

Szabadság és törvény

Régiak törvénye, modernek jogai

LÁNCZI ANDRÁS¹

Hogyan egyeztethető össze a törvény parancsa a szabadsággal? Az antik válasz a természet klasszikus fogalmából indult ki, a keresztény a szabad akaratból, a modern az individuuum politikai jogaiból. Az antik szabadság a természeti törvényekhez való alkalmazkodást tanította, a keresztény szabadság a bűnnel való harcot, a modern szabadság pedig a szerződés révén konstruált állam által nyújtott garanciákat hangsúlyozza. Az antik és a keresztény szemléletben az emberi racionalitás véges, korlátozott, a modernben ezzel szemben korlátlan. Az előbbieket a törvényt abszolútnak tekintik, míg az utóbbi az emberi racionalitás által folyamatosan relativizált törvényfogalmat használ. A modern felfogás előbb Istent, majd a természet fogalmát is kiktatta a szabadság értelmezéséből, kizárólag politikai alku tárgyává tette, ily módon relativizálta a törvényt, a természetet, a közélet és a magánélet közti határvonalat. Középpontban az individuuum felfedezése áll. A jelen írás a törvény relativizálásáról, a régi és az új szabadság összehasonlításáról, illetve a modern totalizáló politikafelfogásról szól.

Kulcsszavak: törvény, természet, szabad akarat, racionalitás, Burke–Paine-vita, emberi jogok, XIII. Leó pápa enciklikái, természetjog

Freedom and Law

Law of the Ancients, Rights of the Moderns

How can we reconcile the command of Law and freedom of man? The ancient answer was based on the classical concept of Nature, the Christian on the free will of man (hence the concept of Christian freedom), whereas the modern on the political rights of man. The ancient concept of freedom was derived from man's accommodation to the laws of nature, the Christian freedom emphasised the fight against sin, and the modern concepts voice the safeguards of the human rights ensured by a commonwealth treaty. Man's rationality is confined and limited according to the ancient and Christian understanding, whereas limitless by the modern conception. The previous ones regard Law as absolute, the latter, however, tendentially relativises the scope and strength of Law, and tends to use it in the plural, i.e. laws.

1 Egyetemi tanár, a Budapesti Corvinus Egyetem rektora; e-mail: andras.lanczi@uni-corvinus.hu.

Modernity, discarded God first, then Natural Laws from the conception of freedom, and subjected to constant political debates, thus relativising Law as such (c.f. French Revolution), and blurred the dividing line between what is public and what is private. The understanding of freedom placed the individual in the focus. This essay is on the relativisation of Law, the conceptual comparison of ancient and modern freedom, and the modern tendency towards totalising politics.

Keywords: law, nature, free will, rationality, Burke–Paine debate, human rights, encyclicals of Leo XIII, natural law and right

A szabadság fogalmát – ahogy sok más fogalmat és elképzelést – sem a modern liberálisok dolgozták ki vagy találták ki. Bármely eszmét bárki megkísérelhet kisajátítani vagy abszolutizálni, attól még nem lesz az övé. Minden valamire való fogalomnak és eszmének állandóan vannak riválisai és bírálói. Régen is voltak, ma is vannak. A szabadságnak megvan az antik görög és római, a keresztény bölcseleti és a modern emberi jogi tana. Ezek részben vagy egészen egymással vitahelyzetben vannak, voltak mindig is, mert a szabadságnak is kell viszonyítási pont: ez lehet Isten, a Természet vagy az individuális emberi ész. Végző soron még a legegyszerűbb emberi kérdéseket is a létezés teljessége övezi, vagyis nem lehet válaszolni egyikre sem, ha nyíltan vagy hallgatólagosan a válaszoló nem foglal állást a legegyszerűbb vagy legelső kérdésekben, amelyeket az ember mindig is föltett magának. Ma sokan azt vallják, abban hisznek, amit a modern, azaz empirikus alapú tudomány mond. Mintha a modern tudomány és az igazság teljes megfelelési viszonyban volna.

Csakhogy a modern tudomány tudatosan lemondott két dologról: az egyik, hogy kizárólag az igazság vezérelje – vezérelheti ugyanis a hasznosság, valamely ideológia –, illetve hogy a tudásnak és az emberi együttélést biztosító morálnak megszüntethetetlen összekötöttsége van. Emiatt a modern tudomány lemondott az egész megértéséről, relativizálta a tudást, széttörte az egészet vagy teljességet, az emberi együttélést pedig az ember magánéletének minimálisra csökkentésével, ha nem egyenesen megszüntetésével átpolitizálta, mert minden emberi jelenséget, cselekvést, gondolatot közüggé változtatott. Hiába a modern szabadság eszméjének az individuumhoz kötése, ténylegesen az egyén szabadsága morális értelemben – szemben a politikai vagy a fizikai szabadság jogaival – egyre szűkül, miközben a politikai szabadság körét egészen különös irányokba – *gender* jogok, vágy vezérelte vagy tisztán szubjektív jogalapok nevesítése, természeti tárgyak jogai – igyekeznek a liberálisok kiterjeszteni. Társadalmi tömegben, tömegdemokráciában, tömegtermelésben, tömegkultúrában élünk a modern demokrácia mindent átpolitizáló-propagandisztikus-ideologikus (nem igazságkereső) keretében, valamint a technológia mindenható reményében.

Ezen feltételek közepette az egyénnek nem maradt saját világa, mi több ez nem is kívánatos többé. Pontosabban az egyén szabadsága formális, tartalmi értelem-

ben – a tudomány mindenhatósága és a demokratikus propaganda miatt – valójában az egyén a köz pusztá eszközévé vált. Ezt a körülményegyüttest nevezem modern totalizáló tendenciának. Mindegy milyen modern politikai berendezkedésről beszélünk – szovjet vagy amerikai –, a totalizáló tendencia nem egymást kizáró, hanem egymást kiegészítő változatáról beszélhetünk. A totalizáló tendencia legfőbb eszköze a modern jog eszméje mind politikai, mind társadalomszervezési és igazgatási szempontból. Ami a jogállam a politikában, ugyanaz a menedzseri irányítási modell a gazdaságban és a közigazgatásban. Egyik szférában sincs szükség vezetőre, csupán algoritmusokat követő irányítókra. 1984-ben élünk, ha tetszik, ha nem. Ha ma szabadságról beszélünk, akkor szinte kizárólag egy totalizáló politikai szabadságra gondolunk, amely nem szabadságot, hanem kényelmet és unalmat ígér és nyújt. Ezeknek a gondolatoknak a jegyében vizsgálom a törvényt, a jog és a szabadság fogalmát.

1. Szabadság régen és ma

Ahogy a modern állam eszméje kibontakozott – az állam a végső biztosíték, garancia, védelmező, elosztó –, a magánélet egyre inkább elkorcsosult, a megsemmisülése felé halad. Egyre inkább az a közfelfogás válik uralkodóvá, hogy a szabadságot az állam biztosítja, nem a személy döntésein alapul. Mintha a szabadság természete eleve politikai volna, és nem metafizikai vagy transzcendentális. S ezen a ponton élesen kettéválik a modernség két útja: a modern materialista, metafizika-ellenes, emberi jogi és a klasszikus (antik és keresztény vagy általában vallási) felfogás, amely a rendből, Istenből és a Természetből indul ki, hogy az ember helyzetét, lehetőségeit és céljait meghatározza. A két felfogás között nem lehetséges kompromisszum, legfeljebb rövid távú pragmatikus együttélési konszenzus vagy patthelyzet. A modern demokrácia állítólag képes kezelni ezt a két teljesen széttartó elképzelést. A modern konzervatív álláspont bizonyos irányzatai ezt a célt szolgálják, de ez nem azonos a teljes konzervatív felfogással. Ez a konszenzuskísérlet jelenleg a modern nyugati civilizáció uralmát legitimálja világszerte. A ma ismert globalizálódó – westernizálódó – civilizáció valójában az amerikai történelmi kísérlet terepe: lehetséges-e végleg felszámolni az etnikai – ahogy az amerikaiak mondják, a fajok –, vallási, kulturális hovatartozásból fakadó politikai különbségeket? Ez a mai napig nem sikerült, valójában a gazdasági terjeszkedés és a belőle fakadó nagyobb kényelem tartja egyben az amerikai történelmi kísérletet.

Az ókori görög és római felfogás szerint reálisan nem képzelhető el az emberek közötti különbségek felszámolása: férfiak és nők, urak és szolgák, irányítók és irányítottak természetből fogva vannak, ezt az ember nem tudja megváltoztatni. Ezen alapszik mind Arisztotelész, mind Platón politikai filozófiája. További alaptételük, hogy az ember köztes lény, azaz képes az istenit felfogni, képes az értelemre, a gondolkodásra, ugyanakkor az emberben megvannak az állatias, ösztönszerű, az értelem által nehezen kontrollálható tulajdonságok. A harmadik előfeltétele az emberi életnek, hogy az ember közösségi lény, ezért minden emberi életet közösségi szokások,

előírások – törvényi és erkölcsi normák – szabályoznak, ezek jelölik ki azt az életformát, ahogy egy-egy közösség él. Bármilyen életmódot kövessen is egy közösség, az alapja a belső béke megteremtése, ami azért nehéz, mert a származás, a hitelvek, a szokások, a vagyoni helyzet, a közösségen belüli érdekkapcsolatok s nem utolsósorban az egyes ember személyes meggyőződése állandóan töréseket, repedéseket idéznek elő a közösségben. A közösség összetartásának kényszere emiatt állandó feladat a közösségen belül. Muszáj, hogy a közösségnek legyen öntudata, célja és valamilyen mechanizmusrendszere, ahogy kiválasztja a vezetőit és meghozza a döntéseit.

Ha ezeket a feltételeket egymás mellé rakjuk, rögtön érthetővé válik az antik felfogás a szabadságról. A szabadság sosem politikai természetű, hanem metafizikai és morális kérdés, és az egyén belső tökéletesedése során valósul meg („a nevelés csak azt iparkodik teljessé tenni, ami a természetben hiányos”²), ezáltal alakulhat ki a közösség belső egysége, jósága, a jó élet lehetősége. Nem a politikai berendezkedés teszi jóvá az embert, nem ettől lesz valakinek jó élete, hanem az erényes ember képes jó közösséget alkotni. Ennek pont a fordítottja a mai felfogás: ha jó a politikai berendezkedés, akkor az egyén élete is jó lesz, bármit is jelentsen itt a jó fogalma. Az antikok a nevelést tették meg az állam egyik legfontosabb feladatának, mert az állam karaktere is a neveléstől fog függni. Ahány államforma, annyiféle életmód, az alapja a demokratikus, arisztokratikus stb. nevelés.

Nincs ez másként Platónnál sem, csak a hangsúlyokban és a megoldásokban, eszközökben vannak különbségek. Ha Arisztotelésznél a jó élet, akkor Platónnál az igazságosság a fő célja a legjobb politikai rend keresésének. Mivel Arisztotelész megközelítése realistább, nála a béke megteremtése és fenntartása a legfőbb cél; Platónnál az igazságos törvények kialakítása, akár a legjobb államban (*Az állam*), akár a megvalósítható legjobb államban (*Törvények*). Természetesen mindkét felfogás szerint a politikai cselekvés legnagyobb célja jó törvények megalkotása, aminek feltétele a politikai bölcsélet. Abban is közös a két felfogás, hogy a szabadság nem politikai jellegű vagy természetű. A szabadság az ember magánügye, mert önuralmon alapul, s nem a közhatalom jellegén: Platón szerint a legigazságosabb államban is vannak irányítók és irányítottak, ezért mindenkinek a természete szerinti életet kell élni, ami azt implikálja, hogy ekkor lesz a legmegelégedettebb valakinek az élete. Hogy ez szabadság-e? A mai felfogás erre határozott nemmel válaszolna; az antikok viszont igennel, bár a „szabadság” szót ők itt egyáltalán nem használnák.

A régiek szerint a legnagyobb szabadság önmagunk legyőzése, a saját természetünk lefelé húzó erőinek való ellenállás. A szabadság sosem volt valamilyen elvont fogalom az antikok számára. Nem a szabadság a kiinduló feltétele a jó életnek, hanem a nevelésen keresztül elérhető erényes élet, mert minden létezőt a célja felől kell szemlélni. Kiváló példa az erényessé válás és a szabadság összefüggése Arisztotelész „szabadidő”-koncepciójában. Az egész élet – érvelt Arisztotelész – célok közötti választásokban zajlik: „[M]indenkinek azt kell elsősorban választania, amit, mint legnagyobb

2 Arisztotelész: *Politika*. Budapest, Gondolat, 1984. 1337a.

célt, elérhet. Az egész élet így osztható fel munkára és pihenésre, háborúra és békére, sőt a tetteink is szükségesekekre és hasznosakra, valamint becsületesekre. [...] [A] háború a békéért van, a munka a pihenésért, a szükséges és hasznos cselekedetek pedig a becsületesekért.”³ Béke és pihenés, nyugalom és szabadidő. A görögben a *szkholé* szó szerepel (ld. Josef Pieper),⁴ ami az olyan időt jelöli, amelyet az ember a belátása szerint használ fel. A szabad élet ellentéte a rabszolgáé, akinek nincs szabadideje. Aki egyfolytában, élete minden percében másért él, az nem lehet szabad. Csakhogy egy közösségben, mint amilyen az emberi közösség is, állandóan a másik emberért is élünk, cselekszünk, gondolkodunk, mert morális lények is vagyunk. Persze ennek aránya egyáltalán nem mindegy. A rabszolgának alig valami szabad ideje, a szabad embernek lényegében bármennyi lehet. Ne tagadjuk, az emberek többsége nemcsak az utóbbit választaná, de bármikor hajlandó volna mások szabad idejét beáldozni a sajátjáért.

Az antik felfogás szerint semmi sincs önmagáért, minden valami másért van: a nő a férfiért, a szolga az uráért, a háború a békéért, az ok az okozatért, az ember az istenekért. A modernség ott kezdődött, amikor a természet eredeti jelentését (*phüszisz*) felváltotta a természet (*natura*) új fogalma, a cél-okság eszméjét fokozatosan felváltotta az analízis, az egész feldarabolásának módszertana (René Descartes: *Értekezés a módszerről*), ami a 20. századra a dekonstruktivizmusba torkollott. Nincs egész, nincs igazolása a filozófiának, a teológia pedig a vallásosok belügye. A tudományos fókusz az ok és az okozat viszonyára irányult. Mindennek oka van, a hatás vagy ható ok felváltotta a cél-okot. Emögött hatalmas intellektuális átrendeződés ment végbe. Lassan, de biztosan elavultnak minősítették a klasszikus természetfelfogást, helyébe az új természettudomány alapelvei léptek: empirikus megfigyelés, materiális megközelítés, matematikai modellezés, logikai konstrukciók prioritása a retorikai megközelítésekkel szemben.

A modern szabadság eszméjét a természet fogalmának radikális átalakítása tette lehetővé: a modern szabadság eszméjének feltételei a gazdasági fejlődés (Blaise Pascal legfőbb bölceleti művében még egyetlen szót sem vesztegetett a gazdaságra a 17. században), amely a korlátlan szerzés John Locke-i igazolásával vette kezdetét (vagyis nincs objektív érv annak igazolására, hogy ki mennyi anyagi vagyont tart szükségesnek élete fenntartására), a jognak a törvény fogalmáról való leszakítása, azaz az igazság és a jogosság szándékosan elvált egymástól, az isteni és a természeti törvénnyel szemben az emberi jog (pozitív törvény) vált a jogosság és a jogok forrásává. A francia forradalom legnagyobb hatása ebben érhető tetten. Röviden: a szabadság forrása nem isteni, nem transzcendentális, hanem az emberi közösség tagjainak döntésétől és támogatásától függ. Emberi jog az, amit az emberi racionalitás a demokratikus többség erejével képes törvénybe iktatni. A szabadság lényege politikai, és nem isteni vagy természeti. Ez még akkor is igaz, ha a kora modern szabadságfelfogást a modern természetjogban gyökerezve fejtette ki Thomas Hobbes, Locke, Rousseau, részben Georg W. F. Hegel, legkevésbé Immanuel Kant.

3 Arisztotelész i. m. (2. lj.) 1333a.

4 Josef Pieper: *Leisure. The Basis of Culture*. San Francisco, Ignatius, 2009.

Régi megfigyelés, hogy azok, akik a modern emberi jogi tanítást vallják, egyszerűen nem hajlandók a korábbi szabadságfelfogásokkal és klasszikus emberi jogokkal foglalkozni. Ők már „túl vannak” ezeken a régi dolgokon. Megfordítva viszont, azok, akik a klasszikus természetjogi felfogást vallják, szisztematikusan foglalkoznak a modern emberi jogi és szabadságfelfogásokkal is, mivel kihívást látnak bennük. Hívhatjuk ezt *progresszivistá aszimmetriának* is, ám a lényeg az, hogy a modernista felfogások állandóan egy kultúra radikális átalakítására törekszenek, ami önfeladásban és egy olyan univerzalizmusban végződik, amelyben már csak egy dogma (pozitivistá emberi jogok) és ennek logikai védelme található. E kétféle felfogás közti lényegi különbség elég régóta ismert és reflektált.

Kecskés Pálnak a *Természetjog* című tömör tanulmánya⁵ olyan fogalmi pontossággal írja le a klasszikus természetjogi és a modern észjogi gondolkodásmód közti különbséget, hogy ma is kötelező olvasmány. Kecskés tömör megfogalmazása rávilágít jog és erkölcs viszonyának eltérő megítélésére a természetjogban és a modern emberi jogban, a szabadság és a törvény mindenkori összefüggéseire, az egyéni és a közösség jogainak konfliktusaira, valamint az állandó és az illékony közti különbség filozófiai mélységeire. A törvény, a jog és a szabadság klasszikus gondolati egysége a modernség kialakulásával felbomlott. A törvény hierarchiája fokozatosan az örök és isteni törvény előbb természetjogi fókuszává vált, majd a francia forradalom után lassan a természetjogi felfogás is meggyengült, és a pozitív jog vált a törvény kifejezőjévé. Míg az örök és isteni törvény egy, a természetjog már természeti törvényekről beszél, ma pedig a törvények száma elvileg végtelen. Az egyetlen Istenből sok-sok valláspótló isten keletkezett, szétvált a törvény és a jog fogalma, jog és erkölcs, politika és morál, szakadék keletkezett múlt és jövő között, az erények helyét értékek vették át, valamint az emberből vagy személyből individuum lett a modern felfogásban. Mindezt a progresszió pozitív jelének tekintik.

Hogy hogyan lett a klasszikus jogból (egy szám: *ius*) a modern jogok (többes szám: *rights*) eszméje, ez a kulcs a régi és a modern szabadságfelfogás közti különbség megértéséhez. A különbség kialakulásának folyamata a tulajdon természetéről folytatott középkori ferences rendi vitáktól kezdve követhető nyomon egészen a magántulajdon természetjogi indoklása elleni érvek felsorakoztatásáig, amelynek végpontja Pierre-Joseph Proudhon és Karl Marx magántulajdon felszámolását hirdető filozófiája (gyakorlati értelemben persze a 20. századi kommunista hatalmi rendszerig terjed az időskála). E kérdés súlyossága miatt szükséges foglalkozni a szabad akarat filozófiai-keresztény megítélésével, amelynek fókuszában Szent Ágoston szabad akaratról szóló írása, Aquinói Szent Tamás *Summa Theologiae*ja, valamint XIII. Leó pápa szabadságról írt enciklikája szolgál tartalmi alapul. A klasszikus szabadságfelfogás az antik filozófiára vezethető vissza, a keresztény felfogás ebből fejlődött ki, tartalmazza elsősorban Arisztotelész, másodsorban a sztoikusok gondolatait. Szent Tamás állandó hivatkozása Arisztotelészre még a filozófiailag kevésbé műveltek számára is ismert,

5 Kecskés Pál: *Természetjog. Magyar Szemle*, (1940. május). 321–328.

az viszont talán már kevésbé, hogy Szent Pál és Seneca között – többek feltevése szerint nem hiteles⁶ – levelezés is volt.⁷ Ez erősíti azt az igényt, hogy a sztoikus törvény és a keresztény szabadságfelfogás között lehetett valamilyen intellektuális kapcsolat, ami azt jelenti, hogy indokolt – egyéb érvek mellett – az antik és a keresztény szabadságfelfogás közti folytonosságot kimutatni.

Jog vagy jogok – ebben a számbeli különbségben fogható meg a klasszikus európai – antik és keresztény, azaz klasszikus – törvény és szabadságfelfogás közti alapvető különbség, egyben feszültség, sőt konfliktus is. Másként megfogalmazva, a klasszikus és a modern jogfelfogás – természetjog és pozitív jog – közti ellentét és esetenként harc. Minden vita a törvény fogalmának megítélései közti eltérésekből fakad. Az európai kultúrában – ahogy minden más kultúrában – a törvény vagy út fogalma írja le, hogy mit lehet, mit kell tenni, ha életben akarunk maradni, illetve ha jól akarunk élni. Egyedül az európai kultúrában vált ketté „a hogyan kell élni” és a „hogyan kellene élni” fogalma. A „kellene” azt fejezi ki, hogy az emberi racionalitás képes alakítani a természettől fogva adottat, vagy eltérni attól a tapasztalattól, ahogyan eddig éltünk, amely tele lehet bajjal, háborúval, bizonytalansággal, szegénységgel, vagy ahogy a görögök mondták, *osztátisz* állapota fenyeget,⁸ afféle káosz, amelyet az emberek nem tudnak uralni, noha emberek okozzák.

2. Szent Ágoston a szabad akaratról

Minden későbbi keresztény szabadságfelfogás bölcséleti kiindulópontja Szent Ágoston írása a szabad akaratról, amelyből elágazott Pelagius vitája Ágostonnal. Az Ágoston–Pelagius-vita az első metafizikai vita a szabadságról. Ehhez fogható vita volt később a 18. század végén Edmund Burke és Thomas Paine vitája jogról, szabadságról és az emberi racionalitás korlátairól vagy határtalanságáról. Ágoston írásának harmadik részében hasonlította össze egy kő és az akarat természetét. Egy kő nem tudja megakadályozni, hogy esése közben lefelé hulljon, az akaratot azonban semmi nem akadályozza meg, hogy magasabb dolgokat kövessen, s csak akkor fogja szeretni az alacsonyabb dolgokat, ha akarja. Vagyis: „[A] kő számára természetes ez a mozgás, a lélek számára viszont akaratlagos.”⁹ Az akarat mozgását az ember irányítja, vagyis szabad lény.

A keresztény szabadságfogalom a legelső kérdése a keresztény filozófiának, és a szabad akarat kérdéskörében vizsgálható. Szemben a modern szabadságfelfogások zömével, a metafizikai és/vagy vallási szabadságfogalom abban különbözik, hogy más a kiindulópontja: a modern ember az individuumot, a metafizikai-keresztény

6 Michael von Albrecht: *A római irodalom története II.* Ford. Tar Ibolya, Budapest, Balassi, 2004. 933.

7 Claude W. Barlow (szerk.): *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam.* Róma, American Academy in Rome, 1938.

8 A jelenség részletes leírását I. Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború.* Budapest, Osiris, 1999. III. kötet, 69–85.

9 Szent Ágoston: A szabad akaratról. In Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról.* Ford. Tar Ibolya, Budapest, Európa, 1989. 177.

felfogás Istent teszi meg a gondolkodás vagy racionalitás alapjának. Ez a kettő kibékíthetetlen ellentmondásban áll egymással, ami nem jelenti azt, hogy minden pillanatban és minden esetben tisztán kettéválasztható volna a két felfogás. Ennek oka, hogy mind Isten („Uram, miért állasz távol? Miért rejtőzöl el a szükség idején?”¹⁰), mind a Gonosz rejtőzködik (hiszen ez a természete), nem mutatják meg magukat a földhözragadt emberi természet számára. A bűnbeesés a gonosz valóságos létezését fejezi ki, egyben utal az ember szabad akaratára is, amely morális lényvé teszi az embert, azaz választhatja a jót és a rosszat is. Minden szabadság – metafizikai, politikai – alapja az ember szabad akarata (*arbitrium liberum*). De klasszikus-keresztény kiindulópontja a gonosz vagy a rossz.

Szent Ágoston a szabad akaratról szóló párbeszédben (*De libero arbitrio*) megírt tanulmányát ezzel a mondattal kezdte: „Euodius: Mondd meg, kérlek, nem Isten a rossz oka?” Mire Ágoston ezzel válaszolt: „Szívesen, de előbb magyarázd meg, mit értesz rossz alatt. Ugyanis kétféle dolgot szoktunk rossznak nevezni: egyfelől azt, ha valaki valami rosszat tesz, másfelől, ha velünk történik valami rossz.”¹¹ A rossz ellentéte a jó. Ágoston szerint ennek forrása Isten. Ha valaki elfogadja, hogy Isten jó, mi más lehetne, akkor előáll egy olyan gondolkodási erőter, amelyben a rossz és a jó közti viszony képezi az első vagy metafizikai ellentét alapját. Isten nem akarhat rosszat – rossz mégis van az emberi világban. Hogyan lehet ez? Ágoston közvetett bizonyítékokhoz fordul: csak akkor okozhat rosszat valaki, ha nem tanulja meg a jót. A tanulás fogalma válik központi érvvé. Itt persze nem a modern felvilágosodás elvének az előképét látjuk, hanem azt a problémát, hogy a jó megismerése feltételezi a jó abszolút voltát. Isten megismerése nélkül nagyon bizonytalaná válik a rossz elkerülésének lehetősége.

Ezen a ponton vezeti be Ágoston a temporális és az örök törvény fogalmát. Érvelésében kimutatja, hogy az emberi törvények változékonyak, emiatt abszolút kérdésekben nem tudnak eligazítani. Az időhöz kötött törvények – a temporális törvények – változékonyak, az örök törvény először is egy, azaz nem tehető többes számba, szemben az emberi törvényekkel, amelyek többes számban fordulnak elő, másodszer állandó, nem változik. Ágoston azért kezdte a szabad akaratról szóló írását a törvény mibenlétének tisztázásával, mert az emberi akarat sokféle, rendezetlen vágyat táplálhat, amely könnyen eltévedhet, s így az isteni törvény – parancs – által biztosított jó nem lehetne segítője az egyén döntéseinek. Nem kérdés, hogy a rosszat elkerülő emberi döntés előfeltétele, hogy különbséget tudjunk tenni a temporális és az örök törvény között. A második fontos feltétel, hogy az ember – szemben az állatokkal – ésszel bíró lény, s mint ilyen képes az örök törvény megértésére, alkalmas a döntéseit a rosszal szemben a jóra irányítani. Ebből következik, hogy míg az emberi törvény lehet igazságtalan, az örök törvény csakis igazságos lehet. Noha a szabadság metafizikai megközelítéséről van szó, Ágoston reális tipikus eseteket említett, hogy kimutassa, az emberi törvény gyakran ütközik az örök törvénnyel.

10 Zsolt 10,1.

11 Szent Ágoston i. m. (9. lj.) 55.

Ilyen például az, amikor az ember megölhet egy útonállót, hogy ezzel megmentse a saját életét, vagy amikor egy parancsnok megparancsolja a katonájának, hogy ölje meg az ellenséget, ám a katona ezt megtagadja, amiért a fennálló emberi törvények alapján büntetést kell a katonának elszenvednie. Ágoston szerint egy törvénynek igazságosnak kell lennie, különben nem törvény.

A szabad akaratról szóló ágostoni mű másik gondolati egységében veti fel a szerző azt a kérdést, hogy „miért adott Isten szabad akaratot az embernek”.¹² A válasz az ember egzisztenciális helyzetéből indul ki: ha úgy van, hogy van jó és rossz, az ember pedig képes az eszével ezt felismerni, akkor a szabad akarat nyilvánvalóan arra szolgál, ezért kapta ezt az ember az istentől, hogy „helyesen éljen”. Azért ugyanis nem kaphatta, hogy a helyes élet helyett a rossz elkövetését válassza, mivel akkor a büntetés igazságtalan volna, amiért a rossz elkövetéséért büntetést kapna. Ezzel együtt Ágoston három további kérdést is összesűrített a szabad akarral összefüggésben: 1. Miért nyilvánvaló, hogy Isten létezik? 2. Minden jó dolog Istentől származik-e? 3. A szabad akarat a dolgok közé sorolható-e? Ezután Ágoston ismeretelméleti fejtegetései következnek, amelyek annyiban érdekesek, hogy a szabad akaratot a nem változóból, azaz Istentől és az örök törvényből vezethetjük-e le, szemben a változékony anyagi dolgokkal.

Ágoston a változékony dolgokhoz sorolta az emberi értelmet is: „[A]z értelem változékonyága is bizonyossá válik azáltal, hogy hol az igazságot igyekszik megtalálni, hol felhagy ezzel, hol megtalálja, hol pedig nem.”¹³ Ez a megállapítás világosan szembeállítja a modern racionalista észhasználattal Ágoston felfogását: a szabad akarat nem eredhet az ésből, mert az változékony, bizonytalan a viszonya az igazsághoz. Ebből következőleg nem a racionális gondolkodás, hanem a tárgyilagos igazság vagy a valóság minél mélyebb megismerése vezethet el a szabadsághoz. Másként fogalmazva, Isten magasabban helyezkedik el, mint az ész. A materiális világ sokféle, sok részből áll, így változékony. Ezzel szemben a legmagasabb jót az igazságban ismerhetjük fel, amit bölcsességnek nevezhetünk. Ráadásul – Ágoston hosszan fejtegette – ez a bölcsesség bárki számára elérhető, mert közös, senki sem mondhatja, hogy kizárólag az övé. Továbbá, „ez a mi szabadságunk, hogy ennek az igazságnak alárendeljük magunkat. Ő az istenünk.”¹⁴

Az igaz változatlan, rosszat nem akarhat, biztosítja a megismerés biztonságát, szemben a változékony dolgokkal, amelyek szükségszerűen formálhatók is. Ám egyetlen változékony dolog sem formálhatja meg önmagát. De az objektív jó, Isten létezése mellett fontos, hogy lássuk, az akarat, amelyet „köztes jónak” nevez a szerző, amikor a nem változó jóra irányul, akkor ez a jó közös, nem valakinek a sajátja, azaz az emberi létezés mint közösségi létet konstruálja. Az erények birtokában bárki választhatja a jót, de az erények nem közösségi javak, azokat mindenkinek magának kell kialakítania. Amikor pedig valaki az akaratánál fogva az alantasabb – változékony – dolgokra

12 Szent Ágoston i.m. (9. lj.) 102.

13 Uo. 122–123.

14 Uo. 151.

törekszik, akkor egyben önző is lesz, hiszen a saját javát fogja keresni. „Minden dolgot, amelynek mértéke, száma és rendje van, habozás nélkül Isten művészetének kell tulajdonítanod. Ha pedig ezeket teljesen elvonod a dolgoktól, semmi sem marad.”¹⁵

Meglepő módon Ágoston írásának harmadik részében az öngyilkosságot hozta fel a szabad akarat további értelmezésére. Előbb azonban Ágoston tisztázni kívánta az isteni előrelátás mibenlétét. Ha Isten a legfőbb jó, létezése szükségszerű, az emberi ész fölött áll, akkor Istennek azt is tudnia kell, mi fog történni a jövőben. Ám hogyan viszonyul az isteni előrelátás az akaratunk szabad döntéséhez? Az ellentmondást azzal oldja fel Ágoston, hogy Isten az emberi akaratot tételezi, illetve azt, hogy az embernek hatalma van akarni. Bárhogyan is dönt az ember, bármit is akar, eleve beleillik az isteni mindentudásba, mivel tudja, hogy az embernek szabad akaratja van. Isten azt is tudja, hogy az egyén akarhatja a rosszat. Ha a rosszat választja, akkor viszont abban is biztos lehet, hogy a büntetés sem fog elmaradni: az isteni előrelátásban ez benne van. Ugyan mellékes megjegyzése Ágostonnak, mégis fontos: „[M]ásképp értékel az értelem és másképp a gyakorlat.”¹⁶ Az ész az igazság fényében ítél, míg a szokás könnyen eltéved, nem feltétlenül a magasabb dolgok vezénylik.

Ágoston metafizikai gondolkodásmódját – ismét – realista elemek erősítik: a gyerekek előbb fogadják el, hogy egy ember meghaljon, mint a kedvenc madaruk, ami persze a felnőttek szerint neveléssel korrigálható. Minden ember boldog akar lenni, s ha nem lehet az, akkor akár inkább meghalna. A boldogtalanság és a létezés szembeállítása vezeti be Ágoston gondolatmenetébe az öngyilkosság témáját. Ha valaki inkább meghalna, mint hogy boldogtalanul éljen, elvétí az emberi választás lényegét, miszerint folyton a magasabb és az alacsonyabb dolgok közti választás jellemzi az emberi életet. A nem létezés választása ugyanis nem „valami” választása, hanem a „semmié”. „[A]z a kívánság, mely a halál akarásában rejlik, valójában nem a nemlétre, hanem a nyugalmas létre irányul.”¹⁷ A létezésnek rendje van, hierarchikus rendje, amit az akaratnak követnie kell.

Ebbe illeszkedik az az állítás, miszerint minden természet vagy korrumpálható, vagy nem. A nem korrumpálható természet jó. Mi a természet? Gyakran „szubsztanciának” is szokták nevezni, minden szubsztancia vagy Isten, vagy Istentől ered. Minden jó vagy maga az Isten, vagy belőle ered. Ily módon – visszaautalva az egész kiinduló kérdésére, honnan a rossz – a rossz a romlott akaratból ered, amikor az ember torz módon használja fel a szabad akaratát. Vagyis a fő kérdés nem is az, hogy az embernek van-e szabad akaratja, hanem az, hogy miért használja az akaratát rosszul. Mert szabad lény – állítja Ágoston – metafizikai értelemben, és ez nem politikai, jogi vagy, ahogy ma mondanák, társadalmi kérdés.

Pelagius vitája Ágostonnal bír némi áthallással a későbbi modern liberális-konzervatív szembenállás lényegére nézve: Pelagius afféle liberálisként tagadta az eredeti

15 Szent Ágoston i.m. (9. lj.) 172.

16 Uo. 195

17 Uo. 204.

bűn fogalmát.¹⁸ Születéskor az ember se nem jó, se nem rossz, vagyis a bűn nem inherens része az emberi természetnek. Valójában a rossz szokások teszik az embert rosszá, ezért a szokásokat kell megtörni az akarat erejével. A vitának intézményes értelemben az 529-es orange-i zsinat vetett véget, amikor egyértelműen Ágoston felfogása mellett foglalt állást. Ez egyben – megint későbbi fogalmakat használva – az antropológiai pesszimizmus melletti állásfoglalás volt az antropológiai optimizmussal szemben. Az eredendő bűn tételezése nélkül képtelenség koherens magyarázatot adni az emberi rosszra, bűnre, gonoszságra. Ezzel a keresztény klasszikus filozófia útja is determinált volt.

Mint látható, a szabadság kérdése szorosan összefügg a törvény, a jog és az emberi létezés (természet) státuszának a leírásával. Aquinói Szt. Tamás szerint a szabadság meghatározása lényegében az arisztotelészi és az ágostoni definíció integrált megisméltése: „Szabad az, ami önmaga oka [vö. Arisztotelész: *Metafizika*, I. könyv 2. fejezet], így szabad az, amit önmagából értelmezhetünk. A cselekvési szabadság elsősorban az akaratból ered.”¹⁹ Tamás fő művében (*Summa Theologica*, I. 68. kérdés) könnyen felfedezhető, hogy Ágoston érvelését reprodukálta, még a kő zuhanását és az emberi szabad akaratra visszavezethető különbséget is megisméltelve olvashatjuk nála. Messze nem lebecsülve Tamás gondolatait, a jelenlegi témánk – a klasszikus és a modern szabadság különbsége – szempontjából nem szükséges Tamást külön elemezni. Hogy lehetséges-e az arisztotelianus és a keresztény filozófia integrálása, erre a válasz egyértelműen az, hogy igen, de az antik és a keresztény középkori európai bölcsélet története szempontjából az igazi törésvonal nem az előbbi kettő, hanem az antik és a keresztény klasszikus és a modern szabadság- és jogfelfogás között húzódik. Ez még akkor is igaz, ha kimutatható, hogy a klasszikus és a modern természetjog között van közvetítő gondolati csatorna, azaz sosem volt, mert nem is lehetett, teljes szakítás a klasszikus és a modern világ között.

A modern természetjogi tanítások és felfogások azonban ezen az intellektuális területen belül is végrehajtották a szakítást a klasszikus természetjogi tanításokkal. A klasszikus ugyanis a joggal azonos törvény fogalmára fűzte fel az érvelését, a modern viszont szétválasztotta a törvény és a jog, sőt a jogok doktrínáját. A törvény többé nem feltétlenül parancsol, a jog pedig az egyén vagy individuum jólétét és politikai biztonságát hivatott garantálni onnantól kezdve és mindaddig, amíg többségi emberi véleményt lehet mögé felsorakoztatni. A modern gondolkodás végül is nyíltan vagy burkoltan, de a többségi vélemény befolyásolását tűzi ki célul a modern jogok eszméjének fenntartása végett. Mind ez idáig a modern jogfelfogás egyik legfontosabb konstruktivista művét John Rawls írta (*Az igazságosság elmélete*). A következő mondatban egyértelműen meg van fogalmazva a modern szabadság lényege, ami megkülönbözteti a korábbi szabadságkonceptióktól: „A szabadság és a szabadság érteke között így a következő módon teszünk különbséget: a szabadságot az egyenlő

18 Ld. *Pelagius's Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. Oxford, Clarendon, 1993.

19 Saint Thomas Aquinas: *The Summa Contra Gentiles*. London, Burns, Oats and Washbourne, 1924. 161.

polgári státus szabadságainak teljes rendszere képviseli, a szabadság értéke viszont a személyek és a csoportok számára a szerint alakul, hogy mennyire képesek céljaik előmozdítására a rendszer által meghatározott kereteken belül.²⁰ Ez azt jelenti, hogy a szabadságot az egyenlőség konstruálja, amely a jogok (többes számban) összessége révén egy rendszert alkot, és az egyének és csoportok saját morális felfogásuk szerint ezzel élnek, vagy sem.

Hogy honnan az egyenlőség eszméje mint axióma, azt innen nem tudjuk meg, az viszont egyértelmű, hogy egy konstruált rendszerről van szó, amelyhez sem Istennek, sem a Természetnek semmi köze sincs, mert az individuális vagy magára hagyott emberi észnek nincs rájuk szüksége a modern felfogás szerint. Mert a modern szabadságfelfogás lényege az európai individuum felfedezése és középpontba állítása. Benjamin Constant nevezetes írása, amely az antikok és a modernek szabadságának különbségéről szól, világosan fogalmaz ebben a kérdésben: „Az igazi modern szabadság, ismétlem, az egyén szabadsága. És erről a politikai szabadság kezeskedik: a politikai szabadság tehát elengedhetetlen.”²¹

3. Természetjog, természeti törvény

A modern szabadságfogalomnak két fő eleme van: az egyik a természet új fogalma, a másik a szabadság politikai értelmezéssé alakítása. Ebből adódóan a modern természetjog nemcsak a klasszikus törvény (örök törvény és isteni törvény) fogalmával szakított, de a klasszikus természetjogéval is, mivel a klasszikus természetjog metafizikai gyökerű, a modern viszont materialista szemléletű. Ezért vetődik fel megújulóan, hogy mennyire volt materialista Hobbes, vagy istentagadó Baruch Spinoza, vagy Jean-Jacques Rousseau természetképének van-e még metafizikai alapja, vagy sem, illetve a francia deisták istenfogalma nem egyenesen az új természettudományból táplálkozott-e kizárólag. A modern természetjog a modern természetfelfogásból táplálkozott, és politikai értelmezést adott a szabadságnak azáltal, hogy a jogot leválasztotta a törvényről, valamint az individuumhoz rendelve többes számba tette, azaz jogokról kezdtek el beszélni a modern természetjogi gondolkodók.

A klasszikus természetjog a világ hierarchikus mivoltából indult ki, a modern jogok eszméje viszont egyenlőségelvű. Noha a klasszikusnak is megvolt a maga koncepcionális politikai következménye – vegyes államforma elképzelése, az állampolgárság erényközpontúsága, az államférfi nagysághoz kötődő karakterjegyei –, a szabadság fogalma megmaradt a metafizikai értelmezési körben. Ezzel szemben a modern természetjog a szabadságot az emberi racionalitás alapján az emberi közösségek legitímációs képességére alapozta. Lényege, hogy a szabadságot mindenki születésénél

20 John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris, 1997. 250.

21 Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadságának összevetése*. Ford. Réz Pál. Elérhető: www.holmi.org/1991/02/benjamin-constant-a-regiek-es-a-modernek-szabadsaganak-osszetetese-rez-pal-forditasa (A letöltés dátuma: 2020. 09. 25.) Ld. még Michael Rosen – Jonathan Wolff (szerk.): *Political Thought*. Oxford, Oxford University Press, 1999. 123.

fogva élvezi – az individualitás elvi alkalmazása alapján –, s csak a rossz politikai berendezkedés miatt veszti el azt. Rousseau ez irányú gondolkodása valóban áttörést jelentett: a természet fogalma Rousseau értelmezésében az eredendően ártatlan, azaz morálisan jó individuum, a politika előtti édeni állapot keretkoncepciójává vált. De mert az ember homályos okokból elhagyta az eredeti politika előtti állapotát, az egymáshoz való viszonya romlottá vált, a megoldást a politika eszközeivel kellett megtalálni. A szerződéselmélet, amely az írott alkotmányok előtt egyengette az utat, egyben a szabadságot politikai problémává alakította át. Ahogy a modern természetfogalom Istenből ismeretelméleti kérdést csinált, a szerződéselmélet a szabadságot megfosztotta metafizikai dimenziójától.

Noha sok értelmezése van a természetnek, nagyjából két alaptípusa létezik. Az egyik szerint a természet „a dolgok természetét” fejezi ki, a másik viszont „a természet dolgait” fogalmazza meg. Az elsőt főként az antik szerzők hangsúlyozták, eszerint egy dolgot az alapján tudunk azonosítani, hogy milyen belső erő működteti, hajtja, mitől lesz egy dolog az, ami. Ennek megfelelően beszélünk egy növény, állat vagy az ember természetéről. Ezzel szemben a második értelmezés a ma általánosan használt természet fogalmát ragadja meg: fű, fa, virág, tenger, róka, föld stb. A modern természettudományok a természetnek ez utóbbi fogalmából indulnak ki, minden természettudományos felfedezés a természet dolgaira irányul, s ezt elsődlegesnek tekintik a dolgok természete fogalmával szemben. A technológiai fejlődés mára eljutott oda, hogy képes egy olyan virtuális valóságot létrehozni, amelynek saját világa van, képes kitölteni az emberi mentalitás és fantázia birodalmát, illetve szabályokat alkot, amelyeket a felhasználók önként, akár szabadságuk feláldozásával is hajlandók megtartani. Mondhatni, hogy ez nem szintváltás, hanem a fókusz átállítása. Eddig a fákat szemléltük, s azt mondtuk, ez a „természet”, most viszont álló- és mozgóképözönöket követünk. Lehet, hogy innentől kezdve ez az új virtuális világ lesz a „természet”.

Voltaire a 18. században a filozófiai szótárában kreált egy rövid beszélgetést a filozófus és a természet között. A filozófus folyamatosan azzal a kérdéssel bombázza a természetet, hogy micsoda is ő valójában. A természet végül azzal lepi meg a filozófust, hogy ő valójában teremtmény, nem a végső forrása a dolgoknak, noha látszólag ez a helyzet. A természet mondja: „Mivel én vagyok a létező egész, miként lehetséges egy olyan lény számára, mint te, aki parányi részem vagy, hogy mindezt felfoghasd?” Az a gyanúm, hogy mivel a modern ember a mindennek urának tartja magát, tényleg azt hiszi, hogy mindenről ő tehet. Képes megváltoztatni a klímát, robotokkal még az emberi döntéseket is ki lehet iktatni.

A természet legyőzése vagy uralása azt jelentené, hogy az ember képes saját természetét legyőzni. De ki által is? Nyilván az emberek egy kiválasztott csoportja által – ez viszont súlyos hatalmi, politikai kérdéseket vet fel. Ezek szerint ugyanis lesz az emberek egy kiválasztott köre, akik tudják a dolgokat, és lesz a sokaság, amely kénytelen lesz követni, elfogadni a kiválasztott elit döntéseit. Mintha a történelem tanulsága szerint nem erről lett volna eddig is szó. Csak nem nevezték sem liberális demokráciának, sem jogállamnak, sem az emberi jogok sérthetlenségének. A hatalom

koncepcionális és gyakorlati szempontja sosem iktatható ki, mert nem technicizálható, nem tehető látszólagosan semlegessé, még kevésbé függetlenné. Ez idáig a kommunizmus volt az egyetlen nyilvánosan fellépő politikai erő, amely a történelem feletti uralmat gyakorlati módon próbálta elérni. Szomorú felismerés, hogy a modernségben nem a kommunizmus az egyetlen aspiráns.

4. Paine vitája Burke-vel a szabadságról

A 18. század második felét, különösen a francia forradalom időszakát, a korábban fokozatosan kialakult intellektuális álláspontok intenzív összecsapása jellemzi. Röviden még összefoglalni is képtelenség annak a szerteágazó európai szellemi mozgásnak az elemeit, amelyeket összefoglaló néven „felvilágosodásnak” szoktak nevezni, holott a lényegét sokkal inkább a „régiek” vagy antikok és az „újak” vagy modernnek közti vita tételein keresztül lehet leginkább megismerni. A vita lényege, hogy kinek van igaza, amikor az ember legalapvetőbb kérdéseire keressük a válaszokat: a régieknek vagy az újaknak. Az újak, vagyis a modernnek legfontosabb érve az volt – máig is ez –, hogy a jelennek elsőbbsége van minden elmúlttal szemben, azaz a ma élő emberek döntéseit nem kötik, és nem is kell, hogy akár csak befolyásolják a régiek döntései, véleménye, tapasztalata és felfogása. A múlt nem segíti az élőket, éppen ellenkezőleg, gátolja a saját döntéseik kialakítását. Lefordítva a szabadság nyelvére, a döntéseinket nem a rossz elkerülése kell hogy motiválja, ahogy Ágoston kezdte írását a szabad akaratról, hanem bármi más: a jólét, az igazságosság, a vallással szembeállított tudományos igazság. A hosszabb távú hatást figyelembe véve, ezen a ponton érdemes felidézni Paine-nek Burke francia forradalmat elítélő nézeteit.

Amikor 1790-ben Burke megjelentette a *Töprengések a francia forradalomról* című könyvét, a már Amerikába emigrált és letelepedett honfitársa, Paine, jó néhány olyan írást tett közzé, amelyek megelőlegezték a Burke ellen megírt tanulmányát (*Rights of man*). 1776-ban írta meg a *Common sense* című szövegét, amely az amerikai forradalom melletti kiállás arra az évrre felépítve, hogy a múlttal teljesen szakítani kell. Mi több minden kormányzat maga a gonoszság, szemben az ártatlan társadalommal: „Minden államban a társadalom áldás, ám a kormányzat még a legjobb államban is szükségszerűen rossz s mint ilyen tűrhetetlen”²² – nem kevesebbet állít Paine, hogy a rossz forrása az állam, a kormányzat, a politika. Világosan – rögtön írása elejétől – Paine magát a kormányzatot, a politikát hibáztatja, teszi meg a rossz forrásának. Paine nem a természeti állapotról beszél, hanem a „társadalomról”, amely majd a nép lesz a későbbi retorikákban, szemben a romlott hatalom birtoklóival, akik az államot működtetik. A rossznak emiatt nem metafizikai, azaz feltehetően megváltoztathatatlan oka van, hanem az emberi intézményekben kell keresni. Ily módon a rossz kiiktatható, csak az emberen, az emberi észén múlik, hogy ez megtörténhessen.

²² Thomas Paine: *Common Sense*. Elérhető: <https://oll.libertyfund.org/pages/1776-paine-common-sense-pamphlet> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 25.)

Ennek a tervnek vagy célnak az amerikai politikai államalapítás közvetlen, elérhető utat mutat. Paine annyira elkötelezett hívévé vált az amerikai forradalomnak, hogy ennek elveit és tetteit szívesen közvetítette a francia forradalmároknak is, el is utazott Franciaországba, hogy beavatkozzon a forradalom menetébe. Ezzel párhuzamosan jelent meg Burke műve, amelyre Paine 1791 elején reagált a *Rights of Man* című írásával. Amikor intellektuális és gyakorlatias események egymásra tolnak, átfedik egymást – legalábbis időben –, akkor nagyon nehéz különválasztani egy érvet és akár az érvet vagy véleményt kifejtő személyhez kötődő történéseket. Tény, hogy a francia forradalom nagy barátját, Paine-t hajszal híján kivégezte a francia forradalom belső logikája. Majd egy évet börtönben töltött a derék angol ateista, majd csak egy komikus véletlen folytán menekült meg a kivégzéstől, illetve az amerikai kormányzat közbelépése mentette ki a derék politikai aktivistát a forradalom húsdarálójából. Bármi is történt Paine-nel, mindez nem akadályozta meg őt abban, hogy folytassa korábbi nézetei kiterjesztését: a múltat nemcsak zárójelbe kell tenni, de ezt filozófiai értelemben is ki kell fejteni (*Rights of Man*), valamint a vallást legmélyebb megvetéssel kell illetni (*The Age of Reason*, 1793).

Paine írása legelején leszögezte, hogy „[b]ármely korszakban élő egyén és generációhoz tartozó pontosan akkora szabadsággal bír *minden esetben*, mint azon korszakok emberei és generáció tagjai, amelyek korábban éltek”.²³ Mi több Paine a legnagyobb zsarnokságnak tartja, ha bárki „a síron túl kormányozza” az élőket. Paine szerint ő az élők jogai mellett érvel, míg Burke a már meghaltak jogai mellett. Le is fordítja ezt az elvi kérdést az angol történelemre: vajon az 1688-as parlament köti-e a későbbi generációkat, ráadásul netán örökre. Paine szerint Burke afféle politikai Ádámot hozott létre, amely örökre magához köt minden később élő. A múlt – így Paine – politikai értelemben nem köti a jelent. Másként megfogalmazva, a kérdés az, hogy a törvény, amely parancsol, miként viszonyul az emberi törvényekhez, amelyeket a parlament hoz. „Az örök hatalom nem emberi jog, ezért a parlament joga sem lehet az.”²⁴ Paine szerint semmilyen jogot nem lehet levezetni máshonnan, mint az emberi racionalitásból.

Az emberi észet nevezte az egyetlen elfogadható egyháznak, ahogy az *Age of Reason* című könyvében írta:

„Nem hiszek sem a zsidó, sem a római, sem a görögkatolikus, sem a muszlim, sem a protestáns, sem semelyik általam ismert egyházban. A saját értelmem az én egyházam.

Az egyházak – legyen az zsidó, keresztény vagy muszlim – minden nemzeti intézménye számomra nem egyebek, mint emberi találmányok, amelyeket azért

23 Thomas Paine: *Rights of Man*. New York, Penguin, [1791] 1984. 41.

24 Uo. 44.

alkottak, hogy megfélemlítsék és leigázzák az emberiséget, valamint hogy kisajátítsák a hatalmat és a hasznot.”²⁵

Nem kevesebbet állít Paine, mint hogy bármely emberi ész önmagában elegendő a legjobb megoldások és eszközök megalkotására, hogy az ember elérje a boldogságot. Marxnak a kijelentése, miszerint „a vallás a nép ópiuma”, amely a nép félrevezetésére szolgál, miközben a hatalom birtokosai kizsákmányolják a hatalomtól megfosztottakat, lényegében kész volt Paine felfogásában. Ezen a radikális felfogáson nem sokat finomít, hogy Paine azt is kijelentette, hogy „egyetlen Istenben hiszek”, azaz az istenhitet az egyházakkal akarja szembeállítani, semmint a hitet aláásni. Amit szembeállít a vallással, az a modern tudomány – az egész írás a modern természettudományokra támaszkodva vonja kétségbe a vallási tételeket, továbbvive Spinoza kritikai bibliaolvasási módszerét a 17. századból. Az amerikai új politikai berendezkedést többek között azért is helyezi mindenek elé, mert a kormányzás és az egyházak tevékenységét szétválasztotta. A politikai forradalmat vallási forradalomnak kell követnie, amin a vallás politikai-társadalmi szerepének átalakítását értette.

Mivel a vallásnak nem lehet beleszólása a politikába, maradt a burke-i természetjogi érvek értelmezése és vitatása az ember jogai, azaz az individuális ész által kidolgozott elvek nevében. Először is Paine szerint Burke összemosta az embereket és az elveket. Politikát elvek alapján kell csinálni, nem a személyek oldaláról megközelítve, különben – ahogy Burke is tette – csupán a hatalom tiszteletét erősíti.²⁶ A Burke által bírált francia forradalom az ember jogainak racionális megértésén alapul, amely azt a célt szolgálja, hogy a végsőkéig kiélezett helyzetben az egyik oldalon a felfegyverzett hatalom áll, a másikon a fegyvertelen polgárok tömege, akik számára egyetlen választás maradt: szabadság vagy szolgaság. Másodszor Paine célba vette Burke-nek az antikvitásból vett precedenseit, általában a korábbi példák jelentőségét. Burke érvelésével éppenséggel az a baj, hogy „nem megy elég mélyen bele az antikvitásba.”²⁷ Az antikvitás egyáltalán nem tekinthető tekintélynek, mivel valamikor az antikvitás volt „modern”, ahogy minden későbbi kor is a saját korában új volt. Paine szerint tévedés tekintélynek nevezni bármely korszakot, mert – mint a végtelen regresszus korlátja miatt – végül Istenhez jutunk el, illetve az általa teremtett emberig, aki nem egyéb, nem több mint ember, ez az egyetlen címe. Nem nehéz felfedezni ebben az érvben a 18. századi francia *philosophok* (Burke szava) felfogását és ennek politikai kifejeződését: minden ember egyenlőnek születik, minden egyéb címet, különbséget az emberek közötti viszonyok alakítják csak ki. A modern természetjog legfontosabb érve az emberi egyenlőség melletti érvek hangsúlyozása, amiből az individuális emberi jogok mint intézmény felállítását a modern írott alkotmányok igazoló értelmé. Amikor jogokról beszélünk, akkor azt is állítjuk, hogy a végső politikai kérdések a modern-

25 Thomas Paine: Age of Reason. In Moncure D. Conway (szerk.): *The Writings of Thomas Paine*. New York, G. P. Putman's Sons, 1908. 22.

26 Paine i. m. (23. lj.) 49.

27 Uo. 65.

ségben jogivá alakíthatók, mi több azzá kell őket alakítani. Végső soron nem politikusok, hanem jogászok az irányítók, legalábbis ők a kivitelezői és garantálói a modern szabadságnak. A szabadság jogi kérdés, aminek feltételeit a politika biztosítja, a jogász végrehajtja. Ahogy mára az egészségnek a digitális orvoslás lett az egyik öre, a szabadságnak a jogász – állítólag. Harmadszor Paine a szabadság elvét a társadalmi szerződésbe helyezte, kiindulópontját azonban a természetjogok és a civil jogok közötti szerves kapcsolódásból vezette le. Természetes jogoknak azokat a jogokat nevezte, amelyek minden embert születésénél fogva megilletnek. Ezek lehetnek az ember intellektusához köthető jogok, mások viszont az ember kényelmét és boldogságát szolgáló természetes jogok. A civil jogok ugyanakkor a természetes jogokból nőnek ki.²⁸ Végső soron ezek a jogok teszik lehetővé, hogy az emberek szerződést kössenek egymással, hogy létrehozzák az államot. Paine állítása szerint „ez az egyetlen mód, hogy egy állam létrejöjjön”,²⁹ minden más jogalap illegitim. Negyedszer, az arisztokratikus hatalom – az előzőekből következően – jogalap nélküli, mi több az arisztokrácia pusztá léte „minden természeti törvénnyel ellenkezik”.³⁰ Az arisztokráciát „a család által fenntartott zsarnokság és igazságtalanság” tartja fenn, amit a primogenitúra intézményével igazolt, azaz hogy mindig csak az elsőszülött gyerek örököl – az új francia alkotmány éppen ezért ezt a jogot azonnal el is törölte.

Összefoglalóan elmondható, hogy Paine valamennyi érve és állítása, amit Burke ellen felhozott, a törvény és a jog radikális átértelmezése révén állt elő. Kiindulópontja a teremtés rendjéből kiszakított ember (individuum – nem véletlen, hogy míg a korábban élt embereket inkább *mannek* nevezi, ahogy saját korszakához érkezett, egyre gyakrabban használta az „individuális” szót), amely mint olyan büntelen és születésénél fogva természetes jogokkal bír. Ezeket azért nevezhette természeteseeknek, mert az általa használt természetfogalom már a modern természettudomány metafizikától megfosztott természetfogalma, így a modern természetjog praktikusán valójában az ember által alkotott pozitív jog kategóriája alá esik, csak névleg őrzi a klasszikus természetjog elnevezést. Ennek a pozitív jogi jogok eszméjének a biztosítója a szerződéssel létrehozott modern alkotmány, vagyis a szabadság értelmezése és kezelése a politika hatáskörébe került, ezzel beteljesítve a *szabadság klasszikus-metafizikai felfogásának lecserélését a modern észjogi szabadságfelfogásra*. A fejlemény paradoxonja, hogy ily módon magát a hatalmat mint olyat is állandó kritika és bírálat tárgyává tette Paine, mivel maga a hatalom és a politikai vezetés teljes és radikális felszámolásának lehetőségét vetette föl. További paradoxon, hogy ha a hatalmat olyanok birtokolják, akik bizalmatlanok a hatalommal szemben, akkor nincs különösebb probléma a hatalommal. Ha a modern totalitarizmus gyökereit keressük, akkor Paine jó eséllyel nagy segítségünkre lehet, amin ő elcsodálkozna.

28 Paine i.m. (23. l.) 69.

29 Uo. 70.

30 Uo. 82.

5. XIII. Leó pápa két enciklikája a szabadságról

XIII. Leó pápa 25 éven át (1878–1903) szolgált az Egyház élén a 19. század végén. Számos enciklikája közül különösen kettőt érdemes jelen témánk szempontjából elővenni, mivel mindkettő a 19. század végére kibontakozott modernségnek a klasszikus filozófiával és a keresztény vallással, illetve a klasszikus jogi és szabadságeszmékkel szemben kialakított felfogásokat bírálta szenvedélyesen. John S. Mill a kor ünnevelt liberális gondolkodója nemcsak a vallással, de a természet fogalmával szemben is kifejtette elvi kifogásait,³¹ vagyis már a modern természetjogra való hivatkozás is kétségesse vált – maradt a modern észjog és a modern szabadság emberi jogokkal körbevett koncepciója. Ebben az intellektuális miliőben próbálta XIII. Leó bírálni a modernséget és megvédeni a klasszikus-keresztény szabadságfelfogást.

Az *Immortale Dei* (1885),³² azaz a *Halhatatlan Isten* és a *Libertas praestantissimum*,³³ azaz *A szabadság a természet legkiválóbb java* című enciklikák egyszerre állásfoglalások a keresztény szabadságfelfogásról és határozott bírálatai a kibontakozó modern szabadságfelfogásnak. A legegyszerűbben megfogalmazva, hogy miben érhető tetten a klasszikus-keresztény és a modern szabadságfelfogás különbsége, érdemes ide idézni a *HI* egyik bibliai idézetét: „Istennek kell inkább engedni, hogynem az embereknek.” (ApCsel 5,29, illetve *Immortale Dei*, 12.) A szabadság első kérdése ugyanis az, hogy *kinek engedelmeskedik* az ember, s nem az, hogy mit tehet meg. Az ember végső soron a törvényeknek engedelmeskedik, csakhogy a törvény fogalma nem egyértelmű. Az antik-keresztény felfogás szerint a törvény isteni és természeti, ebből lehet és kell levezetni a jogot vagy igazságosságot; a modern felfogás szerint a törvény emberi, az ebből levezetett jogok pedig az individuum eszközei. Ebből következően a régiek az isteni és/vagy a természeti törvénynek engedelmeskedtek, ezt fogadták el erkölcsi létezésük végső keretének. Ezzel szemben a modern szabadság hívei szerint az individuum az emberek közötti politikai egyezségek alapján létrehozott törvényeknek engedelmeskedik, ily módon az erkölcsnek nincs más garanciája, mint az emberi megállapodás, vagyis az ember embernek engedelmeskedik, s nem farkasa.

Hogy van-e Isten, az a törvény és a jogok szempontjából másodlagos, elhanyagolható, a legjobb esetben magánügy, a legrosszabb esetben még magánügy sem lehet (vö. a kommunizmus belső története). Vagyis, míg a régiek számára a szabadság végső soron ember és Isten, illetve a Természet közötti viszony kérdése, addig az újak számára az ember és ember közötti viszony szabályozásában dől el, hogy mit fogadnak el a szabadság kritériumának. Ezért újra eljutottunk ahhoz a ponthoz, hogy a szabadság

31 John S. Mill: *Three Essays on Religion: Nature, The Utility of Religion, Theism*. Részletesebb tárgyalását l. Lánczi András: Az utópia sosem halott. *Korunk*, (2019. február), 3–10.

32 XIII. Leó pápa: *Immortale Dei*. Elérhető: www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html (A letöltés dátuma: 2020. 09. 25.)

33 XIII. Leó pápa: *Libertas praestantissimum*. Elérhető: www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html (A letöltés dátuma: 2020. 09. 25.) Magyarul elérhető: www.karizmatikus.hu/images/stories/docs/Libertas%20praestantissimum.pdf (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.)

a régi vagy klasszikus felfogás szerint metafizikai-erkölcsi kérdés, az új vagy modern felfogás szerint politikai-jogi, s ebből levezetett erkölcsi kérdés. Az előbbi mércéje az emberi akarattól független, az utóbbi viszont kizárólag az emberi akaratok harcától függ. Emiatt a modern felfogás eleve relativizálja a törvényt, és mindent átpolitizál, utat enged a köz- és a magánélet közti határvonal elhalványulásához.

Ezt szem előtt tartva igen világos, hogy a két enciklika miért egészíti ki egymást, s miért olvashatók a keresztény szabadságfelfogás összefoglaló dokumentumaiként. Az *Immortale Dei* kiinduló gondolata az, hogy végső soron minden hatalom Istené, belőle fakad minden. Ez különösen akkor fontos, amikor az isteni hatalomból fakadó előírások és intézmények ütközésbe kerülnek a világi hatalom által gyakorolt jogkörökkel (például kereskedelem szabályozása, követek fogadása, kinevezése stb.). Az egyházi és a világi hatalom megfér egymás mellett, de a végső hatalom Istené. A Mindenható kétféle hatalmat adott az embernek: egyházit és világit. Csakhogy a szabadság új felfogása felforgatott mindent: „[A]z utóbbi időben a törvény egy új koncepciója kapott lábra és itt-ott befolyásra tett szert, és ahogy állítják, egy új korszak érkezett el a teljes alakjában, magával hozva a progresszív szabadságot.”³⁴ Ráadásul egyre gyakrabban hangzik el, hogy az egyházi hatalom az oka az állam több bajának. Holott az egyházi hatalom sose vonta kétségbe a világi hatalom legitimitását, ugyanakkor azt is hangoztatta, hogy semelyik államformát sem részesíti előnyben. Bármelyik megfelelő lehet. A kérdés az, hogy miként viszonyul egymáshoz az ember mint lélek és test egysége – ha a kettő nincs összhangban, akkor a világi hatalom sem lesz képes a békét elérni. Mert a kormányzás célja nem lehet más, mint a béke és a szabadság biztosítása. Ezt írja XIII. Leó: „Politikai és minden világi ügyben a törvények a közös jó biztosítására irányulnak, és nem úgy vannak megfogalmazva, hogy a tömegek csalóka szeszélyeinek és vélekedéseinek legyenek alárendelve.”³⁵ A világi hatalom ugyanúgy szentséggel van felruházva, mint az egyházi, s nem térhet le a kötelességteljesítés ösvényéről, illetve nem rúghatja fel a jogos vagy törvényes tekintély korlátait.

Csakhogy a népszuverenitásra alapozott politikai rendszer kiiktatja az egyházi hatalmat, és észellenes: „A népszuverenitás azonban – Istenre való utalás nélkül –, amely a tömegben benne rejlik, kétségtelenül sok szenvedélynek szóló jól kifundált hízélgés és e szenvedélyek felkorbácsolása, ez azonban nélkülöz minden észszerű alátámasztást és hatalmat, amely biztosítja a közbiztonságot és megőrzi a rendet.”³⁶ Ezek után nem csoda, hogy az enciklika egyenes és radikális támadást indít valamennyi, az új hatalmi és törvényfelfogásból fakadó jog ellen, köztük a véleménynyilvánítási szabadságjogokkal szemben is: a minden korlátozás nélküli szólás- és sajtószabadság „sok rossz forrása”. „A szabadság az ember tökéletesítésének a hatalma”,³⁷ az emberi jellem fejlesztését, a jót és az igazat nem lehet tetszés szerint változtatgatni – vagyis

³⁴ *Immortale Dei* 2.

³⁵ Uo. 18.

³⁶ Uo. 31.

³⁷ Uo. 32.

a modern világi törekvésekben a relativizálás romboló munkáját látja. Csak a jól eltöltött élet vezet a mennyországba, s ha a világi hatalom vagy állam szembehelyezkedik az isteni és természeti törvényekkel, akkor az ifjúság nevelése tévútra sodródik. XIII. Leó igen határozottan védte az egyházi felfogást, a keresztény szabadságot, érvelése világos, de védekező, hiába jelentette ki, hogy az Egyház kizárása az életből, a törvényekből, a fiatalok neveléséből, a magánvilágból „súlyos és végzetes hiba”, az enciklika adós maradt a keresztény szabadság részletesebb kifejtésével.

Ezt pótolta a három évvel később megjelent enciklikájával, *A szabadság a természet legkiválóbb java* kezdetével. Ennek nyitó mondata ez: „A szabadság a természet legkiválóbb java, amely az értelemmel vagy ésszel bíró lények kizárólagos tulajdonsága, az embernek azon méltóságot adja, hogy önmagának és cselekedeteinek ura legyen.” Ha az *Immortale Dei*ben megfogalmazottak a modern szabadságfelfogás bírálatát tartalmazták, akkor a *Libertas praestantissimum naturae bonum* a keresztény szabadság pozitív kifejtése. A nyitó állítás a klasszikus szabadságfelfogás tömör kifejtése: a szabadság elsősorban az embernek önmagához és a világban elfoglalt metafizikai helyének a kérdése. Nem politikai, hanem metafizikai és erkölcsi kérdés: van-e törvény, ki garantálja a törvényt, kinek kell engedelmeskednem, és miért kell önuralmat gyakorolni. XIII. Leó pápa érvelése a korábban már megismert érvekre és forrásokra támaszkodik, elsősorban Szent Ágoston szabad akaratról szóló munkájára. Gyakorlatilag az enciklika Ágoston nézeteit használja, amikor az akarat teológiai-filozófiai kifejtését mutatja be.

Kihagyva az enciklika erre vonatkozó részének elemzését, érdemes röviden felidézni, hogy miként vélekedik az enciklika a modern szabadságról, ami eltérést mutat a korábbi enciklika radikálisabb retorikájától. Az engedelkenység nem elvi természetű, hanem realista jellegű. Ebben az enciklikában a pápa egyértelműen megnevezte az intellektuális ellenfeleit a szabadság kérdésében: „[A]mit a naturalisták és a racionalisták a bölcséletben tesznek, azt teszik az erkölcs terén a liberálisok, mint akik a naturalisták tanait az erkölcsi térre, a gyakorlati életre átviszik.”³⁸ A számára elfogadhatatlan liberalizmus felfogása ebben áll: „[A]z úgynevezett szabadelvűség követői az erkölcsi életben nem ismerik el az isteni hatalmat, amelynek engedelmeskedniük kellene, hanem azt állítják, hogy ki-ki a maga törvénye: innét származik az úgynevezett független erkölcstan, amely az akaratot a szabadság örve alatt az isteni törvények megtartásától fölmentvén, az embereknek háttartalan szabadosságot szokott engedni.”³⁹ S valóban, a „ki-ki a maga törvénye” kifejezés a lényegét fogja meg a keresztény és a modern szabadság különbségének. Vagyis valójában arról van szó, hogy ha kiüzzük a törvény forrását, azaz Istent, akkor semmi más nem marad, mint az egyes egyén saját esze és ítélete, hogy ő mit fogad el, és mit nem.

Valójában eltűnik az engedelmisség, a kötelesség és a rend, amelyek a béke és az igazság előfeltételei. Ha mindenkinek saját törvénye van, akkor mi fog bennünket összetartani? Így fogalmaz az enciklika: „[S]okan *Lucifert* követve, akinek gonosz

³⁸ *Libertas praestantissimum* 15.

³⁹ Uo.

jelszava az, hogy »nem szolgállok« – a szabadság neve alatt bizonyos képtelen és hazug szabadosságot értenek.⁴⁰ A modern szabadságfelfogással nem pusztán az a baj, hogy szabadosságra bátorít, hanem az, hogy valójában nem ismer el semmilyen törvényt, ezért nem is kell engedelmeskedni. Az enciklika ezek után tételesen végigmegy a modern szabadságjogok – vallásszabadság, szólás- és sajtószabadság, oktatási szabadság, lelkiismereti szabadság – gyakorlati helyzetén, így, szemben a korábbi enciklikával, nem elégszik meg az elutasítással, hanem konkrétan érvel. A szólás- és sajtószabadság esetében már nem teljesen elutasító, de azt hangsúlyozza, hogy ez a jog nem lehet korlátlan, mert akkor a hazugság is korlátlan terjesztési lehetőséget kap.

6. A keresztény szabadság a gyakorlatban és annak két aspektusa

Minden szabadságfelfogás sarkalatos pontja, hogy miként valósul meg. Mivel a törvény parancsol, és nem kér, annak érvénye feltétlen. Csakhogy az ember szabad akarral is bír, azaz racionálisan képes mérlegelni, és kell is mérlegelnie, hiszen az embernek nemcsak az isteni parancsokat kell tisztelnie, de a világi vagy emberi törvényeket is. Leszögezhető, hogy a keresztény szabadság az Istenben hívők körében értelmezhető teljes kiterjedésében. Ez az egyik aspektusa a keresztény szabadságnak, vagyis hogy az ember lelkiismerete felett bárki más ember gyakorolhat-e hatalmat. S erre a válasz az, hogy nem, hiszen a kinyilatkoztatott törvény és annak megtartása a gyakorlati életben az egyén kötelessége és felelőssége. A Biblia több helyen is tárgyalja a keresztény szabadság gyakorlásának dilemmáit (például Mt 15,1–20; 23; 1Kor 8–10; Róm 14 és a teljes Galátabeliekhez írt levél).

A törvény, a parancsolatok megtartása és a szabad akarat közti feszültséget Pál többek között így kommentálta: „Minden szabad nékem, de nem minden használ; minden szabad nékem, de nem minden épít.”⁴¹ Állandó intellektuális erőfeszítésre készíteti a keresztény szabadság a hívő embert, vagyis a törvény parancsa és az egyén szabadsága közti feszültséget minden hívő személyes intellektuális erőfeszítéssel oldhatja csak fel. A törvény abszolút, a döntés mindig konkrét. Hogy mi a helyes, azt a törvény megmondja; hogy adott körülmények között hogyan dönt valaki, az az illető választása lesz. Természetesen a törvény nemcsak parancsol, de értelmez is, igyekszik segítséget nyújtani a valóságos döntésekhez. De a szabadság lelkiismereti kérdés is, ha valaki eltér a törvény által előírtaktól, ahhoz megfelelő érveket kell tudni önmaga számára az egyénnek megfogalmaznia.

Tudjuk, hogy a dilemmák sokasága abból adódik, hogy a világi vagy pozitív törvények sok olyasmit tartalmazhatnak, amely ellentétben áll a hívő ember számára előírt parancsokkal. „Ne paráználkoddj!” – szól a parancs, miközben a hétköznapi életben végtelen kihívás éri mind a hívőt, mind a hitetlent. A szexuális szabadosság a fogamzásgátló tablettá bárki által engedélyezett bevezetésével az 1960-as évek óta fokozatosan átalakította a férfi és nő kapcsolatát. Hogy morálisan is át kell-e alakulnia a két

40 Libertas praestantissimum 14.

41 1Kor 10,23.

nem viszonyának, az egy másik kérdés. A modern technológia és nyomában a menedzseri felfogás azt sugallja, hogy a morális kérdések tudományosan és adminisztratív eszközökkel megoldhatók. Ez a modern felfogás egyik legnagyobb tévedése, ugyanis minden tudományos és technológiai újdonságnak eleve morális tartalma van. Minden technológiai újítás nem enyhíti, hanem növeli a morális dilemmák számát, és mélyíti azokat. Ebből adódik, hogy a keresztény szabadság belső feszültségei nőnek, de külső eszközökkel nem oldhatók fel, vagyis továbbra is muszáj a keresztény szabadság korábban megfogalmazott dilemmáival minél alaposabban megismerkedni és ragaszkodni az eredeti bölcsességekhez.

Fölmerül, hogy a nem hívő emberek számára mondhat-e bármit is a keresztény szabadság fogalma és koncepciója. Aligha, noha ösztönösen a nem hívő embert is befolyásolhatja a modernség által halálra ítélt istenhit és a belőle fakadó kulturális kötelek ereje. Úgy is formálódhatnak a keresztény szabadságészme alapján eleve kialakuló belső dilemmák feszültségei a nem hívőben, mintha ő is hívő volna. Minden azon múlik, hogy a nem hívő ember világméretben mekkora szerepet fognak játszani az emberi lét első kérdései. Ha erre az a válasz, hogy a modern tudomány dolga ezekkel foglalkozni, ezért a tudomány haladása a megoldás, akkor erre az a viszontválasz, hogy ez akkor lehet igaz, ha az ember képes legyőzni a természetet, vagyis semmilyen váratlan – az emberi értelemről független – hatás nem érheti az emberiséget. Másként megfogalmazva, van-e határa az emberi racionalitásnak, van-e korlátja a technológia fejlesztésének?

Az ember jelenleg azon dolgozik, hogy a mesterséges intelligencia létrehozásával és fejlesztésével képes legyen saját racionalitásán túlmutató értelmet létrehozni. Lehet, hogy tud. Először is, ez lehetővé fogja tenni a legnagyobb zsarnokság kialakulását, hiszen csak az emberek nagyon szűk köre fogja érteni és irányítani az újabb és újabb technológia eszközeit. Minél fejlettebb a technológia, annál mélyebb a morális feszültség, mert az ember és ember közti viszony egyre átláthatatlanabb lesz. Másodsor, mi a garanciája, hogy a mesterséges értelem nem kerül uralmi helyzetbe az ember felett? Márpedig ez is könnyen bekövetkezhet, ami az emberi lét végső paradoxonja lesz.

A fenti dilemmák kezelésére az európai filozófia kezdettől fogva a problémák megértésének elmélyítését ajánlotta. Az állandó kérdezés és mérlegelés az egyetlen út az európai ember számára. Ennek egyik fenntartó kulturális és egzisztenciális eleme a keresztény szabadság koncepciója. Senkinek és semminek nincs abszolút hatalma, így a modernség törvény- és szabadságfelfogásának sem. Ki lehet iktatni a filozófiát, nevetségessé lehet tenni a vallási hitet, de azt még a legcinikusabb modernségihívő sem tudja elérni, hogy a szabadságot saját intellektuális uralma alá vonja, ugyanis a szabadság önmagát tételezi metafizikai értelemben, és nem szorul modern gyámokra. A modernség pozitív jogi elgondolása a szabadság védelméről csak annyiban érvényes és támogatható, amennyiben az individuális jogok nem kerülnek konfliktusba, és főként nem akarják megsemmisíteni a klasszikus szabadságfelfogás alaptételét: a törvény parancsol, és nem ajánl vagy javasol.

Irodalomjegyzék

- Albrecht, Michael von: *A római irodalom története II.* Ford. Tar Ibolya, Budapest, Balassi, 2004.
- Arisztotelész: *Politika.* Budapest, Gondolat, 1984.
- Barlow, Claude W. (szerk.): *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam.* Róma, American Academy in Rome, 1938.
- Constant, Benjamin: *A régiek és a modernek szabadságának összevetése.* Ford. Réz Pál. Elérhető: www.holmi.org/1991/02/benjamin-constant-a-regiek-es-a-modernekek-szabadsaganak-osszevetese-rez-pal-forditasa (A letöltés dátuma: 2020. 09. 25.)
- Kecskés Pál: Természetjog. *Magyar Szemle*, (1940. május). 321–328.
- Leó, XIII., pápa: *Immortale Dei.* Elérhető: www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html (A letöltés dátuma: 2020. 09. 25.)
- Leó, XIII., pápa: *Libertas praestantissimum naturae bonum.* Elérhető: www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html (A letöltés dátuma: 2020. 09. 25.)
- Paine, Thomas: Age of Reason. In Conway, Moncure D. (szerk.): *The Writings of Thomas Paine.* New York, G. P. Putman's Sons, 1908.
- Paine, Thomas: *Common Sense.* Elérhető: <https://oll.libertyfund.org/pages/1776-paine-common-sense-pamphlet> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 25.)
- Paine, Thomas: *Rights of Man.* New York, Penguin, [1791] 1984.
- Pelagius's Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans.* Oxford, Clarendon, 1993.
- Pieper, Josef: *Leisure. The Basis of Culture.* San Francisco, Ignatius, 2009.
- Rawls, John: *Az igazságosság elmélete.* Budapest, Osiris, 1997.
- Rosen, Michael – Wolff, Jonathan (szerk.): *Political Thought.* Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Saint Thomas Aquinas: *The Summa Contra Gentiles.* London, Burns, Oats and Washbourne, 1924.
- Szent Ágoston: A szabad akaratról. In Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról.* Ford. Tar Ibolya, Budapest, Európa, 1989.
- Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború.* Budapest, Osiris, 1999.