

KISS LAJOS ANDRÁS

Az erkölcs, a jog és az állam kapcsolata Vlagyimir Szolovjov filozófiájában (III.)*

IV. 2. Borisz Csicserin a jog és az erkölcs kapcsolatáról

Borisz Nyikolajevics Csicserin (1828–1904) a tizenkilencedik század egyik legjelentősebb orosz társadalomtudósa. Jog- és államfilozófus, politológus, szociológus, társadalomtörténész; mindezek mellett első rangú memoáíró. Főművének az ötkötetes (és több ezer oldalra rugó) *A politikai eszmék története az ókortól a tizenkilencedik század végéig* című munkáját tartják, amelyen egyetemisták nemzedékei nőttek fel. Csicserin halála után évtizedekkel (az 1920-as évek közepén) azt írta Georges Gurvitch erről a munkáról, hogy „még nyugat-európai összehasonlításban is párját ritkító alapossággal dolgozza fel a politikai/államtani eszmék több mint két ezer éves történetét”. Csicserin a Szolovjovval folytatott vitája idején már abszolút szaktekintélynek számít egyetemi, akadémiai körökben, mindazonáltal vitastílusa és írásmódja nélkülözi a tudományos művekre általában jellemző szárazságot és belterjességet; munkáit olvasva ma is egyetérthetünk a kortársak ítéletével: Csicserin tudományos munkái eleget tesznek a legigényesebb irodalmi ízlésnek is. Egyébként írásainak egy kisebb részét kifejezetten a művészetfilozófiai és esztétikai kérdések vizsgálatának szentelte. Számára még idegen volt a tizenkilencedik század második felére kialakult és általánosan elfogadott szellem- és társadalomtudományi specializáció normatív eszménye. Csicserin a század első felének univerzalista gondolkodóit tekintette példaképének, elsősorban Schellinget és Hegelt. Biográfusai általában egyetértenek abban, hogy Csicserin filozófiai pozíciója a hegelianizmus és a konzervatív liberalizmus ötvözeteként határozható meg. Munkáiban, s ez a Szolovjovval folytatott vitájában is hangsúlyozottan megjelenik, amellet tesz hitet, hogy az általános filozófiai, illetve a speciális jogfilozófiai kérdések értelmes és sikeres megválaszolása csakis egy jól kidolgozott metafizikai pozíció alapján lehetséges. A *Jogfilozófia* című könyvének bevezetőjében minderről a következőket mondja: „Az ember már természetéből fakadóan is metafizikai lény; cselekvéseit a metafizikai elvek vezérlik, és ezek az elvek egyúttal minden társadalmi viszony alapelemét is jelentik. Éppen ezért, mi-

* A tanulmány a KÖFOP-2.12-VEKOP-15-2016-00001 azonosító számú, „A jó kormányzást megalapozó közszolgálati-fejlesztés” című kiemelt projekt Ludovika Kiemelt Kutatóműhely Programjának Államelméleti alapkutatás 2016–2018 (2016/86 NKE-AKFI) elnevezésű alprogramjának keretében a Nemzeti Közszolgálati Egyetem meg-

helyst tagadni kezdik a metafizikát, rögvest károsodik a társadalmi viszonyok teoretikus megalapozásnak lehetősége.¹ A társadalomtudományok és az embertudományok körébe tartozó tudásformák nem mondhatnak le a „dolgok lényegének” megismeréséről, s ez pedig kizárólag a racionalista (azaz anti-empirista) gondolkodás és a dialektikus módszer segítségével lehetséges.²

Mind Csicserin, mind Szolovjov számára a jogfilozófia megalapozása során kitüntetett szerepet kell kapnia a *személy* fogalom helyes értelmezésének. A személy – mint értelemmel rendelkező és szabad lény – magában való cél, azaz cselekedeteinek fundamentumát kizárólagosan önmagában leli fel, és ezért szabad „cselekvésteret” igényel magának. Kétség sem fér hozzá, hogy Csicserin számára ez az előfeltétel képezi mind a jog, mind az erkölcs fundamentumát. A jogfilozófus szemében az emberi együttélés ideális formájának az az „állapot” tekinthető, ahol a lehető legnagyobb mértékben valósulhat meg a személyes szabadság, ahol az erkölcsi törvény uralja az emberi viszonyokat. „A tudós viszont egyértelműen jelzi, hogy ezt az eszményi állapotot csak nemzedékek hosszú sorának következetes együttmunkálkodásával lehet megközelíteni, miközben mindig számolni kell a térben és időben adott konkrét feltételekkel, és – ami a legfontosabb – nem szabad elfeledkezni arról, hogy az erkölcsi eszményhez való eljutás csak szabadság kiteljesedésén keresztül lehetséges.”³ Csicserin arra is felhívja a figyelmet, hogy tévednek azok, akik úgy gondolják, hogy „Isten országát”, itt a földön, külső hatalmak és kényszerítő eszközök igénybevételével is meg lehet valósítani. Az effajta törekvések ugyanis szükségszerűen vezetnek el az erkölcsi törvény teljes elferdítéséhez és paralizáláshoz. Mint elrettentő példákat az inkvizíció máglyáit említi meg a szerző, amelyeken emberek ezrei hamvadtak el – minden látható eredmény nélkül. Éppen ezért, mondja Csicserin, noha elismerhetjük, hogy a jog és az erkölcs közös fundamentumon nyugszik, mindazonáltal határozottan el kell választani egymástól a jog és az erkölcs „működésszféráját” (erről lentebb részletesebben is szó lesz), és két – autonóm szabályrendszer mentén szerveződő – „alrendszerként” szükséges értelmezni őket.

A jog ott keletkezik, ahol az egymástól különböző személyek érdekei összeütözköznek, ahol tehát a személyes szabadságszférákat el kell választani egymástól. A jog alapvető kérdései közvetlenül érintik a szabadság és a jogi szabályozás viszonyait. Ez egyébiránt a jog definíciójában is megjelenik. Ezt a problémát Csicserin a jog két, egymástól eltérő értelemben használt fogalmával világítja meg. Eszerint létezik *szubjektív* és *objektív* jog. A szubjektív jogot úgy definiálja, hogy az „erkölcsi lehetőség vagy másképpen fogalmazva: jogszerű szabadság valamit megtenni vagy megkövetelni.”⁴ Az objektív jog pedig nem más, mint a „törvény maga, amely definiálja ezt a szabadságot.”⁵ Ez a két részmeghatározás aztán egy egységes definícióvá olvad össze,

¹ CSICSERIN, BORISZ NYIKOLAJEVICS: *Filozofija prava*. Szankt-Peterburg, 1998. „Nauka”, 25. A mű eredetileg 1900-ban jelent meg.

² Lásd SCHLÜCHTER, ANITA: *Recht und Moral. Argumente und Debatten „zur Verteidigung des Rechts” an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in Russland*. Zürich, 2008. Pano Verlag, 89.

³ KATYENYINA, NATALJA VIKTOROVNA: *Zakon nravsztvennij i zakon jurgyicseszki v filozovszko-pravovom ucenyijj*. B. Ny. Csicserina. *Voproszi filozofii*, 2011/2. 141.

⁴ CSICSERIN, *Filozofija*..., 80.

⁵ I. m. 80.

amely a következőképpen hangzik: „a jog az ember külső szabadsága, amelyet az általános törvény definiál.”⁶ Ez a definíció egyszerű, világos és minden jelenségben tetten érhető.

Persze Anita Schlüchterrel együtt újra feltehetjük a kérdést: voltaképpen miben különbözik az erkölcs a jogtól? Csicserin válasza úgy hangzik, hogy a jog tisztán formális elv, amelyet az „élet szabad mozgása” képes tartalommal megtölteni. A tisztán formális meghatározottságon túl van egy további ismertetőjegye is a jognak: a kényszer elvének megjelenése. A jog kényszerrel történő létrehozása és annak védelme nem egyszerűen csak esetleges kísérőjelensége a jognak, hanem annak „szükségszerű tartozéka”. Ezzel ellentétben az erkölcsi törvény a személy lelkiismeretét „szólítja meg”.⁷ Amíg tehát a jog kizárólag a külső cselekedeteinkkel van kapcsolatban, addig az erkölcs a belső meggyőződéseinket érinti. Eszerint tehát az emberi szabadságnak két oldala van: az egyik (a külső) a joggal, míg a másik (a belső) az erkölccsel áll kapcsolatban. Ami a belső szabadságot illeti, könnyen belátható, hogy ebben a szférában a kényszer nem játszhat semmilyen szerepet, mert egy kényszer hatására kiprovokált cselekedetnek nem tulajdoníthatunk morális értéket. Sőt, a kényszer alkalmazása lényegileg „(...) veszélyeztetné a belső szabadságot, mivel innentől kezdve a személy egy külső hatalomnak lenne kiszolgáltatva.”⁸ Ezzel ellentétben, ha a jogból hiányozna a kényszer, akkor ez a személy külső szabadságát veszélyeztetné, mivel a szabadság védelem nélkül maradna.

További különbség, hogy amíg az erkölcsi törvény úgyszólván átfogja a személy egész életét, addig az állam által alkotott jogi törvények csak állampolgári mivoltában szólítják meg a személyt.

Ilyenformán a jog és az erkölcs között nem mennyiségi, hanem minőségi különbség van. Hiszen a szubjektív jog (vagyis az erkölcs) egy olyan játéktér, amelyen belül a személynek szabadságában áll, hogy éppen mit és hogyan tesz. Rá van bízva, hogy szabadságából fakadóan morálisan vagy amorálisan cselekszik-e. Mindebből világosan következik, hogy – némely elszánt moralista véleményével ellentétben – a jog szférája egyáltalán nem alacsonyabb rendű az erkölcsi szférához képest – egyszerűen csak más.⁹ A jogi szféra autonóm elven alapul, amely egyrészt az emberi természetben, másrészt az emberi együttélés faktumában gyökeredzik.

Miként arra Schlüchter is utal, egyáltalán nem lehet kizárni, hogy ez a két cselekvésszféra, illetve a szférák normái és értékei ellentmondásba kerülnek. A törvény erkölcstelen tettet is megkövetelhet, de lehet fordítva is: a morál által megkövetelt cselekedet ütközhet a törvénnyel. Ezért természetes az igény, hogy ez a két szféra – legalábbis hosszabb távon – „harmonizáljon” egymással, és lehetőség szerint ki lehessen küszö-

⁶ I. m. 80.

⁷ Az erkölcsi törvény tovább megy, mint a jogi szabályozás. „Nem egyszerűen csak definiálja az emberi cselekedetek határait, hanem pozitív kötelezettségeket is ró az emberre. Például megköveteli, hogy segítsünk embertársainkon. Ez már túllép a jogi kötelezettségek határain, ilyenformán ennek a kötelezettségnek nem feleltethető meg semmilyen jogszabály. Ez már teljes mértékben az ember belső szabadságának az ügye. Ennek a parancsnak a teljesítése az ember belső meggyőződéséből fakad, s nem pedig egy hozzá képest külső előírásból.” CSICSERIN, *Filoszofija...*, 154.

⁸ SCHLÜCHTER, i. m. 91.

⁹ Vö. CSICSERIN, *Filoszofija...*, 84.

bölni az ellentmondásokat. De a következő alapszabálytól nem lehet eltekinteni: „Az alapszabály lényege, amelynek révén ezeket a kapcsolatokat definiálni lehet, abban áll, hogy a jogi törvénynek nem szabad a belső szabadság szférájába behatolnia, és nem is határozhatja meg azt, mivel a belső szabadság lényegileg esik kívül a jog tevékenységkörén.”¹⁰ Ide tartozik például az emberek vallásos meggyőződése: jogszabályokkal senkit sem lehet istenhitre kényszeríteni. Persze, mondja Csicserin, bizonyos esetekben elképzelhető, hogy a morális törvények külső, azaz jogi megerősítést kapjanak azért, hogy általános érvényre tegyenek szert. Ez azonban nagyon érzékeny terület, mert mindig ott lebeg a veszély, hogy a jog indoktrinációja megsérti a személy belső szabadságát. Ami a külső szabadság kérdését illeti, ott természetesen egészen más a helyzet. Kündulópontként érdemes elfogadni, hogy minden ember, ha erre lehetősége van, igyekszik szabadsága határait a lehető legmesszebbre kitolni. Éppen ezért „kemény szabályokra” van szükség ahhoz, hogy az így felmerülő összeütközéseket és konfliktusokat kezelni lehessen. Ezt a feladatot vállalja magára jog. Hiszen a jog, mint az általános törvény segítségével megvalósított kölcsönös szabadságkorlátozás, elengedhetetlen részét képezi minden működőképes emberi társadalomnak. „Az ember, természetéből fakadóan, egy sor személyes és egoista jellegű törekvéssel rendelkezik. S ezeket a törekvést nagyon gyakran mások rovására szeretné érvényesíteni. Normális együttélés tehát nem képzelhető el úgy, hogy ezek a törekvések minden korlát nélkül érvényesíthetők legyenek. Kizárólag csak a jó szándékon alapuló önkorlátozásra és mértéktartásra nem lehet hagyatkozni, mert valamiféle kényszerítő eszközre is szükség van, amit csak az *állambatalomban* lehetünk fel.”¹¹ Már pusztán csak a fentebb említett okok miatt sem lehet a brit empiristák és Helvétius álláspontját elfogadni. Ha ugyanis abból a tapasztalati tényből indulunk ki (ami önmagában véve nehezen vitatható), hogy minden élőlény a maga boldogságát keresi, ami fájdalom elkerülését és az öröm keresését jelenti, akkor ebből az elvből sohasem juthatunk el normális emberi együttélést biztosítani képes „transz-individuális” és egyetemes szabályrendszer általános elismeréséig. „Bentham azt az alapelvet állította fel, miszerint a törvényhozásban csakúgy, mint az erkölcsiség szférájában a legtöbb ember legnagyobb boldogságát kell keresni. Ez az elv aztán általános érvényre tett szert nála, ami látszólag elfedte annak eredeti, azaz egoisztikus jellegét. Azonban a finomítás mégsem lehetett eredményes, mivel homályban maradt, hogy tulajdonképpen minek a nevében lehetne megkövetelni attól az embertől, aki mindig a maga boldogságára törekszik, hogy mondjon le erről egy idegen ember javára? Bentham nemcsak ezt nem tudja megmagyarázni, de olykor maga is elismeri, hogy a törvényhozó, akire rábízták az emberek fölötti hatalomgyakorlást, mindig csak a saját érdekének érvényesítésre fog törekedni. Ezért aztán a kormányzás egyetlen formája a demokrácia lehet, ahol a többség maga alkotja meg a neki tetsző törvényeket, nem törődve a többiekkel. De itt ugyanaz az ellentmondás születik újjá: kinek a nevében lehet a kisebbségtől megkövetelni, hogy vesse alá magát annak a törvényhozói akaratnak, amely csak a többség érdekét veszi tekintetbe?”¹² Nyilvánvaló, hogy az efféle rendszer

¹⁰ I. m. 85.

¹¹ KATYENYINA, *Zakon...*, 142.

¹² CSICSERIN, *Filozofija...*, 138.

végső soron az „erősebb jogának” érvényesítéséhez vezet. Az erkölcs szférájában ilyen ellentmondás nem jelenik meg. Itt mindenki önmagáért cselekszik, s senkinek sincs joga a másakra rákényszeríteni az akarátát. Itt valóban tér nyílik a személyes egoizmus kiteljesítésére. Az utilitaristák persze hajlamosak az emberi természetben általában meglévő együttérzést (szimpátia) túlértékelni, és például Mill gyakran hivatkozik az olyan „félistenekre”, mint amilyen Szókratész volt, vagy egyenesen Krisztus kereszthalálát hozza fel példának arra, hogy némelyek az életüket is feláldozzák a többi emberért. Ezek a példák talán meggyőzhetnek néhány elszánt moralistát az együttérzés abszolút erejéről, de folytatja Csicserin: „a teoretikusok, akik kizárólag a tényekre támaszkodnak, rendszerint nem igen figyelnek ezekre a szélsőséges esetekre. A történelem arról tanúskodik, hogy azok a jámbor keresztények, akik feláldozták az életüket a hitükért, és hosszú évszázadokon keresztül szörnyű üldöztetéseknek voltak kitéve, talán elérték, hogy végül ez a vallás mindennek ellenére győzedelmeskedett. Csakhogy ez egyáltalán nem azért következett be, mert a híveinek földi boldogságot ígért, hanem azért, mert olyan égi célt jelölt ki számukra, amelynek semmi köze a földi boldogsághoz.”¹³ Világos: ahhoz, hogy egyáltalán elképzelhető legyen az emberi élet jogi szabályozása, apriori előfeltételeznünk kell az általános közösségi érdek „meglétét”, mert általánosan érvényes szabályrendszer sohasem „állhat elő” az egyéni szándékok additív összegeként. Ha tehát az egoizmust tesszük meg az emberi lét fundamentumának, akkor az egyéni érdekérvényesítés *circulus vitiosus*ából nem tudunk kikerülni.¹⁴

Ugyanakkor a hatalom megléte nem semmisítheti meg az ember szabadságát. Az ember szabad lény, s a jogban éppen szabad mivolta fejeződik ki. Hiszen egy szabad lényt nem is képzelhetünk el úgy, hogy ne rendelnének hozzá jogokat. Csicserin fel fogásában „(...) a szabadság értelme nem kizárólag a jogok megszerzésében és azok kiszélesítésében áll. Az embernek csak azért lehetnek jogai, mert kötelezettségei is vannak, és megfordítva: csak azért lehet tőle kötelezettségeket számon kérni, mert vannak jogai.”¹⁵ Csak a törvény abszolút jelentősége adhat abszolút jelentőséget a személynek.

Miként azt Gurvitch és Schlüchter egyaránt hangsúlyozzák, Csicserin a jog és az erkölcs megkülönböztetését összekapcsolja a hegeli tézis-antitézis-szintézis korrekciójával. A logika, természetfilozófia és szellemfilozófia hegeli hármassága nála négyfokozatú sémává alakul át. A hegeli felosztás a következőképpen néz ki: 1) formális és absztrakt logika – a konkrét létről mint kiinduló helyzetről szóló tanítás; 2) metafizika – a tiszta létről és a természet filozófiájáról mint egymás ellentéteiről szóló tan; 3) a szellem filozófiája mint az első két szint szintézise. Az orosz filozófus a hegeli „szubjektív, objektív és abszolút szellem” hármas tagolását is egy négyelemű sémává alakítja, amely szintén átrendezi a hegeli tézis/antitézis/szintézis triadikus megoldását. A korrekció eredményeképpen Csicserin itt is egy négyelemű sémára cseréli fel a hegeli triadot, miközben a két ellentét (tézis és antitézis) elé egy „eredeti egységet” tételezett. Ezen túlmenően a jogfilozófia és a politikai filozófia szférái között is szo-

¹³ I. m. 139.

¹⁴ „Az utilitarizmus nézőpontjából azt a prostituáltat kellene legjobb embernek tekinteni, aki a lehető legtöbb 'vendégének' a lehető legtöbb boldogságot idézi elő.” CSICSERIN, i. m. 139.

¹⁵ Idézi KATYENYINA, i. m. 142.

ros kapcsolatot állított fel. Ha tehát Hegel a jogot három, egymásra épülő fokozatra osztotta fel (elvont jog, moralitás, erkölcsiség), úgy Csicserinél már négy elem jelenik meg, mégpedig a következők:

1. *Az eredeti alap* (a személy, közösségben élve a vele egyenrangú többi személlyel);
2. *A jog* (a személy szabadságának korlátozása a törvény által);
3. *A moralitás* (belső szabadság és érzület az autonóm törvény által meghatározva);
4. *Az emberi kötelek* (a 2. és a 3. szintetikus összekapcsolódása).

Ha a politikai szférára alkalmazzuk ezt a négyes sémát, akkor a következő eredményt kapjuk: „A család az eredeti egység, míg a polgári társadalom és az egyház mint ellentétek jelennek meg, s az államban (mint negyedik tagban) fejeződik ki a magasabb egység. Ezzel együtt a jog és a morál szét vannak választva egymástól, mert miközben a polgári társadalom a jogelveken nyugszik, és ezzel együtt a jogszféráját testesíti meg, addig az egyház a morál szférájával azonos. Csicserin azért bírálja Hegelt, mert szerinte a német filozófus összekeveri egymással a jogot és az erkölcsöt, és ezt a két szférát „hamis” dialektikus sémában jeleníti meg.”¹⁶ Mivel Hegelnél az eredendő vagy eredeti egység hiányzik, az ellentétpár egyikét önkényesen teszi meg kiinduló tézisnek, vagyis ebben az esetben a jogot, s ez a lépés egyenesen vezet a jog túlértékeléséhez. „Innen ered az a jogelv kiszélesített jelentése, mely jelentéstöbblet aztán a fogalmak összezavarásához vezet. Ennek következtében maga a morál a jogfejlődés eredményeként jelenik meg, ami nyilvánvalóan helytelen álláspont, legalábbis akkor, ha a jogot a szó pontos értelmében használjuk.”¹⁷ Valójában, mondja Csicserin, teljesen nyilvánvaló, az objektív szellemet (azaz az erkölcsiség birodalmát) illeti meg a legmagasabb hely a szellem fejlődésében, mivel itt formálódik ki az ész és a természet, a véges és végtelen közötti ellentmondás konkrét, élő szintézise. Miként Gurvitch megállapítja: Csicserin, noha önmagát a hegeli örökség folytatójának tekintette, mégis az erkölcsiség kanti, azaz metafizikai meglapozása lebegett a szeme előtt, midőn az emberi együttélés nagy „szabályozó rendszereinek” egymáshoz való viszonyát igyekezett rendszerbe foglalni.¹⁸ Vagyis Csicserin világosan látja, hogy éppen a „jog autonómiájának tisztelete” követeli meg a jogrendszer határainak pontos rögzítését, vagyis tartsuk távol magunktól azt a kísértést, hogy minden univerzális (vagy csak annak tűnő) társadalmi szabályrendszert automatikusan jognak tekintünk. Csicserin tehát a Kant-féle jogfilozófiai álláspont nyomvonalán halad: a jog és az erkölcsiség a társadalmi együttélés két alapvető, de *egymástól eltérő szabályrendszere*. És voltaképpen itt jelenik meg a fő különbség Szolovjov és Csicserin álláspontja között. Ha Szolovjov – nem kis részben Georg Jellinek álláspontját követve – azt feltételezi, hogy a jogot olyan szabályrendszerként határozhatjuk meg, amely az erkölcsi normák minimumát követeli meg, akkor nem lehet kétségünk afelől, hogy ez a felfogás a jogot és az erkölcsöt egy egységes skálán jeleníti meg. Csakhogy, mondja Csicserin, a skála maga, de még inkább a skálán megjelenő „minimum”, illetve „maximum” értékek félrevezetőek, mert azt a látszatot keltik, hogy a jog és az erkölcs

¹⁶ SCHLÜCHTER, i. m. 92.

¹⁷ CSICSERIN, BORISZ: Isztorija polityceszkih ucenyij, csaszty 4. 597. Idézi SCHÜCHTER, i. m. 92.

¹⁸ GURVICS, G. D.: Dva velicsajših russzkih filozofa prava. Pravovegyenyije, 2003/4. 141.

között csak *menyiségi különbség* van – ez pedig téves álláspont. Ha némi anakronizmust megengedünk magunknak, akkor úgy is fogalmazhatunk, hogy Csicserin a Niklas Luhmann-féle társadalmi alrendszerek logikáját próbálja érvényesíteni, vagyis az ő szemében a jog és az erkölcs két, *egymástól eltérő társadalmi alrendszerként* működik, továbbá egymástól eltérő kommunikációs médiummal rendelkezik, illetve másfajta kódok irányítják az erkölcsi és a jogi kommunikációt.

IV/3. Borisz Csicserin és Vlagyimir Szolovjov vitája a jog és az erkölcs kapcsolatáról

Mielőtt rátérnék a vita konkrét tartalmi kérdéseinek bemutatására, fontosnak tartom megjegyezni, hogy a két gondolkodó személyesen is ismerte egymást, és általában a kölcsönös megbecsülés hangján nyilatkoztak egymásról. Ennek ellenére két alkalommal is éles vitába kerültek egymással, s ezekből a kontroverziákból olykor nem hiányoztak a személyeskedő és elfogult megjegyzések sem. Írásomban a vita második fordulójára koncentrálok, amely 1897–1900 között zajlott le, egy-két évvel Szolovjov és hat-hét évvel Csicserin halála előtt.¹⁹

Natalja Katyenyina és Anita Schlücher egyaránt fontosnak tartják megjegyezni, hogy a korabeli orosz értelmiség általában is nagy figyelemmel követte a jog és az erkölcs kapcsolatát firtató vitát, de érthető módon elsősorban a jog- és államelmélettel hivatásszerűen foglalkozó tudósok sorakoztak fel érdemi javaslatokkal és kritikai megjegyzésekkel az egyik vagy a másik fél mellett, illetve ellenében. Például az akkoriban éppen újjászülető „természetjogi iskola” képviselői közül Bogdan Kisztyakovszkij, aki szemére vetette Csicserinnek, hogy élesen szembeállítja egymással a jogot és az erkölcsöt, és tagadja az átjárást a két szféra között. Pedig, mondja Kisztyakovszkij, „(...) a maga teljességében felfogott jognak tartalmaznia kell az erkölcsi vonatkozásokat is.”²⁰ Hasonló érveket fogalmazott meg az akkor még nagyon fiatal, de egyetemi körökben elismert jogfilozófusnak számító, Nyikolaj Alekszejev is.²¹ Ő következőket mondja: „(...) a politikai hatalom szervei sohasem írhatók le kizárólag

¹⁹ A vita személyes hátterének megértéséhez mindenképpen tekintetbe kell venni azt a tényt, hogy Szolovjov közel 25 évvel volt fiatalabb, mint Csicserin. Ekkorra már mindketten abszolút tekintélynek számítottak az orosz szellemi életben (Csicserin neve inkább az egyetemi, akadémiai körökben volt ismert). Lásd még KATYENYINA, i. m. 146. Az első vitára közel húsz évvel korábban került sor közöttük. CSICSERIN a *Miszticizmus a tudományban* című munkájában meglehetősen éles bírálatot fogalmazott meg SZOLOVJOV *Az elvont elvek kritikája* (1880) című művének „miszticista” szemléletéről. Csicserin úgy látja, hogy Szolovjov behódolt a Schellinggel kezdődő „antiracionalista divatnak, s nem az észet és nem a tapasztalatot, hanem a misztikus megvilágosodást tette meg a filozófiai megismerés fundamentumának. Jelen tanulmányban nincs lehetőségem rá, hogy részletekbe menően foglalkozzam ezzel a vitával.

²⁰ Idézi KATYENYINA, i. m. 146.

²¹ Nyikolaj Alekszejev egy nagyon ismert jogászcsaládból származott, és a vita kirobbanásának idején még alig múlt húsz éves. Nyilvánvaló, hogy Alekszejev fent idézett reflexiója csak évtizedekkel később születik meg. Egyébként Alekszejev munkássága igazából az 1920-as években teljesedik ki. Ekkor már nyugati emigrációban él, és ott fogja kidolgozni az eurázsiai mozgalom nagyhatású államelméleti koncepcióját. Az eurázsiai államiság központi fogalmait az *ideokrácia és demotizmus*, s ezeknek nem sok közülük van az úgynevezett jogállami berendezkedés jellemzésére szolgáló, a nyugati politológiai irodalomban használatos kategóriákhoz. Csak zárójelben szeretném megjegyezni, hogy a mai orosz állam politikai berendezkedésének és geopolitikai törekvéseinek megértéséhez elengedhetetlenül szükséges ennek a munkának az alapos tanulmányozása.

jogi jellemzőkkel. (...) A teokráciában a politikai hatalom megalapozása egyáltalán nem ölt jogi formát, hanem az a hatalmon lévők erkölcsi minőségeivel van kapcsolatban. A hatalom feje nem más, mint 'Isten földi helytartója.'²² Pavel Ivanovics Novgorodcev, egy másik jelentős jog- és államfilozófus, viszont Csicserin pozícióját tartotta helyesnek. „Az utóbbi időben, mondja Novgorodcev, mind gyakrabban emlegetik, hogy a jog a követelmények azon minimuma, amelyet a társadalom állít a személlyel szemben. De mégis sokkal fontosabb a külső jogrend működésének biztosítására igénybe venni a társadalmi hatalom szigorú kontrollját, még akkor is, ha ezek a szabályok – az erkölcsi normákkal összevetve – tartalmukat tekintve sokkal korlátozottabbak. Ha némelyek ezt a megjegyzést azzal egészítik ki, hogy a jogi az erkölcsi előírások minimuma, vagy – másképpen megfogalmazva – etikai minimum, úgy ebben nem lehet nem észrevenni a jól ismert félreértéseket. Kétségtelen, hogy nemcsak olyan cselekvések tartozhatnak a jog szférájához, amelyek erkölcsi szempontból közömbösek, hanem olyanok is, amelyek az erkölcs nézőpontjából egyenesen tiltottnak minősülnek. A jog (...) olykor teljesen érzéketlen az igazságosság vagy a szeretet elvei iránt. De éppen azért, mivel a jog olykor szembe kerülhet az erkölccsel, szükséges belátni, hogy a jogot semmiképpen sem lehet az erkölcs minimumának tekintetni. Ez persze nem zárja ki, hogy a jog teljesen kivonhatná magát az erkölcsi-ség hatása alól, s részben ne testesítené meg az erkölcsi követelményeket is.”²³

Ami a vita konkrét lefolyását illeti, Csicserin egy több mint százoldalas tanulmányban reagált Szolovjov *A jó igazolása* címmel megjelent ötszáz oldalas könyvére, illetve a *Jog és erkölcsiség* című brosúrájára.²⁴ *Az etikai elvei* című vitairatra aztán Szolovjov a *Látáskritika* címmel megjelent, ugyancsak terjedelmes reflexiója következett, illetve mindkét szerzőtől egy néhány oldalas „vizontválasz a vizontválaszra” zárta le a vitát.

Először a vita néhány olyan részletére szeretnék utalni, amelyek nem nélkülözik a személyeskedő elemeket és az úgynevezett *ad hominem* (helyesebben *ad personam*) „érveket”. Például Csicserin többször is kifogásolja, hogy Szolovjovnak nincs jogi végzettsége, tehát – egyfajta „kotnyeleskedő bölcsészként” – egy számára idegen területre téved akkor, amikor beleavatkozik a jogfilozófia speciális kérdéseibe. Ezért aztán nem is annyira tudomány az, amit Szolovjov művel, hanem – a legjobb esetben is – intelligens zsurnalizmus. Az igazság az, hogy ez nemcsak hogy nem elégáns, de igaztalan „érv” is. Egyrészt, például köztudott, hogy maga Hegel sem tanult jogot (teológiát és filozófiát hallgatott), mégis nagy merészség lenne, pusztán csak ezen az alapon, tudománytalan munkának tekinteni a *Jogfilozófia* című könyvét.²⁵ Mindenesetre tény, hogy Szolovjov tisztában volt a „jogtudományi ismeretei korlátaival”, ami az egyik jogfilozófus barátjához írott leveléből egyértelműen kitűnik. „Ha úgy tekintek magamra, írja Szolovjov, mint aki rosszul felszerelt önkéntesként lép be a jogtudósok

²² Idézi KATYENYINA, i. m. 147.

²³ NOVGORODCEV, PAVEL IVANOVICS: Pravo i nravsztvennoszty. Pravovegyenyije, 1995/6. 107. Idézi KATYENYINA, i. m. 147.

²⁴ Ez az írás, majd az ezt követő, a két filozófus között lezajlott pengeváltás néhány évvel ezelőtt kötetbe gyűjtve, külön is megjelent. Lásd CSICSERIN, B. Ny. / SZOLOVJOV, VI. Sz.: O nacsalah etyiki. Oztiv na knyigi Vlagyimira Szolovjova. Moszkva, LENAND, 2016.

²⁵ A hegeli példa tőlem származik. De már csak azért is helytállóan tekintem, mert – mint azt fentebb már megemlítettem – Csicserin kifejezetten hegelianus gondolkodónak tekintette magát.

hadseregének félelmetes táborába, úgy rögvest e hadsereg képzett vezéreinek védelme alá helyezem magam, és csak reménykedni tudok e tábor vezéreinek nagyvonalúságában és segítőkészségében. A bennük lévő igazságosság érzülete talán megóvja őket attól, hogy a jogi kérdések filozófiai megítélése során a professzionális jogtudomány mércéjével mérjenek, és abban az esetben is számolok nagyvonalúságukkal, midőn a számomra adott feltételek mellett valamilyen szakmai hibát követek el (...). Az erkölcsfilozófia és jog érintkezési pontjaiban nyilván lesznek nézetkülönbségek közöttünk. De engedjék meg nekem, hogy most, legalább néhány 'szükséges minimális közös nevező' és a kölcsönös jóérzésen alapuló belátás kedvéért elfeledkezsem ezekről az ellentétekről."²⁶ Csicserin egy másik, ugyancsak erősen szubjektív kritikai megjegyzése arra vonatkozik, hogy Szolovjov – miként korábban magam is idéztem – a jog és az erkölcs egymáshoz való viszonya kapcsán két szélsőséges álláspontról beszél: egyrészt a Tolsztoj-féle jognihilizmusról, másrészt a Csicserin által vallott *jogi abszolútizmusról*. Csicserin, egyrészt azt kifogásolja ebben a szolovjovi felosztásban, hogy Szolovjov szerinte gyakran él azzal az „ügyes fogással”, hogy a saját álláspontját két, úgymond szélsőséges felfogás közé helyezi el, s ezzel mintegy eleve biztosítja maga számára az olvasók szimpátiáját. (A mérsékelt álláspontot hirdetőik általában nagyobb eséllyel számíthatnak az elfogadásra, mint a „szélsőségesek” – mondja Csicserin.) De ennél jobban felháborítja Csicserint, hogy Szolovjov az ő személyét éppen Tolsztojjal állítja szembe. Ha mondjuk egy vele ellentétes nézeteket valló, komoly jogfilozófust nevezett volna meg a másik szélsőség képviselőjének, valahogy még el is fogadná az ilyen módon ráosztott szerepet, de azt, hogy a jogfilozófiában teljesen laikusnak tekinthető íróval kerüljön közös nevezőre – már rendkívül sértőnek tekinti. Természetesen ezekben a személyeskedő megjegyzésekben csak nyomokban fedezhető fel az igazság. Egyrészt, sem ezelőtt száz évvel, sem pedig napjainkban, különösképpen nem kell szégyenkeznie annak, akit a szellem szférájában Tolsztojjal állítanak egy sorba. Másrészt Tolsztoj nem tekinthető teljesen laikusnak a jog területén, hiszen – miként korábban már magam is utaltam rá – az orosz író fiatal korában néhány évig jogot tanult a moszkvai egyetemen. Lévéen dúsgazdag ember, nem volt szüksége a diplomára, és nem is állt szándékában jogászként dolgozni, inkább – hasonlóan a többi orosz arisztokratához – katonáskodott egy ideig, majd körbeutazta Európát.

Másrészt az is igaz, hogy a személyeskedő hangnem Szolovjov viszontválaszában is gyakorta megjelenik. A *Látszatkritika* címmel megjelent replikájában azt írja, hogy Csicserint mint kritikust nem lehet komolyan venni, mivel nem egyszerűen csak kivetíti a saját álláspontját a megbírált műre, de még a fáradságot sem veszi, hogy komolyan tanulmányozza az abban megfogalmazott érveket. „Az olyan kritika, amely a vizsgált szerző álláspontját és az abból levonható következtetéseket mellőzi, lényegében *látszatkritika*. És Csicserin úrnak az én morálfilozófiám fölött gyakorolt kritikája elejétől végig ilyen kritika.”²⁷

²⁶ Idézi Hans Helmut Gántzel a *Jog és erkölcsiség* című munkához írott előszavában. In: SOLOVJOV, WLADIMIR: *Recht und Sittlichkeit. Übersetzung und Einleitung von Hans Helmut GÄNTZEL.* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1971. 30. A levél címzettje V. D. Szpaszovics, a kor ismert büntetőjogásza volt.

²⁷ CSICSERIN / SZOLOVJOV, i. m. 167.

Ami az személyeskedésen túlmutató, elvi alapú kritikát illeti, Csicserin úgy látja, hogy Szolovjov súlyos hibát követett el akkor, amikor lemondott egy általános metafizikai elmélet (ismeretelmélet és ontológia) kidolgozásáról, és azt feltételezte, hogy egy erkölcsfilozófiai elmélet önmagában is képes megállni. Elméleti alapok nélkül, pusztán az emberi érzelmekre hatni, illetve a jót prédikálni, nem túl szerencsés megoldás, írja Csicserin. „Filozófia nélkül nem lehet filozofálni”, foglalja össze kritikája lényegét Csicserin.²⁸ Bírálatait kiegészítendő, éppen Kant példáját hozza fel érvként, aki először a „tisza ész kritikáját” írta meg, s csak ezt követően fogott hozzá az erkölcsfilozófia, azaz a „gyakorlati ész kritikájának”, illetve az esztétikai nézeteit magában foglaló „ítélőerő kritikája” című munkájának kidolgozásához. Szolovjov nem fogadja el ezt az érvet. Tudniillik, mondja Szolovjov, Kant a prekritikai korszakában asztronómia és egyéb, a természetfilozófia témakörébe vágó munkákat is publikált, éppen ezért – ha elfogadjuk Csicserin okfejtését – akkor joggal elvárható lenne az is, hogy mielőtt erkölcsfilozófiai és jogi kérdésről értekeznek, asztronómiai műveket is publikáljon. Ezen túlmenően koncepcionális különbség is van kettőjük erkölcsfelfogása között. „Miközben Csicserin számára az erkölcsi követelmények metafizikai fajtájú jelenségek és az emberi lényeg metafizikai alapjaiból erednek, addig a Szolovjov által felfogott etikában a jó eszméje és az emberi cselekedetek számára közvetlenül hozzáférhető összefüggések az érdekesek, s nem pedig az esetlegesen mögöttük meghúzódó metafizikai kérdések. Az erkölcs két egymástól eltérő felfogását az egymástól eltérő Kant-interpretációikon keresztül lehet megvilágítani, ami azért is érdekes, mert mindketten közel érzik magukhoz Kant erkölcsfelfogását.”²⁹

Andrzej Walicki – az orosz liberalizmus elismert szakértője – ugyanakkor rámutat a szolovjovi álláspont gyenge pontjaira is. *A jó igazolása* című művének egyik helyén Szolovjov az „erkölcsiség általános megszervezésnek” kérdéseit hozza szóba. Ezzel mintha azt mondaná az orosz filozófus, hogy az állami/jogi intézményrendszer mellett (vagy fölött?) valamiféle „erkölcsi legfelsőbb hatalom” létrehozásának lehetőségét sem érdemes elvetni. „Én, mint erkölcsi lény, mondja Szolovjov, azt *akarom*, hogy a jó uralkodjék a földön, és *tudom*, hogy egyetlen ember ezt nem képes elérni, és *látom* is azt a kollektív szervezetet, amelynek a *célom* megvalósítása a rendeltetése. Világos, hogy ezt a szervezetet nem lehet csak az én személyemre korlátozni. Éppen ellenkezőleg: *megszabadít individuális korlátozottságomtól*, kiszélesíti és megerősíti az én erkölcsi akaratomat.”³⁰ Ettől kezdve minden ember számára nyilvánvaló lesz, hogy az ő személyes erkölcsi meggyőződése transzindividuális, azaz közösségi akaratként jelenik meg, és ebből következően senki sem akarja megsérteni ezt a „maga teremtette” erkölcsi törvényt. Csicserin viszont jól látja az ebben rejlő veszély-

²⁸ Ezzel szemben Jevgenyij Trubeckoj, a Szolovjovról írt kétkötetes monográfiájában, teljesen másképp látja ezt a kérdést: szerinte ugyanis Szolovjov „(...) filozófiai etikája általában véve metafizikai előfeltevésekre támaszkodik (...)” Idézi КАЧАПОВА, ИРИНА АНАТОЛЈЕВНА: Дискуссия о природе права и его осмыслении в исстории философии-правовой мысли: polemika B. Ny. Csicserina i V. Sz. Szolovjova. Issledovanyija. 2011. Nr. 4. <http://human.snauka.ru/2011/12/387> (a letöltés ideje: 11.01. 2018.)

²⁹ SCHLÜCHTER, i. m. 94.

³⁰ SZOLOVJOV, Opravdanijje dobra.. In: Szobranijje Szocsinyenyij Vlagyimira Szergejevicsa Szolovjova. VII. Sz. Petyerburg, 1911–1914. 271–272. Ugyanezt idézi Andrzej Walicki is. Lásd VALICKI, Andzsej: Nравственносты и право в теорории русских либералов конца XIX – начала XX века. Voproszi filozofii, 1991/8. 34.

eket is. Tudniillik, innentől kezdve a börtönben szenvedő bármely istentagadónak – vagy akit egyenesen a máglyán égetnek el azért, hogy lelkét megmentse az örök kárhozattól – tulajdonképpen azt is lehetne mondani, hogy ezek a büntetések egyenesen az ő akaratából fakadóan következtek be. „Ez az érv egyenesen vezet a jezsuita morál igazolásához. És ne mondjátok azt, hogy ti nem fogadjátok el az erőszakot hitbéli kérdések esetében. Mert a ti erkölcsiségetek teljes egészében a valláson alapul. Ti Isten Királyságát akarjátok megteremteni, vagyis egy lényegében vallási alapon nyugvó társadalmat, s ezt olyan hatalmi jogosítványokkal kívánjátok felruházni, amely mintegy külső és kényszerítő törvényekkel váltaná fel a belső lelkiismereti meggyőződéseiteket. Ezzel voltaképpen azt is állítjátok, hogy a jó nem a szívetekben lakozik, hanem abban a külső erőben, amit szervezetként létrehoztok, s ami aztán az emberi társadalmak szankcionáló erővel bíró intézményeként működne. S ezzel a tettel egy határokat nem ismerő hatalmi erőközpontot hoztok létre, mert azt állítjátok, hogy a megszervezett ’jónak’ feltétlennek és korlátlanoknak kell lennie.”³¹ Ebben a kérdésben, mondja Walicki, a huszadik század történelmi tapasztalatai inkább Csicserin álláspontját látszanak igazolni. Ugyanis teljesen világos, hogy a huszadik században a kiliasztikus álmódosítások szekularizált és ateista változatai lettek az emberi szabadság legveszélyesebb ellenségei (miként azt Csicserin előre megsejtette), hiszen éppen a földi paradicsom ígéretének nevében követték el legnagyobb emberiségellenes bűnöket. „Ezek közül, mondja Walicki, éppen a kommunista mozgalmak azon formái lettek a legkegyetlenebbek, amelyek eszményeiket a legjobban kimunkált és szigorú diszciplináris fegyelem alapján próbálták realizálni, és céljaik elérése érdekében a korlátlan erőszak alkalmazásától sem riadtak vissza. Szolovjovnak természetesen semmi köze nem volt az effajta mozgalmak létrejöttéhez (...). Mindazonáltal az ’erkölcsi szubjektívizmus’ szolovjovi kritikája utat nyitott a jó realizálásának ezen igencsak problematikus formái előtt is.”³²

Egy másik fontos vitapontban viszont látható módon inkább Szolovjov álláspontját igazolta a történelem. Miként az előző részben igyekeztem bemutatni, Szolovjov és Tolsztoj, a jog és az erkölcs viszonyával kapcsolatos álláspontjaik különbségei ellenére, egy dologban egyetértettek: a halálbüntetést embertelen és minden tekintetben igazolhatatlan cselekedetnek tekintették. Ezzel ellentétben Csicserin – részben Kantra, de még inkább Hegelre támaszkodva – szükségesnek tartotta a halálbüntetés fenntartását, melyben az állam és a törvények abszolút és kikezdzhetetlen autoritását látta megjelenni. Ebben a kérdésben a „civilizált államok” többsége mára már elfogadta azt a jól ismert erkölcsi/vallás-erkölcsi álláspontot, hogy az emberi élet szent és sérthetetlen (Unantastbarkeit), és fölötte áll világi törvényeknek. Ugyancsak nem felesleges megemlíteni, hogy Szolovjov volt az egyik első megfogalmazója az utóbbi fél évszázadban oly nagy karriert befutott „emberi méltóság”, az „emberhez méltó élet” fogalmainak, illetve a fogalmak mögött meghúzódó, úgynevezett „szociális jogok” problematikájának. Ilyenformán ma már világosan látható, hogy a Szolovjovnak nagy szerepe volt abban is, hogy az általa vallott erkölcsfilozófiai eszmények a maguk

³¹ CSICSERIN /SZOLOVJOV, i. m. Idézi még WALICKI, i. m. 34.

³² WALICKI, i. m. 34.

„cizellált” formájában teljesebben ki a huszadik század keresztényszocialista ideológiájában. De ugyanezek a gondolatok köszönnek vissza az angolszász kommunikatáriánizmus (Charles Taylor, Michael Walzer stb.) társadalomfilozófiájában is.

Mint radikális liberális, Csicserin ezzel szögesen ellenkező felfogást képviselt: a jognak csak a szabadságjogok formai oldalát kell szabályoznia, hogy aztán az egyik vagy a másik személy éppen milyen materiális tartalommal tölti meg a formális szabadságjogokat, az már legyen mindenkinek a magánügye, s az „államnak kívül kell maradnia a játékon”.³³

Összefoglalásként annyit kockázatmentesen meg lehet állapítani, hogy a 19/20. század fordulóján lezajlott orosz erkölcs- és jogfilozófiai viták Európa szellemtudományi életének integráns részét képezték, s a vitában elhangzott érvek egy jelentős része ma éppen úgy aktuális, mint amennyire aktuális volt megszületésük idején.

³³ Csicserin természetesen azt nem tagadja, hogy az állam által alkotott törvények – indirekt módon – befolyásolják az állampolgárok által kitűzött materiális célok realizálási lehetőségét is. Például a mindenkor érvényes adórendszer formájában.