

Az abszolúttól a fenntartható alkotmányig

I. BEVEZETŐ^[1]

Célunk, hogy az alkotmányos fejlődés egyetemes elméleti modelljét felvázoljuk, és ezáltal gyakorlatilag is hasznos, normatív támpontokat biztosítsuk az alkotmányos gondolkodás számára. Az abszolút alkotmány a „természetes” rendnek megfelelő struktúra, egyaránt nyitott az általános természeti adottságok és az emberi természet felé. A globalizáció alkotmánya egyre távolabb kerül ezen eredeti alapoktól, a természetesség kritériuma legfeljebb a fenntarthatóság fogalma mögé rejtve kaphat szerepet benne. Nem a történetileg megvalósult, vagy akár jelenleg is hatályos alkotmányok vizsgálatára vagy értékelésére vállalkozunk, hanem azt az általános deformációs folyamatot vázoljuk fel, amelyet az alkotmányosság általában bejárni kényszerült.^[2]

Noha a globalizáció korában a szerves, egyszerű egyetemes és emberi modell, az első természeti rendnek megfelelő alkotmány már elavultnak tűnhet, vizsgálata remélhetőleg legalább két okból nem teljesen hasztalan. Egyrészt az alkotmányos gondolkodás ma, többnyire még az eredeti természetes rend sémáján alapszik, és a globalizációban tapasztalható deformáló hatást kevésbé vagy nem kellő mértékben veszi figyelembe. Így ebben a vonatkozásban következtetéseink a normatív kritika eszközéül is felhasználhatók. Másrészt, a globalizációban^[3] tapasztalható folyamatok összetettsége következtében feltétlenül hasznos, ha felvázoljuk azt a még szerves kiindulási helyzetet, ahonnan a globalizációban tapasztalható, visszafordíthatatlannak tűnő, deformáló mechanizmus megindult.

Az első lépésben megadjuk az alkotmány általunk használt fogalmát, a másodikban pedig az egyszerű, de annál kifejezőbb emberkép, a schopenhaueri modell segítségével értelmezzük az egyén és a közösség között fennálló, összetett kapcsolatokat. Ennek keretében vesszük górcső alá e viszonyrendszer két fontos aspektusát, a nevelés, illetve a jog problematikáját. E kitérőkre azért van szükség, mert az emberi természet és annak változtathatósága együttes vizsgálatával válik kerekké az a körkörös, kölcsönös függőségi rendszer, amelyet a globalizációt megelőző, első természeti világnak^[4] megfelelő alkotmányosság alapstruktúrájának tételezünk.

[1] A szerző ezúton fejezi ki háláját a pannonhalmi Főapátsági Könyvtár munkatársainak jelen cikk megírásában nyújtott segítségükért, illetve köszöni az Osztrák-Magyar Akció Alapítvány (OMAA) nagylelkű anyagi támogatását.

[2] Célkitűzésünk bizonyos szempontból idealisztikus, hasonló Rousseau munkahipotéziséhez: „*Je veux chercher si, dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être.*” Lásd Rousseau, *Du contrat social*, 1, 1.

[3] A globalizáció fogalmát nem a mélyenszántó változások okaként, csupán a jelenség leírásaként használjuk, így általában a „globalizációban” kifejezést használjuk.

[4] Az első és második természeti világ fogalmát Safranski nyomán használom: Safranski, 2004, 7–9.

A későbbiekben kitérünk arra, miért hullik szét ez a szerves struktúra a globalizációban, illetve a továbbfejlődés útjai milyen irányban kereshetők. Felvázoljuk az egyik lehetséges alternatív alkotmány szervező ideológiát, a fejlődés fenntarthatóságát célzó különféle eszméket magában foglaló ökológiai kritícizmust. Végül két érzékeny kérdés, az adásvétel és a házasság kapcsán mutatjuk be, hogy miképp deformálódnak normatív értékítéleteink az alkotmányos alapstruktúrák változásának függvényeként.

II. MI AZ ALKOTMÁNY?

Alkotmány alatt olyan egységes és önmagában megálló rendet értünk, amely tartalmazza az emberi együttélést megalapozó két megegyezést, egyrészt az emberek egymás közötti egyesülését (*pactum unionis*) és az államnak történő alávetésüket (*pactum subiectionis*), amely együtt az abszolút alkotmányt (*constitutio absoluta*) alkotja, másrészt az állam egyének irányában fennálló kötelezettségeire vonatkozó paktumokat (*constitutio relativa*, a konkrét alkotmánytörvények értelmében felfogott alkotmány).

Alkotmányfogalmunk a Carl Schmitt-féle fogalomhasználat szerinti abszolút alkotmányfogalom, mert a politikai rend egészére, összességére utal.^[5] Relatív alkotmányfogalmunk szintén a schmitti értelemben vett relatív alkotmány, lényegében az alkotmány kifejezés köznapi jelentésén alapszik.

Az első két megegyezés (az egyesülési illetve az alávetési paktum) alatt — melynek tételezésével Pufendorft követjük,^[6] aki a hobbes-i egyetlen szerződést^[7] alkotóelemeire bontotta — nem időben pontszerűen megvalósult,^[8] technikus értelemben felfogott szerződéseként értünk.^[9] Azonban mind az egyének egyesülését (*pactum unionis*), mind pedig az állami hatalomnak történő alávetésüket (*pactum subiectionis*) történetileg adott, valós folyamatként fogjuk fel,^[10] amelynek egyes elemei történetileg igazolható

[5] Schmitt, 1993, 3.

[6] Samuel Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, London: Junghans 1672, 7, 2, 7-8. Itt Pufendorf az első paktumnak a kormányzat formájára vonatkozó megállapodást tartja, a másodiknak pedig azt a megegyezést, hogy kit vagy kiket ruházzanak fel az állami főhatalommal.

[7] Hobbes, *Leviathan*, 2, 17: „*This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all in one and the same person, made by covenant of every man with every man...*”

[8] Az egyesülés és az alávetés folyamata nem szerződéses keretben zajlott le, hiszen például nem az érintett felek kölcsönös megegyezésén alapult, hanem különböző, sokszor objektív adottságoknak volt köszönhető, a gazdag gondolati tradíciót követve azonban az egyszerűség kedvéért mi is a szerződések fogalmi világát használjuk. Hasonlóképp vélekedik Georg Jellinek: „*Nicht der populus, sondern der rex entsteht durch Vertrag.*” (Jellinek, 1914, 204.) Nem a nép, hanem a király keletkezik szerződés által. Király alatt Jellinek itt nem a *pactum subiectionis* autentikus uralkodóját, hanem a relatív alkotmány hatalmi hierarchiájának csúcán elhelyezkedő személyt érti. Az állam maga nem szerződés eredménye, legfeljebb az állam alkotmánya. A szerződést valós történeti eseményként fogja fel ezzel szemben Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, 7, 2, 8.

[9] A pontszerű szerződést szintén elutasítja, de a lényegi folyamat tételezését szintén elfogadja William Blackstone (1765, 47.), aki a társadalom cementjének az ember vágyait és félelmeit — mint szilárd és természetes alapot —, illetve gyengeségének és tökéletlenségének belátását tartotta.

[10] A *pactum unionis* és *subiectionis* közti átmenet szükségszerűsége alatt elsősorban nem történeti, hanem egzisztenciális szükségszerűséget értünk. Így felfogásunk harmonizál Benedetto Croce véleményével, aki szerint a történeti események között nem tételezhető oksági kapcsolat. Lásd Croce, 1920, 53.

módon több ókori nép „közjogi” fejlődésében megtalálhatóak. Az egyének felé tett állami kötelezettségvállalások (*constitutio relativa*) konkrét aktussal létrejövő, politikai megállapodások. Ilyennek tekinthető például a 12 táblás törvény Kr. e. 451–450-ból, a Német Birodalom 1919. augusztus 11-i, úgynevezett Weimari Alkotmánya, vagy épp a 2011. április 18-án elfogadott új magyar Alaptörvény.

Módszerünk, amely az alkotmányosság egész rendszerét részekre bontás révén kívánja értelmezni, az alkotmányos gondolkodás igen korai szakaszaiban is megtalálható már, maga az eszme ma sem tekinthető elavult történelmi konstrukciónak. Napjainkban is gyümölcsöző kifejeződést nyer például Otfried Höffe munkásságában, aki az igazságos jogi és állami berendezkedést vizsgálva különbséget tesz a jog- és állam*legitimáló*, valamint jog- és államszabályozó igazságosság között.^[11] Az előbbi az abszolút, az utóbbi a relatív alkotmány keretei között értelmezhető fogalom. Az abszolút és relatív alkotmányosság kettőssége talaján állt a Német Szövetségi Alkotmánybíróság 1951. október 23-án kelt ítélete is, amely rögzítette, hogy léteznek „a pozitív jog felett álló, az alkotmányozót is kötelező jogelvek”,^[12] és feljogosította magát arra, hogy a törvényi jogot ezekhez mérje.^[13]

Első alapvetésünk tehát, hogy az abszolút és relatív alkotmányfogalom, amelyeket Schmitt oly világosan elkülönít először 1927-ben kiadott Alkotmánytan (*Verfassunglehre*) című munkájában, nem csupán gondolati kategóriákként hasznosak, hanem a valóságos történelmi fejlődést is több-kevesebb pontossággal leképezik. A fejlődés íve az abszolút alkotmánytól a relatív, valóságos alkotmány felé tartott és különböző fejlődési szakaszokra bontható. A következőkben ezen értelmezési keretben kíséreljük meg felvázolni az állam, vagy alkotmány^[14] jellinek-i értelemben vett primér keletkezési folyamatát, azt a konkrét eseménysort, amely az állami intézmények történetileg első megjelenését jelenti.^[15]

Az abszolút alkotmány korában az alkotmányos rend a természetes emberi együttélés magától, vagy pontosabban a természettől adott rendje. Az emberek egyesülése (*pactum unionis*) a túlélésért folytatott küzdelem természetes hozadékának^[16] tekinthető: „Először

[11] Höffe, elérhető: http://www.unilu.ch/files/ansprache_hoeffe_7811.pdf (2013. 01. 8.)

[12] „...jedem geschriebenen Recht vorausliegenden überpositiven Rechtsgrundsätze”. (BVerfGE 1, 14 (1951), 21a.)

[13] BVerfGE 1, 14 (1951), 27. Az ítéletről bővebben Waldstein, 2012, 99sk. Az itt írtakkal szemben a Német Szövetségi Alkotmánybíróság vélhetően nem általában természetjogi alapelvekre gondolt e tétel kimondásakor, hanem különösen a demokrácia, a szövetségi állami berendezkedés és a jogállamiság alapelveire.

[14] Az állam és alkotmány fogalmainak összemossa nem pontatlanságra utal, hanem arra, hogy az alkotmány konkrét értelmében a fennálló politikai rendet, az államot takarja. A két fogalom szoros összetartozása érezhető Cicero *status rei publicae* (Cicero, *De re publica* 2, 60; 2, 62; magyar fordításért lásd Cicero, 2007, 131, 132) kifejezésén, illetve Macchiavelli *A fejedelem* című művében, amelyben kijelenti, hogy az államok vagy köztársaságok, vagy fejedelemségek: „*Tutti li stati [...] sono stati, e sono o repubbliche o principati.*” (Macchiavelli, *Il Principe*, cap. 1.). Az állam, a status, tehát a dolgok állása, a relatív alkotmány aktuális állapota, a status quo.

[15] Szemben a szekundér államkeletkezéssel, amely a már kialakult államközi rendszerben egy új állam megjelenését írja le. Lásd Jellinek, 1914, 266–283.

[16] Ezzel szemben nem a természeti törvény hozadékának, hanem az emberi lét folyamatának egy deformációs eredményének tartja az emberek élet-halál harcát Bibó nyomán Bihari. Lásd Bihari, 2012, 12. Az ellentét csak látszólagos, és abból adódik, hogy az említett gondolkodók egy absztrakt, mondhatni paradicsomi, öntudatára még nem ébredt ember képéből indulnak ki, és ehhez képest tételezik a reális, időben és térben behatárolt egyént. A szerzővel azonos véleményen van Immanuel Kant. (Kant, 1795, 17.)

is azok kényszerülnek társulni, akik egymás nélkül nem tudnak meglenni, pl. a nő és a férfi nemzés céljából (és pedig nem külön elhatározás folytán, hanem úgy, ahogy a többi állat és növény is ösztönszerűen törekszik arra, hogy olyan egyedet hagyjon hátra, aminő ő maga), azután a természet szerinti vezető és az alárendelt elem a biztonság céljából.”^[17]

A közösségi hierarchiában betöltött vezető szerep (*pactum subiectionis*) karizmatikus jellegű, rátermettségen és tapasztalati eredményességen alapszik. A közösségi struktúrák eredetileg főképp katonai alapon szerveződnek, alapegységként a történetileg már számunkra releváns időszakban a monogám, patriarchális családot találjuk. A személyek egymás alá-fölé rendeltsége a túlélés egyszerű és szigorú parancsából adódik, amelyet két említésre méltó, demokratikusnak nevezhető vonás is ellensúlyoz. Az egyik, hogy a családi kiscsoportok, amelyek egyszersmind biológiai alapegységek is voltak, egymás mellé rendeződnek a „társadalom” rendszerében, a másik, hogy a közösség vezetője objektív versenykörülmények között nyeri el pozícióját. Modern szóhasználattal élve, az ősi *rex* (vagy hívják bármiképp) a természeténél fogva monopolisztikus túlélési piac egyensúlyi nyertese,^[18] olyan vezető, aki alá a többiek saját jól felfogott érdekükben rendeződnek be.

Az emberek egyesülésére természetsszerűleg (*secundum naturam*), elsősorban a túlélés érdekében került sor, így az első alkotmányos fejlődési szakasz (a *pactum unionis*) természetes és a létezés adott feltételrendszerén belül szükségszerű.^[19] A második szakasz, a hatalmi struktúrák megmerevedése, a *pactum subiectionis* már nem közvetlenül természetes, de az előbbiből logikai szükségszerűséggel következő fejlődési lépcsőfok, és mint ilyen, szintén elkerülhetetlen.

Az egységesülés célja — többek egybehangzó véleménye szerint^[20] — a túlélés, azaz a külső ellenségektől való védelem, egyszerűen az *élet*. A túlélés szándéka mögött álló emberi érzelem, az önzés vagy ha úgy tetszik, önszeretet, egyszerre foglalja magában az önfenntartás ösztönét és a saját érdek védelmét.^[21] „Az ember azért, hogy tudatára jut a saját halálra kitettségének, olyan félelemmel telik el, amit különböző, halált el nem hárító és mégis a halál felett való diadalmaskodás illúzióját keltő pótszerekkel tud csak legyőzni; ilyen mindenekelőtt a más ember élet-halála feletti hatalom és az ennek érdekében a másik emberrel folytatott élethalál harc.”^[22] Korlátos erőforrások mellett az önzés szükségszerűen vagy együttműködéshez, vagy konfliktushoz vezet, de bármelyik következésként is be, a viszályból eredő belátás^[23] a *pactum unionis* előfeltétele.

[17] Arisztotelész, *Politika* 1. 1. Arisztotelész *Politika* című művéből vett idézeteket Szabó Miklós fordította. (Arisztotelész, 1969.)

[18] A magasabb társadalmi szerveződések Jellinek sem előzetes és célzatos elhatározás termékének véli, hanem a kísérletezés, a tapasztalat és a véletlen gyümölcseinek. Ebbe a ténylegességbe, faktualitásba csak később kap szerepet a jogszerűség sollen-momentuma. Lásd Jellinek, 1914, 269.

[19] Egyetértőleg Klemens Wagner: „nach Voraussetzung der menschlichen Natur der Staat selber eine einfache Naturnotwendigkeit”. (Wagner, 1906, 21.)

[20] Arisztotelész, *Politika* 1, 2.

[21] Bauernfeld, 1785, 7.

[22] Bibó, 1986, 15–16.

[23] Hobbes, *Leviathan*, 2, 17: „The final cause, end, or design of men (who naturally love liberty, and dominion over others) in the introduction of that restraint upon themselves, in which we see them live in Commonwealths, is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of war...”

Az eredeti hatalom létjogosultságát onnan nyeri, hogy képesnek mutatkozik a közösség hatékony védelmének megvalósítására. Ehhez erő, vagy legalábbis az erő demonstrációja szükséges, és ebből a szempontból nem lehet különbséget tenni a társadalom külső és a belső viszonyai között, mert a hatalom legitimitását biztosító erőnek mindkét viszonylatban érezhetőnek kell lennie.^[24] Nehéz elképzelnünk olyan hatalmat, amely kifelé, a közösségen kívül hatékonyan teljesíti védelmi feladatát, erőt demonstrál, befelé pedig gyengének vagy védtelennek mutatkozik. Jóllehet, mondja Hoffmann, hogy „az első időben a római állam erejét csaknem kizárólag kifelé való hatályra öszpontosítá”,^[25] ennek az ára az volt, hogy komoly belső társadalmi hierarchia sem alakulhatott ki. Az a hatalom, amely nem képes magát a közösség belső viszonylataiban megszilárdítani, nem tudja ellátni azt a külső feladatot sem, amelynek tulajdonképpen létét köszönheti. A befelé gyengének mutatkozó hatalom saját maga megdöntésére provokál, így a belső versenytársak elleni küzdelmek miatt előbb-utóbb nem tud eleget tenni alapvető, külső védelmi feladatának. Amint Bihari írja, „a hatalom félelmet kelt alattvalóiban, de ugyanakkor ő is fél tőlük, hiszen arra kényszerül, hogy erővel kényszerítse magát alattvalóira.”^[26] A hatalom tehát, belső fogalmi szükségszerűségei szerint, amint egyszer a *pactum unionis* révén létrejött, önmagát sodorja tovább a *pactum subiectionis* irányába, és ezzel a folyamattal paradox módon együtt jár a hatalmat létrehozók alávetése is.

A *pactum subiectionis* már nem közvetlenül természetes, hanem közvetett és mesterséges annyiban, hogy szükséges és szerves előfeltétele az emberek egyesülése. Ennek ellenére az alávetés aktusa is az ember külső vagy belső adottságaiból eredő folyomány, hiszen míg egyesek — Arisztotelész szerint — természetszerűen parancsolásra és vezetésre születtek, másoknak az alárendeltség és a szolgaság való.^[27] Amennyiben az emberek egyesülése megvalósult, szükségszerűen létrejön az emberek hierarchikus rétegződése is. A *pactum subiectionis*-t nem is létrejöttének módja teszi mesterségesé, hiszen természetes forrásból, természeti-logikai szükségszerűség révén következik be, hanem a saját maga által kreálta paradoxon. Ez az ellentmondás abban áll, hogy noha az egyének önzésüktől (önzés alatt most tág értelemben az önfenntartás ösztönét értjük) hajtva, önvédelem céljából egyesülnek, maga a cél megkövetel(het)i az egyesek feláldozását. Az egyének együttélése során természetszerűleg létrejött hatalom szükségszerűen objektivizálódik, azaz elszakad az őt létrehozó szubjektumoktól és áldozatokat követel. Ebben az objektivizációban jelenik meg az állam saját akarata (*eigener Wille*), amely megteremti az állam szubjektív jogalapját a létezéshez.^[28] Ilyen áldozatra utal az archaikus római társadalomban a *monstrum* elpusztításának parancsa.^[29] Pufendorf magát az államot, a Szent Római Birodalmat hasonlította a szörnyszülőthöz, így az

[24] A római magistratusok képviseleti joga is kétirányú volt, egyrészt az istenek, másrészt az emberek felé történő képviseletre vonatkozott: *auspicium imperiumque*. Lásd Mommsen, 1876, 73.

[25] Hoffmann, 1871, 21.; Mommsen, 1876.

[26] Bihari, 2012, 7.

[27] Arisztotelész, *Politika* 1, 2.

[28] Jellinek, 1914, 274. Lásd továbbá Kjellén, 1924, 177.

[29] XII. tab. 4, 1; Cicero, *De legibus*, 3, 8, 19; frag. Gai August., 4, 86.

állam kezdetét és végét, annak okát és célját a *monstrum* fogalmán keresztül vonta egy-
ségbe: *irregulare aliquod corpus et monstro simile*.^[30]

Az egyes egyéni egzisztenciák megsemmisítése az a lényegi kompromisszum, amely az emberek egyesüléséből, azaz a hatalom létrejöttéből származik. Ez már csak közvetetten szükségszerű, hiszen nem közvetlenül a szükségszerűen létrejövő *pactum unionis*ből, hanem a fejlődés második láncszeméből, a *pactum subiectionis*ből származik. Ennek bázisán bontakozik ki a már államinak nevezhető harmadik fejlődési szakasz, amely tartalmilag a központi hatalom, az állam és az egyének közti, kölcsönös önzésen — mert jogok és kötelezettségek meghatározásán — alapuló konstrukció. Ez már a relatív alkotmányok, az egyes alkotmányos törvények, a *pactum constitutionis* szakasza.

A második fejlődési szakaszból a harmadikba történő átlépés az előző átmenetekkel szemben már korántsem szükségszerű vagy természetes. Az alávetés, a hatalom objektívizációja csupán mintegy ontologikusan van a harmadik fejlődési állapotra történő továbblépésre előre kódolva: a hatalom létét az emberi önzésnek köszönheti, nyilvánvaló, hogy végül ismét az emberi önzésbe kell beletorkollnia.

Az emberi mellett a hatalmi objektívizáció eredményeképpen létrejött állami önzés is szerepet kap a relatív alkotmányok létrejöttében: az állam léte végső soron az őt alkotó individuumok lététől is függ. A kör tehát bezárult. Az egyéni önzés talaján szükségszerűen kialakult állami önzés ellenőrzi és feltételezi egymást, egyik sem lehet meg a másik nélkül. Ebből a tényből fakad a létező alkotmányok kétarcúsága, egyszerre egyéni és közösségi arculata, jogokat biztosító és egyidejűleg kötelezettségeket előíró természete. Ennek a ténynek a felismeréséből származnak az organikus államelméletek, amelyek az államot élőlényként fogják fel, amely az élet nagy törvényeinek van alárendelve.^[31] Az állam pedig olyan eszes és ösztönös létező (az ösztönös szó most itt az objektív kényszerűségeknek alávetettséget takar), amelyben a túlsúly az ösztönösségen van.^[32]

Mint láttuk, az első két megállapodás természetes folyamat eredménye, kényszerű aktus. A harmadik azonban az a terület, ahol az értelem, azaz a szabadság teret kap, és viszonylagos széles mozgástér keretei között alakulhat ki a relatív alkotmány.

A relatív alkotmányok *per definitionem* az abszolút alkotmányok függvényei. A relatív alkotmány minősítésének egyik lehetséges, ugyan elhanyagolt, de igen fontos módja akképp történhet, hogy megvizsgáljuk, mennyiben felel meg a mögötte és körülötte szükségszerűen létező abszolút alkotmány elvárásainak.

Az állam létezésének, illetve létrejöttének a *pactum unionis* és *subiectionis* elsődleges szintjein valójában nem célja van, hanem oka: „a városállam (...) létrejöttének oka az élet, fennmaradásának célja a boldog élet.”^[33] Célokról, például arról, hogy jelent pontosan és miképp realizálható a Bentham által a jó és a rossz, azaz tulajdonképpen az állami cselekvés mércéjéül állított a „lehető legnagyobb boldogság elérése a lehető legnagyobb számú egyénnek” elv,^[34] csak a *pactum constitutionis* közegében van értelme beszélni. Az erről szóló diskurzus sokszor félrevezető, hiszen nem ritkán azt a látszatot

[30] Pufendorf, 1994, 198sk.

[31] Lásd ehhez Kjellén, 1924, 190.

[32] Kjellén, 1924, 191.

[33] Arisztotelész, *Politika* 1, 2.

[34] Bentham, 1776, előszó.

kelti, mintha az állam és relatív alkotmánya egy bizonyos, tetszés szerint kiválasztott, politikai egyezség keretei közé illeszthető cél érdekében jönne létre, holott létezése korlátok közé szorított és tartalma sem választható meg teljes szabadsággal.

Az állam oka az egyéni önmegőrzés ösztöne, amelyből szükségszerűen egyesülés és alávetés származik, és amely — immár a szabadság viszonylagos keretei között — visszatér az egyéni önzéshez. Az állam/alkotmány egzisztenciája tehát megelőzi esszenciáját, hasonlóan a sartré-i emberképhez: a külsőleg adott feltételrendszerben (a *pactum unionis* és *subiectionis* talaján) az állam létezése adott, lényege, milyensége azonban nem, az csak a *pactum constitutionis* révén formálódik ki. Csak ebben a végső szakaszban tételezhető az egyéni és a közösségi szabadság, az egyéni és a közösségi felelősség. A közösségi felelősség problémája és az egyéni felelősséghez képesti gyengesége abban áll, hogy míg az egyéni felelősség közvetlenül az egyéni létezésből fakad, addig a közösségi felelősség csak többszörös áttétellel ered a szükségszerűségeknek megfelelően adott egyéni létezésből.

III. AZ EGYÉN HELYE AZ ABSZOLÚT ALKOTMÁNYOS RENDBEN

Platón szerint a dolgokat nagyban könnyebb megvizsgálni, mint kicsiben, ezért először az ideális állam képét vázolta fel. Ennek következtében nála a helyesnek tartott állami berendezkedés határozza meg azon korlátokat, amelybe a jó állampolgárnak bele kell illeszkednie. Azóta is nagy a kísértés, hogy az állami berendezkedés magyarázatát és minősítését a közösségek makroszintjén keressük, holott az államközpontú megközelítés már a relatív alkotmányok sajátossága, ahogyan az emberi jogok is az állami (túl) hatalommal szemben tételeződtek. Kísérreljük meg tehát a következőkben a helyes alkotmányt az ember egyéni természetéből kiindulva megkonstruálni.

Schopenhauer — Arisztotelésznek az emberi élet javait három részre (külső javak, a test illetve a lélek javai) osztó felfogásán alapuló — elmélete szerint az embert három alaptényező befolyásol: objektív adottságai (*ist*), dolgok, amelyekkel rendelkezik (*hat*) és amilyenek őt mások képzelik (*sich vorstellt*).^[35] A három tényező közül az adottságok a legerősebbek, ezeket a legnehezebb befolyásolni.

Már Platón is, amikor a delphoi felirat parancsát (Ismerd meg önmagad!) elemezte, azt állította, hogy három különböző szempontból mondható az, hogy valaki nem ismeri önmagát.^[36] Az első a vagyoni szempont (*hat*): az illető gazdagabbnak gondolja magát, mint amennyi a tényleges vagyona. Még többen vannak, mondta, akik nagyobbak és szebbnek (*ist*) képzelik magukat, mint amilyenek a valóságban. A legnagyobb mégis azok száma, akik erény dolgában tartják kiválóbbnak magukat (*sich vorstellt*), mint amilyenek.

Simone Weil, aki már látta a posztmodern^[37] előjeleit, mégis az autentikus, első természetnek megfelelő emberkép talaján áll, az Isteni akarat fenti hármasságnak megfelelő tethető területét különböztette meg. Az elsőbe az embertől teljes mértékben független világot

[35] Schopenhauer, 2010, 13.

[36] Platón, Philébosz, 48e. 74–75.

[37] A globalizáció és a posztmodern egymásnak nem megfeleltethető fogalmait az egyszerűség kedvéért szinonimaként használom.

sorolja, amelyben minden Isten akaratán múlik (*ist*). A másodikba a tisztán természetes dolgok tartoznak, amelyek könnyen hozzáférhetőek az ember és képzelete számára, amelyek felett rendelkezhet és véges céljainak megfelelően átalakíthat (*hat*). Véleménye szerint a bűn leginkább ezt a szférát veszélyezteti, mert itt a határtalan véges korlátok közé szorul. Az Isteni akarat harmadik szférája az akarat birodalma, amely függetlenebb a természeti szükségszerűségektől, függ azonban tőlünk, emberektől (*sich vorstell*).^[38]

Ahhoz, hogy e hármas tagozódású emberképet az abszolút és relatív alkotmány dualizmusával összhangba hozhassuk, nem haszontalan, ha megvizsgáljuk az ókori és (poszt)modern emberkép közötti hasonlóságokat és különbségeket, hiszen az egyénről alkotott elképzeléseken alapszik a társadalmi szabályozás minden további normatív értékválasztása. Hasonlóság, hogy mindkét emberkép — legalábbis részben — az ember önmagáról alkotott képzetének (a *sich vorstell*) manipulálásán alapszik. A (poszt)modernitásban azonban e manipuláció mögött nem áll a természeti rend objektivitása elismerésének legitimációs ereje. A posztmodern manipuláció nem csupán a vágyaink és lehetőségeink közötti diszkrépancia jótékony elkendőzésére szolgál, hanem arra törekszik, hogy önmagunkat becsapva, vágyaink hamis kielégülésre találjanak egyfajta mesterségesen létrehozott és fenntartott pótválóságban. Emberfelfogása az egyéni vágyak olyan manipulációján alapszik, amelynek lényege, hogy a szűkösséget bőségnak láttassa, azaz a *sich vorstell*t képességének megváltoztatására irányul. Szabad utat enged az emberi vágyak tobzódásának, és arra törekszik, hogy legkülönbébb vágyaink kielégülésének hamis képzetében oldódjanak fel azok a korlátok, amelyeket az objektív adottságok és a szűkös erőforrások határoznak meg.

Az ókori manipuláció célja ezzel ellentétben az emberi vágyak megváltoztatása annak érdekében, hogy megelégedjen a szűkösséggel (azaz a *sich vorstell*t tárgyának megváltoztatása). Ebből fakadóan az ókori manipuláció tulajdonképpen nemesülés, hiszen az egyén felülemelkedik önmagán és nagykorúvá válik a világ objektív adottságaival szemben. Az ókori emberkép intenzív, a modern extenzív. Az ókori fenntartható és stabil, a modern fenntarthatatlan, hiszen nem a vágyak korlátozhatóságának láttatása a manipuláció célja, hanem a vágyak maradéktalan kielégülésének látszata.

A sztoikus gondolkodók számára egyértelműnek tűnt, hogy az állam meglehetősen erőtlén az emberi természet külsőleg adott, objektív mélyrétegeivel (ez az *ist* ókorban megváltoztathatatlan tartott szintje, az abszolút alkotmány világa), illetve az abból logikai szükségszerűséggel következő helyes erőforrás allokáció kihívásaival (azaz a *hat*, és a *pactum subiunctionis* rétege) szemben. Így a legkisebb ellenállásba ütköző megoldásnak számukra az egyén magáról alkotott elképzeléseinek (egyfajta befelé fordított *sich vorstell*t) az adott peremfeltételekhez, az emberi természethez és a társadalmi vagyoneelosztáshoz való hozzáidomítása lehetett. Az egyén akkor lehet boldog, ha saját egyéni adottságait és társadalmi körülményeit türelmesen elfogadja, és a számára adott létehetőségeket szem előtt tartva határt szab vágyainak. Más elméleti (mondhatni inkább spirituális) megfontolások alapján, de a keresztény vallás is letéteményese ennek az ősi gondolatnak, amelyet a kinyilatkoztatás erejével fogalmazott meg az őskeresztény Tertullianus: „Nem vagyunk idegenek az étellel szemben. Mi igenis tudjuk, hogy hálával tartozunk Istennek, teremtő

[38] Weil, 1960, 13.

urunknak. Műveinek semmiféle gyümölcsét vissza nem utasítjuk; csak mérsékeljük magunkat, hogy ne használjuk azokat mérték nélkül és rosszul.”^[39]

Az objektív adottságok megváltozhatatlansága és a javak többé-kevésbé öntörvényű mozgása miatt az állam számára csupán a harmadik alaptényező, a mások vélemények befolyásolása maradt, mint a társadalom szabályozására alkalmas eszköz. Ezért figyelhetjük meg azt, hogy az ókori római államban uralkodó emberkép a jó, a mértékletes ember képe. A pozitív emberkép (*sich vorstellt*), a *vir bonus et diligens pater familias*^[40] állami tételezésével próbálták befolyásolni az egyéni magáról alkotott felfogását, egyrészt az egyén boldogsága, másrészt az állam stabilitása érdekében. Ezen, a boldogságot az egyéni önkorlátozáson keresztül kereső emberfelfogást emelte állami-jogi tantétellel Papinianus: *nam quae facta laedunt pietatem existimationem verecundiam nostram et, ut generaliter dixerim, contra bonos mores fiunt, nec facere nos posse credendum est.*^[41]

A modern emberkép ezzel szemben azt feltételezi, hogy az emberek a jogszabályok változására úgy reagálnak, mint a piaci árak mozgására. Ha nő egy termék ára, az iránta megmutatkozó kereslet csökkeni fog, és ellentétes a tendencia, ha az áru ára csökken. Ha egy jogi norma a korábnál szigorúbb szankciót ír elő egy bizonyos magatartás tanúsítása esetére, kevesebben fogják az érintett cselekményt elkövetni, ha pedig lazítunk a szabályozáson, többen valósítják meg a kérdéses tényállást.^[42] Az abszolút alkotmányosság koncepciójában e megközelítés azért különösen veszélyes, mondhatni szuicid jellegű, mert teljesen elfeledkezik arról a tényről, hogy a relatív alkotmányozás szabályai végső soron egy korlátos rend, az abszolút alkotmány strikt normáin nyugszanak. A valóságban a relatív alkotmányosság jogi normái valójában nem a keresleti és kínálati viszonyok, a normakövetésre és normaszegésre való hajlandóság termékei, hanem az abszolút alkotmányosság objektív rendjének függvényei.

A következőben kiterjesztjük az emberi természet leírására alkotott, három összetevőből álló modell individuális sémáját az alkotmányra, mint közösségi rendre. A modell transzformálására nem az organikus államfelfogás jegyében kerül sor, hanem azon belátás alapján, hogy az egyéni létezés szükségszerűen vezet az abszolút alkotmányhoz, a *pactum unionis*-hoz, az pedig az alávetéshez, a *pactum subiectionis*-hoz. A következő tendenciaszerű, de már nem természetes mozzanat a relatív alkotmány (*constitutio relativa*) megalkotása.

Miképp kapcsolódik össze a triadikus egyéni emberkép (*ist, hat és sich vorstellt*) és az alkotmány lényegileg kettős (abszolút, relatív) rendszere?

Az emberi természetről alkotott triadikus modell szerint az abszolút alkotmány a természetes adottságok rendjét képviseli (*ist*), a relatív alkotmány pedig a rendelkezésre álló erőforrások szétosztását célozza (*hat*). A mások rólunk alkotott véleménye, illetve az erre alapuló, és ezzel szemben magát tételező identitás (*sich vorstellt*) pedig az az eszköz, amely az abszolút és a relatív alkotmányosság közötti átmenet dinamizmusát biztosítja, illetve amely finomhangolásaival folyamatosan törekedhetünk arra, hogy a szűkös adottságokban meglévőt helyesen osszuk szét.

[39] Tertullianus, *Apologeticus* 42. A részletet IX. Pius pápa is felhasználta *Divini illius magistri* kezdetű, az ifjúság keresztény neveléséről szóló, 1929. december 31-i enciklikájában.

[40] Paul. D. 38, 1, 20, 1.

[41] Pap. D. 28, 7, 15. E fragmentumról részletesebben lásd Deli, 2012, 165–171.

[42] Korobkin, 2004, 445.

Arisztotelész pedig úgy vélte, hogy az állam, pontosabban a *pactum constitutionis* célja az egyének boldog életének biztosítása. Seneca boldog életnek az egyéni természetnek megfelelő életet tartotta: *Beata est ergo vita conveniens naturae suae*.^[43] A boldog élet kritériumán keresztül kapcsolódik össze szétválaszthatatlanul az egyéni emberkép és közösségi alkotmány problematikája. A relatív alkotmányosság mércéje, hogy milyen mértékben képes polgárai egyéni boldogságát elősegíteni, azaz, hogy mennyiben képes az egyén alapvető meghatározottságainak olyan moderálására, hogy az egyén a saját természetének leginkább megfelelő életet élhesse. A relatív alkotmánynak az objektív adottságok, a rendelkezésre álló jószágok (újra)elosztása, és az egyénről alkotott értékítéletek révén a lehető legnagyobb mértékben kell megközelítenie az objektív adottságok rendjét, az abszolút alkotmányosságot.

A relatív alkotmányosságnak az abszolúttól való függőségét fogalmazta meg Miquel Cervantes is: „*Donde está la verdad, está Dios*.”^[44] Ahol az igazság, ott az Isten. Az igazságosság egyrészt az államok alapja, *iustitia est regnorum fundamentum*,^[45] másrészt folyamatos és örök törekvés arra, hogy mindenki megkapja a magáét: *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*.^[46] Az igazságosság fogalma segítségével érhetünk el az abszolút rendtől az államon keresztül az egyénhez.^[47]

Természeti (ha tetszik: isteni)^[48] rend, állam, igazságosság (jog), emberi vágyak. Ezek az abszolút alkotmányosság cirkuláris normastruktúrájának alapfogalmai. A kelsen-i abszolút normáról vallott felfogástól eltérően, nincs szó normahierarchiáról, arról, hogy a *Grundnorm*ból a teljes jogrend normativitása levezethető lenne.^[49] A jogrend végső alapja egy hipotézis vagy fikció^[50] helyett^[51] a legigazabb értelemben vett realitás, a valódi pozitívizmus. A transzcendentális logikára alapított kelsen-i pozitívizmus helyett ontologikus vagy egzisztenciális, a létezőre alapított pozitívizmusban kell gondolkodnunk.

Normapiramis helyett normakör. Az emberi vágyak jogosultságokban öltönek testet, méghozzá arra való jogosultságokban, hogy mindenki megkapja azt, ami neki jár. Mivel az állam a jogosultságok ezen igazságos elosztásán alapszik, ezért — ideális esetben — megegyezik a természetileg adott renddel, az abszolút alkotmányosság rendjével. Az egyéni vágyak ugyanakkor az emberi, egyúttal az általános természet gyümölcsei és ezzel a kör bezárult.

A megismerés platóni alaptörvényei szerint, ha a természet (végtelen) képezi kiindulópontunkat, nem szabad rögtön az egyre (az emberre, illetve az emberi vágyakra) tekintenünk. Előbb egy meghatározott sokaságot magában foglaló számra, a sokaság-

[43] Seneca, *De vita beata*, 3, 1, 3.

[44] Cervantes, 1999, 585.

[45] A latin szöveget I. Ferenc osztrák császár és magyar király is jelmondatául választotta.

[46] Ulpianus, D. 1, 1, 10.

[47] Már Plátón és Később Cicero számára is az igazságosság kiváltképpen politikai erény, mivel lehetővé teszi az emberek rendezett együttélését. (Hamza, 2007, 21.)

[48] Fontos belátnunk, hogy a természeti objektív vagy abszolút rend valóságán mit sem változtat az a tény, hogy teremtője Isten. Az ezzel kapcsolatos nehézségekre vonatkozóan lásd Cicero, *De legibus* 1, 47.

[49] Kelsen, 2008, 77.

[50] Kelsen, 1979, 206sk.

[51] Kelsen a *Tiszta jogtan* első, 1934-es kiadásában még hipotézisnek, a második, 1960-as kiadásban már fikciónak minősíti az alapszabályt.

ra, az államra, illetve a hozzá szorosan kapcsolódó jogra kell figyelemmel lennünk.^[52] A természeti rend képezi a határtalant, az ember a határost. A kettő elegyéből jön létre a jog(osultság), illetve az állam. A negyedik tényező pedig a keveredés és létrejövés oka, maga az igazság.^[53] Az így felvázolt normakör „valóságos világrenddé kerekedett, és ez a testetlen világrend irányítani fogja a lelkes testet.”^[54] A természet határtalan létezésének és az ember erre vonatkozó szerény belátási képességének (*sich vorstellt*) helyes alkalmazása frigyéből jöhet létre az igazságos állam.

A *suum cuique tribuere* helyes értelmezése szerint az abszolút alkotmány szerinti juss. Az anyagi javak, és ezzel összefüggésben az egyéni jogosultságok állami (újra)felosztása (voltaképpen a *hat* meghatározása) akkor helyes, ha megegyezik az objektíve adott természeti rendből következő tényszerűségekkel (az *ist*-tel). Cicero nem véletlenül az egyéni javak (*hat*) védelmét látja a relatív alkotmány értelmében felfogott állam legfőbb keletkezési okának: *Hanc enim ob causam maxime, ut sua tenerent, res publicae civitatesque constitutae sunt.*^[55]

A dworkini értelemben vett etikai helyesség (hogyan élünk boldog életet?) a fenti normaciklus két eleme (emberi vágyak és jog) közötti kapcsolatban keresendő. E kapcsolat kulcsparancsa az „élj tisztességesen!”, a régóta ismert *honeste vivere*.^[56] Azon emberi vágyaink helyesek, amelyek összhangban állnak a természetileg adott renddel. Így lépünk át a dworkini értelemben vett morálisan helyes (miképp viselkedjünk másokkal szemben?) dimenziójába. Az etika és a moralitás egysége Dworkinnál csupán lineáris természetű, mert figyelmen kívül hagyja az általános természeti világ adottságait. E realitás figyelembe vétele nélkül lineáris normarendje nem görbül kerek normaciklussá, és csonka marad. E gondolati hiátus következtében kényszerült Dworkin arra, hogy igen behatóan foglalkozzon az interpretáció kérdéseivel,^[57] és a valóság realitását — eufemisztikusan — értelmezési problémává transzformálja.

Nem véletlen, hogy a világegyetem egészébe szervesen beilleszkedő emberképtől a dworkini, illetve a pozitivistá jogi gondolkodás csak nehezen tudja magát úgy elszakítani, hogy közben ne tűnjenek fel paradigmájának hiányosságai. A szakítás radikális csonkításokkal jár, a pozitivistá modellt történetietlen képzelgessé absztrahálódik.^[58] Rawls a tudatlanság fátyla (*veil of ignorance*) mögé bújtatja a polgárokat, hogy az állami berendezkedés helyességére vonatkozó kritériummal szolgálhassanak, és ezt a helyzetet — igencsak félrevezető módon — eredeti pozíciónak kereszteli el.^[59]

[52] Platón, *Philébosz*, 22.

[53] Vö. Platón, *Philébosz*, 37.

[54] Platón, *Philébosz*, 99.

[55] Cicero, *De officiis*, 2, 21, 73.

[56] Ulpianus, D. 1, 1, 10, 1

[57] Dworkin, 2011, 8. fejezet.

[58] Ezt maga Rawls is elismeri. (Rawls, 1999, 16.) Rawls ezen, a tényektől teljesen elszakadt modellt hasznos redukciónak ítéli meg a tudományos elemzés szempontjából. E tételének igazságtartalma azonban — véleményem szerint — csupán az expanzióban lévő liberális demokrácia kontextusára korlátozódik, és elmegy a lényegi kérdések, az általános és az emberi természet problémái mellett, így nem tud adekvát szolgálni a liberális demokrácia manapság tapasztalható válságtüneteire sem. A jó, így a társadalmi berendezkedés jósága az igazságon keresztül a létezésből származik. Csak az megismerhető, és lehet igaz és jó, ami létezik. Vö. Aquinói Szent Tamás, *Summa Theologica* 1, 16, 4.

[59] Rawls, 1999, 118.

Világosan kell látnunk, hogy a tudatlanság fátyla mögül az állam tulajdonképpen egy egyéni javak, azaz *hat* nélküli világ. Az eredeti pozíció fikciójának lényege abban áll, hogy az egyén nem tudja, milyen javak felett fog rendelkezni egy adott állami berendezkedésben. Az anyagi javak nélküli világ azonban egyének nélküli, *ist* nélküli világ is egyben. A Rawls-i fikció önmagát semmisíti meg. Az állami berendezkedés helyességének innen levezetett kritériuma nem csupán azért haszontalan gyakorlatilag, mert lehetetlen mindenkit vagy akár bárkit a tudatlanság mögé helyezni, hanem elsősorban azért, mert az általa teremtett alkotmányos alapstruktúra a semmi ágán ül.

A különböző társadalmi pozíciók (*hat*) értékelését az egyén természeti adottságai-ból fakadó sajátosságok (az *ist*) szabja meg, ha ezek a személyes vonások hiányoznak, nincs értelme a javakról vagy azok hiányáról beszélni. Ebben rejlik az utilitarista felfogás feloldhatatlan önellentmondása. A javak értékét e modellben az egyéni értékelés határozza meg, a javak értékelése nélküli egyén így nem egyén, mert egyéni mivoltához szükségeltetik, hogy önálló mércével rendelkezzen az egyes javak értékéről. Mikor Rawls a tudatlanság fátyla mögé bújtat bennünket, nem csupán azt kéri, hogy feledkezzünk meg társadalmi pozíciónkról (azaz ne tudjuk, hogy az adott berendezkedésben milyen anyagi erőforrások felett rendelkezünk), hanem azt is, hogy önmagunkról feledkezzünk meg, ami lehetetlen.

A közkeletű felfogással szemben az igazságosság lényegileg nem elosztási kérdés. Höffe például a kölcsönösség, gyakorlatiasabb megfogalmazásban a csere intézményét ajánlja, mint az emberi együttműködés demokratikus alapját.^[60] Az utilitarista hozzáállást hasonló irányból támadta már Cicero is, azzal az intésével, hogy amit a hasznosság alapján hoznak létre, azt ugyanez a hasznosság le is rombolja, és ha a jogot nem erősíti meg a természet, az összes erény is megszűnik.^[61]

Mikor a klasszikus utilitarista felfogás a viselkedés-közgazdaságtan lágyabb modelljében feloldódik,^[62] az alapjául szolgáló emberkép (*sich vorstellt*) azonnal szükségyszerű lépést is tesz a statisztikai pontossággal kimérhető valóság (*ist*) irányába, és rögtön sokkal realisabb fogalmat alkot a javak értékével kapcsolatban (*hat*) is. Jó példa erre a Cornell Egyetemen végzett, bögrékkel kapcsolatos híres kísérlet,^[63] amelyből kiderült, hogy a javak értékelése (*sich vorstellt*) függ a jószág elosztásának mikéntjétől (*hat*), illetve az értékelő személyek tulajdonosi vagy nem-tulajdonosi minőségétől (*ist*).

IV. AZ ABSZOLÚT ALKOTMÁNY ÉS A NEVELÉS

Az egyén és a közösség szoros, egymástól elválaszthatatlan kapcsolatban állnak, az egyén államalkotó tényező. Ebből fakad, hogy az államtanhoz mindig oly szorosan kapcsolódott a nevelés kérdése, Rousseau szerint Platón *Állam* című műve elsősorban nem is politikai, hanem neveléstudományi munka.^[64] A nevelés hatékony eszköznek

[60] Höffe, 2001, 4.

[61] Cicero, *De legibus* 1, 42-43.

[62] Korobkin, 2004, 64.

[63] Erre vonatkozóan lásd Kahneman – Knetsch – Thaler, 1991, 195–196.

[64] Rousseau, s. a., 10.

tűnik, hogy az állam általa kísérelje meg saját korlátai megváltoztatását. A keresztény nevelélmélet ugyanakkor elutasítja ezt a lehetőséget, hiszen annak célja nem a dolgok teremtett rendjének megváltoztatása, hanem az emberi természet ezen adottságokhoz való idomítása: „A családi és iskolai nevelésnek (...) csak a tárgyi igazság kultusza lehet az elve és gyakorlata.”^[65]

Vizsgáljuk meg közelebbről a nevelés és az abszolút alkotmány között meglévő mélyebb összefüggéseket!

Rousseau szerint a nevelés alapvető három eszköze, a természet (*nature*), a többi ember (*hommes*), illetve az embert körülvevő dolgok (*choses*).^[66] Figyelemre méltó, hogy a nevelés ezen eszközei milyen engedékenyen simulnak bele az általunk e tanulmányban felhasznált schopenhaueri emberkép hármasságába. A természet (*nature*) objektíve adott világa alkotná a nevelés legkülső peremfeltételeit (*ist*), a minket körülvevő anyagi javak (*choses*) által generált didaktikai hatás énkünk azon elemét formálja, mely személyiségünk kibontakozásának anyagi korlátait jelenti (*hat*), a többi emberben rólunk alkotott kép (*sich vorstell*) pedig az emberek (*hommes*) nevelő ereje.

Nem véletlen, hogy az ókori sztoikus filozófia első korszakában, amikor az etikai helyességet a természeti rendből egyenes úton vezették le (és éppen ezért levezethetőnek is tartották), a megismerést, amely felismerésként minden nevelés alapja, a fizika, az etika és a logika hármasságára osztották.^[67] A fizikai megismerés a világ objektív adottságaira (*ist*) irányul, a logika az erről az objektíve adott világról való ismeretszerzésünk (*sich vorstell*) korlátait szabja meg, míg az etika az előző kettő szabta szűkebb mezőben a helyes emberi-társadalmi cselekvést igyekszik meghatározni (*hat* — abban az értelemben, hogy kinek-kinek a jussát kívánja kimérni). Amint a Sextus Empiricus által közölt példa ezt jól szemlélteti: „a filozófia egy tojáshoz hasonlítható: sárgája az etika, a fehérje a fizika, a logika pedig a tojás héja...”^[68]

Fichte szerint a helyes nevelés — amelyet új nevelésnek nevez, ezzel utalva arra, hogy a helyes állami berendezkedés alapja a helyes nevelés — a gyermek önálló szellemi tevékenységének szabad kibontakoztatására alapoz a helyes megismerés érdekében.^[69] Nevelélméletének alapja az ember manipulatív értékelésétől mentes objektív természeti rend (a schopenhaueri *ist*, illetve a rousseau-i *nature*), amelyet a szükségszerű felismerésének is nevez.^[70] A régi neveléssel szemben, amely saját tárgyául a megismerést tételezte, az új nevelés során a megismerés nem cél, hanem szükségszerűen azzal járó „melléktermék”, hogy a megismerő gyermek felismeri azon törvényeket, amelyek minden, megismerésre irányuló szellemi tevékenység lehetőségét megteremtik.

Ha egy gyermek például, játékos fantáziájának szabad teret engedve egyenesek segítségével próbálkozik egy bizonyos tér lekerítésére, elsődleges szellemi tevékenységet fejt ki. Ha ennek folyamán ráébred arra, hogy kevesebb, mint három egyenessel semmiképp sem tudja célját elérni, ez a mintegy „mellékesen” előálló felismerés a meg-

[65] Kelemen, 2012, 4.

[66] Rousseau, s. a., 7.

[67] Erről bővebben Szoboszlai-Kiss, 2012, 13.

[68] SVF II 38 Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII. 16-19. Idézi Szoboszlai-Kiss, 2012, 13.

[69] Fichte, 1924, 26.

[70] Fichte, 1924, 27.

ismerési képesség más természetű megtapasztalásával jár együtt, hiszen ráébreszti az elsődleges szellemi tevékenység korlátaira is. A fichtei nevelés a gyermek természetileg adott, befolyásolástól mentes szellemi tevékenységének a szükségyszerűvel való szabad ütköztetésén alapuló kényszerű belátást jelent. Az ebből a nevelésből fakadó előnyök, a tudás szeretete, a mély és alapos megismerés azonban eltörpülnek amellet, hogy az ilyen nevelést kapott gyermek képes lesz önmagán túlemelkedni (*sein Selbst erhöhet*), azaz *ist*-jét megváltoztatni, és a dolgok egy teljesen új rendjét (egy újfajta *hat*) megalkotni. Cselekedeteinek mozgatórugója nem az érzéki gyönyör, hanem a törvényre irányuló, önmagával megelégedő szellemi tevékenység lesz, amelynek célja a törvény.^[71] Az új szellemi képzés így válik a helyes erkölcsi belátás alapjává.

A helyesen nevelt, azaz az objektíve adott dolgokat befolyásolástól mentes szellemi belátásával feldolgozó gyermekekben kialakult, az emberi társadalmi rendjére vonatkozó elképzelés lesz a helyes (a mi fogalomhasználatunkban abszolút) alkotmány. Ez a társadalmi berendezkedés a dolgok rendjén alapszik és az emberi értelemmel megismerhető.^[72] Fichte szerint a külső torzításoktól mentes, szabad képzelet (*sich vorstellt*), mely a tárgyak természetileg adott rendjére irányul (*ist*), képes a javak helyes elosztására (*hat*), azaz a helyes alkotmány megvalósítására.

E fichtei elképzelés egyik legmegrendítőbb — tulajdonképpen már posztmodern — kritikája Nietzschétől érkezik. Nietzsche szerint egy dolog a gondolat (a fichtei értelemben vett szellemi tevékenység), másik dolog a cselekvés (a javak helyes elosztása) és harmadik dolog a cselekvés képzele (a helyes törvény felismerése, a fichtei értelemben vett második, magasabb rendű szellemi tevékenység): „Das Rad des Grundes rollt nicht zwischen ihnen.”^[73] Az okság kereke nem forog közöttük. Nietzsche szerint, ha egy embertársunk erkölcsi felismeréssel rendelkezik, e tulajdonságában rajta kívül senki sem osztozik. Tagadja azt a fichtei elképzelést, mely szerint a befolyástól mentes, szabad szellemi tevékenységet űző személyek („Fichte gyermekei”) képesek lennének a helyes alkotmány megalkotására. Ha az erkölcsi felismeréssel bíró személy — mondja Nietzsche — ezen felismerését a külvilággal közli, maga is az értetlen csócselék közé süllyed, és a nyáj tagjává válik.^[74] Az érintett helyesebben tenné, ha megfogalmazhatatlannak és megjelölhetetlennek tekintené mindazt, amely lelkének oly sok szenvedést és gyönyört okoz, és zsigerei éhségét okozza. Ez a zsigeri éhség, a hús-vér személy természetszerű élni akarásának törvénye, a középkori *lex vomitis*.^[75]

Nietzsche is elismeri voltaképpen, hogy az erkölcsileg helyes felismerés a természettől adott objektív rendben, a zsigerek és ösztönök rendjében gyökerezik, tagadja azonban, hogy közösségi szinten e felismerés artikulálható lenne, illetve hogy egyesek önfeláldozása elegendő lehet a felismerésből eredő cselekedetek megvalósulásához. Számára az erkölcsi felismerés (tulajdonképpen a helyes alkotmányra vonatkozó felismerés) feldolgozhatatlanul több annál, hogy nevesítésében bízhatnánk. Az erkölcsi törvény megnevezhetetlen. Amiről nem tudunk beszélni, arról hallgatnunk kell: „Wovon man

[71] Fichte, 1924, 30.

[72] Fichte, 1924, 32.

[73] Nietzsche, 2005, 28.

[74] Nietzsche, 2005, 26.

[75] Lásd Dempf, 1954, 78.

nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.”^[76] Wittgensteint parafrázálva, az abszolút alkotmány újateremtése, azaz a relatív alkotmány nehézségeinek megszüntetése tulajdonképpen az alkotmányos rend megszűnését is jelentené egyben.^[77]

Mi ekkor a megoldás? Hogyan tudunk mégis képet alkotni a helyes alkotmányról? Egy szerencsétlenség, az emberi önzés ténye siet ebben a kérdésben segítségünkre. Technikai tevékenységével az ember mára olyan mértékben alakította át az őt körülvevő világot és saját emberi természetét, hogy az már a világ és az ember megsemmisülésével fenyeget. Az eredeti célkitűzés, az erkölcsileg helyes keresése helyett a túlélés leegyszerűsített erkölce kínálkozik normatív mérceként. A természeti rend (*ist*) szétrombolásával kényszerűen és kellenül, de megkaptuk a jelen helyzetben helyes cél képzetét (*sich vorstellt*), amely normatív kényszerűséggel megmutatja a javak (újra)elosztására (*hat*) vonatkozó helyes döntéseket. Lacan szerint a testi, a bűnös megtapasztalása szükséges a szellemi, spirituális eléréséhez, az első mintegy lépcsőfoka a másodiknak: „*la vérité rattrape l’erreur au collet dans la méprise*”.^[78] Reméljük, a (poszt)modern ember megjárta már azt az utat, amely az önpusztítás fenyegető rémével való szembesülésen keresztül a megnevesülésre vezethet.^[79] A realitásokat figyelembe véve a helyes alkotmány a fenntartható alkotmány. Ebbe az alaptörvénybe foglalt legfőbb érték az emberi nem fenntarthatósága, azaz az emberi méltóság továbbörökítésének biztosítása.

V. AZ ABSZOLÚT ALKOTMÁNY ÉS A JOG JELENSÉGE

Az abszolút alkotmány saját maga oka. Lényege az, hogy létezik. Az önmaguk okául szolgáló jelenségek természete csak akkor fogható fel, ha léteznek.^[80] A jog is ilyen jelenség, rokonsága az abszolúttal ezen a ponton érhető tetten leginkább. Az abszolút alkotmány korszaka azonban még jog előtti korszak. Rendje egységes, természetes rendet takar, a természetesen adott viszonyok egyszerű leképezése. Az állam teremtési aktusa a jog birodalmán kívül esik, amint ezt Jellinek is vélte.^[81] A jog az abszolútból a relatív alkotmányba való átmenet korszakában jött létre, mintegy „letapogatva” az ezen alkotmányok által létrehozott erővonalakat. A relatív alkotmány keretei között funkcionáló jog ezért szorul állandó legitimációra. Mivel a természeti és az emberi világrend kompromisszumaként született meg, a két erőter, az abszolút és a relatív alkotmány folyton mozgó határvidékén egyensúlyoz. Talán a generális klauzula az a jogintézmény, amely a jog kettős természetéből mindmáig a legtöbbet árulja el. A generális klauzula, mint fogalmilag abszolút, de üres tartalom egzisztenciáját az egyedi aktusok (pl. bírói döntések) konkretizálják,^[82] és alkotják meg esszenciáját, relatív tartalmát.

[76] Wittgenstein, 1922, 162 (=Proposition 7).

[77] Wittgenstein, 1922, 161.

[78] Lacan, 1975, 292.

[79] Lásd ehhez Žižek, 2011, xxii.

[80] Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1.1.

[81] Jellinek, 1914, 269. Lásd továbbá Kjellén, 1924, 177.

[82] Wilburg, 2000, 2.

A jog egy másik, ellentmondásos tulajdonsága, hogy jellemzően hosszabb időre alkotják. A mindenkori törvényhozók, ugyan eltérő okból, kik hatalmuk megszilárdítására, kik a jogbiztonságra^[83] hivatkozva, az általuk alkotott jog „kőbe vésésére” törekedtek. Nem véletlen, hogy a XII táblás törvény szövegét mintegy négyszáz évvel később is kívülről meg kellett tanulniuk a növendékeknek.^[84] Iustinianus pedig rendeletekkel próbálta megtiltani, hogy a *Digestát* kivonatolják vagy magyarázatokkal lássák el.^[85] A hatalom önstabilizáló törekvése adhat magyarázatot e jelenségekre.

A jog jognak mégis csak akkor lesz nevezhető, ha engedelmeskedik a változás szabályának (*rule of change*).^[86] Ezen ellentmondás a jog kettős természetének relatív aspektusából fakad. Ebben a feszültségben áll a hatalom és a jog, mögöttük voltaképpen az abszolút és a relatív alkotmány kapcsolata.

Felmerül a kérdés, hogy amennyiben elismerjük a jog relatív voltát azáltal, hogy a relatív alkotmány dimenziójába helyezzük, hogyan beszélhetünk a jog helyességéről, illetve hogyan várhatjuk el a jogtól, hogy a helyes irányba, az abszolút alkotmány, vagy annak ma elérhető formája, a fenntartható alkotmány felé tereljen bennünket?

A közrend Brentanonál^[87] alacsonyabb rendű ösztönök nyomán áll elő, és előfeltétele nemesebb képességeink kifejlesztésének. Ismereteink végső magyarázatául — véleménye szerint — tapasztalataink szolgálnak. A jó forrásának így Brentano az ember által megismerhető általános természetet tekinti, így a jó „lelőhelye” az abszolút alkotmány világa. A jó eléréshez azonban — az egyéb társadalmi normák eljelentéktelenülése következtében — egyre inkább csak a jog relatív alkotmányban edzett instrumentuma áll rendelkezésünkre. Természetszerűleg adódik a kérdés: a relatív alkotmány mennyire mozdítható el az elérhető legtökéletesebb állami berendezkedés irányába?

A válasz után kutatva egyrészt látnunk kell, hogy az ideális állami berendezkedés elérhetetlensége önmagában nem okoz sem elméleti, sem gyakorlati problémát. Épp ellenkezőleg. Megközelíthetelensége a szabad akaratból fakadó állandó változás következménye. Az emberi szabadság az, amely — elsősorban a természeti rend átalakításával — a normakör kerekét a történelemben minduntalan továbblendíti. Ennek megfelelően az ideális alkotmány sem lehet megállapodott, ezáltal elérhető. Másrészt, mint láttuk, a (poszt)modern ember számára gyakorlatilag már nem a lehető legjobb rend, hanem a túlélésnek alárendelt rend az egyedüli alternatíva.

A relatív és az abszolút alkotmány dichotómiája jól magyarázza a jog természet- vagy észjogi és történeti felfogása közti különbséget is. A természetjogi felfogás szerint a jog az ész parancsa az emberek külső, egymás közötti viszonyai tekintetében.^[88] Az észjogi felfogás a jogot az abszolút alkotmány alkotta rend világából eredezteti. Így lehet

[83] A jogbiztonság is voltaképpen a hatalom megszilárdítását jelenti, a demokratikus hatalomgyakorlás megszilárdítását.

[84] Cicero, 2, 59.

[85] Iustinianus, *Constitutio Deo auctore* [De conceptione Digestorum] 12; Agrippa, *De incertitudine* 94. A tilalomról részletesebben lásd Fuhrmann, 1970, 98sk.

[86] Hart ugyan az elismerési szabályt (*rule of recognition*) tárgyalja elsőként a másodlagos szabályok közül, a változási szabály mégis közelebb áll a jogfogalom esszenciájához. (Hart, 1978, 92–93.)

[87] Brentano, 1889, 17. Magyarul lásd Brentano, 1994, 58–59.

[88] Harum, 1863, 4.

örök és változatlan, mindig és mindenhol egy és ugyanaz. Ez annyiban igaz is, hogy noha az abszolút alkotmány világa jog előtti világ, létezése szükségszerű, és nélkülözhetetlen előfeltétele a relatív alkotmányban már ténylegesen megjelenő jognak.

A történeti iskola felfogásában a jog ezzel szemben általános akarat, a közös jogi meggyőződés, a jogról alkotott népi tudat (*Volksbewusstsein*), melyet a népszellem az ember külső életviszonyainak szabályozására alkot.^[89] E jogfelfogás annyiban helyes, hogy a jog eredetét az objektív és a szubjektív metszéspontjában keresi. Méghozzá úgy, hogy eredetét objektív okokban (*Volksgeist*), tartalmát pedig a szubjektumok (közmegegyezés, népi tudat) által meghatározottként tételezi. A népszellem jelképezi azon objektív hajtóerőket, amelyek a *pactum unionis* illetve *subiectionis* létrejöttéhez vezettek, míg a népi tudat a konszenzust jelentő *pactum constitutionis*-t szimbolizálja.

Minél inkább nő a kereslet a jog iránt, az annál inkább eltávolodik ősi forrásától.^[90] Az örökös expanzió a relatív alkotmány természetében rejlik. Az expanzió eszköze, a jog nem egyéb, mint az emberi individuumok természete alapján létrejött, a köztük lévő különbözőség mentén hierarchializálódott közösségben uralkodó akarat, amely a közösség minden egyes tagja külső magatartásának szabályozását magához kívánja rendelni. Így lesz a jog mindig a pillanatnyi uralkodó akarat terméke.^[91] A jog valódi forrása az abszolút alkotmány, amelyet a relatív alkotmány egyre inkább elnyom, noha azt teljesen eltüntetni vagy attól végleg elszakadni talán sohasem lesz képes. Mégis, egyre összetettebbé váló globalizálódó világunkban egyre nehezebb minden relatív alkotmány egyetlen valódi ősforrását, az abszolút alkotmányt megpillantani.

VI. DEFORMÁCIÓ A GLOBALIZÁCIÓBAN

A posztmodern vagy a globalizáció deformáló hatásával már több helyen foglalkoztunk, itt összefoglalásképpen az alábbiakat tűnik szükségesnek kifejteni. A javak (*hat*) jószándékú (újra)elosztása, vagy emberi kapzsiságon alapuló felhalmozása a történeti fejlődés folyamán szükségszerűen korlátokba ütközött (*ist*). E korlátok tágítása egyrészt roppant nehéz, másrészt igencsak költséges, mégis szükségszerűen és folyamatosan folyik, egy másik irányú expanzióval karöltve. A természeti adottságok megváltoztatása szükségszerűen együtt jár az emberi természet megváltoztatásával, amelynek az első, primitív szintje az emberi természetről alkotott elképzeléseink (*a sich vorstellt*) manipulálása. A globalizációban az emberkép deformálása, mint művi fájdalomcsillapító révén tompul azon deformáció borzasztóan fájdalmas hatása, amelyet maga a globalizáció okozott. Ez a deformáció az értékpluralizmus megjelenésében és ezáltal individuum jelentőségének túlhangsúlyozásában áll.

Az egyén deformációját Sartre már jól érzékelte. Az általa tételezett, saját cselekedetei révén meghatározott én és az ezáltal létrehozott új külvilág újdonsága abban állt, hogy az egyént azáltal, hogy a saját magáról alkotott szubjektív felfogását (a mi fogal-

[89] Harum, 1863, 5.

[90] Harum, 1863, 7.

[91] Harum, 1863, 17.

maink szerint egyfajta egocentrikus *sich vorstellt*) helyezte a létezés centrumába, látszólag elszakította objektív meghatározottságaitól (a *hat*-tól és az *ist*-től): *l'homme invente l'homme*.^[92] Ez a posztmodern deformáció lényege.

A történeti tapasztalat szerint minél nagyobb mértékű a természet rendjébe való emberi beavatkozás, annál kiterjedtebbé válik az állami szabályozás.^[93] Úgy tűnik, a természet átalakítása az emberi nem egyik alapvető sajátossága, így az idő múlásával az állam szükségszerűen vált egyre szofisztikáltabb rendszerré. A technikai fejlődés által okozott deformáció mára kritikus méreteket öltött. Ennek egyik jele, hogy már nem csupán az objektív természeti adottságok (*ist*) nagyfokú átalakítása zajlik, hanem maga az ember, mint biológiai, szellemi létező (*sich vorstellt*) is korábban el nem gondolható mértékben deformálódik. A változásnak a természettől az egyes ember felé történő eltolódása annak beismerése, hogy a természet átalakítására tett kísérletek csúfos kudarcot vallottak. Az általános természetet nem sikerült maradéktalanul az ember uralma alá hajtani, így most az embert torzítják bele a megcsonkított természet Prokrusztesz-ágyába.

Az emberi vágyak deformálásával a korábban funkcionáló, természetileg szerves normakör is felszakadozik. Ez a normakör további elemeinek gyengülését is jelenti. A globalizációban, ahol az általános és az emberi természet is folyamatos deformációra van ítélve, a kettőt a normakörben összekötő elem, az állam, illetve az állami szuverenitás is erodálódik.

A deformáció lehetőségét az alkotmánybíráskodás területén a személyiségi jogok és a tulajdonhoz való jog közötti szoros történelmi kapcsolat meglazulása tette lehetővé. Az egyéni cselekvés autonómia alapja ma már nem annyira a korlátos jószágok elosztásának védelme (a tulajdonjog), hanem a potenciálisan végtelenbe futó, mert anyagi hordozó nélküli személyiségi jogok,^[94] különösen a klasszikus, első generációs jogok.^[95] Az abszolút alapokon nyugvó, „*bretton woods-i*” alkotmányossággal való szakítás olyan jelentős hatásokkal járt, mint az aranysztyendertől való elszakadás a pénzügyi világban. A következményeket a második generációs alapjogok óvatos, az anyagi lehetőségeket figyelembe vevő értelmezése sem tudja teljes mértékben enyhíteni. Ennek oka, hogy a globalizációban domináns erők nem a relatív alkotmányos jogokon keresztül fejtik ki hatásukat, hanem azáltal, hogy magát az általános és az emberi természetet, illetve jogi kifejezéssel élve, magát az emberi méltóságot is deformálják.

A globalizáció fő ereje, a gazdasági racionalitás támadását jelentette az emberi méltóság ellen például az a banki gyakorlat, amelynek értelmében a hitelfelvevő ügyfél családtagjait kezességvállalásra kötelezték. E problematikával a Német Szövetségi Alkotmánybíróság is több ízben foglalkozott. Egyik idevágó döntésében érvénytelennek nyilvánította egy gyermek azon kezességvállalását, amelyet apja gazdasági tevékenységének finanszírozása érdekében felvett hitel biztosítékául vállalt fel. A bíróság indoklásában kifejtette, hogy a megállapodás a felek közti strukturális egyenlőtlenség

[92] Sartre, 1996, 40.

[93] Somló, 1905, 153.

[94] Megerősítőleg Sólyom, 1994, 99.

[95] Lásd Sári, 2006, 195., ahol Sári arra is felhívja a figyelmet, hogy a tulajdon az alapjogok második generációjában új formában ismét felbukkan.

következtében érvénytelen.^[96] A dogmatikai okfejtések azonban nem tematizálták az ilyen típusú tranzakciókban rejlő legnagyobb problémát, és ezáltal elleplezték az emberi méltóság elleni súlyos agressziót. Teubner mutatott rá, hogy a családi kezességvállalások nem körmönfont dogmatikai okokból, hanem azért kérdőjelezhetők meg, mert jogilag nem megengedhető összeférhetetlenségi helyzetet teremtenek az apa személyében. Az apának ugyanis a bank nyomása következtében erkölcs normái (hogy mekkora teherviselésre kérheti a saját lányát) és gazdasági érdekei közötti konfliktusban, a saját ügyében kell a döntőbíró szerepét eljátszania.^[97]

A gazdaság — a jog, sok esetben az alkotmányjog eszközeit igénybe véve — számos formában folytatja már évszázadokkal korábban megkezdett expanzióját az erkölcsi szféra rovására. Nagy visszhangot kapott például a francia *Cour de cassation* egy idevágó döntése. Ez a korábbi gyakorlattal szakítva érvényesnek minősített egy, a közvetlen hozzátartozókat (feleséget és saját vér szerinti gyermeket) kismemiző egyetemes hagyományt, amelynek kedvezményezettje a hagyományozóval intim viszonyban álló titkárnő volt. Az évtizedekkel fiatalabb szerető üzenete meglehetősen egyértelmű volt: „*pas d'argent, pas d'amour*”.^[98] A házasságtörő kapcsolatra alapított juttatás a francia bíróság értékítélete szerint ma már nem ütközik a jó erkölcsökbe. Vagy másképpen: a korábban az erkölcs szabályozási primátusába tartozó házasság intézményének szabályozását ma már leginkább a jog végzi, egy deformált erkölcsi világkép alapján.

A tulajdon sérthetlenségéhez való jogon (*hat*) keresztül is utat tör magának a globalizáció logikája a természet régi rendjének hagyományos világába (*ist*). Az osztrák szövetségi kormány az 1970-es években folyó abortusz-vita kapcsán jegyezte meg, hogy a „méhmagzattal kapcsolatban nyilvánvalóan csak a tulajdon sérthetlenségéhez való jog, és azok a jogok jöhetnek számításba, amelyek ehhez többé-kevésbé kapcsolódnak.”^[99] Újabbban a korábban természetesnek tartott intézmények változását észlelte, és — alapjogi expanzió révén, az Emberi Jogok Európai Bíróságának gyakorlatát követve^[100] — a deformációt jogilag igazolta a magyar Alkotmánybíróságnak a családok védelméről szóló 2011. évi CXXI. törvény 7. és 8. §-át megsemmisítő határozata: „az állam a család védelmére alkalmas eszközök megválasztása, valamint a (...) családi élet tiszteletben tartása során szükségszerűen köteles figyelembe venni a társadalomban végbement változásokat és a szociális, polgári jogi és kapcsolati kérdésekkel összefüggő fejleményeket...”^[101]

Az alapjogi bíraskodás állam-állampolgár dichotómiájára felfűzött ideológiája két okból idejét múlttá vált. Egyrészt az állam egyre inkább kénytelen a gazdaságot szolgálni, a pénzhatalom már nincs az államhatalomnak alárendelve, mint Kant idejében.^[102] Az alapjogi védelem erős kapcsolata a gazdasági növekedéssel és ezáltal expanzív jellege jól tetten érhető a dél-afrikai alkotmánybíróság azon kijelentéséből,

[96] BVerfGE 89, 214.

[97] Teubner, 2000, 391.

[98] Arrêt n. 519 du 29 octobre 2004.

[99] EuGRZ 1974, 63-70. Lásd ehhez Unterlerchner, 2003, 14sk., továbbá Waldstein, 1982, 153.

[100] Kozak kontra Lengyelország, 2010. március 2., 98. §, App. no.: 13102/02.

[101] 43/2012. (XII. 20.) AB határozat, ABH 2012, [71].

[102] Kant, 1795, 64.

hogy az államnak a szociális és gazdasági jogokat *progresszív alapon* kell biztosítania állampolgárai számára.^[103] Másrészt a neoliberális ideológia mellékszálának számító, szintén gazdasági indíttatású antinacionalizmus erodálja az állami szuverenitást, a gazdasági növekedés káros mellékhatásai pedig egyes államok tényleges megsemmisítésével fenyegetnek.

Felmerül a kérdés, hogy milyen alapon ítéltetők meg a globalizáció e kísérőjelenségei, illetve, hogy miképp lehetséges a globalizációban az egyes egyéni cselekvések feletti bíraskodás? A globalizációban tapasztalható értékítéleti krízisben számos ideológia kínálja fel a maga mércéjét. Ezek közül a legzseniálisabb a kereszténység válasza, amely úgy biztosítja a lehető legteljesebb emberi méltóság megélését és egyúttal a hatalom legitimitációját, hogy közben nem feszíti szét az emberi létezés számára szabott természetes kereteket.^[104] Jelen tanulmányban azonban két másik kísérlettel foglalkozunk részletesebben.^[105]

Az első, jelenleg a hatalmasabb — mert a globalizációt okozó tényezőket leginkább kiszolgáló — a neoliberalizmus. Ez az ideológia a gazdaság primátusán alapszik, önkényesen váltogat a van és a kell között, egyszerre tartja megszállva a *sein* és a *sollen* mezőit. Valójában az emberi jogok eszköztárát használja fel célja, a gazdasági értékszemlélet mind teljesebb eluralkodása érdekében. Az alapjogi szemléletmód révén ma már nem csupán az elnyomó államhatalomnak kiszolgáltatót állampolgár védelme valósul meg, hanem az egyéni vágyak mind teljesebb kielégítése révén a tőke felmentésre kerül szociális, ökológiai és adózási kötelezettségei alól.

A másik kínálkozó mércét az egyre hangosabbá váló ökológiai kritizmus kínálja. Ez a globális környezeti problémák tudatosítása, fenyegető világvége szcenáriók felvázolása révén kíván alapvető szemléletváltást előidézni. Központi fogalma a fenntarthatóság, tulajdonképpen konzerváló, az első, szerves természetet megőrizni kívánó irányról van szó. Noha az ökológiai kritizmus a fragmentált jogági, technikus szabályokon túlmenően még kevésbé tört utat magának a jog-, illetve alkotmányelmélet irányába, kézenfekvő a feltételezés, hogy egy fenntartható társadalomnak fenntartható alkotmányon kell alapulnia. A fenntartható alkotmány azon önkorlátozó belátáson alapszik, hogy mint relatív alkotmánynak végső soron az abszolút alkotmány céljait kell szolgálnia. A fenntartható alkotmány elképzelése annyiban posztmodern, hogy — jól lehet filozófiai alapvetésekből indul ki — a benne kifejtett elmélet helyességét a kitzűzött (tágabb értelemben vett politikai) cél eléréséből vezeti le.^[106]

A következőkben részletesebben a fenntartható alkotmányról szólunk, mert az alkotmányos gondolkodás fő áramlatának minősülő neoliberális irányzattal szemben ez inkább szorul a bemutatásra.

[103] Minister of Health v. Treatment Action Campaign 2002 (10) BCLR 1033 (CC), 35.

[104] Lásd ehhez Bibó, 1986, III, 45: „Minden jogosan alkalmazott erőszakot nem az önnéplés lelkiállapotában, hanem a mélyeséges szégyenkezés lelkiállapotában kell vállalni, és kell rá visszaemlékezni...”

[105] Ezzel szemben Safranski három aspektust sorol fel. Lásd Safranski, 2004, 19–25.

[106] A posztmodern ezen értelmezését adja az összehasonlító jog területén Richers, 2007, 537. Lásd továbbá Mattei – di Robilant, 2001, 1089; továbbá Berman, 1997, 286.

VII. A FENNTARTHATÓ ALKOTMÁNY FOGALMA

Fenntartható alkotmánynak azt a relatív alkotmányt (*constitutio relativa*) nevezzük, melynek fő célja az abszolút alkotmány állapotának megfelelő létfeltételek lehetőség szerinti megközelítése illetve fenntartása. A fenntartható alkotmány egy olyan emberképet ösztönöz, mely önmérséklet révén az anyagi javak (újra)elosztása során nem veszélyezteti az objektív természeti rend hosszú távú fenntarthatóságát.

A jelenleg hatályos relatív alkotmányok két lényeges szempontból nem ütik meg a fenntartható alkotmány mércéjét. Egyrészt nem azonosítható bennük egy központi érték, amely körül egy konzisztens alkotmánybíráskodás szerveződhetne. Az általánosan elismert, és feltétlen értéként tisztelt emberi méltóság eszméjét illetve az élethez való jogot kevésbé aknázzák ki ilyen céllal, hiszen tulajdonképpen formális, alaki jellegű ismérvként (puszta *existentia* sartre-i értelemben) kezelik. Az emberi méltóság két arcából többnyire az egyikkel, a többi alapjog tartalmában jelen lévő méltósággal foglalkoznak, immanens, minden ember nembeli lényegét jelentő, az abszolút alkotmány felé tekintő másik arcát az alkotmánybíráskodás operatív eszközei kevésbé ragadják meg. Az emberi méltóság csupán minden további diskurzus legszélső kereteit jelöli ki, ezért normatív ereje önmagában meglehetősen bizonytalan, egymásnak ellentmondó értékítéletek megalkotását teszi lehetővé (csak a korlátokat kitöltő, egyéb értékekre alapuló alkotmánybíráskodás tölti meg tartalommal *essentiáját*). Az alkotmányjogi *parlance*-ban ez úgy fogalmazódik meg, hogy az emberi méltósághoz való jog szubszidiárius alapjog, amely a konkrét, nevesített alapjog hiányában arra támaszkodni nem képes jogalkalmazás során telik meg tartalommal.^[107]

Azt sem lehet figyelmen kívül hagynunk, hogy az alkotmányosság egyik szülőházájának számító Egyesült Államokban még az élethez való jog sem emelkedik abszolút rangra.^[108] Az élethez való jog és az emberi méltóság uralkodó, individualista megközelítése logikailag sem elégítheti ki egy közösség normarendszerében a központi értéknorma funkcióját, hiszen semmilyen fogódzót nem ad arra vonatkozóan, hogy az egyéni, individuális szférából miképp és milyen úton juthatunk el a közösségi, a kollektív együttlétezés felsőbb^[109] szintjére.

A hatályos alkotmányokra tehát az értékpluralizmus jellemző, a legkülönfélébb értékek részleges érvényű^[110] és efemer hierarchikus szerveződései, az értékek közti kollíziók feloldásának rendszere végső soron nem illeszthető szerves egységbe, különösen ha morális értékekről van szó.^[111] Az ilyen típusú értékplurális relatív alkotmány fennállását csak annak köszönheti, hogy a rá épülő alkotmánybíráskodás extenzív jelle-

[107] Lásd a 8/1990. (IV. 23) AB határozatot, ABH 1990, 42, 44–45.

[108] A halálbüntetés alkalmazását ugyan egyre szigorúbb korlátok közé szorítják, de nem teljesen törölték el, lásd *Kennedy v. Louisiana*, 554 U.S. 407 (2008). E problematikát új aspektusokkal gazdagítja Garland, 2010, 231–255.

[109] A felsőbb jelzöt az emberi természetbe kódolt, történetileg empirikusan igazolt közösségi hajlam indokolja.

[110] Az emberi értékek univerzumának értékek ilyen értelmű, részleges rendezettségét képviseli Kis János. Lásd Kis, 2010. Elérhető: <http://www.holmi.org/2010/08/kis-janos-a-pozitiv-szabadsag-ket-fogalma> (2012. 10. 22.)

[111] Berlin, 1991, 2-3; Nagel, 1996, 128-141.

gű, a termékletlenné tarolt (alkotmányos) értékeket maga mögött hagyva szakadatlanul arra van ítélve, hogy újabb és újabb (alkotmányos) értékterületekre tegye rá a kezét. Az értékpluralista, relatív alkotmány és az arra épülő alkotmánybíráskodás pazarlóan bánik az emberi természetből fakadóan véges alkotmányos értékekkel, és — ebből eredően — a természeti erőforrásokkal.

A krikett-ügyként elhíresült *Miller v. Jackson* eset^[112] jó példa az individuális szemléletű bíráskodás extenzív jellegére. A krikettpálya mellett házat építő pár nem csupán individuális jogaival győzedelmeskedett a község sportoláshoz való kollektív érdekén, hanem fizikai értelemben is teret nyert, hiszen a játékosokat kiszorította arról az ingatlanról, ahol azok már hetven éve hagyományosan úzték e közkedvelt sportot. Győzelmük azonban pürrhosznak minősül, állítja Lord Denning, hiszen a döntés következtében a funkciótlaná vált krikettpályát feldarabolják és lakóházakat vagy ipari egységeket építenek rá. Így a telek, amely éppen a krikettpályának köszönhető szép kilátás miatt könnyen és magas áron található gazdára, veszít értékéből, és a pernyertes házaspár saját individualista jogainak túlértékelése révén kedvezőtlenebb anyagi helyzetbe kerül.^[113]

A felmerülő vitás jogi kérdésekre, így alkotmányos kérdésekre is, Dworkin szerint létezik egy helyes válasz, amelynek helyessége objektív, azaz embertől független. A válasz helyességét onnan nyeri, hogy a döntéshozó egyéb döntéseivel koherens, azaz egyszerre megfelel a moralitás (hogyan viszonyuljunk a másikkhoz?) és az etikum (hogyan élünk boldog életet?) elvárásainak. A döntéshozók egyéni értékválasztásaiból az egymástól való függés kölcsönös egymásra hatása következtében alakulhat ki egy a szubjektumtól független, objektív értékegység.^[114] Az alkotmány alapértékének ezen objektív értékegységnek kellene megfelelnie. A fenntartható alkotmányt alapvetően értékmonista szemléletmód hatja át. Nem azért, mert elutasítja az értékek sokszínűségét, vagy mert mereven ragaszkodik egy legfelsőbb érték strikt dogmájához. Hanem azért, mert felismeri, hogy az emberi létezés természeténél fogva korlátos, és hogy a globalizációban az emberi nem a technikai fejlődés gyorsuló ütemével egyre közelebbinek tűnik e korlátokhoz.

Napjaink egyes extenzív, értékpluralista jogfilozófusai azonban megkérdőjelezik az értékegység lehetőségét,^[115] ez a róák ellentámadása a sündisznó ellen, hiszen a róka az értékek pluralitásának, a süin az értékek végső egységének szimbólumává vált az angolszász filozófiai nyelvben Archilochos nyomán: πóλλ' οἰδ' ἄλωπιηξ, ἀλλ' ἐχῖνος^[116] ἐν μέγα. A róka képességei sokoldalúak, a sündisznó egy nagy adottsággal bír.^[117] A róák és sündisznók közti küzdelem, úgy tűnik, hozzátartozik az emberiség történetéhez, és mint ilyen, versengésük eldönthetetlennek tűnik. A (poszt)modernitás változásai következtében azonban már mind a róák, mind a sündisznók eltűnni látszanak, helyükbe az eredeti, természeti lényekre csak hasonlító, deformált mutánsok léptek. Fennáll a

[112] *Miller v Jackson* (1977) QB 966.

[113] Lásd Lord Denning különvéleményét az ügyhöz: *Miller v Jackson* (1977) QB 966, at 976, per Lord Denning MR.

[114] Deli, 2012, 140.

[115] Minow – Singer, 2010, 903.

[116] Archilochos, *Töredékek*. Idézi Berlin, 1953, 3.

[117] A görög eredetű szólás igen kiterjedt utóélettel bír. Felhasználta Erasmus is Adeges-ében: *Multa novit vulpes, verum echinus unum magnum*. A mondásról bővebben lásd Barker, 2011, 87-89. Ez adta Isaiah Berlin híres esszéjének alapötletét is, amelyben Tolsztoj történelemszemléletét értékeli. (Berlin, 1953.)

veszély, hogy amennyiben nem válunk mindannyian sündisznóvá, a rókáknak sem lesz helyük a rókáskodásra: „a tudomány és a technika fejlődésével nyíló távlatok az emberi méltóság elleni támadások új formáját hozzák, s közben — súlyos aggodalmakat keltve — körvonalazódik egy új civilizáció, mely az élet elleni bűnök eddig ismeretlen és, ha egyáltalán lehetséges a korábnál gonoszabb arcát mutatja...”^[118]

A másik nagy különbség, amely napjaink uralkodó alkotmányos modelljét a fenntartható alkotmánytól elkülöníti, hogy az alkotmányos fejlődés utolsó fázisára, a relatív alkotmányra fókuszál. Az ember eredendő szabadságát alapjogokká transzformálja, és ezzel elveszi az emberi szabadság immanens abszolút momentumát. Azt azonban még a modern jogalkalmazó is érzi, hogy „természetüket tekintve (...) az alapjogok állnak legközelebb az erkölcshez...”^[119] azaz hogy az alapjogok túlmutatnak a relatív alkotmány keretein.

A fenntartható alkotmány ezzel szemben igyekszik visszacsatolni abszolút előképéhez. Ilyen irányú elmozdulást jelent az a felfogás, amely megszüntetné az alapvető jogok alanyi igényjogokként való azonosítását. Az alapvető jog mint alanyi igényjog elmélete következtében — az állam teherbírása, végső soron az erőforrások szűkössége következtében — egyébként is szükséges egyes jogokat állami kötelezettségként, állami célként tételezni annak érdekében, hogy megszabaduljanak a lényeges tartalom korlátozásának tilalmától.^[120] Ehelyett például a felsőoktatás vonatkozásában felmerülő jogokat alapvető jogként lehetne tételezni, de nem az alanyi jogok legmagasabb szintjén, hanem a puszta szabadság,^[121] konkrétan a felsőoktatáshoz való hozzáférés szabadságaként.^[122] E felfogás jobban visszatükrözi azt a tényt, hogy — a fenntartható alkotmány értelmében — az egyesek cselekvési szabadságát alapvetően nem állami aktusok konstituálják, az állam feladata e tekintetben csak annyi, hogy e cselekvési szabadságot tiszteletben tartsa és másokkal is tiszteletben tartassa. Az egyéni szabadság így csak közvetve igazodik az állam által felállított korlátokhoz, közvetlenül a természetes állapotban uralkodó adottságok és szűkösségek határolják.

A hagyományos relatív alkotmányok a jog és kötelezettség (*right* és *duty*) bipoláris rendszerében gondolkodnak, ahol a kettő közötti kapcsolatot az állam hozza létre. Az ezzel logikailag teljesen egyenértékű, a fenntartható alkotmányhoz adekvátabb megoldás a privilégium és nem-jog (*privilege* és *no-right*) bipoláris rendszerére alapoz. Azaz az egyénnek szabadságában áll megtenni valamit, amíg azzal nem zavar másokat e szabadságuk gyakorlásában, az állami fellépés pedig csak ez utóbbi esetben válik szükségessé.^[123] E megközelítés a globalizációban már csak azért is megfelelőbbnek tűnik, mert az állam és az egyén többé már nem diametrikusan szembenálló felek az alapjogok biztosítása szempontjából. Állam és egyén, az előbbi szuverenitása elolvadása az utóbbi pedig elsődleges természetének eltűnése révén ma egyre inkább sorstársakká válnak a méltóságteljes továbblétezésért a globális pénzügyi racionalitással szemben folytatott küzdelemben. E szemléletmód kismértékű elterjedtségének egyrészt oka le-

[118] II. János Pál, *Evangelium vitae*, 4.

[119] Darák, 2012, 71.

[120] Lásd például a 32/2012. (VII. 4.) AB határozat (33–34).

[121] Szász-Schwarz, 1911, 593–594.

[122] Lásd Pokol Béla különvéleményét a 32/2012. (VII. 4.) AB határozathoz (87).

[123] Hohfeld, 1920, 48.

het, hogy a jog/kötelesség páros inkább megfelel az emberi alaptermészetnek, másrészt ez a megközelítés a történeti fejlődés eredménye, az állampolgári jogok küzdelem és nem privilégiumosztás során juthattak érvényre.

Az a kanti gondolat, hogy az abszolút alkotmányosság (Kant fogalomhasználatában) világbéke szinte törvényszerűen, az egyéni önzések mechanikus összerendeződése révén, természetszerűleg következik be^[124] még nem vette figyelembe az erőforrások szűkösségéből fellépő akadályokat. A globalizációban a kereskedelem révén ugyanis nem a földrajzilag eltérő módon elosztott jóságok cseréje, hanem végső soron a javak centralizációja következik be.

Az egyén saját természetére és az általános természetre — önmagán kívül — ma már nem az államok, hanem a multinacionális vállalatok jelentik a legnagyobb deformatív hatást.^[125] Ennek ellenére jelenlegi alkotmányos berendezkedéseinkre az alapjogok expanziója, illetve az állam-egyén kapcsolat fetiszizálása jellemző. Uralkodó alkotmányos paradigmánk szerint az állampolgárt meg kell védeni az önkényes és hatalmi túlkapásokra hajlamos államhatalommal szemben. Centrális jelentőségű intézménye az alkotmányjogi panasz, amely révén egyfajta panasz kultúrát (*complaint culture*) valósít meg az ókori Rómában megfigyelhető szégyenkultúrával (*shame culture*) szemben. A szoros értelemben véve normatív, kényszerítő erővel nem rendelkező szabályok érvényesülését Rómában sajátos szankciórendszer biztosította,^[126] amely jelentős társadalmi kohéziós erőt jelentett, és szerves részét képezte a bevett szabályok ellen vétő személyek megbélyegzése.^[127] A szégyenkultúra alapvető jellemzője a szűk értelemben vett jogon kívüli, erkölcsinek minősíthető kötelezettségek megléte, amelyek egyben normatív viselkedési mintaként szolgáltak. E normák általában a modern aspektusból erkölcsinek minősíthető életviszonyokat szabályozták, de a mai szemmel joginak tekintett viszonyokra is kihatással lehettek.^[128] Ez utóbbitól az határolta el őket, hogy betartásukat nem törvényi szankciók, hanem a társadalmi megbélyegzettség veszélye biztosította.^[129] Ilyen, részben a szégyenre alapozott szabály volt például az ókori Rómában, hogy a felszabadított rabszolgafiú, szabadsága elnyerése után nem köthet házasságot anyjával. Ennek oka Paulus szerint, hogy a házasságkötésre vonatkozó szabályok körében a természetjogot és a szeméremérzetet is tekintetbe kell venni.^[130]

A fenntartható alkotmány első sorban az emberi önméltóság alapszik, innen ered a nevelés kiemelkedő szerepe. Az önméltóság erénye azonban önmagában nem ele-

[124] Kant, 1795, 56.

[125] A világkereskedelem legnagyobb szereplői ma már nem államok, hanem vállalatok. Lásd Carreau – Julliard 2005, 5 és 26.

[126] Hölkeskamp, 1987, 218.

[127] A szégyenkultúra fogalma az amerikai kultúrantropológiából (*shame-culture*) származik, ahol ellentéte a *guilt-culture*. A megkülönböztetést Dodds vezette be a görög népek karakterizálására. Lásd Dodds, 1970, 17–37. A fogalmat meggyőző módon alkalmazta az archaikus római társadalomra Wlosok, 1990, 87.

[128] A régebbi irodalomban főképp a *regimen morum* büntetőjogias jellege került előtérbe, lásd a legújabb magyar irodalomból pl. El Beheiri, 2004, 39–43. Ezt kiegészítendő, korábban rámutattunk e censori tevékenység magánjogias elemeire, lásd Deli, 2007, 159–177.

[129] Wlosok, 1990, 87. Ilyen a hagyományos kínai és japán jogrendszer. Lásd David – Jauffret-Spinosi, 2002, 405skk. és 426skk.

[130] Paulus, D. 23, 2, 14, 2. Waldstein a fragmentumban szereplő *pudor* kifejezést — véleményem szerint félrevezetően — erkölcsi érzéknek fordítaná. Lásd Waldstein, 2012, 78.

gendő, a történeti tapasztalatok szerint az erényhez társulnia kellene valamilyen szankció (jogi-pénzügyi, erkölcsi) visszatartó erejének is. Azzal azonban, hogy a pénzügyi racionalitás nyomvonalán a jog egyre inkább szétzilálja az alternatív társadalomszervező normák rendszerét, az erkölcsi és vallási normák már nem képesek a fenntarthatóság elveinek betartását motiváló szegényérzetet közösségi szinten produkálni. A hiányzó szegényérzet nem csupán frusztráló erő, hanem annak kiteljesedést biztosító tudata is lenne egyben, hogy saját egyéni, a természet adta korlátokat tiszteletben tartó szabadságunkkal megadjuk a jövő generációnak is az emberhez méltó, szabad létezés lehetőségét.

VIII. NEOLIBERALIZMUS VERSUS ÖKOLÓGIAI KRITICIZMUS: EGYES NORMATÍV KÖVETKEZTETÉSEK

Egyes jogintézmények fejlődéstörténetén jól látható az az átalakulás, amely révén az abszolút alkotmánytól a relatív felé továbbfejlődtek, ezt a deformációs folyamatot példalódzó jelleggel az adásvétel és a házasság intézményén keresztül szemléltetjük. Mivel az ökológia kriticismus a fenntarthatóság révén az abszolút alkotmánnyal, a neoliberalizmus pedig a mai relatív alkotmányos rendszerekkel mutat rokonságot, az átalakulás bemutatása egyben a két alternatív alkotmányértelmezési ideológia szembeállítását is jelenti.

Az adásvétel keresletre és szükségletre alapított felfogása tipikusan a relatív alkotmány keretei között bontakozott ki. A vételár a liberális tannak megfelelően a kínálat és a kereslet mennyiségének függvénye, ha a kereslet nagyobb, mint a kínálat, az ár növekszik, fordított esetben pedig csökken. A kereslet és kínálat törvénye többdimenziós, a szűkösség/bőség, és a szükségesség-hasznosság/haszontalanság aspektusait egyesíti. A dolog szűkössége vagy bősége, illetve az, hogy megszerzése nehézkes, az esetek többségében nem az értékelő egyénién múlik,^[131] hanem objektív, természeti adottság. Ez vonatkozik a szükségességre is, míg a hasznosság már inkább egyéni értékelés függvénye, amely azonban meglehetősen könnyen manipulálható illetve deformálható. Látnunk kell, hogy a kereslet-kínálat tanának részdimenziói többségükben a természeti adottságok irányába mutatnak.

Arisztotelész még úgy vélte, hogy a dolgok valós értékét egy közös nevezőre visszavezetve határozhatjuk meg, ez a közös tényező pedig a dolog haszna és szükségessége.^[132] Vele szemben Aquinói Szent Tamás lehetetlennek tartja a dolog valós, igazságos értékének meghatározását, de elismeri, hogy összehasonlítás révén, az emberi szükségletek kielégülése segítségével megfelelő mérce alakítható ki. Felidézi Szent Ágoston véleményét, aki szerint a dolgok értéke nem a természet rendje (*gradum naturae*), hanem az emberi szükségletek szerint alakul.^[133] Ez utóbbi nézetet vallja Domenico Soto is.^[134]

Miért e különbség az arisztotelészi és keresztény álláspont között? Az ókori Róma *ius strictum* szerinti szerződésai még a dolgok értékének természetileg adott értékét látszanak közvetíteni. A *mutuum*, a kölcsön esetében például ugyanabból a dologfajtából ugyan-

[131] Lecchi, 1907, 17.

[132] Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika*, 1133a25. Arisztotelész véleményét felidézi Aquinói Szent Tamás: *In Decem Libros Ethicorum* 5, 9, 981.

[133] Aquinói Szent Tamás, *Summa Theologica* 2, 2, q. 77, a. 2, ad. 3.

[134] Domenico Soto, *De justitia et jure* 1, 6, 2, 3.

annyit volt köteles visszaadni a kölcsönbe vevő,^[135] kamatot nem lehetett tőle követelni. Erről az ősi, abszolút alkotmányos alapról jut el a római jogfejlődés Ulpianus híres tételéig, miszerint az eladó és a vevő az ár tekintetében szabadon becsapathatják egymást.^[136] Az abszolút ár relatív árba történő átfordulása szoros összefüggésben áll az állami szuverenitás kérdéskörével, hiszen a relatív ár a *ius gentium*, a népek egymással való érintkezése révén lett például a római jogrendszer integráns része. Ha az állam létrejöttét objektív természeti okokra vezetjük vissza, a dolgok értékének nem természeti sajátosságaik alapján való meghatározása rendszeridegennek tekinthető. A belső viszonyokban az ősi időkben az objektív értékazonosság talaján álltak, az egyéni értékmérlegelés csak az idegenekkel szemben juthatott szerephez. Az abszolút szerződésekhez még közel álló állam még nem engedhette meg, hogy az őt létrehozó, egyenrangú felek között nagyfokú vagyonmozgás következhesse be, hiszen ezáltal saját szuverenitásának bázisát gyengítette volna meg. Csak az abszolút alkotmánytól már elidegenedett, relatív alkotmányosságra épülő — östermészeti funkcióitól már elszakadt — állami berendezkedések közös rendszerében rendelődik alá az ár az egyéni vélekedéseknek. Az állam ezen engedménnyel saját hiányzó (mert az abszolút alkotmányosságtól elszakadt) legitimitását igyekszik pótolni, hiszen az egyéni vágyak kibontakozásának szabad teret engedve mintegy elfeledteti polgáraival azt, hogy a szabadság valódi, abszolút formájától már rég megfosztotta őket.^[137]

A dolgok relatív alkotmányos rendben vett értékét nem a dolgok természete, valamely objektív adottságuk (*ist*), hanem az egyénekhez való hozzárendelődésük különféle mértéke, a kereslet és a kínálat (*hat*), és a közvélekedés (*sich vorstellt*) határozza meg. A fenntartható alkotmány keretei között a közvélekedést az állam szempontjából vett hasznossággal tételezzük azonosnak.^[138] A közérdek alapján felállított értékmérő az abszolút alkotmány, a *pactum unionis* természetes és egységes rendje felé mutat. Ez a szinórmérték azonban csak akkor hatékony, ha nem ármaximalizáló vagy ármegállapító rendeletek révén, hanem a helyes emberi értékítélet vagy pontosabban az emberi értékítélet (*sich vorstellt*) helyes formálása révén történik. Ez a történelmi tapasztalat visszavezet bennünket a nevelés fontosságához: az emberi egyéni választásai révén bizonyos értelemben a környezet, az objektív adottságok is megváltoznak, ahogy Sartre is állítja.^[139]

A második példa, amelyen szemléltetni kívánjuk a neoliberais és az ökológiai alapállás különbözőségeit, a homoszexuális párok házasságával kapcsolatos. Sherif Girgis, Robert P. George és Ryan T. Anderson a házasság két felfogását különböztetik meg,^[140] az egyik az úgynevezett konjugális, a másik pedig a revizionista felfogás. A konjugális felfogás szerint a házasság egy férfi és egy nő tartós és kizárólagos elköteleződése egymás irányába, amelynek természetes értelme a gyermek nemzése és felnevelése.^[141]

[135] Gaius 3, 90.

[136] Ulpianus D. 4, 4, 16, 5.

[137] Hasonló ez ahhoz az ügyletkez, amely során az emberek szabadságukat áldozzák fel anyagi boldogságért cserébe, lásd Marcuse, 1991, 3.

[138] Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika*, 1133a25.

[139] Sartre, 1996, 61–62.

[140] Girgis – George – Anderson, 2010, 245–287.

[141] Finnis, 1994, 1066; Finnis, 2008, 388–406. Lásd továbbá Lee – George, 2008, 176–97.

A revizionista felfogás szerint a házasság két, azonos vagy eltérő nemű személy kapcsolata, amely az egymás iránt érzett szereteten alapul, és amelyben a felek a közös étellel járó örömeiket közösen élvezik, a terheket pedig egymással megosztva viselik.^[142] A fenntartható alkotmánnyal a konjugális felfogás látszik összeegyeztethetőnek, hiszen jelenleg ez képes a leghatékonyabb módon a társadalmat alkotó egyének reprodukciójának biztosítására, és ezáltal a társadalmi létezés fenntartására.

A neoliberális revizionisták gyakori érve szerint az emberek éppúgy nem képesek befolyásolni szexuális orientációjukat, mint a bőrük színét. Úgy vélik, hogy nincs észszerű alapja a különböző emberek eltérő törvényi kezelésének, és a házasságkötés jogát alapvető jognak tartják. Állításuk szerint az állam diszkriminálja a homoszexuálisokat azért, hogy ezen alapvető joguktól megfosztja őket.^[143] Az analógia azonban az ökológiai kritikusok szerint azért hibás, mert a különböző bőrszínűek házasságkötését tiltó törvények nem a házasság lényegét, hanem azt szabályozzák, hogy ki kivel köthet házasságot.^[144] A bőr színe nem releváns tényező a házasság esszenciája tekintetében, a nem azonban igen. A neoliberálisok egy másik gyakori érve szerint az azonos nemű és az ellentétes nemű személyek közötti házasság azonosnak tekinthető a házasság fogalma szempontjából. Ezzel szemben áll az ökológisták a házasság három lényegi elemének a felek mindenre kiterjedő unióját, a gyermekhez való különleges kapcsolatot valamint bizonyos normák (monogámia, szexuális kizárólagosság) követését tartják.^[145] Mindhárom elem a konjugális házasságban lelhető fel.

A ma elérhető legjobb empirikus bizonyítékok szerint a gyermekek akkor teljesítenek a legjobban, ha a természetes biológiai szülei családjában nőnek fel.^[146] Különböző felmérések bizonyítják, hogy az ilyen gyermekek mind az oktatás, az érzelmi egészség, mind a családi és szexuális fejlődés valamint az általános viselkedés területén is jobban teljesítenek, mint társaik.^[147] Ez döntő empirikus érv az ökológisták számára amellet, hogy a fenntartható alkotmány rendszerében csak a konjugális házasság modellje kaphat helyet. Nem veszik figyelembe azonban a neoliberális nézet mögött álló gazdasági alapú deformáció hatalmas erejű dinamizmusát. Nem elképzelhetetlen, hogy az emberi természet nagyléptékű átalakulása következtében néhány évtized múlva már teljesen más empirikus adatokat fogunk mérni. Mint ahogy valószínűleg más adatok mérhetünk volna néhány évszázaddal korábban, amikor a görögül író, szír származású Lucianus Samosatensis arról értekezett, hogy a fiatal fiúkkal fenntartott viszony magasabb rendű a nővel kialakított kapcsolatnál, mert egyrészt közelebb áll a barátságához, illetve nem szennyezi be a fajfenntartás önműködő indokát.^[148] Fontos különbség azonban, hogy a görögök ezen életközösségeket nem vonták a család fogalma alá, hiányzott az a globalizációra oly jellemző, fentebb már tárgyalt sajátosság, hogy a jog eszközével gyengítették volna meg

[142] Macedo, 1995, 279.

[143] Eskridge Jr., 1993, 1424.

[144] *Loving v. Virginia*, 388 U.S. 1, 11 (1967). Lásd továbbá DiMassa –Garrison, 2008, A1.

[145] Rauch, 1996, 18; Wedgwood, 1999, 229; Rauch, 2006. Velük szemben Aquinói Szent Tamás, *Summa Theologica*, Supp., Q. 44, Art. 1.

[146] Manning – Lamb, 2003, 890.

[147] The Witherspoon Institute, 2008, 9–19.

[148] Ehhez Lukian, 1920, 15.

az alternatív társadalomszervező rendszereket. A házasság intézményének globalizációban bekövetkező deformációja azért jelent minőségi különbséget az ókori viszonyokhoz képest, mert azon alapszik, hogy a gazdasági-jogi normarendszer sorban, irreverzibilis módon elnyeli a korábban erkölcsi, vallási alrendszerek által szabályozott életterületeket.

IX. ÖSSZEGZÉS

A tanulmányban beláttuk, hogy az eredeti alkotmányosság hármas összetételű, az emberek egyesülése, a köztük lévő hierarchia kiépülése, és az egyének és az állami hierarchia közötti megegyezés alkotják. E szerkezeti elemek kiépülésére a történeti valóság időbeli keretében került sor. A folyamat dinamikáját az egyén és a köz érdekei közötti állandó feszültség, az igazságosság eszméje biztosította egy véges fizikai környezetben. A kiindulási pontban az egyszeri és megismételhetetlen, ezért méltóságteljes egyén áll. Az egyén abszolút létfeltételeit az egyesülési és alávetési (abszolút) paktum határozta meg, konkrét, egyedi körülményeit pedig a köznapi értelemben vett (relatív) alkotmány. Az egyénből a közösségbe történő átmenet azért nem zökkenőmentes, mert szűkös erőforrások terepén kell lezajlania. A természeti adottságok azonban nem csupán a közösségszerveződés folyamatában jutnak szerephez, hanem rögtön a kiindulópontban, az egyén emberi természete révén is. Az általános és egyéni természet ezen kölcsönös meghatározottsága miatt a valódi legalitás alapja a piramis alakú, kelsenii normahierarchia helyett a ciklikus normakör. Hogy e normakör nem rója unalmas egyhangúságban ugyanazon köröket, annak az emberi önreflexió, végső soron az emberi szabadság az oka. Az ember saját döntései révén megváltoztathatja és folyamatosan alakíthatja mind saját magát, mind környezetét. Ezen deformáció mára olyan mértékűvé vált, hogy az első természeti rendnek megfelelő normakört erőteljesen átalakította. Az ember a közeljövőben még távolabb kerül őseredeti természetétől, az állami szuverenitás erodálódik, az általános természet visszafordíthatatlan károsodásnak indult. E globális folyamat eredményeképpen az első, organikus szemléletű alkotmányosság is idejétmúlttá válik, a korábban kiemelkedően pozitív történeti szerepet játszó alapjogok is lényeges deformációt szenvednek el. Míg az újkor hajnalán az egyén érdekeinek védelmét szolgálták az állammal szemben, a modernitásban állammal szembeni követelménnyé szelídültek (ennyiben magát az államot erősítve), ma pedig, a globalizációban az állam és az egyén fölé magasodnak azáltal, hogy teret engednek az általános és emberi természet egyre gyorsuló deformációjának.

Az új alkotmányosság milyensége tekintetében több, nem azonos súlyú paradigma látszik kibontakozni. Az egyik, a neoliberais ideológia szükségszerűnek és voltaképpen hasznosnak tartja a globális deformációt. A minden deformációval járó szükségszerű fájdalmat az egyéni és általános természet mind teljesebb manipulálásával igyekszik enyhíteni, ezáltal is gyorsítva az átalakulás ütemét. A másik modell az ökológiai kritizmusé, amely a neoliberalizmus technikai hübriszével szembehelyezkedve a fenntarthatóságra helyezi a hangsúlyt. Globális összefüggésekbe helyezve e fenntarthatóság tulajdonképpen az eredeti, első természetesség egyfajta konzerválását jelenti.

A globális deformáció megállíthatatlan, mert az expanzió az emberi természet alapvető adottsága. Innen ered a jog, az állam, és minden létszféra, legfőképpen a gazdaság növekedésre kárhozzátottsága. Így az első, természetes alkotmányhoz való csökönys

ragaszkodás tulajdonképpen az emberi fejlődéssel, a szabad döntésből fakadó emberi méltósággal helyezkedik szembe. E lehetőséget elvetve a vélhetően önpusztító folyamatban felelősségünk abban áll, hogy egyrészt lehetőségeinkhez képest biztosítsuk az egyén adaptációját deformációban lévő saját természetéhez és az őt körülvevő, szintén deformálódó világhoz, másrészt, hogy az emberi méltóság tranzitivitását, azaz a következő generációra történő átörökítésének lehetőségét minél jobban megőrizzük. Ha nem így tennénk, és nem őriznénk meg a jövő nemzedékei számára a méltóságteljes emberi létezés peremfeltételeit, hasonlatosak lennénk Paine despotákat támogató polgáraihoz, akik az örökletes hatalom elvét támogatva ellehetetlenítenék későbbi generációk konszenzusát a hatalom mikéntjét illetően.^[149]

IRODALOM

- Arisztotelész (1969): *Politika*. (ford. Szabó Miklós) Gondolat, Budapest.
- Bauernfeld, Anton Edler (1785): *Von dem Ursprung des Eigenthumes*. s. l., Wien.
- Bentham, Jeremy (1776): *A Fragment on Government*. Payne – Elmsly – Brooks, London.
- Berlin, Isaiah (1953): *The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History*. Weidenfeld & Nicolson, London.
- Berlin, Isaiah (1991): The Pursuit of the Ideal. In: *Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (szerk. Henry Hardy), John Murray, London, 2–3.
- Berman, Nathaniel (1997): *Aftershocks: Exoticization, Normalization, and the Hermeneutic Compulsion*. Utah Law Review.
- Bibó István (1986): *Válogatott tanulmányok*, III. Magvető, Budapest.
- Bihari Mihály (2012): Hatalom és legitimitás. Guglielmo Ferrero hatása Bibó gondolkodására. In: *Jog – Állam – Politika*, 4. évf. 1. szám, 3–15.
- Blackstone, William (1765): *Commentaries on the Laws of England*, I. Clarendon, Oxford.
- Brentano, Franz (1889): *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Duncker & Humblot, Leipzig.
- Brentano, Franz (1994): *Az erkölcsi ismeret eredete*. (ford. Mezei Balázs), Kossuth, Budapest.
- Carreau, Dominique – Julliard, Patrick (2005): *Droit international économique*. Dalloz, Paris.
- Cervantes, Miguel de (1999): *Don Quijote de la Mancha*. Planeta, Barcelona.
- Cicero (2007): *Az állam*. 3. kiad. (ford. Hamza Gábor), Akadémiai K., Budapest.
- Croce, Benedetto (1902): *Teoria e storia della storiografia*. Gius. Laterza e figli, Bari.
- Daniel Kahneman – Knetsch, Jack L. – Thaler, Richard H. (1991): Anomalies. The Endowment Effect, Loss Aversion and Status Quo Bias. In: *Journal of Economic Perspectives*, 5, 195–196.
- Darák Péter (2012): Az alkotmányjogi panasz bírói szemmel. In: *Alkotmánybírói Szemle*, 1. szám, 70–72.
- David, René – Jauffret-Spinosi, Camille (2002): *Les grands systèmes de droit contemporains*. Dalloz, Paris.

[149] Paine, 2008, 173.

- Deli Gergely (2007): Észrevételek a jogi felelősség fogalmáról. A censori regimen morum mint a felelősségrevonás intézménye. In: *Iustum, Aequum, Salutare*, 3. évf. 3. szám, 159–177.
- Deli Gergely (2012): „Nec facere nos posse credendum est”. Ein Interpretationsversuch zur Papinian D. 28, 7, 15. In: *Journal on European History of Law* 3/2, 165–171.
- Deli Gergely (2012): A szívébe írva. Recenzió Wolfgang Waldstein könyvéről. In: *Jogelméleti Szemle*, 3. szám, 137–142.
- Dempf, Alois (1954): *Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt.
- DiMassa, Cara Mia – Garrison, Jessica (2008): Why Gays, Blacks are Divided on Prop. 8. In: *Los Angeles Times*, 2008. november 8., A1.
- Dodds, Erec Robertson (1970): *Die Griechen und das Irrationale*. WBG, Darmstadt.
- Dworkin, Ronald (2011): *Justice for Hedgehogs*. Belknap, Harvard.
- El Beheiri, Nadja (2004): A censor tevékenységének büntetőjogi jellege. In: *FS Molnár Imre zum 70. Geburtstag, Szegedi Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Karának Tud. Biz. Szeged*, 39–43.
- Eskridge Jr., William N. (1993): A History of Same-Sex Marriage. In: *Virginia Law Review*, 79, 1424.
- Fichte, Johann Gottlieb (1924): *Reden an die deutsche Nation*. Alred Kröner, Leipzig.
- Finnis, John (2008): Marriage: A Basic and Exigent Good. In: *The Monist*, 2008. július-október, 388–406.
- Finnis, John M. (1994): Law, Morality, and „Sexual Orientation”. In: *Notre Dame Law Review*, 69, 11–39.
- Fuhrmann, Manfred (1970): Interpretatio. Notizen zur Wortgeschichte. In: *Symptotica Franz Wieacker*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 80–100.
- Garland, David (2010): *Peculiar Institution: America's Death Penalty in an Age of Abolition*. Belknap, Harvard.
- Girgis, Sherif – George, Robert P. – Anderson, Ryan T. (2010): What is marriage? In: *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 1/34, 245–287.
- Hamza Gábor (2007): Cicero De re publicá-ja és az antik állambölcselet. In: *Cicero: Az állam.* (ford. Hamza Gábor), Akadémiai, Budapest, 9–56.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus (1978): *The Concept of Law*. 9. kiad., Clarendon, Oxford.
- Harum, Peter (1863): *Von der Entstehung des Rechts*. Wagner, Innsbruck.
- Hoffmann Pál (1871): *A római jog külszerű történelme és a római perjog*. 2. kiad., Heckenast Gusztáv, Pest.
- Hohfeld, Wesley N. (1920): *Fundamental Legal Conceptions As Applied in Judicial Reasoning and Other Legal Essays*. Yale, New Haven.
- Höffe, Otfried (2001): *Gerechtigkeit als Tausch. Zur Begründung von Recht und Staat*. Festvortrag zur Eröffnung der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern, 22. Oktober 2001 Elérhető: http://www.unilu.ch/files/ansprache_hoeffe_7811.pdf
- Hölkeskamp, Karl-Joachim (1987): *Die Entstehung der Nobilität*. Studien zur sozialen und politischen Geschichte der römischen Republik im 4. Jhd. v. Chr. Steiner, Stuttgart.
- Jellinek, Georg (1914): *Allgemeine Staatslehre*. 3. kiad., O. Häring, Berlin.
- Kant, Immanuel (1795): *Zum ewigen Frieden*. Ein philosophischer Entwurf. Friedrich Nicolovius, Königsberg.

- Kelemen Krizosztom (2012): Szükség van-e hitvallásos iskolára? (szerk. Juhász-Laczik Albin) *PannonhalMA* 2/5.
- Kelsen, Hans (1979): *Allgemeine Theorie der Normen*. Wien – Manz.
- Kelsen, Hans (2008): *Reine Rechtslehre*. Einleitung und die rechtswissenschaftliche Problematik. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Kis János (2010): A pozitív szabadság két fogalma. In: *Holmi*, 8. szám, 998–1014. Elérhető: <http://www.holmi.org/2010/08/kis-janos-a-pozitiv-szabadsag-ket-fogalma> (2012. 10.22.)
- Kjellén, Rudolf (1924): *Der Staat als Lebensform*. 4. kiad. Kurt Vowinckel, Berlin-Grunewald.
- Korobkin, Russell (2004): A „Traditional” and Behavioral” Law-and-Economics Analysis of Williams v. Walker-Thomas Furniture Company. In: *University of Hawai’i Law Review* 26, 441–468.
- Lacan, Jacques (1975): La vérité surgit de la méprise. In: *Le Séminaire, I, Les écrits techniques de Freud*, Paris – Seuil, 287–299.
- Lecchi, Mario (1907): *Del giusto prezzo nella vendita*. Salvatore Rossi, Tortona.
- Lee, Patrick – George, Robert P. (2008): *Body-Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics*. Cambridge Univ. Press, New York.
- Lukian (1920): *Erotos. Ein Gespräch über die Liebe*, Georg Müller, München.
- Macedo, Stephen (1995): Homosexuality and the Conservative Mind. In: *Georgetown Law Journal*, 84, 261–300.
- Manning, Wendy D. – Lamb, Kathleen A. (2003): Adolescent Well-Being in Cohabiting, Married, and Single-Parent Families. In: *Journal of Marriage & Family*, 65. 4, 876–893.
- Marcuse, Herbert (1991): *One-dimensional Man: Studies in Ideology of Advanced Industrial Society*. Routledge, London.
- Mattei, Ugo – di Robilant, Anna (2001): The Art and Science of Critical Scholarship: Postmodernism and International Style in the Legal Architecture of Europe. In: *Tulane Law Review* 75, 1053–1073.
- Minow, Martha – Singer, Joseph William (2010): In Favor of Foxes: Pluralism as Fact and Aid to the Pursuit of Justice. In: *Boston University Law Review*, 90, 903–920.
- Mommsen, Theodor (1876): *Römisches Staatsrecht*, I. 2. kiad., Hirzel, Leipzig.
- Nagel, Thomas (1996): The Fragmentation of Value. In: *Mortal Questions*, CUP, Cambridge, 128–141.
- Nietzsche, Friedrich (2005): *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Anaconda, Köln.
- Paine Thomas (2008): *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*. University Press, Oxford.
- Platón (2001): *Philébosz*. (ford. Horváth Judit) Atlantisz, Budapest.
- Pufendorf, Samuel von (1994): *Die Verfassung des deutschen Reiches*. (Szerk. Horst Denzer), Insel, Leipzig.
- Rauch, Jonathan (1996): *For Better or Worse? The case for Gay (and Straight) Marriage: The New Republic*, 1996. május 6., 18. Elérhető: http://www.jonathanrauch.com/jrauch_articles/gay_marriage_1_the_case_for_marriage
- Rauch, Jonathan (2006): Not So Fast, Mr. George. In: *Indep. Gay F.* 2006. augusztus 2.
- Rawls, John (1999): *A Theory of Justice*. Harvard University Press, Cambridge.

- Richers, Dominik: Postmoderne Theorie in der Rechtsvergleichung? In: *ZaöRV*, 67 (2007), 509–540.
- Rousseau, Jean-Jacques (s. a.): *Émile ou de l'éducation*. Garnier Frères, Paris.
- Safranski, Rüdiger (2004): *Mennyi globalizációt bír el az ember?* Európa, Budapest.
- Sári János (2006): *Alapjogok*. Alkotmánytan, II. Osiris, Budapest.
- Sartre, Jean-Paul (1996): *L'existentialisme est un humanisme*. Gallimard, Paris.
- Schmitt, Carl (1993): *Verfassungslehre*. Duncker & Humblot, Berlin.
- Schopenhauer, Arthur (2010): *Aphorismen zur Lebensweisheit*. (2. kiad.) Marix, Wiesbaden.
- Sólyom László (1994): Polgári jogi kérdések az Alkotmánybíróság gyakorlatában. In: *Jogtudományi Közlöny*, 3. szám, 99–107.
- Somló Bódog (1905): *Állami beavatkozás és individualizmus*. Politzer, Budapest.
- Szász-Schwarz Gusztáv (1911): *Új irányok a magánjogban*. Athenaeum, Budapest.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2012): A tiszta képzetek filozófiája. In: *Műhely*, 3. szám, 13–20.
- Teubner, Gunther (2000): Ein Fall struktureller Korruption? Die Familienbürgerschaft in der Kollision unverträglicher Handlungslogiken, In: *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, 83, 388–404.
- Teubner, Gunther (2000): Ein Fall struktureller Korruption? Die Familienbürgerschaft in der Kollision unverträglicher Handlungslogiken In: *Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, 388–404.
- The Witherspoon Institute (2008): *Marriage and the Public Good: Ten Principles*, 9–19. Elérhető http://www.winst.org/family_marriage_and_democracy/WI_Marriage.pdf.
- Unterlerchner, Richard (2003): *Vom „Fristenlösungs“ – Erkenntnis zur Novellierung des Schwangerschaftsabbruchs im Strafrecht Österreichs als ethische Möglichkeit*. Dissertation, Wien, Elérhető: http://juridicum.univie.ac.at/fileadmin/dissertationen/unterlerchner_abtreibung_grundrechte.pdf.
- Wagner, Klemens (1906): *Die sittlichen Grundsätze bezüglich der Steuerpflicht*. Manz, Regensburg.
- Waldstein, Wolfgang (1982): *Das Menschenrecht zum Leben*. Duncker & Humblot, Berlin.
- Waldstein, Wolfgang (2012): *A szívébe írva. A természetjog mint az emberi társadalom alapja*. Szent István Társulat, Budapest.
- Wedgwood, Ralph (1999): The Fundamental Argument for Same-Sex Marriage. In: *Jornal of Political Philosophy*, Vol. 7, Issue 3, 225–242.
- Weil, Simone (1960): *Attente de Dieu*. Lettre I. Hésitations devant le baptême Paris: La colombe, 13.
- Wilburg, Walter (2000): *The Development of a Flexible System in the Area of Private Law* (ford. Herbert Hausmaninger), Manz, Wien.
- William Barker (sel.) (2011): *The Adages of Erasmus*. Toronto.
- Wittgenstein, Ludwig (1922): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Kegan, London, (Proposition 7).
- Wlosok, Antonie (1990): Nihil nisi ruborem. Über die Rolle der Scham in der römischen Rechtskultur. In: Antonie Wlosok: *Res humanae – res divinae*. Kleine Schriften. C. Winter, Heidelberg, 84–100.
- Žižek, Slavoj (2011): *A törékeny abszolútum avagy miért érdemes harcolni a keresztény örökségért*. Typotex, Budapest.