

ALKOTMÁNYOS „ÉRZELMEK”

KROKOVAY ZSOLT

András Sajó:

Constitutional Sentiments

Yale University Press, New Haven, 2011.

382 oldal, \$75

Sajó Andrásnak, a Közép-európai Egyetem jogászprofesszorának új könyve egy *részlegesen leíró* elméletet akar kialakítani a szabadelvű alkotmányos gondolkodás intézményeinek létrejöttéről és működéséről, a rájuk jellemző alkotmányos „érzelme” tudományos megfigyelése révén (11. old.). Igaz, jogásztól szokatlan kötetlenséggel változtatja különféle összefüggésekben az „érzelem” (*emotion, sentiment*), az „érzés” (*sentiment, feeling*), valamint a „szenvedély” (*passion*) szavakat, holott *azok önmagukban is, egymáshoz képest is igen különböző fogalmakra utalhatnak*. Ám az alkotmányos érzelme fogalma nem csak ezért szorul magyarázatra. Az idézőjelek e bírálat címében és első mondatában, amelyekre mindjárt a könyv gondolatmenetének bemutatása után vissza kell térnem, nem csupán ezt jelzik. Sajó kollégája, Matthias Mahlmann előszava után a *Bevezetés* és a terjedelmes első fejezet *Az érzelmeiktől az alkotmányos intézményekig* címmel az összehasonlító alkotmányjog sajátos, „érzelemtörténetinek” nevezett példatárát készíti elő. A második, *Az emberi jogok érzelmes nyilatkozata* a francia forradalom alkotmányozását, a harmadik az Amerikai Egyesült Államok alkotmányát mint „a félelem alkotmányát”, a negyedik (*Empátia és emberi jogok – a rabszolgáság esete*) az abolicionista mozgalmat mutatja be ebből a szemszögből. Az ötödik és hatodik fejezet témája szorosan egymáshoz kapcsolódik. Az egyik a szabadon kifejezhető mondanivaló (*Minek a szabad kifejezése?*), a másik (*A szenvedély megfékezése – gyülekezés, vallás, népszuverenitás*) pedig a gyülekezési szabadság esetleges káros hatását, illetve veszélyességét állítja az „érzelemtörténeti” vizsgálódások középpontjába. Végül a történelmi példák sorát a hetedik fejezet (*Szégvény – a rejtett alkotmányos érzések*) elemzése zárja. Kényelmesnek tűnik mind értelmező, mind bíráló megjegyzéseimmel a könyv felépítéséhez igazodnom. Írásom végén azonban egy

befejező megjegyzés erejéig visszatérek majd egy ilyen elmélet lehetőségeire.

A SZENTIMENTÁLIS ELMÉLET

Ha venném magamnak a bátorságot, azt mondanám, Sajó András tudományos programja arra a kapitális logikai hibára épül, hogy az érzelme, illetve az érzések az élőlények testi folyamatai és állapotai. A könyv tudományos céljára nézve ily módon döntő, hogy magától értetődőnek tekinti, az emberi érzelme mindig érzelmi állapotok és folyamatok, mindig az emberi személyek által valamely időpillanatban átélt érzések. Belső, szubjektív élmények. Lelki, pszichológiai jelenségek. Tapasztalatban és a tapasztalati megfigyelés által észlelhető, keletkező, erősödő és gyengülő, majd megszűnő testi – mi több, az agy software *huzalozásából* kiinduló – folyamatok. Mentális események, izgalmi állapotok. Az „erkölcsi érzelme” – köztük az „alkotmányos érzelme” – csak „kulturális meghatározottságuk” teszi bonyolultabbá az egyszerű érzéseknél.

Ellentétben azonban a modern pszichológia legalább William James óta elterjedt tévedésével, a magasabb rendű érzelme nem érzések, nem is az agy bonyolult érzelmi állapotai, hanem viselkedésünket tartósan irányító hajlandóságok. Többé-kevésbé fejlett és esetenként kifejezetten dicséretes hajlamok. Cselekvésbeli tendenciák. Gondolkodásunkat, magatartásunkat jellemző attitűdök. *Nem egyvágányú diszpozíciók*.¹ Az alkotmánnyal kapcsolatos érzelme pedig – hadd fogalmazzak most már az idézőjelek elhagyásával ilyen körülményesnek tűnő, de kevésbé félrevezető módon – *bírák és jogászok, képviselők és kormányfők, köztisztviselők és közönséges polgárok indítékai, valahányszor igazságérzetük ösztökélésére az alkotmány megőrzésére és javítására vonatkozóan gondolnak el valamit, vagy tesznek javaslatokat*.

E fogalmi kavargás miatt a „tudományos modell” minden evolúciós és kultúranropológiai hitvallása ellenére sem képes számot adni arról a valóban több ezer éves és az alkotmányos gondolkodást is több ezer évvel megelőző, jellegzetes emberi gyakorlatról, hogy magasabb rendű érzelmeink kialakításáért és megőrzéséért – akár erkölcsiek, akár nem, akár saját életünkkel, akár a környező világ jó vagy rossz voltával kapcsolatosak – *felelősséggel tartozunk*. Felelősséget viselünk, mint azt Arisztotelész oly körültekintően feltárta, a velünk szemben támasztott *követelményeik tel-*

¹ ■ A „nem egyvágányú diszpozíció” kifejezés Altrichter Ferenc fordítói leleménye. Lásd az érzelmeikkel kapcsolatos fogalmak logikai térképének Wittgenstein filozófiai vizsgálódásai mellett leghíresebb bemutatásában, Gilbert Ryle: *A szellem fogalma*. Gondolat, Bp., 1975. 60. és 119–168. old.

jesítéséért. E követelmények megsértése torzulás vagy bűn, nem szokványos, kiemelkedően dicséretes követésük pedig jellemünk kiválósága, erény. Ami természetesen nem azt jelenti, hogy az emberek, különösen amikor már felnőttek, ugyanúgy irányítanak érzelmeiket, mint tetteiket. Vagy hogy ugyanúgy tárgyalhatják és ítélik el ilyen hibáikat a bíróságok a vád bizonyításával, mint cselekedeteket. Az erkölcsi érzelmeik elmélete, amelyet máig utolérhetetlen gazdagsággal vázolt fel David Hume „kísérleti erkölcsana”, illetve barátja, a nemzetgazdaság elméletének megalkotásáról nevezetes Adam Smith, megkülönbözteti és szembeállítja egymással a nemes és nemtelen érzelmeiket. Mégpedig aszerint, hogy teljesítik-e vagy éppenséggel megszegik – ahogy majd Kant mondja – „belső kötelezéseiket”. Sajó András könyvéből sajnos mindennek előtt az nem derül ki, hogy az érzelmeiket, az „erkölcsi intuíciónkat” mi teszi „erkölcsivé”. Az „erkölcsi” jelzőt a szerző egyfelől egy ambícióiban természettudományos leírás jegyében, másfelől és ennek megfelelően a társadalom „erkölcsére”, a többség „erkölcsi” intuíciónra, az uralkodó „erkölcsi” közérzelmeire utalva használja. Ezzel nem akarom azt mondani, hogy rokonszenvez Jerry Falwell tiszteletes *Moral Majority* mozgalomával vagy a Pat Robertson-féle *Hétszázados Klubjával*. Szavakban és szívében Sajó András bizonyára minden további nélkül osztja Tocqueville és Mill aggodalmait a többség populista zsarnokságával kapcsolatban. A fogalmaknak ezt az újabb keveredését valószínűleg az okozza, hogy a könyv az *erkölcsöt* oly módon tekinti kulturális jelenségnek, hogy nem tesz különbséget a mintegy négyszáz éve kialakult szabadelvű, *többféle gondolkodás szabadságát garantáló* alkotmányos berendezkedés és a mintegy négyezer éve kialakult fejlett emberi társadalmak másféle intézményrendszere között. A szabadelvű alkotmánytan és az emberi jogok „nyelvezete” Sajó szemében a nyugati modernizációnak – a felvilágosodás kultúrájának és egyben a tudomány „racionális paradigmájának” – a terméke (2. old.). Erkölcs és jog érzelmeiktől mentes, érzelemellenes tudományának paradigmája, mint hangsúlyozza, illúzió, bármennyire sikeresnek tűnjön is, mert csupán elrejti az „erkölcsi érvelés” valódi okait, az érzelmeiket. A felvilágosodás programja azonban folytatható, igéri ünnepélyesen, hisz célja valójában „nem az érzések elfojtása, hanem egy olyan önuralom kialakítása volt, amely képessé tesz az érzelmeik helyes kimutatására” (9. old.). A nyugati kulturális mechanizmus a szenvedélyeket, az érvelés gyorsírással lejegyzett társadalmi követelményeit a *középkor után* fokozatosan helyettesítette az érdek valamilyen felfogásával. Mindazonáltal később teret nyert az érzelmeik kultusza, részben társadalmi ellenőrzésük sikeres kísérletének folyamán. A XXI. században az igények, „sőt a jogok” megalapozásában, a széles értelemben vett, a közhatalom gyakorlásának bírói és jogi konvencióit is magában foglaló, a „szabadságnövelő jogokat” a XIX. századi szabadelvűség min-

tájára demokráciával párosító alkotmányozásban az *észervek helyét újra átvesszik* a megértett és figyelembe vett érzelmeik.

Sőt, ha megértjük az emberi döntések, az emberi viselkedés „mechanizmusában” az érzelmeik szerepét és „az agy közös erkölcsi intuíciónkat”, az új idegtudomány át fogja alakítani a jogot, a szabad akaratra és a felelősségre vonatkozó „erkölcsi intuíciónkat”. A könyv kutatási hipotézise ennek megfelelően annak kimutatása, miként alakulnak ki és miként hatnak a közérzelmeik (*public sentiments*) és közreagálások (*public reactions*) „az alkotmányos tervezetre” (*constitutional design*), az alkotmányos intézményekre és általában a jogra (uo.), s hogy miként tökéletesíthetjük érzelmi kultúránk nem szándékolt hatásainak megértésével az *érzelmeik menedzselésének* e félig tudatos, nagyszabású vállalkozásait.

Sajó András mindazonáltal az „erkölcsi érzelmeik” elméletének csak egy nagyon gyenge változatát kínálja. Csak annyit enged meg, hogy „az erkölcs” meghatározásában az „erkölcsi intuíciónkat” és az „erkölcsi érzelmeiknek” van némi magyarázóerejük, de csak olyan, egészen alapvető „társadalmi ingerek” mellett, mint amilyenek a károkozás és a méltányosság egyetemességre mutató, az emberiség fejlődésében bizonyítottan szerepet játszó „természeti tényei” (7. old.). Vagyis az ő elmélete a „társadalmi konstruktivizmus” idegtudományát a pszichológia és szociálpszichológia által ajánlott rendszerezésben kívánja elhelyezni, mégpedig a történelmileg változó összefüggések talaján. Az alkotmányjog az örökös válogatás folyamata, írja Sajó. Mintha itt elfelejtkezne a program szabadelvűségéről. Idézi azokat a merészebbeket, akik szerint ma lehetségessé vált az idegetika (*neuroethics*), de – teszi hozzá – ő nem elég szangvinikus természetű egy ilyen vállalkozáshoz (3. old.; vö. 306. old. 12. jegyzet), és megelégszik azzal, hogy bizonyos értékeket az érzelmeikre támaszkodva védjen az érzelmi fanatizmussal és a fanatikusok érzelmeivel szemben.

2 ■ Miközben a csecsemő látja, figyeli meg Hume (*Értekezés az emberi természetről*. Gondolat, Bp., 1976. 783. sk, 807. skk. old.), hogyan lehet a dolgokat nem csupán innen vagy onnan, hanem egy közös nézőpontból is nézni, reggeltől estig mást sem hall a feje fölött, mint állandó csevegést jóról és rosszról, igazságosról és igazságtalanról, szépről és csúnyáról, dicséretesről és kifogásolhatóról. Lásd David Wiggins: *Categorical Requirements: Kant and Hume on the Idea of Duty*. In: Warren Quinn (ed.): *Virtues and Reasons – Philippa Foot and Moral Theory*. Oxford University Press, Oxford, 1998. 300–301. old.

3 ■ Érthető, hogy dühbe gurulsz, ha ellopták a tevédet, de e düh nem erkölcsi érzés, s *a fortiori* nem az alkotmánnyal kapcsolatos érzelem. Am ha csak hallasz róla, hogy ellopták valakinek valahol a világon a tevéjét, s mégis dühbe gurulsz, ajánlatos orvoshoz menned, mert normális esetben ennek, erkölcsi felfogásodnak megfelelően, valamilyen felháborodást kellene esetleg kiváltania, nem pedig haragot. Ezzel nem akarom azt mondani, hogy minden igazságtalanság felháborodást vált ki, vagy hogy ideálisan ennek így kellene lennie. Ellenkezőleg, azt gondolom, hogy ami igazságérzetünket sérti, az egy nagy igazságtalanság napvilágra kerülése egy többé-kevésbé igazságos – avagy egy épp rendszerváltó – társadalom alapvető berendezkedésében. A tevelopás példáját lásd Alan Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings*. Harvard University Press, Cambridge, 1990. 127. old.

E nagy tisztelettel, habár óvatosan kezelt „idegetika” természetesen annak a premisszának a következménye, amely szerint jellemvonásaink és erkölcsi gondolkodásunk *okai* az agyban és a központi idegrendszerben lejátszódó fiziológiai események, biológiai, idegélet-tani, kémiai, fizikai folyamatok és konstellációk. Érzelmeknek és általában viselkedésünknek vannak testi feltételeik. Azt a tényt azonban, hogy aki nem eszik, aligha tesz szert „erkölcsi érzelmekre”, félrevezető úgy értenünk, mintha az utóbbiaknak egy bonyolult mechanizmus zakatolása következtében az előbbi lenne az oka. A magasabb rendű indítékok kialakulásának sajátosságai teszik érthetővé, miért lehetnek különféle helyzetek különféle indokolt, helyénvaló reagálások *kiváltó okai*.² És azt is, miért lehet az indítékok hiányát különböző *élettani és testi feltételek hiányával* magyarázni. Ha momentán nincs kiváltó ok, mert például éppen alszunk vagy reggelizünk, félrevezető lenne ezt úgy értelmezni, hogy épp alábbhagyott a szeretet, a barátság, a hazafiaság vagy az alkotmányos gondolkodás heve. Ebből ugyanis egyáltalán nem az következik, hogy az indítékokat élettani folyamatok és az emberi test, az agy, a központi idegrendszer működésének biológiai, kémiai, sőt fizikai folyamatai hoznák létre oly módon, hogy ingereként szolgálnának tapasztalható és átélhető érzések, érzelmi állapotok, kitörések és felbolydulások számára.³

Eddig a *Bevezetés*, amelyben Sajó András azt ígéri, hogy félig leíró elmélete feltételezi majd a szabadelvűség követelményeit. Csakhogy bármit gondoljon is a szabadelvű alkotmányról és összehasonlítható változatainak történelmi alakulásáról, az alkotmánnyal kapcsolatos érzelmek sajátosan *erkölcsi* érzelmek, s *egy érzelmet az tesz „erkölcsivé”, hogy magyarázata az erkölcsi gondolkodás egy felfogásán alapul*, nem pedig az, hogy valamilyen „társadalmi impulzus” vagy netán az agy „erkölcsi impulzusa” váltja ki. Ellentétben azonban az édesanyánk iránti szeretet, a barátaink iránti hűség vagy a hazafiaság erkölcsi érzelmeivel, s e különbséget Sajó András új paradigmája megint homályban hagyja, az alkotmánnyal kapcsolatos érzelmek nem személyes életünkkel

és kapcsolatainkkal, hanem az igazságos társadalmi berendezkedésre vonatkozó elveinkkel kapcsolatosak. A szabadelvű alkotmánnyal kapcsolatos érzelmek tárgya egy szabadelvű értelemben igazságos és mindenféle értelemben hatékony politikai eljárás. Amikor indokokat kérünk és kapunk ezekre az érzelmekre, a kielégítő magyarázat az igazságosság egy szabadelvű felfogására utal. S amikor azt látjuk, hogy mondjuk egy köztársasági elnök ilyen érzelmekről tesz tanúbizonyságot, akkor azt vehetjük tudomásul, hogy az igazságosság természetes polgári kötelességeit teljesíti. Vagy esetleg azt, hogy e kötelességek teljesítésében kiemelkedő politikai *erényeket* csillogtat.

Azért volt szükségem ilyen hosszú fejtegetésre, hogy megvilágíthassam, miért nem juthat el az alkotmánnyal kapcsolatos érzelmek kialakulásához Sajó András az érzelmi állapotok, majd kulturális szabályozásuk, valamint az alkotmányra és a jogra ható közérzelmek összekapcsolásával. A soron következő történelmi példák mindegyikénél találkozunk e nehézséggel.

Azért volt szükségem ilyen hosszú fejtegetésre, hogy megvilágíthassam, miért nem juthat el az alkotmánnyal kapcsolatos érzelmek kialakulásához Sajó András az érzelmi állapotok, majd kulturális szabályozásuk, valamint az alkotmányra és a jogra ható közérzelmek összekapcsolásával. A soron következő történelmi példák mindegyikénél találkozunk e nehézséggel.

AZ EMBER JOGAI

A hetvenes évek elején értelmiségi körökben óriási szenzációt keltett egy modern szociológiai tanulmány, amely statisztikai mérésekkel igazolta, hogy a *Hamlet* a lét és nemlét

kérdéseiről szól. Önkéntelenül is ez juthat eszünkbe a könyv második fejezetének hipotézise kapcsán, amely azt ígéri, történelmi bizonyítékokkal támaszthatjuk alá, hogy *Az ember és polgár jogainak nyilatkozatát* nem azokkal a gondolatokkal kell megközelítenünk, amelyek annak idején Csokonai rajongását, Burke és Bentham bosszankodását kiváltották, hanem azzal a „nemes bódulattal”, amelyet a heves közös érzelmekre adott, érzelmek diktálta válasz idéz elő. „Az emberi gondolatot – szögezi le a szerző e tudományos feltevését bevezető első mondatában – nem lehet leírni érzelmek nélkül.” (89. old.) Kivéve, tegyük hozzá gyorsan, a matematika és a szájszébészet, a kettős könyvelés és a térképészet, a tolodásos védekezés és még ezer más dologra vonatkozó gondolatot. Ennél is fontosabb azonban, hogy gondolatokat nem lehet leírni a gondolatok nélkül. Márpedig a polgárjogok vagy az emberi



jogok, a locke-i és jeffersoni természetjog és természetes jogok gondolatát hiába keressük e történelmi esettanulmányban.⁴ Pedig ha meg akarjuk érteni, miként „határozta meg” ezeket számos nemes és nemtelen gondolat – köztük olyanok is, amelyek, ha úgy tetszik, a kor alapvető „közérzelmének”, „erkölcsi intuíciójának” nevezhetők –, nem elég annyit mondanunk – kissé megtévesztően, amint azzal Hutchesonhoz írt levele alapján Hume is tisztában volt –, hogy az ész a szenvedélyek rabszolgája.⁵ A gondolatok és az érvek, ahogy a tettek és a törekvések is, nem abban az értelemben állnak a közérzelmek hatása alatt, hogy egyáltalán ne lennének gondolatok és érvek.

A hipotézis egy további meghökkentő terminológiai fejleménye, hogy amikor Sajó András felidézi, mekkora érzelmi hullámok csapkodtak a nemzetgyűlésben, a gyilkosság és a gyűlölet „alkotmányos érzelmeit” véli lefesteni, nem pedig a polgári egyenlőségnek, az alkotmányozás alapelveinek és az Emberi jogok nyilatkozata különféle tervezeteinek valóban igen szenvedélyes érdemi vitáit.⁶ A következő példánál is az lehet vitatható, miféle érzelmei köthetnek az alkotmányhoz.

A LEGNAGYSZERŰBB ELMÉLKEDÉS AZ EMBERI TERMÉSZETRŐL

Az Amerikai Egyesült Államok Alkotmányának értelmezése több mint kétszáz éve foglalkoztatja a demokrácia híveit és ellenfeleit, de azt nem sokan gondolták eddig, amit Sajó András állít könyvének harmadik fejezetében, hogy az a *félelem szabadelvűségének* alkotmánya, mivel az alkotmányozó szándék rejtett oka a félelem érzésének személyes és társadalmi tapasztalata volt. A félelem érzése azonban egészen más, mint a magasabb szintű erkölcsi, vagy ha úgy tetszik, „alkotmányos” érzések. Az ijedelemért, amit a fülünk mögött eldurantott zacskó vált ki, nem vagyunk felelősek senki előtt, s noha nem vagyunk sem csecsemők, sem csimpánzok, ilyenkor lényegében ugyanúgy viselkedünk, mint ők. Néhány tizedmásodpercig, mert azután mind a tanult sztoikusok, mind a tanult rendőrök már képesek lehetnek arra, hogy összeszedjék magukat, önuralmat tanúsítsanak, s még ha nem mutatkoznak is hősiiesen bátornak, leküzdjék – vagy legalábbis ne mutassák ki nyíltan – félelmüket. Senkitől sem várható el, hogy szembenézzen egy hirtelen rátörő veszedelemmel, de mindenkitől elvárható bizonyos élettapasztalat birtokában, hogy amikor valami félelmetessel kell szembenéznie, ne legyen gyáva. Mindez fő vonalaiban egybevág az önuralom erkölcsének azzal a képével, amelyet Arisztotelész és Adam Smith – noha másként és másként – jónak, dicséretesnek tartott, de nem sokat árul el arról a félelemről, amellyel szemben a szabadelvű alkotmány metaforikus értelemben biztosítékul szolgál.

„Minden felnőttnek – szögezi le nevezetes esszéje, *A félelem szabadelvűsége* elején Judith Shklar – képesnek kell lennie a lehető legtöbb hatékony döntés meghozatalára élete lehető legtöbb vonatkozásában,

félelem vagy felkarolás nélkül, amennyi csak összeegyeztethető más felnőttek hasonló szabadságával.” Fülelem nélkül, vagyis a kormányzat beavatkozását, amennyire csak lehetséges, alkotmányos garanciákkal megfékezve. Felkarolás nélkül, mondhatjuk, ha meg akarjuk tartani az eredeti *fear or favour* alliterációját, vagyis az állam támogatása, jóindulatú útmutatása, gyámkodása nélkül. Ez jól felismerhetően a szabadság Mill által korszakosan megfogalmazott, igen egyszerű alapelveinek egyik értelmezése. És ebben a „lehető legtöbb” meghatározása ugyanúgy intuitív, mint Millnél, az őt követő Hartnál és a Hart által bírált Rawlsnál. A szabadságot, a csak ránk tartozó dolgok területét egy ilyen elv csak nagy általánosságban, csak a legegyszerűbb esetekben, csak formálisan védi. Nem mondja meg, melyek a szabadság legértékesebb, védelemre érdemes formái, hogy más alkotmányos értékekhez képest meddig menjünk el ezek védelmezésében, s miért.⁷

Shklar csakugyan úgy véli továbbá, hogy szabadelvű alkotmányos demokráciában a polgároknak a gyilkos erőszakkal és az erőszakkal fenyegető kegyetlen bánásmóddal szemben kell *mindenekelőtt* élvezniük a szabadságjogok garanciáit. Ő is tudja, mi is tudjuk azonban, hogy a személy testi-lelki sérthetlenségének joga csupán egyik fajtája és persze nélkülözhetetlen háttérfeltétele minden alapvető szabadságjogunknak, de teljesen érthető – szintén metaforikus – kiemelése közvetlenül a holokauszt árnyékában. És ahogy megfogalmazták, illetve amiért megfogalmazták, e „soha többé” fogadkozás természetesen egyetemes követelmény az egész emberiség, az „egyesült nemzetek” számára. Ha ez nem

4 ■ Külön is bosszúságot okozhat az olvasónak, hogy miközben a jogok fogalmának szokványos bemutatása hiányzik, a nyomda ördöge két fontos hivatkozást is eltorzít. Az erkölcsi jogokról szóló tanulmány neves szerzőjét Hillel Steinernek hívják (311. old.). A jogok természetéről és értékéről Joel Feinberg, a *Társadalomfilozófia* (Osiris, Bp., 1999.) szerzője írt klasszikusnak számító tanulmányt. A baloldali anarchista Jan Narveson írásának nem társszerzője (316. old.), hanem ellenfele volt.

5 ■ Lásd Wiggins: *i. m.* 304. old.

6 ■ Lásd François Furet: *A francia forradalom története*. Osiris, Bp., 1996. 83–87. old., valamint Hahner Péter: *Thomas Jefferson és a francia forradalom*. Osiris, Bp., 1998. 64–65., 76–77. 82–97. old.

7 ■ Judith Shklar: *Political Thought and Political Thinker*. The University of Chicago Press, Chicago, 1998. 3. old. Az elv ilyen értelmezéséhez lásd Krokovay Zsolt: Rawls az alapvető szabadságjogokról és elsőbbségükről. *Fundamentum*, 2011. 1. szám.

8 ■ Jonathan Cohen: Minimalism about Human Rights: The Most We Can Hope For? *Journal of Political Philosophy*, 2004. 1. szám.

9 ■ Robert C. Solomon egyenesen azt a tételt állítja fel *In Defence of Sentimentality* című könyvében (Oxford University Press, Oxford, 2004.), hogy az empátia és a törődés vele rokon érzései az igazságosság elveiből erednek, nem pedig ellentétesek velük, ahogy a nőfilozófia egyes képviselői hangoztatják.

10 ■ Ernst Gombrich szuggesztív példája.

11 ■ Seymour Drescher: *Abolitionism – a History of Slavery and Antislavery*. Cambridge University Press, Cambridge, 2009. 206–241. old. Noha az amerikai abolícionista és Abraham Lincoln hitbuzgalmához sem férhet kétség, erős túlzás lenne azt állítani, hogy a rabszolgaságot eltörölő alkotmánykiegészítések az empátia eredményei voltak. Lásd 115–145. old.

teljesül, a nemzetközi jogban is értelmét veszti minden követelmény. Az emberi életkörülményekből következő tény, hogy e kölcsönösen elfogadható elv tiszteletben tartása a minden politikai kormányzattal szemben védelmezendő emberi méltóságnak, az emberi jogok körének első és nélkülözhetetlen eleme. Az azonban nem következik ebből, hogy „a félelem szabadelvűsége” nem más, mint a nemzetközi jog, illetve a szabadelvű demokrácia úgynevezett „minimalista” felfogása, az a „realizmus”, amely elválaszthatónak és szembeállíthatónak tartja a testi-lelki sérthetlenség és a lelkiismereti szabadság védelmét.⁸

Ha tisztázzuk mindazt, ami itt a fogalmak összefüggéseiben tisztázandó, e jellemzés Sajó András számára is magától értetődő. Az sem lenne nagy baj, ha Bibó Istvánnal ellentétben – természetesen az övétől eltérő metaforával élve – úgy gondolná, hogy *demokratának lenni annyi, mint félni*, nevezetesen félni a kormányzat visszaéléseitől. Az azonban már az írásom lelegején szóvá tett fogalmi hiba következménye, hogy e félelmet megfigyelhető érzésként írja le. Mert akkor a néhai John Rawls tanárával, a néhai Judith Shklarral ellentétben azt kell ugyanis hinnie, hogy a demokratáknak csaknem reggeltől estig szakadatlanul remeg a lábuk, görcsbe szorul a gyomruk, és gombóc van a torkukban.

AZ EMBERI JOGOK ÉS AZ EGYÜTTÉRZÉS

Sajó András harmadik példája szerint a rabszolgaság intézményének eltörléséhez vezető abolicionista mozgalom jól érzékelteti, miként hatnak az erkölcsi érzelmek, nevezetesen az empátia érzése az emberi jogok „kiválasztására”. E markáns „érzelemtörténeti” feltevésből indul ki, bár amikor úgy érzi, már kellőképpen alátámasztotta, mintha elkezdene gyengíteni és finomítani tételét, mégpedig olyan mértékben, hogy alig megfogható, mi marad érdemben belőle. Érzelmi mechanizmusok teszik lehetővé, hogy az emberek törődjenek embertársaik „jóléti szükségleteivel”, kezdi az érvelést, ám tüstént hozzáteszi, hogy működésbe lépésük feltételezi a kultúra és a gazdaság kedvező változásait, s hogy e változások nem csupán arra adnak magyarázatot, miért nem szűnt meg ez az ősrégi intézmény korábban, de arra is, miért nem volt hasonló „érzelemtörténeti” sikere a száználomnak a szegénység vagy a gyermekmunka terén. Az empátia vagy az együttérzés fogalmának és rokonaiknak a jellemzésében csakugyan visszatérő alapgondolat, hogy az emberek képesek átérzeni mások szenvedését. A szívtelen kegyetlenkedés érzékeltetésének és érzékeny elítélésének valóban fontos szerepe volt az afrikai rabszolga-kereskedelem betiltásáért harcoló brit és amerikai társadalmi mozgalom győzelmében, ahogy jóval később a rabszolgaság intézményének eltörléséhez vezető politikai harcban is. Az átérzés körülbelül Szókratész óta jól ismert metaforáját azonban csak „idegetikai” berkekben értelmezik oksági folyamatként, s az abolicionizmus végső célja,

ahogy később dr. Martin Luther King polgárjogi radikalizmáé is, az alapvető alkotmányos jogok, illetve az egyetemes emberi jogok valódi egyenlősége, az egyenlőség keresztény és alkotmányos követelményének valódi megvalósítása volt.⁹ Amikor figyelünk másokra, meghallgatjuk őket és törődünk velük, jóindulatot és segítőkészséget tanúsítunk irántuk, akkor igyekszünk az ő nézőpontjukból látni helyzetüket, vagyis megpróbáljuk elképzelni, milyen lehet az ő szemükben az ő életüket élni, s hogy mit érezhetnek abban a helyzetben, amelyben vannak. A szájalom, a részvét, az együttérzés nem abban különbözik az áldozata gondolkodását és érzéseit megértő hidegvérű csalo számításaitól és színleléseitől, hogy az ő esetében csak látszatra kelnek útra a sajátosan rejtélyes idegsejtek, a tükroneuronok, hanem abban, hogy a tettetett erkölcsi érzelmek ugyanúgy nem valódi erkölcsi érzelmek, ahogy a bronzrákok nem rákok.¹⁰ Az empátia különben önmagában még nem önzetlenség, mint Sajó András véli, hiszen az önzetlen emberszeretet ritka erkölcsi kiválóság.

Az, hogy miért „vártunk” több ezer évig a rabszolgaság fokozatos eltörlésével, fontos, talán bizonyos fokig még így, frontálisan is feltehető történelmi kérdés. Nem olyan kérdés azonban, amelyet azzal válaszolhat meg a történetész, hogy egyszerűen a gazdasági hatékonyság új „kulturájára” hivatkozik. Nem is beszélve Sajó Andrásnak arról a rezignált kiszólásáról, hogy mióta világ a világ, mindig is egy jó adag emberi képmutatásra volt szükség igazságtalanságainak elviseléséhez (154. old.). A történetész ma már elég sok mindent tud arról, miként sikerülhetett egy alapjában véve keresztény reformmozgalomnak áttörnie a politikai érdekek és az erkölcsi elvek közötti híres-hírhedt brit határvonalat, hogy elérje a gyarmati rabszolga-kereskedelem betiltását egy nemzetközi jogi *Pax Britannica* jegyében, noha a biblikus intézményt ezzel korántsem törölték el, sőt a rabszolgaság gazdasági jelentősége még növekedett is, mind területét, mind a népesség nagyságát tekintve egészen a XIX. század közepéig, s jogi megszüntetése még az alkotmányos demokrácia világában is sokáig váratott magára. Az abolicionisták célja egy olyan átfogó társadalmi reformtörekvés része volt, amelynek fontos előzménye az egyén jogait régóta védelmező *natural law* és *common law* hagyománya, a keresztény természetjog és a közöségi gondolkodás. E szélesebb mozgalom nem utolsósorban egy fejlett politikai intézményrendszerben és egy addig ismeretlen kiterjedésű sajtóvilágban bontakozott ki. A brit abolicionizmus pártfogói és aktivistái egy olyan közzsférában mozogtak, amelyben az új vallásos lelkesültség egy addig soha nem látott egyesületi életre és a parlamenti lobbizták szervezeti vívmányaira támaszkodva élhetett a kérelmezés ősi jogával.¹¹ A következő fejezetek példái már nem annyira a szabadelvű berendezkedés kialakulására, mint inkább a napjaink demokráciáját fenyegető veszélyekre és a demokrácia ma sokat hangsúlyozott önvédelmi harcára vonatkoznak.

MILYEN MONDANIVALÓ KIFEJEZÉSE?

Sajó András szerint a valóságban a szólásszabadság jogai nem a politikai mondanivaló kifejezésének minden polgárt megillető szabadságát védik, hanem „egy alkotmányos stratégia” ad hoc eredményei, mondván, hogy mint minden politika, „az identitás kifejezésének szabadsága” is csak olyasmint, mint a költség-haszon számítás a közgazdaságtanban – pusztán „heurisztika”.¹² „Kanttól Rawlsig – szögezi le *A szólásszabadság mint kockázatelemzés* című tanulmány, amelyre itt támaszkodni akar – az értelmiségiek minden szégyenkezés nélkül (*unabashedly*) egészen kiemelkedő jelentőséget tulajdonítottak a mérlegelő, ésszerű gondolkodásnak, s ennek következtében az érzelmeket és az érzéseket a politika törvénytelen, bár elkerülhetetlen elemeként utasították el.”¹³

A felvilágosodás óta uralkodó „racionális paradigma” feltételezi, hogy „a racionális közbeszédben” a vita „racionális felek” között folyik a jobb „racionális érvek”, a „racionális igazság” megtalálásáért. Nem azért tettem idézőjelbe e jelzős szerkezeteket, hogy az így beszélőknek hízelegjek, hanem mert okvetlenül jeleznem kellett, hogy itt az ésszerű viselkedésnek és gondolkodásnak nem arról a fogalmáról van szó, amelyet a mindennapi összefüggésekben szokványosan használunk, közöttünk tudva a pszichológusokat és szociológusokat, politikusokat és filozófusokat, közgazdászokat és jogtudósokat is (legalábbis amikor elfelejtkeznek „idegetikai” ambícióikról). E fogalomnak ugyanis mindenekelőtt az a szerepe, hogy azoktól, akik nem képesek viselkedésük irányítására, megkülönböztethessük azokat, akik tudják, hogyan kell csinálni bizonyos egyszerű dolgokat (az iskolaérett gyerek tud szépen ülni a padban, a nagyon idős ember tudja, hogyan kell átmenni egy nagyvárosban az utca túloldalára, a vállalkozó és a vásárló tudja, hogyan kell almát eladni és venni stb.). Itt az ész és az érzelem pszichológiailag képtelen szembeállításáról van szó újra, mondja Sajó, majd az érzelem pártjára állva, csaknem örömittasan hozzát teszi, hogy annak „bizonyításáról” is van szó, miféle következtetéseket eredményez e képtelenség mind az elméletben, mind a gyakorlatban. Minthogy a zsarnokság és az egyház cenzúrája ellen harcoló felvilágosodás célja, úgy mond, az információ elérhetőségének és így a politikai döntések ésszerűségének „maximalizálása” volt, a leghatásosabb érvelést John Stuart Mill dolgozta ki (198. old.). Ez vezetett ahhoz a derülítő feltételezéshez, hogy Mill szerint (és hadd tegyem hozzá: mellesleg évszázadokkal korábban Milton, illetve az első beiktatási beszédét elmondó Jefferson szerint is) az igazság győzedelmeskedik a szabad vitában. Ez tette az igazság keresésének egyedüli fórumává az eszmék szabad vásárát (ehhez meg azt hadd fűzzem hozzá, hogy ezt Sajó András szerint abban a szkeptikus és „gazdasági értelemben” kellene felfognunk, amelyet jóval később fogalmaztak meg sokan, Oliver Wendell Holmes híres Abrams-ellenvéleményétől Richard Posner bíró elmé-

leteiig, akik szerint a demokrácia és benne az igazság csupán a kereslet és a kínálat mozgásának sajátos esete). Miután Mill érvelésében ily módon célba vette a „racionális paradigmát”, hozzáfog következtetlenségeinek leleplezéséhez. Kimutatja például Lawrence Tribe nagy alkotmányjogi összefoglalására hivatkozva, hogy a „dialógus” a kommunikáció egy egészen sajátos terepe, s hogy éppen ezért ott, ahol nincs idő szavakra válaszolni, mégiscsak szükség van a mondanivaló kifejezésének „hely, idő, mód” szerinti szabályozására.¹⁴ Sőt Millnek is voltaképpen „egy duális modellt” tulajdonít, mondván, hogy Mill szerint a szólásszabadság végső soron egyfelől az igazság keresése, másfelől a személyiség fejlődése érdekében hasznos.¹⁵ És végül levonja azt a radikális demokraták jelszavaira emlékeztető következtetést, hogy az emberek ritkán felelnek meg az életben a jól nevelt *gentleman* e középosztálybeli, fehér, férfi ideáljának. Viszont mindjárt cizellál ezen, azt hozva fel a szólásszabadság kockázatkerülő, „abszolutista”, túlzott védelmezésének mentségére, hogy az gyakran az elit félelmét tükrözi

12 ■ A heurisztika módszeres próbálkozás korábban megszerzett tapasztalatok felhasználásával problémák megoldására. Ma elsősorban a matematikában és a mesterséges intelligencia kutatásában használt fogalom. (Wikipédia, 2011. 6. 20.)

13 ■ Paul Horwitz: Free Speech as Risk Analysis: Heuristics, Biases, and Institutions in the First Amendment. *Temple Law Review*, 2003, 6. szám. Itt jegyzem meg, hogy John Rawls neve még egy helyen fordul elő a könyvben (300. old.), éspedig annak a tradíciónak az egyik képviselőjeként, amely szerint a szegény az önbecsülés sérelme.

14 ■ A tartalmi korlátozás és a tartalomtól független szabályozás alkotmányjogi megkülönböztetéséről, illetve az amerikai alkotmányjogi felfogás ezzel birkózó történetéről lásd Rawls nagyelőadásának 10. és 11. szakaszát, Az alapvető szabadságjogok és elsőbbségük. *Fundamentum*, 2010. 4. szám

15 ■ Sok mindent kellene itt kommentálnom. Sajó András úgy beszél, megtevésztően, Mill „duális” igazolásáról, mint ami „tükrözi az emberi kommunikáció duális, intellektuális és érzelmi természetét” (350. old.). Mill igazolása nem tükrözi az emberi kommunikáció természetét, nem is beszélve „két oldaláról”. Félrevezetően hivatkozik Martha Nussbaum *Hiding from Humanity – disgust, shame, and law* című könyvére (Princeton University Press, Princeton, 2004.), mert ott a 329. oldalon Nussbaum azt tisztázza, hogy *A szabadságról* sajnós nem tett különbséget a tudományos, erkölcsi és vallási igazságok keresése között, a 330. oldalon viszont azt mondja, a szokásos módon s anélkül, hogy „duális elméletéről” beszélne, Millnek esszéje 3. fejezetében van egy további érvelése is a személyes szabadság mellett. És azt sem Mill vagy Nussbaum állítja, hogy a meggyőződés (*belief*) szabadsága és a szólásszabadság jogilag elválaszthatatlan egymástól. Mill érvelésének egy meggyőzőbb értelmezését lásd John Rawls: *Lectures on the History of Political Philosophy*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007. 284–313., illetve Thomas Scanlon: A kifejezés szabadságának egy elmélete, valamint Joel Feinberg: A vélemény szabad kifejezésének határai. Az utóbbi két tanulmányt lásd majd Krokovay Zolt (szerk.): *Szabadság*. L' Harmattan, Bp., előkészületben. Vö. Krokovay Zolt: *Mécliaetika*. L' Harmattan, Bp., 2003. 36–46. old.

16 ■ A „több mint beszéd”, mondja az O'Brian-szabály a katonai behívó elégetése kapcsán, a védett beszéd és a nem feltétlenül védett cselekedet együttese.

17 ■ A kommunista perek egy ettől különböző magyarázata: J. R. Harry Kalven: *A Worthy Tradition – Freedom of Speech in America*. Harper & Row, New York, 1988.

18 ■ Noha Sajó András hozzát teszi jegyzetben (358. old.), hogy itt még csak nem is az utcákon gyülekező hatalmas tömegekről van szó, a Madison hezitálását sugalló példa nekem félrevezetőnek tűnik. A hezitálás tárgya ugyanis egészen más – az egymással értelmesen vitatkozni képes törvényhozók túl nagy száma.

egy vallási és politikai fundamentalizmus „irracionalitásától”, a tömegek cenzúrát követelő érzelmeitől. A szükséges kivételeket a szabadelvű alkotmányjog a védett mondanivaló és a nem, vagy nem teljesen védett „több mint beszéd” mondanivaló megkülönböztetésével teremti meg.¹⁶ A mondanivaló nem védett kifejezésére a híres iskolapélda a pánikkeltés egy zsúfolt színházban, az eseti kivételre a gyógyszerként kínált méreg reklámozása vagy a kiskorúak befolyásolása, és nem utolsósorban a gyűlöletet sugárzó, az erőszakkal fenyegető agitáció. Hozzáteszi azonban, hogy ha az amerikaiak félnek is, hogy az emberek nem józanul, hanem ostobán fognak reagálni, a nagyon nagy és a szokásosnál nem sokkal nagyobb ostobaság megkülönböztetését, az európaiakétól elütő sajátos gyanakvással, akkor sem bízzák a szövetségi kormányzatra.

Az érvelés másik szála visszatér Mill „duális modelljére”. Ha eddig az ész százada volt a főkompos a hibás paradigma kialakításában, úgy Sajó most azt mutatja ki, hogy már *Az ember és polgár jogainak nyilatkozata* is a gondolatokkal egyenrangú védelem alá helyezte az érzelmeik szabadságát. Mivel az érzelmeiknek alapvető szerepük van az „identitás” kialakításában, mondja, az önkifejezés pszichológiai szükségletei újra és újra nyomást gyakorolnak a mondanivaló, illetve a szimbolikus (*speech plus*) mondanivaló közötti határvonal eltolása érdekében. Ahogy a magánélet alkotmányos védelmezése, a szólásszabadság is egyre inkább kiterjed az érzésekre, illetve elrejtésükre. Az individualista nyugati kultúra gondoskodik az egyéni önkifejezés szabadságáról, habár – teszi hozzá – a többség „identitását” kétségbe vonó önkifejezés védelme kevésbé valószínű (203. old.). Vagy veszi a művészet példáját, ami sohasem illtett jól bele a szigorúan „racionális paradigmába”, de persze azt, hogy mi számít „művészetnek”, történelmileg mindig hozzáigazították. Az érzelmeik továbbá hozzájárulnak az „interaktív” kommunikációhoz, mert jelzik a szemlélet mélységét, intenzitását, őszinteségét és így – legalábbis a népi pszichológia szerint – valószínű igazságát. Alexis de Tocqueville és John Stuart Mill kővé dermedne ennek az okfejtésnek hallatán.

A „gazdasági felfogás” számos ismert és kevésbé ismert érvet nem tudom itt boncolgatni, s azt a gyakran emlegetett megfontolást is csak megemlítem, amivel már Deák Ferencnek is meg kellett birkóznia: hogy Amerika messze van. Vagyis hogy Európában, különösen a „kontinentális gondolkodásban” (ha ironizálni akarnék, azt mondanám, például Kanadában) sok mindent másképp látnak az emberek, mint az amerikai alkotmányjogban. Amerikában ugyanis – jegyzi meg nem éppen Miloš Forman ujjongásával Sajó – az utóbbi ötven évben fokozatosan kiterjesztették az érzelmeikre is a szólásszabadság védelmének „szinte vallásos abszolutizmusát”. Ami persze nem jelentette azt, teszi hozzá némi kajánsággal, hogy a kommunisták esetében a bíróságok ne lettek volna inkább készek akár mindenre kiterjedő tilalmak elfogadására is (207. old.).¹⁷ A szólásszabadság kiter-

jesztésének azonban egészen sajátos, külön elemzést igénylő problémája a tömegek szenvedélyeinek veszélyessége. Ezt a problémát tárgyalja a könyv hatodik fejezete.

SZENVEDÉLYEK ÉS SZÜKSÉGÁLLAPOT

A szenvedélyek, a szélsőséges érzelmeik nyilvános kollektív demonstrációinak alkotmányos „kezelése”, állítja Sajó András, ellentmondásos (246. old.). Noha a történelmi esetlegességek során elismert gyülekezési szabadságot elsősorban a kommunikáció szükségleteivel igazolják, miután lehetőséget ad a kollektív érzelmeik kinyilvánítására, gyakori destruktív szenvedélyei veszélyesek. Az állítás alátámasztására először azt kívánja megmutatni, hogy a tömeg érzelmeit az uralkodó közvélemény „népi lélektanának” bölcsességei alapján kezelik. E *folk psychology* történelmi tapasztalatokon, a tömeg lélektanára és szerepére vonatkozó tudományos, illetve politikai „fogalmakon”, valamint a tömeg kordában tartásának meglévő eszköztárára alapul. A magabiztos demokráciák optimisták, de bizonyos korlátozások a magabiztosság elvesztésére vallanak. Miközben a választási kampány rendezvényei csaknem feltétlen kiváltságokat élveznek, a népi lélektan derülítő feltevései inkább aggodalmat keltenek. Ebből az aggodalomból alakul ki Sajó András szerint a szükségállapot elmélete, amelynek a középpontjában, úgy tűnik, a harcban álló, védekező demokrácia tana áll. Ugyanezt az aggodalmat tükrözik szerinte a polgárok közvetlen politikai részvételének, beleszólásának alkotmányos korlátozásai is. A történelmi szempont itt világos: a gyülekezési szabadság védelmezésének eredeti körülményei megváltoztak. Noha a petíció ősi jogából nőtt ki, a brit törvények már hagyományosan is korlátozták az aláírások, valamint a petíciókat átnyújtók számát, és tiltották a fenyegető gyülekezést. Ennek ellenére ez a közösjogban a kalap viseléséhez hasonlított szabadság, a szűk körű választójog folytán, a közérzület demonstrálásának döntő és ünnepezt módjává vált. Ám a tüntetések a XVIII. század második felében büntetőjogilag egyre inkább átkerültek a zavargás kategóriájába, részben azért, mert a hatóságoknak nem voltak megfelelő eszközeik a tömeg kordában tartására és a gyakran kialakuló tömeges garázdaság megfékezésére. Ez csak akkor változott meg, amikor az „alsóbb néposztályok” nagyobb befolyást próbáltak gyakorolni a politikai életre, és a féken tartás eszközei is javultak, beleértve a rendőrség szinte korlátlan és gyakran visszaéléseket igazoló mérlegelési jogát is.

A brit fejlődéssel ellentétben az amerikai alkotmányos gondolkodásban a békés gyülekezés joga – olykor kifejezetten a politika befolyásolására szolgáló fórumként is – érthetően függetlenségi harctól fogva döntő szerepet játszott. Ugyanez a Madison, aki 1789-ben javasolta e történelmi jog felvételét a Jogok törvénye listájára, *A föderalista* 55. cikkében azt írta, hogy még ha minden egyes athéni polgár egy-egy Szókratész volna, az athéni népgyűlés akkor is zagyva és féktelen

sokasággá válna.¹⁸ A francia nemzetgyűlés alkotmányozása, noha sorozatos tömegmegmozdulások közepette jött létre, nem jelölte meg külön a gyülekezés szabadságát, 1791-ben és 1793-ban azonban elismerte mint a természetes és polgári jogok egyikét, de csak a rendőrség törvényeivel összhangban. Az ilyen jogokat eltörölő thermidori deklaráció után csak 1848-ban keltették életre, ezúttal már mások jogainak és a közbiztonságnak a tiszteletben tartásával összekapcsolva.

A tömeg viselkedése azonban, fejt ki a történeti áttekintés, a XIX. században továbbra is gyanús maradt, és a bíróságok tüntetésellenes attitűdjét csak megerősítették a népszerű tömeglélektan, majd később Freud tételei, még később pedig azok az agykutatás felől érkező hírek, amelyek szerint a kölcsönös megerősítés folyamatában az érzelmi „kaszádhatások” valószínűsége folytán megnő a tomboló és romboló erőszak veszélye (252. old.). A XX. században azonban megváltozott az összkép. A mozgalmak szociológiája nem csupán a régi, „hipnotikus” paradigmát tette nevétségessé, de a nagyközönség és a bíróságok számára könnyebben elképzelhetővé tette a tiszteletre méltó, békés demonstráció különböző formáit. Olyannyira, jegyzi meg Sajó András, hogy a „respektábilis és racionális” tüntetés új paradigmája egyoldalúan csupán a rövid távú közrendi vonatkozásokkal törődik (257. old.).¹⁹ A könyv utolsó fejezete viszont nem e baljós kilátásokkal, hanem egy teljesen újfajta alkotmányos tanúságtétel lehetőségeivel foglalkozik.

AZ ALKOTMÁNYOS ÉRZÉSEK ÉS A SZÉGYEN

A szégyen legalapvetőbb tapasztalata Sajó András és Bernard Williams szerint nem az, amikor büszkeségünk, mi több, legelemibb önbecsülésünk is romokban hever, hanem az emberi méltóságunkba, személyiségi jogainkba, magánéletünkbe gázoló igazságtalan megszegésének.²⁰ Ez a közös alapérzése, érvel a könyv, a becsületsértő és rágalmozó állítások áldozatainak, a zaklatás és a megengedhetetlen közszemlére állítás sértettjeinek. Ha most eltekintünk a nyugati „szégyenkultúra” változásait firtató antropológiai eszmefuttatásoktól, meg annak a szegénynek a szégyenkezésétől, akinek nincs egy jó vázsoninge és bőrcipője, akkor a szabadelvű alkotmánynak az igazságtalan megszegésének érzéseitől kell védenie a polgárokat.²¹ Csakhogy még ha rábólintunk is erre a roppant mesterkéltnak, az alapvető szabadságjogok igazolásának és összehangolásának kérdéseit tudatosan megkerülő értelmezésre, Sajó András akkor sem a kárvalottak érzelmeit nevezheti „rejtett alkotmányos érzéseknek”, hanem az alkotmányozásnak és a társadalmi vagy jogi megszegésnek, a büntetésnek azokat az erkölcsi érzelmeit, amelyekből a bűntudatot, a megbánást és a tényleges megjavulást remélik. Annak, amikor valaki – pirulással vagy anélkül – majd elsüllyed szegényben, aligha lehet köze a létrehozandó alkotmányos berendezkedéshez, kivéve ha a megszegés

célja a nemzeti önvizsgálat. Akár abban az értelemben, hogy az új demokratikus igazságtétel pellengérré állítja azokat, akik a diktatúra bűneinek részesei vagy haszonélvezői voltak, akár abban az értelemben, hogy ünnepélyesen megkövetik a diktatúra áldozatait, hogy a nemzet szégyenkezik a diktatúra kormányzatának és tisztségviselőinek bűneiért a tisztességes népek előtt, hogy újra büszke, köztiszteletet érdemlő tagja lehessen a nemzetek közösségének. Sajó példáiiban, a Dél-afrikai Köztársaság, a Német Szövetségi Köztársaság és a volt kommunista országok alkotmányozásában, de még a polgárháború, illetve a polgárjogi mozgalom győzelme utáni Egyesült Államok alkotmányos reformjaiban is az a közös, hogy a bűnös régi rendszer jogsértő önkényuralmát kívánják felváltani egy valódi szabadelvű demokrácia jogállamával. Az alkotmányos megszegésért ez az értelmezés minden további nélkül el lehet fogadni a diktatúrából a demokráciába való átmenet sajátos jelenségeként, bár azt hiszem, a „rejtettséggel” nehezményezésének borongós kulturális, társadalomkritikai észrevételei nélkül.

HÁROM KÉRDÉS

Sajó András könyve nyomán, ezt szeretném végül kiemelni, politikai gondolkodásunk három nagy kérdéséhez juthatunk el. Az első az, hogy csakugyan mi a szerepük az érzelmeknek a szabadelvű alkotmány követelményeinek megvalósításában. A szabadelvű alkotmány kölcsönösen elfogadható megfontolásokkal támasztja alá a minden polgárt egyaránt megillető alapvető szabadságjogok egy jól összehangolt rendszerét, az egyenlő szabadság elsőbbségét és méltányos feltételeit. A sarkalatos alkotmányos elvek és az alapvető társadalmi igazságosság területén különböző világnézetű, egymásnak nem alárendelt és egymással egyenrangú, hívó és nem hívó polgárok méltányos együttműködése kölcsönösen elfogadható indokokat, közös gondolkodást kíván. A szabadelvű alkotmányos intézmények, a lelkiismereti és egyesülési szabadság, a politikai szabadság, a személy sérthetlenségének és a jog uralmának intézményei közös politikai (erkölcsi) érzelmeket feltételeznek a háttérben. Egy népet nem csupán sajátos elvek és intézmények jellemeznek, de az összetartozás sajátos érzései is. Ezért az ünnepélyes nyitánytól az alaptörvény lezárásáig semmi sem lehet, helyesen, az alkotmányban, amely enyhén vagy erőnek erejével ellentmondani látszik a polgárok – eltérő háttérkulturájuktól független – közös érzelmeinek. A többféle gondolkodású demokrácia e közös érzelmeinek tapasztalati kutatása a hozzávetőlegesen igazságos – vagy mondhatnánk, nem kirívóan igazságtalan – társadalmi berendezkedések közös politikai kultúrájának tanulmányozását kívánja.

A másik nagy elvi kérdés, amely Sajó András gondolatából kikövetkeztethető, nem a szabadelvű alkotmányos demokráciára, hanem, hogy úgy mondjam, a nemzetközi erkölcsi gondolkodásra vonatkozik. Ha az egyenlő egyetemes emberi jogok gondolatát nem

ügy fogjuk fel, mint a szabadelvű politikai gondolkodás világszerte osztott, lényegében a nagy szabadelvű alkotmányok preambulumból kimásolandó filozófiai alapját, hanem úgy, mint különböző gondolkodású, egymásnak nem alárendelt és egymással egyenrangú népek méltányos együttműködésének kölcsönösen elfogadható követelményét, akkor felmerül a kérdés, miként jellemezhető az emberiségnek, a népek közötti szövetség közös gondolkodásának, Kant fennkölt szavaival, az örök békének a közös érzelmei. Amit Sajó András a „nemzeti identitás” alkotmányos meghatározásának tekint, jó kiindulópont lehet annak átgondolásához, hogy miként tanúskodhat egy szabadelvű demokrácia alkotmánya olyan érzésekről, amelyekben hagyományos berendezkedésű, nem szabadelvű, de tisztességes népek is osztozhatnak.

Harmadszor, nekem úgy tűnik, a *Constitutional Sentiments* történelmi kérdését is újrafogalmazhatjuk ily módon, hisz anélkül, hogy elfogadnánk akárcsak gyenge változatában is a társadalmi igazságosság felé vezető történelmi fejlődés valamilyen nagy elméletét, joggal fordulhatunk kíváncsisággal az elődeink által megtett út tanulságai és nehézségei felé. A közös érzelmek egy ilyen történelmi szociológiájához is értékes fogódzókat találhatunk Sajó András történelmi példatárában, mindkét imént megkülönböztetett vonatkozásban. □

19 ■ Az utca szólásszabadsága, hogy Frederick Schauer professzor remek kifejezésével éljünk (*Free Speech*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.), a szabadelvű alkotmány jog számára a tartalomtól független szabályozás legvilágosabb példája. Elveinek összefoglalását Rawls elemzésén túl lásd Krokovay: *Médiaetika*, 212–222. old.

20 ■ Am az, hogy „olyanok néznek minket és olyankor, akiktől és amikor ez, úgy érezzük, nem helyénvaló”, csak a magánéletbe gázoló megszegényítésre illik, a bűnös pellengérré állítására nem. Bernard Williams: *Shame and Necessity*. University of California Press, Berkeley, 1993. 82. old. A másokat és az önbecsülésünket érő sérelem, a büntudat és a szégyen erkölcsi érzelmének megkülönböztetéseként lásd Rawls: *Az igazságosság elmélete*, 67., 70–75. és 86. szakasz, valamint például Patricia Greenspan: *Emotions and Reasons*. Routledge, New York, 1995. 40. old.

21 ■ Sajó András megjegyzései a szégyen társadalmi változásairól nem tartoznak a szabadelvű demokrácia „alkotmányos érzelmeinek” kérdésköréhez. Arra sem kell kitérnem, hogy a nap-számos szégyenkezése, amelyről híres példájában Adam Smith beszél, természetesen nem a vászoning és a bőrcipő hiányát fájlató, egy adott időpillanatban megfigyelhető és tapasztalható, erősödő és lanyhuló érzések átéléséből áll. A halhatatlan vásárhelyi polgármester sem arra gondolt, hogy akinek nincs semmije, az a nap különböző időszakában érzelmi izgatottságokat él át.

KORALL

TÁRSADALOMTÖRTÉNETI FOLYÓIRAT

44.

12. évfolyam – 2011.

A tartalomból

•

Életút-értelmezések

•

Sabina Loriga

Történet- és életrajzírás

a 19. és 20. században

K. Horváth Zsolt

Életrajzi tér és szinoptikus szemlélet.

Mérei Ferenc biográfiájáról

Kovács Ákos András

Egy 18. század végi életút
eszmétörténeti értelmezésének

lehetőségei –

Debreczeni Bárany Péter

Szilágyi Márton

Egy politikai „pálfordulás”
a 18–19. század fordulóján.

(Vázlat Rhédey Lajos
pályafutásáról)

Szűcs Zoltán Gábor

„Mintha gyöngy szemeket
viselnék lábaimon.”

Politikai eszmétörténet és
életrajzírás kapcsolatai a Szemere-ügy
kapcsán

Vaderna Gábor

A nagy másik: gróf Dessewffy József.
Egy életpálya kutatási lehetőségei

Bácskai Vera

Öt nemzedék.

A Mannó család története