Ovidiu PECICAN

Althusiusi elmélkedések

1. A nagylelkűség mint kötőanyag

Politica metodice digesta (1603, 1610) című munkájában Johannes Althusius Platónra hivatkozik annak kifejezésére, hogy ugyanazon közösség tagjai közötti bizalmatlanság csapás a társadalomra, míg a köztük levő kölcsönös bizalom alapja annak (IX.: *A politikai önállóság és a vallási kommunikáció*). Íme egy gondolat, amely akkor, a 16. és 17. század fordulóján nem születhetett meg, csak egy polgári ideológus agyában. Az arisztokrácia és a középkori írástudók számára – vagyis annak a rendi társadalomként működő régi rendszernek a képviselői számára, amelyben a szolidaritás elsősorban ugyanannak a rendnek a tagjai között létezett, a különböző rendek között általában nem – ez elfogadhatatlan volt. Természetesen a középkorban is léteztek olyan gondolatok, amelyek egyetlen koherens elképzelésben egyesítették a társadalmat. Csupán annak a hármas ideológiának az említésére szorítkozom, amelyet a francia történészek, G. Dumezil nyomán, a nyugati feudális társadalomban is megállapítottak, bár annak a modelljét a régi indoeurópaiak szociális tipológiájának megmagyarázására állították fel. De ebben a három „rend" – *bellatores*, *oratores*, *laboratores* – egymás kiegészítője volt, és olyankor, amikor az egészet nem zavarták meg belső összecsapások (felkelések vagy polgárháborúk), úgy is működött, nagyon kevés megengedett átfedéssel. A lehető legritkábban történt meg, hogy a nemesség, a harcos osztály, dolgozóknak (kereskedőknek, parasztoknak vagy kézműveseknek) a soraiba való felvételével újult meg (akkor is természetesen a legalsó lépcsőfokokról volt szó). Valamivel rugalmasabbnak bizonyult az egyházi kaszt, de a piramis csúcsára általában itt sem jutottak első generációs *homini novi*.

Azok a válaszok, amelyeket eddig a középkori etnikai (nyelv, hagyomány és kultúra) szolidaritás kérdéseire adtak, nem teljesen meggyőzőek. Mint ahogy a „haza" gyakran a szülőföld volt, és nem az egész királyság területe, ugyanúgy az etnikai szolidaritás is inkább a külső agresszor provokálta válság-pillanatokban villant fel, amikor a támadást közös erőfeszítéssel kellett visszaverni. De az egyszerű embereket még ilyenkor is inkább a király alattvalóiként hívták be vagy a rájuk háramló társadalmi kötelezettség kapcsán, és nem ugyanannak az etnikai közösségnek a tagjaiként. És amikor nem a társadalmi kötelezettségé volt a szó, a vallásos szolidaritás sokkal erősebb volt, mint az etnikai, és annál sokkal nagyobb szerepet játszott a lelkiismeret mozgósításában.

Ezért hiszem, hogy a középkorban inkább olyan társadalmi modelleket lehet feltételezni, amelyek ha nem is zárták ki teljesen az etnikai szolidaritást és a nemzettudatot, de nem is engedik meg annak a következtetésnek a levonását, hogy ez utóbbiak uralkodók lettek volna.

A modernitás azonban új társadalmi modellként lépett a történelem színpadára. Mindenekelőtt gazdasági téren hozva mozgásba a városi lakosság dinamikáját, heveny gazdasági érdekek által ösztönözve a nagy földrajzi felfedezéseket és a minél biztonságosabb kereskedelmi útvonalak kialakítását, olyan viszonyok létrejöttének szükségessége körvonalazódott, amelyek hatékonyan és a lehető legalapvetőbb módon járuljanak hozzá a gazdagság termeléséhez. Amúlttól eltérően, amikor az autarkiás feudális gazdaság körülményei között a hódító háborúk voltak a meggazdagodás legfontosabb eszközei, a felvirágzás most mindinkább az értékek – békés – termelésére fordított erőfeszítések nyomán valósult meg. A cserekereskedelem, akárcsak az ehhez szükséges áruk megszerzése, az értékek olyan körforgásába helyezte az embereket, amely új típusú emberi viszonyokat tételezett fel, és másféle politikai kapcsolatokat követelt. Mindennek az alapján a feudális rendszerre jellemző szolidaritástól eltérő típusú szolidaritásnak kellett állnia. A viszonyok így kevésbé kötődtek a vérhez, a vazallussághoz, a feudális hierarchia piramisának állandó, egyszer s mindenkorra adott bonyolult szimbolikájához. Viszont mozgékonyság, rugalmasság jellemezte őket, elvontabb és határozottabban kontraktuális (tehát alkudható) jelleg. Nem csoda, hogy a korai modernitás idején a veszélyben levő haza megvédésére zsoldosseregeket mozgósítottak, és nem magukat a hazafiakat. Ami pedig az államgépezetet illeti, ez részben – az ilyenformán a „taláros nemesség" számára is elérhető tisztségek eladásával, valamint fokozatos bürokratikussá tételével – megújult. Amikor a francia forradalom új rendszer létrehozásán munkálkodik, az – az államgépezet szintjén – már létezett; ami a bürokrácia folytonosságának magyarázata.

Ez annak a Johannes Althusiusnak a pillanata, aki egy közösség összes tagja közötti, a bizalmon alapuló új, polgári típusú szolidaritás szükségességének elméletét állítja fel. Futólag hangsúlyoznám ennek a gondolatnak – amely, alapvetőnek tartva azt, előnyben részesít egy, a kölcsönös bizalom pozitív érzelmein alapuló magatartástípust – a radikális voltát. Pontosan mit jelent ez? Hogy biancóban írd alá a papírt, hogy eleve jóindulatot tanúsíts a melletted élővel szemben. Másképp fogalmazva, ésszerű alapon mutass nagylelkű magatartást. Még Marx sem fogalmazott meg ilyesmit (lehet, azért, mert társadalmi utópiának tűnt számára). Nála az emberek megálmodta egyenlőségnek a gazdaságban kell gyökereznie, bizonyos termelési viszonyokban. Az a bizalom, amelyről Althusius beszél, a lehető legtávolabb áll a marxizmus szellemétől. (Nemhiába áll Marx, Nietzsche és Freud mellett díszhelyen a gyanakvás mestereinek sorában!) Nála ez, valószínűleg, a bibliai alapú szerződés-felfogásából ered. Mert ha az Úristen saját képére és hasonlóságára alkotta az embert, akkor van alapja annak a kijelentésnek, hogy minden ember előre meghatározott (metafizikai) esélyegyenlőséggel indul az életben. E mögött a gondolat mögött ott húzódik Jean-Jacques Rousseau későbbi híres bölcs mondása, mely szerint „az ember természeténél fogva jó".

2. Althusius reflexiói a románoknál

Miért nem tudott a román térség az Althusiuséhoz hasonló filozófiai-politikai gondolkodást kialakítani? Egy ilyen kérdésre a választ csupán a román állam és jog történelmének átfogó, lényegi kutatása adhatja meg. Az megmutatná, hogy itt az egész középkor, sőt a modernség idején is, a gazdaság túlnyomórészt mezőgazdaságból állt, aminek következtében a „harmadik rend" késve, csökevényesen és leginkább nem termelő formájában alakult ki, hogy az állam archaikus, kezdetleges maradt egészen a 19. század közepéig, hogy az írástudó réteg későn vált világivá, csupán ugyanannak a századnak a kezdete után. Semmilyen lehetőség nem volt tehát arra, hogy egy ilyen gondolkodás kialakuljon a román környezetben.

Ezzel együtt azonban az sem kevésbé igaz, hogy a korai román modernitás idején kimutathatók bizonyos althusiusi felvillanások. A legegyértelműbbek kétségkívül a koronás főkkel szemben megfogalmazott bírálatok. Ezek – tömören, de kétségtelenül – az államfőre mért halálbüntetés teoretizálásáig mennek (ami a monarchiaellenes gondolkodás egyik megjelenési formája; nélküle nehéz megérteni a testvérháborúkat és a havasalföldi bojároknak az egyik táborból a másikba való vándorlását a 15. században és a 16. század első felében). De ezeket nem egy városi társadalmi réteg fogalmazta meg, és nem egy szélesebb, állampolgári érdek képviseletének álláspontján állva dolgozták ki. Bennük annak a feudális arisztokráciának a jellegzetes gondolkodásmódja fejeződik ki, amelyet csupán saját veszélyeztetett vagy a centralizációs irányultságú monarchikus folyamatban egyenesen elértéktelenedett kiváltságos helyzete érdekel. Moldvában, ahol tisztább a helyzet, a 17. században összeollózott *Letopiseţul Ţării Moldovei*-ben fedezhetünk fel hasonló gondolatokat. Bár ez az előző uralkodókra vonatkozik, egyáltalán nem biztos, hogy a fejedelmek meggyilkolásának teoretizálása az előző század végénél régebbi lenne. Más a helyzet azonban magukkal a gyilkosságokkal. Ezek valóban régebbiek, már a 15. században is megfigyelhetők. A történésznek azonban, aki kutatásukkal és tárgyalásukkal foglalkozik majd, különbséget kell tennie a konkurens uralkodók parancsából, illetve ezek hívei által uruk nevében elkövetett gyilkosságok, valamint a bojár-összeesküvések között, amelyek célja az uralkodói intézmény gyengítése az arisztokrata frakciók vagy egy rend által uralt rendszer létrehozása vagy visszaállítása érdekében, amelyben az úr a bojárság nevében és beleegyezésével kormányoz.

Marad azonban a kérdés, hogy az ilyen összeesküvésekre vagy a lázadás más formáira jellemző tetteket a feudálishoz képest új hajlamok kifejezésének lehet-e tekinteni. Mikor válik a bojárság olyan arisztokráciából, amely érdemeit a harcmezőn, hadi tettekkel szerezte, és azokkal igazolja, olyanná, amelynek címei szorosan kapcsolódnak az államgépezeten belül végzett szolgálathoz? Ha nehéz is ezt a pillanatot pontosan meghatározni – voltaképpen azt, amikor a román országokban, amelyekben az egy új történelmi korszakba való belépés többé-kevésbé egybeesik a közigazgatási és politikai reformmal, a középkor elválik a modernitástól – be kell azt időben valamennyire határolni. Azt kell hinnem, hogy az említett kronológiai szakaszban több jelentős változás ment végbe a román államiság jellegének meghatározása szempontjából. Mindenekelőtt körvonalazódtak és megsokasodtak – kétszereződéssel és háromszorozódással – a bojárok tisztségei. Másrészt ezek a szolgálattevők már nem az uralkodók tanácsosai voltak elsősorban, hanem az állam szolgái. Végül maga az uralkodó is elvesztette fokozatosan eredeti minőségét – isteni jog, bizonyos családi eredet, a hazai bojárok választása –, és egyre inkább (a fanarióta korszakot megelőzően és az alatt is, tehát a 16. és a 18. században) a boszporuszi szultán által kinevezett egyfajta kormányzóvá vált, vagyis az önkényúr helyettesévé, ő maga is tisztviselővé.

Ebben a megvilágításban, amelyben – a marxista ideológia uralkodásának idejével szemben – a modernitás már nem kereshető a gazdaság, valamint annak a társadalomra gyakorolt meghatározó szerepe terén, a megújulás az állam strukturálódási folyamatában mutatható ki, az új csírák hordozói pedig a bojárok lesznek. A helyzet távolról sem egyedülálló Európában, gondoljunk csak az I. Stuart Károly korabeli angol kisnemességre, a lengyel nemességre országuk szétdarabolása után vagy az 1848-as magyar liberális nemességre. És valóban, a „szolgák" vagy a „zsoldosok", akik a 17. században a központosított állam ellen felkeltek, de – közvetve – az adott, oligarchikus jellegű állapotok ellen is, akárcsak később Tudor Vladimirescu és az őt követők (akik nem egyszerűen föld vagy éppen tisztességes társadalmi lehetőségek nélküli parasztok voltak) a feudális hierarchia alsóbb fokain állottak.

Fordította: HADHÁZY Zsuzsa

OVIDIU PECICAN 1959-ben született, Aradon. A BBTE Európai Tanulmányok Karának előadótanára. *Razzar* (Alexandru Pecicannal), Bukarest, 1998; *România şi Uniunea Europeană* (Románia és az Európai Unió), Nagybánya, 2000.

SZILÁGYI-GÁL Mihály

Szó vagy tett?* Tíz év a magyarországi gyűlöletbeszédből

Bevezetés – Az indulatok szabadsága

A szovjet típusú politikai rendszerek szétesésének, vagyis az 1989-et követő időszaknak egyik legnagyszerűbb eredménye a kifejezés szabadságának kivívása volt a kelet- és közép-kelet-európai országokban. Ez lehetővé tette a mindenkori társadalmi feszültségek nyilvános megvitathatóságát ebben a térségben, ahol a demokrácia és a szabadság mindig ritka vendég volt a huszadik században (és félő, hogy éppen emiatt még egy ideig veszélyeztetve lesz), de, ugyanakkor, azzal a – mondjam így – hasznos kockázattal is járt, hogy szabad teret nyitott azoknak az elfojtott indulatoknak és előítéleteknek is, amelyek a diktatúrák idején kibeszéletlenek, tisztázatlanok maradtak. Ennek következtében a térség mai politikai közhangulata egyszerre cipeli a negyvenes és az ötvenes évek különböző uralmai alatt – és az azóta is – kellőképpen ki nem beszélt indulatokat. Ilyen körülmények között a kifejezés szabadsága nem csak az alkotmányos demokráciák jogi és politikai kultúrájához való felzárkózást jelenti, hanem a lehetőséget is arra, hogy a térség országaiban felhalmozódott és tovább halmozódó feszültségeket végre szabadon meg lehessen vitatni a társadalmi nyilvánosság előtt. A szólásszabadság szükségességéhez tehát nem fér kétség. A témát azért nem tudjuk mégsem ennyivel lezárni, mert a szó fegyver. Márpedig a fegyverviselési engedély és a fegyver indokolatlan használata között óriási a jogi és az erkölcsi szakadék.

Az alkotmányos demokráciák tanulsága, hogy a kifejezés szabadságát csak nagyon különleges esetekben szabad korlátozni, és minden ilyen korlátozás csak akkor lehetséges, ha bizonyítható, hogy valaki a kifejezés szabadságával olymódon él, hogy ezáltal mások jogait sérti meg. Példa erre a gyűlöletbeszéd. A továbbiakban a Magyarországon a rendszerváltás után az uszítás néhány esete körül kialakult egyes jogi, etikai és politikai megfontolásokat szeretném ismertetni. Amellett érvelek, hogy mind a gyűlöletbeszéd problematikus jogi megragadhatósága, mind pedig a szólásszabadság korlátozásának egyes politikai és etikai következményei arra vallanak, hogy a jogi válasz csak az egyik szükséges válasz a gyűlöletbeszédre. Ezt a politikai és a civil válasznak kell kiegészítenie.

Magabiztos gyűlölet, bizonytalan jog

Gyűlöletbeszédnek azt a beszédet nevezzük, amely – előítélettől vagy gyűlölettől vezérelve – faji, etnikai, vallási vagy nemi csoportok, illetve azok egyes tagjainak a csoporthoz való tartozására vonatkozó sértő, gyűlöletet kelthető véleményt közöl. Ezáltal ugyanis nemcsak egyes személyiségi jogok sérülnek, hanem az egész személyiséget alázzák meg az alacsonyabbrendűség, a társadalomhoz tartozásra való jogosulatlanság vádjával.[1]

A szólásszabadság egyéb kommunikációs jogoknak, például a közérdekű információhoz való hozzáférés jogának úgynevezett anyajoga. Története a modernség kezdetéig vezethető vissza. Az amerikai alkotmány 1791-ben keletkezett első kiegészítése egyike az első jogi dokumentumoknak, amelyek a kifejezés szabadsága állam általi védelmét rögzítik. Később, többek között, az ENSZ Alapokmányának 1966-ból származó 19. cikkelye kimondja a kommunikáció szabadságát, valamint a nézetek miatti zaklatás büntetését. A magyar történelemben a sajtószabadságot az 1848-as forradalom egyik legfontosabb vívmányaként az 1848. évi XVIII. törvénycikk szentesítette. Filozófiai megalapozását tekintve, időben nem első, de alapvető John Stuart Mill érvelése, miszerint a „vélemények szabad piaca" a nézetek legigazságosabb megmérettetését biztosítja. A szólás-, illetve kifejezésszabadságnak megkülönböztethető a demokratikus és a libertárius megközelítése. Az első értelmezésben a kifejezés szabadsága eszköz a demokratikus akaratnyilvánítás folyamataiban. A második (időben voltaképpen az első) értelmezésében a kifejezés szabadsága önmagában való érték, ha az egyén erkölcsi létének elengedhetetlen tartozéka.

A kifejezés szabadságára vonatkozó jogi dokumentumok a magyarországi rendszerváltás óta három fontosabb változáson mentek át. A Btk. 269§-a az izgatásnak kétféle esetét rögzítette még a rendszerváltás előtti időszakban: az uszítást és a gyalázkodást. Uszításnak minősíti a magyar nemzet, illetve valamely nemzetiség, nép, felekezet vagy faj, illetve a társadalom valamely csoportja ellen izgató, gyűlöletet keltő nyilvánosan elhangzó kijelentéseket. Az 1992/30 (V. 29.) határozatában az alkotmánybíróság alkotmányellenesnek mi-