vatter, Miguel: Theocratic Legal Revolution and the Origins of Modern Secularism in Dante. *Síntesis. Revista de Filosofía*, II (2019), 2. 26–48. DOI: <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol2Iss2a288>
- Vitoria, Francisco de: Az indiánokról. In Csejtei Dezső – Juhász Anikó (szerk.): *Amerika felfedezése és az új globális rend, II. Francisco de Vitoria és Juan Ginés de Sepúlveda írásai*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2004. 5–74.
- Waldron, Jeremy: Rights in Conflict. In Waldron, Jeremy: *Liberal Rights: Collected Papers 1981–1991*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993. 203–224.