

Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar

DOKTORI DISSZERTÁCIÓ

BENEDETTI GÁBOR

POLITIKA ÉS ERKÖLCS. A LIBERÁLIS DEMOKRÁCIA
ESZMERENDSZERÉNEK KIALAKULÁSA

Filozófiai Doktori Iskola, Kelemen János DSc Doktori Iskola
vezetője Politikai Filozófia Program, Ludassy Mária DSc
program vezetője

A bizottság tagjai és tudományos fokozatuk:

Ludassy Mária DSc elnök
Kaposi Márton DSc opponens
Lendvai L. Ferenc DSc opponens
Bretter Zoltán PhD titkár
Huoranszki Ferenc DSc tag
Erdélyi Ágnes DSc tag

Témavezető és tudományos fokozata: Dr. Orthmayr Imre DSc

Budapest, 2006

Tartalomjegyzék

Előszó	
3	
1. Erkölcs és politika a klasszikus görög filozófiában	
5	
1.	1. Platón
5	
1.	2. Arisztotelész
13	
2. Politika és erkölcs „elválasztása”	
22	
2.	1. Politika és erkölcs „elválasztása” az ókori görög gondolkodásban
22	
2.	2. Machiavelli forradalma
28	
3. Politika és erkölcs a modern gondolkodásban	
36	
3.	1. A politika célja az „újkori klasszikusoknál”
36	
3.	2. Legitimáció és erkölcs
45	
3.	3. Jog és erkölcs
54	
4. Demokrácia és erkölcs	
65	

4. 1. Autoritárius klasszikusok a demokráciáról
.....
65

4. 2. „Közvetlen” vagy „részvételi” demokrácia
.....
69

4. 3. Képviselési vagy közvetett demokrácia
.....
76

5. Liberalizmus és erkölcs
.....
86

5. 1. A liberális gondolat kialakulásának erkölcsi vonatkozásai
.....
86

5. 2. A liberális gondolat két ága: „keményvonalas” és „ambiciózus” liberalizmus
.....
92

5. 3. Liberalizmus és erkölcs napjainkban
.....
102

6. Egalitarizmus és erkölcs
.....
109

6. 1. Liberális demokrácia és erkölcs
.....
109

6. 2. Egalitarizmus és egyenlőség
.....
111

6. 3. Egalitarizmus és felelősség
.....
113

6. 4. Liberális egalitarizmus
.....
116

ELŐSZÓ

Nancy Rosenblum szerint a liberalizmus pozitív ígérete nehezen megragadható.¹ A liberális erények a bírálók szerint valójában bűnök: a kapzsiság, önzés, intellektuális önhittség bűnei. A liberális demokrácia egyik alappillére, a pluralizmus gyengíti a vallást, a tulajdon fetiszizálása pedig erkölcsileg igazolhatatlan – a liberális demokráciában eltűnnek a becsület, a hűség, a bátorság tradicionális erényei. A jogi pozitívizmus, a liberális demokráciák jellemző szemlélete kiszorítja a gondoskodó etikákat; az anyagi komfort és a biztonság pedig minden egyéb szempontot háttérbe szorít.

Jelen értekezés megírásában eredendően az a szándék vezérelt, hogy választ keressek a fenti, meglehetősen közkeletű bírálatokra, megpróbáljak a liberális demokrácia erkölcsi védelme mellett érvelni. Ahogy hozzákezdtem azonban az anyaggyűjtéshez, nyilvánvalóvá vált egy átfogó történeti áttekintés nélkülözhetetlensége. Idővel az is világossá vált számomra, hogy ez az áttekintés nem fókuszálhat pusztán a liberalizmus, illetve a liberális demokrácia és erkölcs filozófiatörténeti viszonyára. Leo Strauss, John Plamenatz és más klasszikusok művei egyértelművé tették, hogy korunk meghatározó politikafilozófiai szemlélete a politika és erkölcs viszonyában bekövetkező Machiavelli-féle fordulatban gyökerezik. E fordulat jelentőségének feltárásához tisztáznom kellett, mihez képest jelentett radikális változást Machiavelli szemlélete. Ez a magyarázata, miért kezdődik egy liberális demokrácia erkölcsi vonatkozásait tárgyaló disszertáció Platón és Arisztotelész nézeteinek vizsgálatával.

A Machiavelli-féle fordulat után fokozatosan radikálisan megváltozott a politika szerepének felfogása. Míg a klasszikus görög gondolkodásban a politika az erényes élet feltételeinek biztosítását szolgálja, addig az újkorban számos formában fogalmazódik meg az a szemléletmód, hogy a politika elsődleges célja nem az emberek erkölcsi tökéletesítése, hanem – a gyarló emberi természet figyelembevételével – a békés együttélés biztosítása.

Hobbes szerint például „az embert [...] az önkorlátozó intézkedéseknek bevezetésére [...] csakis az az ok, cél és szándék készíti, hogy ily módon *önfenntartásáról és élete zavartalanabb folyásáról gondoskodjék*.”² Hasonló szellemben nyilatkozik Spinoza is, amikor azt mondja, hogy „az állami élet természetszerűen a közös félelem megszüntetésére és a közös bajok elhárítására alakult.”³ Locke inkább a tulajdon biztonságát, mint a békés együttélést hangsúlyozza, ám a kettő nyilvánvalóan elválaszthatatlan: szerinte „az a nagy és *fő cél* tehát, amiért az emberek államokban egyesülnek, és kormányzatnak vetik alá magukat, *a tulajdonuk megvédése*.”⁴ Végül Hume nézetei kapcsán Kis János arra hívja fel a figyelmet, hogy a modern felfogás szerint már nem az erkölcsök előmozdítása a közjó legfőbb biztosítója, hanem „*a társadalom intézményeire hárul a feladat, oly módon hangolni össze az egyének cselekedeteit, hogy mindenkinek azt a lépést legyen előnyös választania, mely egybeesik a közjával*”.⁵

Értekezésem mondanivalója tehát időközben alaposan megváltozott: a liberalizmus erkölcsi védelmezése helyett a liberalizmus és a liberális demokrácia, illetve az általam „újkori politikafilozófiai paradigmának” nevezett, politika és erkölcs kapcsolatára vonatkozó általános modern szemléletmód összefüggései kerültek előtérbe.

Ugyanakkor az is nyilvánvaló volt, hogy politika és erkölcs viszonyának új felfogása több szinten és számos területen hatja át a nyugati gondolkodást. Machiavelli fordulata idővel – közvetve – jelentős változásokat eredményezett a jog, az állampolgári kötelességek vagy éppen az állam legitimitációjának erkölcsi kérdéseiben (is). Nem is szólva a talán

¹ Nancy L. Rosenblum: „Introduction”, in: Nancy L. Rosenblum (szerk.) *Liberalism and Moral Life*, Harvard University Press, 1989

² Thomas Hobbes: *Leviatán*, Magyar Helikon, Budapest 1970, 145. o. (kiemelés tőlem)

³ Benedictus de Spinoza: *Politikai tanulmány*, Kriterion Kiadó, Bukarest 1979, 73. o.

⁴ John Locke: *Második értekezés a polgári kormányzatról*, Polis Könyvkiadó, Kolozsvár 1999, 125. o.

⁵ Kis János: *A politika mint erkölcsi probléma*, Irodalom Kft., Budapest 2004, 62. o.

legnépszerűbb témáról, mely *A fejedelem* óta erőteljesen foglalkoztatja a közvéleményt – vagyis a politika főszereplőivel kapcsolatos erkölcsi elvárásokról.

Ez utóbbi kérdéssel, illetve egy másik, az utóbbi évtizedekben nagy érdeklődésre számot tevő problémával, nevezetesen a polgári engedetlenség erkölcsi kérdéseivel nem, vagy csak érintőlegesen foglalkoztam az értekezésben. Ennek egyik oka éppen a két problémakör óriási feldolgozottsága – a másik, ennél fontosabb ok az, hogy e fenti kérdéseket politika és erkölcs viszonyának alapvető kérdéseikhez képest marginális problémáknak tartom. Ugyanakkor nem kerülhettem meg sem a jog és az erkölcs, sem a legitimitáció és az erkölcs viszonyában bekövetkező újkori változások felvázolását.

Végre kezdett összeállni az értekezés gerincét alkotó vonulat: *annak a filozófiatörténeti folyamatnak a bemutatása, hogy az ókori hierarchikus társadalom-felfogáshoz kötődő emberkép megváltozásával együtt hogyan változott meg az újkor hajnalától kezdve a politika céljának, illetve az erkölcs társadalmi-politikai szerepének megítélése a filozófiában.*

Egyúttal elkezdett körvonalazódni az értekezés egy másik vonulata is, mely *az új, egyre demokratikusabb társadalom-felfogás, illetve a politika és erkölcs modern szemléletének leginkább megfelelő liberális gondolkodásmód fokozatos egymásra találását érzékelteti.*

Továbbá, mivel az újkori politikafilozófiai paradigma egy demokratikus társadalom-felfogáshoz kötődik, ugyanakkor a liberalizmus alapvető elvei tökéletesen tükrözik politika és erkölcs kapcsolatának modern megközelítését, a liberalizmus és a demokrácia „találkozása” minden jel szerint szükségszerű volt. Ilyen értelemben az értekezés célja alapvetően annak a folyamatnak a feltárása lett, *hogyan vezetett politika és erkölcs kapcsolatának új megfogalmazása korunk mértékadó nyugati politikai rendszerének, a liberális demokrácia filozófiai alapjainak a létrejöttéhez.*

Mindazonáltal megpróbáltam nem szem elől téveszteni az eredeti kérdést sem, vagyis különös figyelmet fordítottam arra, hogy a fenti folyamat feltárása során fellelhetők-e az újkori politikafilozófiai paradigmához köthető, ezzel együtt a liberális demokráciához is szorosan kapcsolódó erkölcsi értékek. Ha igen, úgy véltem, talán kilátás nyílik egy speciálisan a liberális demokráciára jellemző értékek (vagy erények) alapján álló etika *lehetőségének* megfogalmazására.

Idővel az is egyértelművé vált számomra, hogy a liberális és a demokrata eszmékkel összefüggő értékek közül csak azok képezhetik a liberális demokráciának megfelelő etika alapját, melyek nem pusztán összeegyeztethetők egymással, de szinte szükségszerűen összefonódnak. A pluralizmus, a tolerancia, a méltányosság értékei – akár erkölcsi erényeknek nevezzük őket, akár nem – egymással csaknem szükségszerűen összekapcsolódnak. Talán úgy lehetne fogalmazni, hogy kapcsolódásuk a filozófiatörténetben csak „idő kérdése” volt.

Ahogy az sem véletlenszerű, hogy az egyre inkább demokratizálódó liberalizmus idővel kapcsolatot keresett és talált a szociális eszmékkel – elsősorban a liberális egalitarizmus formájában. Meggyőződésem, hogy a liberális demokrácia erkölcsi megalapozásának legígéretesebb lehetősége az egalitárius eszmékkel való kapcsolatépítésben rejlik.

1. ERKÖLCS ÉS POLITIKA A KLASSZIKUS GÖRÖG FILOZÓFIÁBAN

Jelen értekezés első részében Platón és Arisztotelész azon gondolatait tárgyalom, melyek a leginkább tükrözik politika és erkölcs viszonyának klasszikus görög felfogását. Ahhoz, hogy megérthessük a „Machiavelli forradalmának” is nevezett filozófiatörténeti fordulatot, nyilvánvalóan rá kell világítani, *mihez képest* következett be a döntő jelentőségű változás politika és erkölcs kapcsolatának felfogásában.

A klasszikus görög filozófia politika és erkölcs szükségszerű összefonódását hirdeti. E nézeteken belül fontos különbségek vannak Platón és Arisztotelész megközelítései között, s meg sem kíséreltem külön címszó alatt ismertetni Szókratész és Platón vonatkozó nézeteit. Ennek fő oka az, hogy a témám szempontjából legfontosabb három platóni dialógus – az *Állam*, a *Törvények*, és *Az államférfi* – a szakértők szerint egyértelműen Platón tanait tükrözi⁶. Bár az *Államban* Szókratész nevében fejti ki elveit Platón, nem foglalkozom Szókratész tanításával, mely alapvetően etikai, s nem politikafilozófiai jellegű.

Az első két részben továbbá nem foglalkozom azokkal a politika és erkölcs kapcsolatára vonatkozó felfogásokkal, melyek *a tekintetben* nem jelentenek újdonságot a klasszikus görög filozófusok nézeteihez képest, hogy – szemben a Machiavellit követő újkori szemlélettel – politika és erkölcs szükségszerű egymásra épülését hirdetik. Ez magyarázza, hogy nem tárgyalom az olyan jelentős keresztény gondolkodók idevonatkozó nézeteit, mint például Szent Ágostoné vagy Szent Tamásé, még akkor sem, ha politika és erkölcs összefonódása az ő gondolkodásukban némileg más alapokra épül, mint a görög filozófusoknál.

Bár a középkori keresztény gondolkodás közvetlenül több szempontból is óriási hatást gyakorolt az újkori politikafilozófiára, *Machiavelli, s nyomában a modern politikafilozófia politika és erkölcs kapcsolatáról alkotott szemléletmódja alapvetően a klasszikus görög gondolkodóknál megfogalmazódó felfogásra, illetve az annak háttérében álló hierarchikus-arisztokratikus szemléletmódra adott válaszként értelmezhető.*

1. 1. Platón

Platón szerint *a politika célja az ember számára való jó vagy az emberi kiválóság előmozdítása.* Platón az *Államban*, illetve két másik „politikafilozófiainak” tekinthető művében, *Az államférfiben* és a *Törvényekben* számos érveléssel támasztja alá a gondolatot.

Politika és erkölcs platóni szemléletéhez az *Állam* három alapfeltevését érdemes figyelembe vennünk:

*Vannak természettől fogva jobb és természettől fogva rosszabb emberek.*⁷

*A tudás képviselője erkölcsös ember.*⁸

*„Ugyanazon erkölcsi törvények vonatkoznak az osztályokra és az államokra, mint az egyénekre.”*⁹

E három feltevés három különböző szinten határozza meg a politika és erkölcs viszonyáról alkotott gondolatokat. Az első alapfeltevés általában megfelel a hagyományos antik hierarchikus társadalomszemléletnek, így többé-kevésbé determinálja a klasszikus görög politikai gondolkodást (sokkal inkább, mint a Periklész-korabeli demokratikus szemlélet). A hierarchikus szemléletnek megfelelően Platón is úgy véli, hogy az ember *általában* a szülei társadalmi osztályában találja meg természetes helyét. Ugyanakkor, mint később kitérek rá, rendkívül fontos a kivételek megengedése: Platón szerint a „természettől fogva jobbak” közé tartozó szülők gyermeke is visszakerülhet a „természettől fogva rosszabbak” közé - az örök közül a kézművesek osztályába, és fordítva.

⁶ Robert L. Arrington: *Western Ethics An Historical Introduction*, Blackwell Publishers, Oxford 1998, 1. o.

⁷ Platón, *Állam*, Gondolat Kiadó, Budapest 1989, 110. o. (396c), 158. o. (431c), 128. o. (409 d-e)

⁸ Id. mű, 47. o. (350b) (Szókratész: „Aki tud, az jó is?” Thraszümakhosz: „Igen.”)

⁹ A. E. Taylor: *Platón*, Osiris Kiadó, Budapest 1997, 371. o.

A második alapfeltevés már egy „speciálisan” szókratészi szemléletet tükröz: ahogy Taylor fogalmaz, „Szókratész nézete szerint a tudományok alkotják azt a létrát, mely a teljes létezés kulcsaként felfogott Jóig elvezet”.¹⁰ Az *Államban* a hagyományos hierarchián túl, illetve azt kiegészítve egy speciális, „tudás-erkölcs centrikus” hierarchiáról van szó: élén az egyaránt jó és bölcs filozófus-királyal.

A harmadik alapfeltevés háttérében egy olyan „organikus” szemléletet, világképet találunk, mely tágabb keretet ad az imént említett hierarchikus szemléletnek. Mivel a klasszikus görög gondolkodásban nem létezik külön erkölcsi és politikai szféra, ezért Platón szerint az államban ugyanazok az erények vizsgálhatók, mint az egyénben, csak nagyobb léptékben. Ismét csak Taylor magyarázata szerint, Platón az *Államban* az ember erkölcsi természetével leginkább összhangban álló berendezkedés tervét, ideáját dolgozta ki.¹¹

Az első fejezetben (1. 1) a fenti három alapfeltevés figyelembevételével, ám jórészt szigorúan a dialógusok érvelését követve, különösebb kommentálás nélkül fogok haladni politika és erkölcs viszonyának bemutatásánál. A lényeg, hogy *vázlatos, de átfogó képet kapjunk* erkölcs és politika kapcsolatáról a klasszikus görög gondolkodásban. Ugyanakkor néhol – főleg a csak a teljes Platón-életmű feldolgozásából nyerhető fontos magyarázatoknál - nem kerülhető meg a fentebb már többször idézett Tylornak az 1926 óta a Platón-értelmezések kiindulópontjául szolgáló, mértékadó monográfiájának segítségül hívása.

1. 1. 1. Az egyén igazságossága

Az *Állam* „főszereplője”, Szókratész társadalmi-politikai utópiáját az igazságosság mibenlétének vizsgálatával párhuzamosan bontakoztatja ki. Olyannyira, hogy a mű eredeti alapkérdése nem az, milyen az ideális társadalom, hanem az, hogy mit értünk igazságosságon. A beszélgetés résztvevői továbbá eredendően nem a társadalom vagy az állam, hanem az egyén szempontjából próbálják körüljárni az igazságosság fogalmát.

Szókratész első megközelítése szerint igazságos ember az, aki nem árt senkinek.¹² E megállapítás csak akkor tűnik kézenfekvőnek, ha elfogadjuk azt a két előfeltevést, hogy jó ember az, aki nem képes ártani, illetve, hogy aki igazságos, az egyszersmind jó is.¹³

Szókratész vitapartnere, Thraszümakhosz azonban megpróbálja cáfolni kijelentését: szerinte az igazságos ember igenis árt valakinek, mégpedig saját magának.¹⁴ Hétköznapi tapasztalatai szerint ugyanis az igazságosság mindig az erősebb javát szolgálja. Ennek megfelelően, a lehető legboldogabb ember a zsarnok, aki éppen a közösség legigazságtalanabb tagja.¹⁵ A zsarnok engedelmes alattvalója számára pedig kifejezetten káros dolog igazságosnak lenni, hiszen igazságosságunkkal nem a saját érdekünket, hanem a zsarnok javát szolgáljuk.¹⁶

Mivel pedig Thraszümakhosz a „hasznos” és az „erkölcsileg jó” fogalmainak szükségszerű egybeesését feltételezi, így szerinte ami káros, az nem lehet jó. S mivel a fentiek értelmében az igazságosság a legtöbb ember számára kimondottan káros, így nem jó dolog – vagyis nem erény. Sőt, az igazságosság inkább „bárgyú nemeslelkűségnek” nevezhető.¹⁷ Hiszen, aki igazságos, az nemcsak jónak, de értelmesnek sem mondható: nem lehet értelmes az, aki a saját kárára cselekszik.

¹⁰ Taylor, 398. o.

¹¹ Id. mű, 383. o.

¹² Platón, 26. o. (335e)

¹³ Id. mű, 26. o. (335d)

¹⁴ Id. mű, 43. o. (348c)

¹⁵ Id. mű, 38. o. (344a)

¹⁶ Id. mű, 37. o. (343c)

¹⁷ Id. mű, 44. o. (348d)

Mint Taylor felhívja rá a figyelmet, Thraszümakhosz az igazságosság fogalmát átvezeti az etikából a politika területére: ebben az új értelmezésben az igazságosság a hatalom gyakorlójának való engedelmeskedés.¹⁸ Tulajdonképpen nincs is olyan, hogy „erkölcs”, csak a közösség hagyományainak való megfelelésről lehet beszélni, melyet a hatalom birtokosa által bevezetett intézmények segítenek elő. Ha ezt elfogadjuk, akkor az igazságosság eleve, *definíciója szerint* az erősebb érdekét szolgálja. A hatalom birtokosának pedig nincs szüksége arra, hogy legitimálja uralmát: „jog” helyett, mondhatjuk úgy, hogy az „ököljog” igazolja hatalmát – azt is mondhatjuk, hogy igazságos dolog, ha engedelmeskedünk neki. (Taylor szerint ez esetben még társadalmi szerződésre sincs szükség a hatalom átruházásához, mint Hobbesnál.)¹⁹

Szókratész válaszában háttérben a fent említett 2. alapfeltevés áll, miszerint a tudás képviselője szükségképpen egyúttal erkölcsös ember is. Ennek megfelelően, aki tud, az egyszerre jó ember, és nyilván értelmesnek is nevezhető. Az igazságos ember pedig bizonyos szempontból éppen olyan, mint a bölcs ember: egyikük sem akar a másik emberrel szemben előnyhöz jutni. Ez Szókratész szerint olyannyira meghatározó hasonlóság a két említett tulajdonsággal bíró ember között, hogy kijelenthető: az igazságos ember lényegében olyan, mint a bölcs ember. Márpedig, ha olyan, akkor egyrészt semmiképpen sem lehet bárgyú, másrészt, s ez a lényegesebb következtetés, ha a bölcs ember jó, akkor az igazságos ember is az.

Kérdés azonban, hogyan cáfolható az a hétköznapi tapasztalat vagy vélekedés, miszerint az igazságtalan zsarnok a legboldogabb ember mindannyiunk között, a többiek pedig csak maguknak ártanak az igazságosságukkal?

Szókratész három bizonyítékot is felhoz azon állítás mellett, hogy az igazságtalan ember a legnyomorultabb, az igazságos pedig a legboldogabb közöttünk.²⁰

Az *első bizonyíték* szerint erény dolgában a legrosszabb a türannosz által leigázott állam, a legjobb a királyság. A türannisz azért a legkevésbé erényes, vagyis legigazságtalanabb állam, mert a türannosz önmagát és alattvalóit is elnyomja. Mármost Szókratész szerint, ahogy az egyik államforma viszonyul a másikhoz, úgy viszonyul az egyik ember is a másikhoz (összhangban a 3. alapfeltevésével). Mivel a legigazságtalanabb állam egyúttal a legnyomorultabb is, így a vezetője is a legnyomorultabb. A legigazságosabb állam pedig a királyság, ahol a király az alattvalókon és önmagán is uralkodik. Vezetője, a legigazságosabb és legjobb ember tehát egyúttal a legboldogabb is.²¹

A *második bizonyíték* abból indul ki, hogy háromféle ember van, attól függően, mely lélekrész uralkodik benne: *bölcsességszerető*, *győzni szerető* és *nyereségvágyó*.²² Egyrészt csak az tapasztalhatja meg mindhárom lélekrész gyönyörét, akiben a bölcsességszerető lélekrész uralkodik. Másrészt, bár mindegyikük a maga gyönyörét találja a legédesebbnek, a bölcsességszerető ember ítélete a legmértvadász. Ő pedig a legutolsó helyre a nyereségvágyó, vagyis az igazságtalan ember gyönyörét helyezi.

A *harmadik bizonyíték* egyúttal a bölcsességszerető ember ítéletét is magyarázza. Alapjául az szolgál, hogy csak a megismerő (lény) gyönyöre igaz, tiszta.²³ Ez azzal magyarázható, hogy az örök, állandó lényegből, az igazságból és a létből a test fenntartásával kapcsolatos dolgok kevésbé részesülnek, mint a lélek fenntartására valók. Aki az alacsonyabb rendű dolgokból részesül, kevésbé élvez igazi gyönyöröket. Márpedig az igazi gyönyörtől a testi gyönyöröket hajszoló türannosz rugaszkodik el leginkább, a király a legkevésbé. Tehát a türannosz él a legnyomorultabbul.

¹⁸ Taylor, 372. o.

¹⁹ Id. mű, 376. o.

²⁰ Platón, 346. o. (576c)

²¹ Id. mű, 352. o. (580c)

²² Id. mű, 354. o. (581c)

²³ Id. mű, 357. o. (583b)

Szókratész végső bizonyítéka az igazságos ember boldogságára már nem logikai érv, hanem egy ígéret: aki igazságos, az ezen a világon és a túlvilágon is jutalomban részesül. Az istenek ugyanis szeretik azt, aki istenhez akar hasonlónak válni.²⁴ Márpedig aki igazságos, az istenhez akar hasonlónak válni. Az istenek tehát jutalomban részesítik az igazságos embert.

Szókratész egy másik beszélgetőtársa, Glaukón, Thraszümakhosszal szemben nem kételkedik abban, hogy az igazságosság jó dolog, ám úgy látja, az emberek nem tartják „önmagért kívánatos jónak.” A sokaság szerint ugyanis az igazságosság olyan jó, melyet más javakért (bér, jó hírnév, dicsőség) vállalunk. Tulajdonképpen, mint Taylor fogalmaz, Glaukón finoman ugyan, de szintén a Thraszümakhosz-féle „immoralista” álláspontot képviseli: az erkölcs nem más, mint konvenció, az erkölcsi törvények rendszere csak a mindennapi élet folytatásához szükséges rossz.²⁵ Ha láthatatlanná válnánk, és senki nem vonhatna soha felelősségre tetteinkért, akkor nem viselkednénk erkölcsösen, csak saját vágyainkat követnénk. Glaukón szerint tehát külön lehet választani egyfajta természetes viselkedést vagy „erkölcsöt”, illetve a konvencionális erkölcsnek megfelelő magatartást.

Ez a gondolat, mint Machiavelli görög „elődeinek” tárgyalásánál látni fogjuk, már Platón idejében sem volt új keletű – a szofista Antiphón vagy a történetíró Thuküdidész korábban hasonlóan érveltek a természetes ösztönöktől vezérelt viselkedésnek a társadalmi konvenciók megkövetelte erkölcsös magatartás feletti magasabb rendűsége, vagy legalábbis „autentikusabb” volta mellett. Talán úgy is fogalmazhatunk, hogy a „realista” vagy ebben az összefüggésben inkább „naturalista” gondolkodók szerint „egészségesebb” az ösztönösen erőszakos magatartás, mint a konvenciók által béklyókba szorított, ám az erőseknek rendkívül kiszolgáltatott „nyájszellem”.

Az ellenérv a klasszikus szókratészi pszichológiára támaszkodik: az az ember igazságos, akinek lelkében mindegyik rész elvégzi a maga munkáját. Az értelem uralkodik, az indulat követi és támogatja, s a kettő együtt őrzi a vágyat.²⁶ Ez jelenti a lélek egészségét. Mivel pedig a lélek egészsége mindennél fontosabb, az igazságosság, mint maga a lélek egészsége, igenis önmagáért kívánatos jó.

1. 1. 2. Az állam igazságossága

Szókratész megpróbálja bebizonyítani, hogy éppúgy, mint az egyén számára, az állam számára is az a legfőbb jó, ha igazságos. De miben áll az állam igazságossága? Platón az *Állam* 368a-434c részéig foglalkozik ezzel a kérdéssel, s a gondolatmenetet az alábbi pontokban foglalhatjuk össze:

– Szókratész annak analógiájára vázolja fel az emberi lélekrészek működését, hogy egy ideális államban minden szakma képviselőjének kizárólag a maga munkáját kell végeznie.²⁷ Ezzel egyúttal választ kapunk arra a kérdésre is, mi általában az igazságosság alapja: Taylor megfogalmazása szerint ez nem más, mint a „funkciómegosztás elve”.²⁸

– Mármost egy ideális államban szükségképpen biztosítani kell a szakmák képviselőinek zavartalan működését, az állam belső békéjével. Az előző pontnak megfelelően a legfontosabb tevékenységet, az állam védelmét a külső ellenségtől csak hivatásos katonák – „örök” – láthatják el.²⁹

– Az érvelés következő pontjának alapja az a fent említett hagyományos szemlélet, miszerint vannak természettől fogva jobb, illetve rosszabb emberek. Mivel az örök mestersége

²⁴ Id. mű, 397. o. (513a) („az istenek arról sohasem feledkeznek meg, aki komolyan iparkodik, hogy igazságos legyen és az erény gyakorlásában hasonlónak váljék istenhez”)

²⁵ Taylor, 379. o.

²⁶ Platón, 174. o. (442a)

²⁷ Id. mű, 78. o. (374b)

²⁸ Taylor, 383. o.

²⁹ Platón, 79. o. (374e)

a legfontosabb, ezért nekik nyilvánvalóan a természettől fogva jobb természetűek közül kell kikerülniük.³⁰

– Szókratész mindazonáltal nem tekinti az emberi természetet mereven determináltnak. Meg van győződve arról, hogy az állam őrinek kiválasztásánál nem elég a jó természetet figyelembe venni, hanem helyes nevelésre is szükség lesz.³¹

– Az ideális állami hierarchia felépítése annak vizsgálatával zárul, ki vagy kik, mely szakma képviselői gyakorolják az uralmat. A válasz: a legjobb természetű és legjobban nevelt (tehát a legkiválóbb) őrök közül kell kikerülnie a vezetőknek.³²

- Ezzel el is érkeztünk az állam igazságosságának feltárásához. Az alapelv itt az, hogy az államokra ugyanazok az erkölcsi törvények vonatkoznak, mint az egyénekre. Ennek alapján, ha az állampolgárok rendelkeznek a „beosztásuknak” megfelelő erényekkel, akkor az állam egésze is erényesnek, mégpedig a legfőbb erénnyel, az igazságossággal rendelkezőnek tekinthető. Ha a vezetők bölcssek, az őrök (illetve a „segédek”, „harcosok”) bátrak, az alárendeltek („pénzkeresők”) mértékletesek, akkor az állam egésze is erkölcsös; vagyis az állam akkor tökéletesen igazságos, ha nem csak az egyes szakmák, hanem minden rend a maga munkáját végzi (azaz a megfelelő erénnyel bír).³³

A funkciómegosztás elve mellett, mint Taylor megjegyzi, csírájában a helyes középút elve is megtalálható az *Államban*.³⁴ Itt a kellő mérték a „saját feladatkörünk megfelelő és adekvát betöltését jelenti”.³⁵ Bár a *pénzkeresők* legjellemzőbb erénye a mértékletesség, az őröknél és a királynál ez *magától értetődő* erény. Mivel a tudás képviselője egyúttal erkölcsös ember, ez egyfelől azt jelenti, hogy a bölcs egyúttal mértékletes is – ám a megfelelően tanított őrökre is jellemző, hogy magasabb rendű lélekrészük általában győz bűnös vágyaik fölött (e nélkül nehéz lenne önmegtartóztatónak lenniük). Az igazi bölcsnek azonban már nincsenek bűnös vágyai, lelkében nincs küzdelem a lélekrészek között: az értelmes lélekrész uralkodik a vágyakozón és az indulaton. Ehhez hosszú tanulási folyamatra van szükség, melyet a tökéletesen megszervezett kiválasztási rendszer után a szigorú állami nevelés fog biztosítani a vezetők számára.

1. 1. 3. Az állami nevelés (és vallás) célja

Platón tehát tisztázta, miben áll az egyén, illetve az állam igazságossága. A fejezet elején azonban azt mondtuk, hogy a politika célja Platónnál az ember számára való jó vagy az emberi kiválóság előmozdítása. A két téma közti kapcsolat részben nyilvánvaló: az ember számára való jó nem más, mint az igazságosság. Ez egyfelől azt jelenti, hogy a politika célja az igazságos társadalom létrehozása, ahol mindenki a maga munkáját végzi. Másfelől azonban arról van szó, hogy a politikának elő kell segítenie az egyén lélekrészei közti összhangot – az egyén igazságosságát. Párhuzamosan kell megvalósulnia az igazságosság, mint az ember számára való jó két feltételének: az őrök kiválasztása és nevelése egyrészt saját lelküket nemesíti, másrészt az egész állam igazságosságát biztosítja. A „demiurgoszhoz”, a pénzkeresők rendjéhez tartozó egyének lelke pedig nem közvetlenül a nevelés, hanem a társadalom megfelelő hierarchikus felépítése, illetve a vezető réteg alkalmassága révén válik jobbá.

³⁰ Id. mű, 82. o. (376c) („Az állam leendő széptestű-lelkű őrinek bölcsességszerető, indulatos, gyors és erős természetűeknek kell lenniök”)

³¹ Id. mű, 82-131. o. (376d-412b)

³² Id. mű, 132. o. (412c)

³³ Id. mű, 162. o. (434c)

³⁴ Taylor, 378. o.

³⁵ Uo.

Az ideális állam (az ideális politika) *elsődleges* célja mindazonáltal az államnak, mint egységes egésznek a boldogsága.³⁶ Ez segít megérteni az ideális állam szigorú szabályozását: elsősorban nem azért érdemes kidolgozni az ideális állam elképzelését, hogy a benne élő egyének jólétét maximalizáljuk, hanem az állam boldogsága érdekében. Nem az egyéni vágyak minél szélesebb körű kielégítése a legfontosabb, hanem az igazságosság. A szókratészi szemlélet szerint egy állam ugyanis akkor boldog, ha igazságos (erkölcsös). A magyarázat ismét az állam és az egyén erkölcsi törvényeinek összefüggésében keresendő: az állam erkölcsössége a polgárok erkölcsének függvénye. S mivel az egyén akkor boldog, ha erényes, igazságos, így – a fejezet elején említett 3. alapfeltevés következtében - az állam is akkor boldog, ha igazságos (erkölcsös).

Ebből logikailag következik, hogy az állam boldogsága úgy valósítható meg, ha a politika előmozdítja az emberek erkölcsösségét. Ez az örök esetében tehát megfelelő neveléssel, az egész lakosságot illetően pedig jó törvényekkel, illetve szokásokkal érhető el. A nagy többség számára a filozófus-királyok „jóról való személyes belátása alapján” létrejövő *hagyomány* jelenti a mércét, melyhez életük menetét igazítaniuk kell.³⁷ Ez a törvényekben, vallási és egyéb szokásokban jelenik meg.

Az ideális platóni erény megtestesítőinek, a filozófus-királyoknak a kiválasztása az örök közül szigorú nevelési elvek alapján történik. Ezek tárgyalása az *Állam* nevelésről szóló részeiben túl közismert és témánk szempontjából elég marginális jelentőségű ahhoz, hogy itt érdemes lenne vele foglalkozni. Ugyanakkor mind *Az államférfiben*, mind a *Törvényekben*, mind az *Állam* bizonyos „metafizikai” részeiben számos olyan lényeges gondolat szerepel, melyek *megalapozzák* e közismert nevelési elveket. Csak a három mű együtt ad némi útmutatást arra vonatkozóan, milyen előfeltevések birtokában lehet képes a politika előmozdítani az emberi kiválóságot.

Az állami nevelés megszervezése *ideális esetben* Platón mindhárom „politikai jellegű” műve szerint az uralkodó feladata. *Az államférfiben* az „eleai idegen” (itt már Szókratész csak mellékszereplő) azt állítja, hogy az igazi uralkodó célja a belátás és az igazságosság segítségével megőrizni, és lehetőleg jobbra tenni az államot.³⁸ Ennek érdekében jogában áll akár a tradíciók megváltoztatása, új törvények meghozatala is, ha azok igazságosabbak a korábbiaknál.³⁹ A lehető legjobb államformában ugyanis nem a fennálló törvények uralkodnak, hanem egy kellő belátással rendelkező férfiú kormányozza az államot. Ugyanakkor, ha nincs megfelelően bölcs és erényes vezető, akkor kizárólag a fennálló törvényeket figyelembe véve lehet irányítani. Platón tökéletesen tisztában van a valós emberi viszonyokkal és tudja, hogy egy ideális uralkodó kiválasztásának nincs nagy valószínűsége, célja azonban elsősorban az *ideális mérce* bemutatása, melyhez a megfelelő uralkodó hiányában az ideális törvényeknek igazodniuk kell. A korabeli államformákat és törvényeiket Platón egyáltalán nem tartja helyesnek, bár szerinte különböző mértékben térnek el az ideálistól. A legjobb az, ha egy monarchiában az uralkodó a törvényekkel összhangban uralkodik, a legrosszabb, ha pusztán erőszakon alapul az uralma (tűrannisz).

A legjobb létező államforma abban tér el tehát alapvetően az ideálistól, hogy az előbbi uralkodója nem „kreatív”, vagyis nem hoz új törvényeket, hiszen nem rendelkezik hozzá megfelelő belátással - de legalább nem tér el a fennálló törvényektől. Az *ideális* államférfi ugyanakkor a megfelelő törvények meghozatalával összehangolja, vagy Platón hasonlatával élve „összeszövi” az állam összes osztályát a közösség kötelékébe.

³⁶ Platón, 141. o. (420b) („Mi nem azért alapítunk államot, hogy abban egy népréteg legyen különösen boldog, hanem hogy lehetőleg az egész állam az legyen”)

³⁷ Taylor, 395. o.

³⁸ Platón: „Az államférfi”, In: *Platón összes művei*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1984, 102. o. (293d)

³⁹ Id. mű, 108. o. (296a)

Az „összeszövő eljárásához” szükséges „terméket” biztosítja a megfelelő nevelés.⁴⁰ Mivel a politika célja az erkölcsök előmozdítása az állam boldogsága érdekében, az ideális vezetőnek utasítania kell a nevelőket arra, hogy megfelelő jellemű fiatalokat formáljanak a közösség életének szövetéhez.

Az igazi vezető mindenekelőtt alaposan megvizsgálja az állampolgárok jellemvonásait. A fent említett első alapfeltevéssel összhangban (vannak természettől fogva jobb és természettől fogva rosszabb emberek) először meg kell szabadulni azoktól, akiket rossz természetük erőszakkal az istentelenség, féktelenség, igazságtalanság felé sodor.⁴¹ Ezek után azon jellemeket, akik „kellő nevelésben részesülve eljuthatnak a lelki nemesség állapotába”, isteni kötelékkel kell összekötni. Ennek eredményeképp a heves természetűek megszelídülnek, a nyugodtak pedig férfiasabbak lesznek. A cél a túlzásoktól való megszabadulás, a mértékletesség, a helyes középút elérése. Ez volna az emberi lélek *isteni részeinek* „összeszövése”. Ha ez megtörtént, akkor házasságkötések útján lehet tovább erősíteni a társadalom egységét: egymással összeházasítva az eltérő természetű embereket. Ez a halandó rész „*emberi kötelékekkel*” történő összeillesztése.

Az isteni kötelék tehát *lelkünk örökkévaló részét* illeszti össze.⁴² Mégpedig a „jóról”, a „szépről” és az „igazról” alkotott, „bizonyítással megalapozott igaz vélemény” által. Miután az eleve nemes jellemű ember *természetének megfelelő* nevelésben részesült, az államférfiú és a jó törvényhozó képes „belé oltani” ezen igaz véleményeket.⁴³ Csak az új ismeretek birtokában lesz a túl férfias lélek szelídebb, és nem válik túl együgyűvé a mértéktartó jellem. Miben állnak ezek az új ismeretek?

A *Törvények* egy helyén arról beszél az „athéni idegen”, hogy a törvények őreinek a sok különböző jelenség alapján egy ideát kell megpillantaniuk.⁴⁴ Meg kell látniuk, 0 nevezzük azokat egyáltalán erényeknek. Az *Államban* - ezzel tökéletesen összhangban - azt állítja Szókratész, hogy az öröknek a helyes nevelés betetőzéseként a „Jó” ideáját kell megismerniük, mert a többi erény csak ez által válik hasznossá és üdvössé.⁴⁵ Bár nem ad választ arra, mi a „Jó” lényege önmagában, annyit elmond, hogy a „Jó” egyrészt oka a lélek megismerő-képességének (az észnek), másrészt a megismerhető dolgok létének és lényegének is (a „jó” ideáját „tekintsd a tudás és a megismerendő igazság okának”).⁴⁶ A Jó tehát magasabb rendű a tudásnál és az igazságnál is.

Mármost a „Jó” azáltal, hogy oka a lélek megismerő-képességének, természetesen saját megismerésének is oka. Ugyanis a lélek által vagyunk képesek a legfőbb jó (a „Jó”) megragadására. Ezért *a lélek minden esetben magasabb rendű a testnél*, sőt „összes javaink közül az istenek után a lélek a legistenibb”.⁴⁷ *Az ember célja: egyesülni a legfőbb jóval. A politikának közvetlenül (ideális vezető irányításával) vagy közvetve (helyes nevelés, szokások megőrzése, fennálló törvények útján) azon kell munkálkodnia, hogy lelkünket a legfőbb jóval egyesítse.*

Többször említettük, hogy Platón szerint a politika célja az emberi boldogság elősegítése vagy az erkölcs előmozdítása – s ezen a ponton egyesül a két cél. Az ember számára az a legjobb, vagyis akkor leszünk a legboldogabbak, ha kiválóvá válunk: mivel ez csak megközelíthető cél lehet, inkább fogalmazzunk úgy, hogy annál boldogabbak vagyunk, minél kiválóbbak. Az *Államban*, mint láttuk, Szókratész még az igazságos embert tartotta a legboldogabbnak. Ezt Platón kiteljesíti a *Törvényekben*: az isteni eredetű ideális törvények

⁴⁰ Id. mű, 142. o. (308d)

⁴¹ Id. mű, 143. o. (308e)

⁴² Id. mű, 144. o. (309c)

⁴³ Id. mű, 145. o. (309d)

⁴⁴ Platón: „Törvények”, in: *Platón összes művei*, 1004. o. (965c)

⁴⁵ Platón: „Állam”, in: *Platón összes művei*, 253. o. (505a)

⁴⁶ Id. mű, 259. o. (508e)

⁴⁷ Platón: „Törvények”, in: *Platón összes művei*, 628. o. (726a)

követésében áll a kiválóság, illetve az emberi boldogság. Az igazságosság pedig a minden dolgok igaz mértéke szerint való életmódot jelenti, ami nem más, mint az isteni jog követése.⁴⁸

A törvények Platón szerint akkor helyesek, ha boldoggá teszik az irányításuk szerint élőket.⁴⁹ Az első számú jó, amit biztosítaniuk kell az emberek számára, a *belátás*, (a bölcsesség). Ez áll az első helyen az úgynevezett „isteni javak” között (melyektől az emberi javak - egészség, szépség, erő, gazdagság - függenek). A természet maga rendezte be úgy, hogy az isteni javak előbbre valók az emberi javaknál, s a törvényhozónak is így kell értékelnie őket. Fel kell világosítania az embereket arról, mi helyes és mi nem, helyesen osztva megtiszteltetést és megszégyenítést.

A belátást a *mértékletesség* „isteni java” követi. Említettük már, hogy Platón szerint az istenek szeretik azt, aki istenhez akar hasonlóná válni. A *Törvények* egyik passzusa teljesen összhangban áll ezzel: „az kedves közülünk isten előtt, aki józan és mértékletes, mert hasonló hozzá.”⁵⁰

Az isteni javak között a harmadik az *igazságosság*, végül a *bátorság* következik. A bátorság, mint isteni jó, nem a félelmek és szenvedések feletti uralmat, hanem a gyönyörökkel szembeni ellenállás bátorságát jelenti – hiszen lelki és nem „testi” bátorságról van szó.⁵¹

Ezt a sorrendet szem előtt tartva *kell a törvényeknek, vagyis azokon keresztül a politikának* előmozdítania az emberi kiválóságot.

Végül politika és erkölcs kapcsolatának vizsgálatánál beszélünk kell politika és vallás kapcsolatáról. Mint Taylor írja, Platón az első gondolkodó, aki „természetes teológiát” (vagyis tudományos alapokon álló teológiát) hirdet.⁵² Platón szerint ugyanis a törvényhozóknak meg kell ismerniük minden *bizonyítékot* az istenekre vonatkozóan. A törvényeknek az ideális államban a racionális istenbizonyítékok alapján le kell szögezniük, hogy vannak istenek, hogy törődnek az emberekkel, és hogy nem vezethetők félre áldozatokkal és imákkal.⁵³ Aki ezeket nem fogadja el, súlyosan fenyegeti az állam rendjét.

Egy helyen azonban Platón arra utal, hogy az istenek elleni vétkek súlyosabbak a *közvetlenül* az állam felforgatására irányuló cselekményeknél.⁵⁴ Ugyanis, aki nem fogadja el az istenekre vonatkozó bizonyítékokat, különösen azt, hogy az istenek nem megvesztegethetők, az rossz, bűnös életet fog élni (mivel azt hiszi, hogy ajándékokkal úgymint kiengesztelheti az isteneket bűneiért). A politika - a törvényeken keresztül - az ilyenekre a lehető legszigorúbb büntetést kell, hogy kirója. Ez is bizonyítja, hogy a politika azon célja, hogy biztosítsa az állam stabilitását, nem választható el az emberi kiválóság, az erkölcsök előmozdításától. Talán az a legszerencsésebb megfogalmazás, hogy Platónnál a rendezett társadalmi együttélést az ember számára való jó, *vagyis* az emberi kiválóság előmozdítása garantálja.

1. 2. Arisztotelész

⁴⁸ Mint szó lesz még róla (a „3. 3. Jog és erkölcs” című fejezetben), itt a „természetjog” egy olyan új formájával találkozhatunk, mely bizonyos értelemben szöges ellentéte a korábban Thraszümakhosz nézetei kapcsán emlegetett „természetes ököljog” szofista felfogásának. Míg ez utóbbi a konvencionális joggal szembenálló „természetes” jogot jelenti, addig Platón éppen a társadalom elé ideális mérceként állított jogot tartja úgymond „természetesnek”, vagyis isteni, és nem társadalmi eredetűnek.

⁴⁹ Id. mű, 448. o. (631b)

⁵⁰ Id. mű, 614. o. (716d)

⁵¹ Id. mű, 453. o. (633e)

⁵² Taylor, 679. o.

⁵³ Platón: „Törvények”, in: *Platón összes művei*, 868. o. (885b)

⁵⁴ Id. mű, 821. o. (856b)

1. 2. 1. A politika mint az erkölcs előmozdításának eszköze

A politika és erkölcs kapcsolatára vonatkozó klasszikus vagy hagyományos görög nézet egy változatát Arisztotelész mind a *Politikában*,⁵⁵ mind a *Nikomakhoszi etikában* megfogalmazza: „az államkormányzás a legnagyobb gondot éppen arra fordítja, hogy a polgárokat valamilyenekké, és pedig jókká tegye”.⁵⁶ Az igazi államférfiú Arisztotelész szerint a polgárokat erkölcsössé és törvénytisztelővé akarja tenni (ahogy a spártai és krétai törvényhozók teszik). Ennek alapján mondhatja, hogy a „politika [ideális esetben] sokkal értékesebb és fontosabb, mint az orvosi foglalkozás” – az egyik csak egyes embereket gyógyít, a másik az egész közösséget.⁵⁷ A törvényhozók persze nem gyógyszerekkel, hanem *szoktatással* igyekeznek a polgárokat jó erkölcsökre nevelni, mégpedig a „helyes középútra” való terelésükkel. Erre azért van lehetőség, mert az emberek, bár nem természettől fogva tökéletesen erényesek, *természetes képességgel rendelkeznek az erkölcsi erények kifejtésére*.⁵⁸ Vagyis bizonyos szintű erényességgel a megfelelő állami nevelés, szoktatás nélkül is rendelkezhetünk.⁵⁹ Ezért nincs önellentmondás például abban a gondolatban, hogy erényes tettek által válunk erényessé. Azonban, mint Ross felhívja rá a figyelmünket, Arisztotelésznél az ember természet adta hajlamai önmagukban közömbösek; csak akkor lesznek jóvá, ha alávetik magukat a „helyes szabálynak”, amit lelkünk értelmes része igyekszik érvényesíteni hajlamainkkal szemben.⁶⁰ A politika tehát *lelkünk értelmes részének segít felismerni a helyes szabályt, aminek engedelmeskednünk kell ahhoz, hogy etikusan cselekedjünk*.

Arisztotelészt az is rendkívüli módon foglalkoztatja, milyen politikai rendszerek, államformák alakulnak ki az emberek eltérő erényeinek következtében, illetve abból kifolyólag, hogy milyen mértékben engedelmeskedünk az értelmes lélekrésznek. Ez a kérdés Szókratészt elsősorban annyiban érdekelte, hogy milyen erényekre van szükség az ideális államhoz az egyes rétegek esetében: Arisztotelészt a *Politikában* már *nemcsak az ideális állam, hanem a létező államformák változatossága is legalább annyira foglalkoztatja*.

1. 2. 2. Az erkölcs szerepe a politikában

A *Politikában* Arisztotelész több szinten és több szempont szerint vizsgálja az erkölcs, illetve az erkölcsi és észbeli erények szerepét az állam megfelelő működésében. Az alábbiakban kísérletet teszek e szintek és szempontok rendszerezésére, bár a mű rendkívül szövevényes struktúrája miatt bizonyára van lehetőség még differenciáltabb, ettől talán némileg eltérő felosztásra is.⁶¹

Az erények szerepét az állam működésében legáltalánosabb szinten a második könyvben vizsgálja Arisztotelész.⁶² Itt nem kerül sor az egyes alkotmányformáknak megfelelő

⁵⁵ Arisztotelész: *Politika*, Gondolat Kiadó, Budapest 1984, 98. o.: „az állami közösség az erényes cselekedetek ápolására áll fenn, nem pedig a pusztta együttélés kedvéért.”

⁵⁶ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1987, 23. o. (1099b)

⁵⁷ Id. mű, 29. o. (1102a)

⁵⁸ „az erkölcsi erények egyike sem természettől fogva van meg bennünk”. Befogadhatjuk őket, de csak szokás által lehetünk tökéletesek. Ezért „a törvényhozók szoktatás által igyekeznek a polgárokat jó erkölcsökre nevelni”. in: id. mű, 33. o. (1103a)

⁵⁹ „Erényünk ugyanis kezdetben lehet merőben természet adta erény – olyan lelki alkat például, amelynek birtokában igazságosan vagy mértékletesen cselekszünk -, ám ha ezzel az alkattal nem jár együtt azoknak a hatásoknak az ismerete, amelyeket cselekedeteink kiváltanak, akkor erényünk sohasem válik erkölcsi erénnyé, hanem értéktelen marad, sőt – például a megátalkodott erkölcsös esetében – egyenesen káros is lehet.”. in: Sir David Ross: *Arisztotelész*, Osiris Kiadó, Budapest 1996, 284. o.

⁶⁰ Ross, 250. o.

⁶¹ Ross, 303-304. o.

⁶² Ross szerint ez az egyetlen befejezett rész a műben. Lásd: Ross, 304. o.

erények, illetve az államot alkotó különböző csoportok eltérő erényeinek *következetes* megkülönböztetésére, de a filozófus számos példával illusztrálja az erkölcs politikában betöltött szerepét.

Platón nő-, gyermek- és vagyonközösségi utópiájával szemben Arisztotelész úgy véli, hogy a túlzott egységesítés kifejezetten kedvezőtlenül befolyásolná az állam megfelelő működéséhez szükséges erények kialakulását. Például, az így berendezkedő társadalmi közösségben tudtán kívül gyalázhatná meg bárki a rokonait, a fiú esetleg szidalmazná, vagy megölné a saját apját – ezek pedig a tradicionális erkölcs szerint súlyosabb bűnök, mint ha idegenekkel szemben követnék el erőszakot. Az asszonyközösség intézményének bevezetésével csökkenne a férfiak közti *barátság*, ami pedig a *Nikomakhoszi etika* szerint erény, vagy legalábbis szoros kapcsolatban áll vele.⁶³ Mivel „az államot a barátság érzése tartja össze”, a nőközösség aláásná az állam stabilitását.⁶⁴

Vagyon- és asszonyközösségben, vagyis magántulajdon és rokoni vonzalom hiányában nem beszélhetünk továbbá sem valódi *törődésről*, sem *szereletről*. Ezért a legjobb megoldás, ha megmarad magántulajdonnak a vagyon, s csak annak *élvezete* lesz közös. A vagyonközösség egyébként a barátságot is megrontja, éppúgy, mint a nőközösség: ugyanis csak akkor segíthetünk barátainkon, ha van magánvagyonunk. Vagyonközösségben nincs szerepe a *bőkezűség* erényének, sem a *jótekingodásnak*, melyek pedig - a barátok támogatása miatt - erősítenék a városállam közösségét, egységét. Bizonyos mértékig ugyanis természetesen egységesnek kell lennie a városállamnak, de ezt nem olyan módszerekkel kell elérni, ahogy Platón felvázolja az *Államban* és a *Törvényekben*. A khalkédóni Phaleasz államelmélete Arisztotelész szerint közelebb áll a fennálló államformákhoz, mint Szókratészé és Platóné. Különösen érdekes, hogy a vagyoni egyenlőséget Phaleasz a belső viszályok megakadályozása végett javasolja, nem pedig „erkölcs-nemesítés” céljából.

Arisztotelész azonban a politika alapvető célját tekintve megmarad a szókratészi-platóni felfogásnál. A helyes államforma vizsgálatánál abból indul ki, hogy az emberek nem csak kényszerűségből vetemednek rosszra, hanem mértéktelen, túlzó vágyaik kielégítése céljából, illetve a könnyen megszerezhető gyönyörökért is. Ez utóbbi két indok pedig csak az emberek erényes életmódra nevelésével szüntethető meg.⁶⁵ Egyrészt *mértékletes életmódot kell folytatnunk*, másrészt *bölcselkedéssel kell foglalkoznunk*. A helyes alkotmányformának tehát, éppúgy, mint Szókratész szerint, védelmet kell nyújtania a mértéktelenségből fakadó bűnökkel szemben; illetve az embereket a bölcselkedés örömének keresésére kell serkentenie.

A bölcselkedés ugyanis az egyetlen öröm, melyhez nem kellenek más emberek.⁶⁶ Ez az oka, hogy Arisztotelész az állam megfelelő működéséhez fontosnak tartja, hogy az emberek bölcselkedjenek: hiszen addig sem ártanak egymásnak.⁶⁷ A „bölcselkedés” tehát nem a „jó” ideájának keresése miatt fontos az állam működéséhez, mint Platón gondolta, hanem pusztán azért, mert leköti az emberek figyelmét. A politika célja tehát az erkölcsök előmozdítása, de már nem isteni ideákról, hanem praktikus, kifejezetten az állam szempontjából fontos erkölcsökről van szó. *Politika és erkölcs Arisztotelésznél kölcsönösen egymásra épülnek.*

⁶³ A földművesek között nem lenne probléma a barátság hiánya, hiszen akkor kevésbé lennének összetartóak, így nem lázadoznának annyira, de a katonáknál (Platónnál „öröknél”) lényeges az összetartás Ross megfogalmazása szerint a barátság „feltételezi az erényt”. Lásd: Ross, 296. o.

⁶⁴ Arisztotelész: *Politika*, 40. o. („a barátságot a városállam legnagyobb javának hisszük”), illetve: E. N. 1155a

⁶⁵ Egyaránt szóba kerül erkölcsi és észbeli erény: a mértékletesség és a bölcsesség gyakorlása. A kettő azonban feltételezi egymást.

⁶⁶ Arisztotelész: *Politika*, 54. o.

⁶⁷ Van egy mélyebb összefüggés is a bölcselkedés egy formája és az állam működése között, bár ez a *Politikában* nem kerül kifejtésre (csak utalás történik a *Nikomakhoszi Etikára*). E szerint az erény feltételezi az okosságot, ami nem más, mint praktikus bölcsesség. Ezt bármelyik erkölcsi erény feltételezi. Az okosság hozza magával azt, hogy az ember életének egészét a legfőbb jó felé irányítja. (Lásd: Ross, 284. o.) Márpedig „ugyanazon életet kell a legjobbnak tartanunk minden egyes emberre külön-külön, a városállamra és az emberek közösségére is”. (in: Arisztotelész: *Politika*, 247. o.)

A tökéletesnek tartott fennálló alkotmányok közül főleg a lakedaimóniait (vagyis a spártait) kritizálja Arisztotelész. A legalapvetőbb gond az, hogy az összes spártai törvény „csak az erény egyik része, a *hadierény* szempontjából van megalkotva”.⁶⁸ Arisztotelész szerint ez vezetett a spártai állam romlásához, hiszen az emberek nem értettek a békés élethez.⁶⁹ A kalhkédóni alkotmány fő hibája pedig az, hogy a gazdagságot értékesebbé teszi az erénynél azáltal, hogy a hivatalok megvásárolhatók. Ennek hatása, hogy az egész városállam pénzsóvár lesz. A fennálló alkotmányok kritikájánál feltűnő az előző fejezetben említett platóni „bölcsestszerető”, „győzni szerető” és „nyereségvágyó” embertípus hármasságának „visszaköszönése” a bölcselkedő, a becsvágyó és a pénzsóvár életmód, illetve az ilyen életmódú emberek által lakott városállamok arisztotelészi hármasságánál. Arisztotelész és Platón vonatkozó nézeteinek leglényegesebb közös vonásai azonban a *természetes emberi hierarchia elfogadására* vezethetők vissza.

*Az „alacsonyabb rendű” közösségek erényei*⁷⁰

Ahogy Platónnál a természettől fogva jobbaknak kell az állam vezető rétegét alkotniuk, úgy Arisztotelész szerint a társadalom minden szintjén a „természetszerűen vezetésre és parancsolásra hivatott elemnek” kell uralkodnia az alárendeltségre és szolgaságra való elem fölött. Természetszerűen vezetésre és parancsolásra hivatott az, akiben megvan az *előrelátás* képessége.⁷¹ (A *Törvényekben* Platón a belátást tartotta a legfontosabbnak az isteni javak között, de nyilvánvaló, hogy mindkét tulajdonság közel áll a „bölcsestség” erényéhez.)

Mármost a mindennapi élet szempontjából „természetszerűen” létrejött közösség a háznép. A háznép, illetve a több háznép alkotta falu végső célja a városállam létrehozása, ezáltal a legfőbb jó, az *autarkeia* (~ „önmagában való elegendőség”) szintjének elérése. Márpedig Arisztotelész szerint minden jelenség végső célja a természetes állapotának elérése: vagyis minden városállam, mint a közösségi lét végső célja, a természet szerint létezik. Ezért kell nemcsak a háznép és a falu kis közösségében, hanem a városállamban is a vezető elemnek uralkodnia. Az uralkodást és az alárendelt rész megfelelő viselkedését azonban a különböző közösségi viszonyokban más-más erények határozzák meg.

A háznép legelemibb és legkisebb részei az *úr és a szolga, a férj és a feleség, az apa és a gyermekek*. Az úr-szolga viszony természetes eredetét Arisztotelész azzal is hangsúlyozza, hogy szerinte az alárendelt elem mindjárt születése pillanatában különvált a vezetőtől. Továbbá „a lélek úgy uralkodik a testen, mint az úr a szolgán, az ész pedig a kívánságokon, mint az államférfi vagy a király az alattvalókon”.⁷² Az úr tehát, ha természetes uralomról van szó, magasabb rendű lény a szolgájánál, ahogy a lélek magasabb rendű a testnél, a király pedig eszesebb (az arisztotelészi felfogásban „magasabb fokú észbeli erénnyel rendelkezik”) alattvalóinál. A természet szerinti szolgáknak ennek megfelelően egyenesen javukra válik az alárendeltség (még eszükkel sem egészen saját maguk rendelkeznek). *A természettől fogva szabadok uralma a szolgák felett tehát igazságos*.

Szükségszerű azonban, hogy az alárendelt elemekben is legyen valamiféle erény.⁷³ De csak a vezetőben kell meglennie a tökéletes erkölcsi kiválóságnak, a többiekben csak bizonyos mértékben szükségesek az erkölcsi (és észbeli) erények. Mégpedig annak megfelelően, ahogy

⁶⁸ Arisztotelész: *Politika*, 68. o.

⁶⁹ Lásd még: Arisztotelész: *Politika*, 274. o.: „Már az is szégyen, ha valaki nem képes élni a javakkal, de még nagyobb, ha a nyugalom idejében nem tudja fölhasználni azokat, és míg munkában és harcban derekasnak mutatkozik, békében és nyugalomban úgy viselkedik, akár egy rabszolga.”

⁷⁰ Arisztotelész: *Politika*, 5. o. („a legfőbb jó elérésére mégis a legfelsőbbrendű közösség törekszik, amely a többi mind magában foglalja”)

⁷¹ Id. mű, 6. o.

⁷² Id. mű, 13. o.

⁷³ Id. mű, 30. o.

a hivatásuk kívánja. Mert másképp uralkodik a szabad ember a szolgán, a férfi a nön, a felnőtt ember a gyermekén.

Az erkölcsi erények az alárendelt részek esetében (is) az észbeli erényekkel állnak összefüggésben. A szolgának egyáltalán nincs megfontoló képessége, az asszonynak van, de nem teljes értékű, a gyermeknek pedig még nincs kifejlődve. Ennek alapján a szolgának csak annyi erényre van szüksége, hogy se *féktelenség*ből, se *tunyaság*ból ne hanyagolja el kötelességeit. Az asszonyoknak és gyermekeknek hasonlóan, mégis kissé eltérő módon kell *megbízható jelleműeknek* lenniük (például asszonyi *józsanságról* és *engedelmességre hivatott bátorságról* beszél Arisztotelész). Míg azonban a szolgákat az úr szempontjának megfelelően kell nevelni, addig az asszonyokat és gyermekeket a végső cél, az állam szempontjából (hiszen a nők a felét teszik ki a szabad lakosságnak, a gyerekekből pedig majdan a városállam közösségének tagjai lesznek).

„Mert ha a családnak tagjai a férfi és a nő, világos, hogy a városállamot is férfiakra és nőkre megosztottan kell szemlélnünk [...] így ahol a nők helyzete rosszul van megoldva, ott úgy vehetjük, hogy az állam fele törvények nélkül él.”⁷⁴ – írja Arisztotelész a spártai alkotmány kapcsán. Továbbá bírálja az asszonyok iránt tanúsított szabadelvűséget, melynek eredményeképpen Spártában a nők féktelenül, *kicsapongóan* élnek. Az asszonyok *szabadossága, kihívó magatartása* semmilyen haszonnal nem jár a városállam számára. Arisztotelész azt is megjegyzi, hogy az ilyen városállamokban, különösen „asszonyuralom alatt álló vezetésnél”, *szükségképpen* tisztelik a gazdagságot.

Az állampolgári erények

A *Politika* harmadik könyvében Arisztotelész a polgár (illetve a polgári erény) szerepét vizsgálja, mégpedig egyrészt a különböző államformák, másrészt az azokban betöltött (vezetői vagy alárendelt) szerep szerint. A tárgyalás bonyolultsága abból adódik, hogy a két szempont folyton keveredik egymással.

A „polgár” kifejezés jelentése a kormányzat formája szerint változik.⁷⁵ Vannak azonban fontos idevonatkozó fogalmak, melyekre Arisztotelész pontos meghatározásokat ad. Így az „alkotmány” nem más, mint „a városállam lakosai közt uralkodó valamelyes rend”,⁷⁶ a „városállam” a „polgárok tömege”,⁷⁷ míg „teljes polgár” az, akinek joga van részt venni a bíraskodásban és a tanácskozásban (ez utóbbi definíció leginkább a demokráciára alkalmazható).⁷⁸ Mármost minden állampolgár célja az állam biztonságának, az adott alkotmány fenntartásának biztosítása. A különböző alkotmánytípusoknál betöltött különböző szerepekhez szükséges állampolgári erények ennek függvényében tárhatók fel. A polgár erényessége ugyanis Arisztotelész szerint nélkülözhetetlen az alkotmány szempontjából.⁷⁹

Az állampolgári erények vizsgálatához mindenképp el kell különíteni a „derék ember” és a „jó polgár” fogalmát. Mivel többféle alkotmány van, ezért a jó polgár többféle módon lehet tökéletesen erényes – tökéletesen derék emberek azonban csak egyféleképpen lehetünk. A jó polgár erényével ideális esetben az adott városállam minden polgárának rendelkeznie kell, de ideális esetben sem szükséges, hogy minden polgár „derék ember” legyen.

Másrészt egy államban vannak urak, szolgák, férjek, feleségek, kiknek más-más, vezetői és alárendelt szerephez szükséges erénnyel kell rendelkezniük. Ehhez hasonlóan az állam uralkodójától vagy uralkodó rétegétől elvárt erényesség sem szükségszerűen esik egybe az

⁷⁴ Id. mű, 63. o.

⁷⁵ Ross, 318. o.

⁷⁶ Arisztotelész: *Politika*, 79. o.

⁷⁷ U. o.

⁷⁸ Id. mű, 81. o.

⁷⁹ Id. mű, 85. o.

alattvalók, illetve a többi állampolgár erényességével – ahogy Platón szerint is részben különböző típusú erényességre van szükség az örök és a démiurgosz esetében.

Más-más alkotmányoknál más-más erényekre van szüksége az egyes rétegeknek. Arisztotelész szerint például általában a jó polgárnak értenie kell mind a vezetéshez, mind az engedelmeskedéshez - de a vezetéshez a legtöbb alkotmányban nem „irányító”, hanem „parancsoló” értelemben. Viszont azokban az államokban, ahol a vezetők hasonló származású és szabad embereken uralkodnak, a jó polgárnak pontosan abban az értelemben kell értenie a parancsoláshoz, mint az ilyen állam uralkodójának. Másrészt, itt a vezetőnek is értenie kell az engedelmeskedéshez. Ez nem jelenti azt, hogy ugyanolyan erényekkel kell rendelkezniük a vezetőknek és az alattvalóknak: például a vezetőnek „más szinten” kell *igazságosnak* lennie, mint az alattvalóknak, amint a férfiban és a nőben is másféle a józanság és a bátorság (a férfit gyávának tartanák, ha csak annyira lenne bátor, mint egy nő). A *megfontoltság* minden esetben a vezető külön, sajátos erénye.

A természetes hierarchia határozza meg, milyen erényekkel kell rendelkezniük az egyes rétegeknek, ugyanakkor államformánként változó, hol húzódik a határ az alárendelt polgárok és a szolgák között. Például a legtökéletesebb városállamban a kézműves nem tekinthető polgárnak. Arisztotelész felfogásában ugyanis a kézművesség szolgai munka. Ugyanakkor a kézműves a demokráciákban, - sőt, ha vagyonos, az oligarchiákban is, - teljes értékű állampolgárnak számít. Az „igazi polgári erény” azonban egyetlen államformában sem tulajdonítható azoknak, akik *kényszerből dolgoznak*, hiába tekintik őket formailag szabadoknak.⁸⁰ (Ugyanis voltaképpen a kézművesek és béresek a közösség szolgáinak tekinthetők.)

Jól szemlélteti *a klasszikus görög filozófia erkölcsi-politikai nézeteinek és a tradicionális arisztokratikus-hierarchikus társadalom-felfogás rokonságát*, hogy Arisztotelész szerint az *arisztokratikus államforma* az egyetlen államforma, ahol az állampolgárok közül minden további feltétel nélkül bárki lehet derék ember és jó polgár egyszerre, mert csak itt lehet szó egyáltalán az egyetlen erkölcs uralmáról (ideális esetben). Csak „az arisztokrácia mértéke az erény, míg az oligarchiáé a gazdagság, s a demokráciáé a szabadság.”⁸¹

Az uralkodó, illetve az uralkodó réteg erényei

Arisztotelész megkülönböztet helyes és helytelen, vagyis „korcs” (a helyesekhez képest elkorcsosult) alkotmányokat. Azok az alkotmányok helyesek, amelyek a közérdeket tartják szem előtt: az egy ember vezette monarchia (a *királyság*), a kevesek által vezetett *arisztokrácia* és a nép által kormányzott *politeia*. A helytelen alkotmányok a közérdek helyett az uralkodó vagy az uralkodó rétegek érdekeit veszik figyelembe: az elkorcsosult monarchia, vagyis a *türannisz* az egyeduralkodóét, az *oligarchia* a vagyonosokét, a *demokrácia* a vagyontalanokét.

Bármely típusú városállam uralkodója vagy uralkodó része több szempont alapján is hatalomra kerülhet: száma szerint (a sokaság), vagyoni helyzete szerint (a gazdagok), ereje szerint (a zsarnok), erénye szerint (a derekasak vagy a legkiválóbb). Arisztotelész azokkal ért egyet, akik szerint legjobb, ha a törvény uralkodik az emberek helyett, mert az embert a lélek szenvedélyei irányítják.⁸²

A tömeg uralma azért lehet kedvezőbb a kevés kiváló jellemű ember uralmánál, mert a sok „morzsányi erény” összeadva többet ér a kevesek erényeinél. Ám a tömeg uralmánál Arisztotelész szerint csak addig szabad terjednie, míg tanácskozási és bíraskodási jogban

⁸⁰ Id. mű, 88. o.

⁸¹ Id. mű, 141. o. A derék ember és a jó polgár erénye azonban az arisztokratikus államformákban is csak az uralkodó, vagy uralkodásra képes államférfiaknál esik *szükségszerűen* egybe.

⁸² Id. mű, 99. o.

részesül, sőt, addig is csak akkor, ha (a tömeg) „nem túlságosan rabszolga jellemű”.⁸³ Ahhoz, hogy szerepet adjunk a tömegnek az állam működtetésében, bizonyos fokú *szabad jellemmel* kell bírnia. A nép által kormányzott *politeiában* az állam működéséhez szükséges fő „uralkodói” erény a *harciasság*, mert Arisztotelész szerint a tömeg uralma esetén mindig az a legelőnyösebb, ha a harcosok gyakorolják a legfőbb hatalmat.⁸⁴

A hivatalok kiosztásánál minden esetben a városállam számára szükséges kiválóságokat kell figyelembe venni. Bizonyos mértékű vagyon és megfelelő erény ezért egyaránt szükségeltetik a hivatalok ellátásához. Nemesek, szabadok és vagyonosok nélkül nem létezhet városállam, melynek célja a boldog és erényes élet.⁸⁵ Ugyanakkor igazságosság és politikai erények nélkül sem lehet helyesen kormányozni. A *valódi hatalmat* azonban Arisztotelész szerint (csakúgy, mint a létező államokban Platón szerint is) a törvényeknek kell képviselniük – a helyes alkotmányokban ezek szükségszerűen igazságosak, a helytelenekben igazságtalanok. A vezető tisztviselőknek, legyenek mégoly nemesek és gazdagok, alá kell vetniük magukat a törvényeknek.

Általában tehát ezek a követelmények, ám ha akad, vagy akadnak olyanok, akiknek az erénye annyira kimagaslik, hogy a többiek együtt sem érnek fel vele, akkor feltétlenül neki vagy nekik kell uralkodniuk. A különösen kiválókra nincsen törvény, mert „ők maguk a törvény”.⁸⁶ A legideálisabb esetben tehát az erény uralmának követelménye egybeesik a törvény uralmának követelményével.⁸⁷

Azzal kapcsolatosan, ha az *erő alapján* kerül valaki hatalomra, Arisztotelész azt a megfigyelést teszi, hogy mind a helyes, mind a helytelen államformákban eltávolítják a túl nagy hatalmú, bár egyébként a városállam számára mégoly hasznos tulajdonságokkal bíró, gazdag és nemes személyeket. A kimagaslóan erényes vezetőket azonban szerinte nem szabadna eltávolítani, sőt alá kellene vetnünk magunkat az irányításának.

A tekintetben, hogy hasznos-e vagy sem, ha egyetlen ember kezében van a főhatalom, Arisztotelésznek az a véleménye, hogy „alapesetben” inkább az arisztokráciát kellene választaniuk a városállamoknak, mint a királyságot; feltéve, hogy az adott államban több, hasonló képességű (és „becsületel lelkületű”) férfit lehet találni.

Általában az, hogy egy vagy több ember kezében legyen-e a hatalom, nagy részben függ attól, helyes vagy helytelen államformáról van-e szó. Ha igazságos törvények uralkodnak, egyenrangú polgárok közül nem érdemes vezetőket választanunk. Ha mégis vannak vezető férfiak, általában őket is inkább csak a törvény őreinek és szolgáinak kell tekintenünk. De a természettől fogva hasonló emberek államában mindenképpen inkább a törvényt kell vezetőnkül választanunk, mint bárkit is egymagát a polgárok közül. A törvény ugyan nem terjedhet ki mindenre, de *megfelelő nevelés segítségével* a továbbiakat a legigazságosabban ítélő vezetőkre fogja bízni. (Vagyis, *ha jó törvény áll a vezetők felett, szükségszerűen jó vezetőink lesznek*.) Ahol a törvény uralkodik, „ott egyedül isten és az ész kormányozza az államot” – írja Arisztotelész, Platónnal összhangban.⁸⁸ Megfelelő törvény nélkül az *indulat* még az egyébként kiváló vezető férfiakat is megrontja.

Az azt illető döntésnél, hogy hány ember uralkodjon, nem csak a vezető erényei számítanak, hanem a népé is. Királyságra az a nép alkalmas, amely képes a politikai erényben kiváló nemzetség létrehozására. Arisztokráciára az, amely alá tudja rendelni magát az erényeseknek, míg köztársasági államformára az a nép alkalmas, ahol a fegyverfogható elem

⁸³ Id. mű, 101. o.

⁸⁴ Id. mű, 93. o.

⁸⁵ Id. mű, 97. o.: „A városállam tehát nem egyéb, mint a nemzetiségeknek (sic!) és falvaknak társulása a tökéletesség és az autarkeia céljából, ez meg, mint mondom, a boldog és erényes élet.”

⁸⁶ Id. mű, 108. o.

⁸⁷ A *Törvényekben* az „athéni idegen” az ideális államok vezetésére vonatkozóan hasonló véleményt fejt ki.

⁸⁸ Id. mű, 118. o.

képes engedelmeskedni és parancsolni egyaránt. Ha alkalmas a királyságra a nép, csak és kizárólag akkor méltányos a legkiválóbb férfi uralkodása.

Arisztotelész a helyes államformák közül is kiemeli a „legtökéletesebb államformákat”, ahol a vezetők a törvény fölé emelkedhetnek. A helyes államformák közül azok a legtökéletesebbek, amelyet a legkiválóbb férfiak igazgatnak. Vagy egy személy, vagy egy nemzetség, vagy egy néposztály. Emellett lényeges, hogy a polgárság egyik része engedelmeskedni, másik része vezetni tudjon (a boldog élet felé). Ezen államokban ugyanazon nevelés és erkölcs formálja a jellemes férfit, függetlenül attól, hány ember gyakorolja a hatalmat. A jellemes férfiúnak és a legtökéletesebb városállam bármely polgárának erénye egy és ugyanaz.⁸⁹

Az egyes vagyoni és társadalmi osztályok erényei

Arisztotelész egyfelől – mondjuk „szakmailag” - a következő rétegeket különbözteti meg: földművesek, iparosok, kereskedők, bérmunkások, harcosok, vagyonosok, köztisztviselők (ezen belül jogi és politikai erényekkel bírók). A döntő azonban a *vagyoni* szempont: a vagyonosok uralma az oligarchia, a vagyontalanoké a demokrácia.

Arisztotelész alapelve szerint az erény mindenben a középút. Így a vagyoni állapotban is a legtöbbet a közepes ér.⁹⁰ Az a politikai közösség a legjobb, amelyik a (polgári) középosztályra támaszkodik. A közepes ember hajlik leginkább a *józan észre*, míg a vagyonosok inkább *fennhéjázók* és nagy gazságokra vetemednek, a vagyontalanok *gonoszok* és kis gazemberek lesznek. Másrészt, a középúton járók nem húzódoznak a tisztségektől, de nem is törekszenek rájuk túlzottan. Végül: a közepes emberek képesek engedelmeskedni, de nem megalázkodók.

A három osztály mellett, a vezető társadalmi rétegek tevékenysége szerint tovább tagolhatók az államformák. Másfajta demokrácia az, ahol a földművesek (és mérsékelt vagyonnal rendelkezők) uralkodnak és más az, ahol például a kézművesek. A földművesek vezetése még a legszerencsésebb, mert nem érnek rá népgyűlésekre járni, így a törvény uralkodik a városállamban.⁹¹ Mivel a földművesnek minden szükséglete megvan, megmarad a maga dolga mellett – kivéve, ha nagy jövedelemmel jár a hivatalnokoskodás. A tömeg ugyanis inkább törekszik haszonra, mint méltóságra.⁹²

Arisztotelész szerint a földművelő nép után a legjobb az, amelyik pásztorkodásból és állattenyésztésből él. Ők a legedzettebbek, a legalkalmasabbak a katonáskodásra (ami lényeges a demokráciában). A kézművesek, piaci árusok és napszámosok sokkal alábbvalóbbak náluk, életmódjuk is hitványabb. Munkájuknak semmi köze az erényhez, így rájuk nem lehet becsületes demokráciát vagy politeiát alapozni.

Hasonlóan a demokráciához, az oligarchiának is az a változata a legjobb, ahol a törvény uralkodik: ez akkor lehetséges, ha az uralkodó rétegnek nem túl nagy a vagyona. Az erényesség azonban egyik említett alkotmánynál sem mérték.

A legjobb alkotmányú városállamban a polgárok sem kisiparosi, sem kiskereskedői életet nem folytathatnak, de még csak földművesek sem lehetnek, mert az erényesség kifejlesztéséhez és a közéleti munkássághoz szabadidőre van szükség. A városállam, így a polgárok összességének boldogsága pedig csak az erénnyel együtt képzelhető el.

⁸⁹ Id. mű, 122. o. Ez nem mond ellent annak, hogy a derék ember és a jó polgár erénye csak az arisztokráciákban eshet egybe, mert különböző szintekről van szó. Igaz, hogy csak az arisztokráciákban tartják „fogalmi szinten” ugyanazt erénynek a derék embernél, mint az állampolgárnál, míg a demokráciában és a monarchiában nem. A legtökéletesebb államformáknál azonban – beszéljünk akár a legtökéletesebb királyságról, arisztokráciáról vagy politeiáról - nem fogalmi szinten, hanem valóságosan lenne minden polgár egyúttal jellemes férfi.

⁹⁰ Id. mű, 146. o.

⁹¹ Id. mű, 137. o.

⁹² Id. mű, 223. o.

Az egyes népek erényei

Arisztotelész szerint a nem-görög, de európai népekben erős az akarat, de kevesebb bennük a tehetség és a mesterségekre való készség, így nem elég polgárisodottak és képtelenek uralkodni más népeken. Az ázsiaiak tehetségesek, kedvelik a mesterségeket, de *gyávák*, így folytonos szolgaságban élnek. Az Európa és Ázsia határán élő hellén nép *bátor* és tehetséges, így szabadságban és a legtokéletesebb politikai szervezettségben él. Ha egy államba tömörülne, mindenki fölött tudna uralkodni.⁹³

Az erények szerepe az alkotmányok fennmaradásában

Egyfelől Arisztotelész a „*túlzó*” jellemből eredő tulajdonságokban, állapotokban, cselekedetekben és attitűdökben látja az állam romlásának okait. Ilyen a *nyereségvágy*, a jogfosztottak *becsvágya* (ami kiváltja irigységüket vagy jogos felháborodásukat), bántalmazás, félelem (mind a vezetők, mind a nép részéről), túlzott hatalom, lekicsinylés (a vagyonosok részéről), aránytalan fejlődés (például túlságosan megnő a vagyontalanok tömege), versengés, közönyösség, kicsinyesség, széttagoztság.⁹⁴ A legkevésbé stabil, legkönnyebben megromló alkotmány az oligarchia: itt egymással és a néppel szemben is harc folyik, ami tönkretelheti a közösséget.

Az alkotmányok fennmaradását tekintve általános igény, hogy senki ne sértse meg a törvényt. Az arisztokráciák és oligarchiák vezetői, hivatalnokai ne bántalmazzák az állampolgári jogokból kizártakat, a becsvágyókat ne károsítsák meg becsületükben, sem a tömeget anyagi érdekeiben. A vezetők legyenek igazságosak, vagyis igyekezzenek egyenlőséget megvalósítani a hasonlóak között. Minden államformában közös vonás, hogy senki sem nőhet túl az arányos méreteken.⁹⁵ Mert ha az egyénben nincs *önmérséklet*, akkor a városállamban sincs – a „helyes középút” elvének szellemében.

Végül a monarchia két formájának erényeiről kell beszélni az alkotmány megromlása és fennmaradása szempontjából. A vagyoni gyarapodásra való törekvés türannikus, a becsvágy azonban (ami itt pozitív fogalom, mert nem *túlzó*) inkább királyhoz méltó, mivel a türannisz célja az, ami kellemes, a királyságé pedig mindaz, ami nemes. Az alattvalók általában jogsérelem, félelem és *sértő lenézés* miatt törekszenek a monarchia megdöntésére. A türannoszok azonban rendkívül *önző* életmódjukkal különösen kivívhatják az alattvalók megvetését. Ám a királynak is óvakodnia kell a *túlzó hatalomvágytól* és az erőszakosságtól, mert könnyen megbukhat. A királyság fennmaradását tehát a hatalom mérséklése biztosítja. A türannisz fennmaradásának arisztotelészi tárgyalása szinte Machiavelli előképének tekinthető.⁹⁶

Összegzés

Az értekezés első részében amellet próbáltam érvelni, hogy a klasszikus görög filozófia – Platon és Arisztotelész – politika és erkölcs kapcsolatáról vallott nézetei közös nevezőre hozhatók, amennyiben egyaránt *politika és erkölcs szoros egymásra épülését*, „*összefonódását*” hirdetik. Azt a gondolatot is érintettem, hogy ez a megközelítés mélyen

⁹³ Id. mű, 253. o.

⁹⁴ Id. mű, 170. o.

⁹⁵ Id. mű, 190. o.

⁹⁶ Ross szerint az egész ötödik könyv „Machiavelli főművének, a *Fejedelemnek az őse*”. (Lásd: Ross, 304. o.)

benne gyökerezik egy alapvetően arisztokratikus hagyományban, melynek lényege az *emberek természetes egyenlőtlensége*.

Mindazonáltal a klasszikus görög filozófia egy rendkívül fontos tekintetben módosítja a hagyományos hierarchikus szemléletet azzal, hogy egyfelől a bölcsességet a hagyományos erkölcsi hierarchia csúcsán lévő értékek mellé helyezi, másfelől, ezzel összefüggésben, megkérdőjelezi a természetes hierarchia „merevségét”.

Politika és erkölcs viszonya végeredményben úgy foglалható össze a klasszikus görög filozófiában, hogy *a politika alapvető célja az emberek erkölcsi fejlődésének elősegítése az ideális erkölcs jegyében, egy idealizált rend érdekében*. Míg Platón kifejezetten a lehető legideálisabb államforma kapcsán foglalkozik politika és erkölcs viszonyával, addig Arisztotelész rámutat, hogy a megfelelő emberi erények a nem-ideális államformáknál is meghatározó szerepet játszanak a lehető legoptimálisabb állapot elérésében.

A következő fejezetben azt a filozófiatörténeti fordulatot szeretném bemutatni, mely gyökeresen szakít a fenti nézettel azáltal, hogy a politika alapvető célját már nem a társadalom ideális erkölcsi állapotának elérésében, hanem pusztán a társadalmi béke megteremtésében látja. Másrésztől Machiavelli óta a politikafilozófia fő irányvonala már egyáltalán nem vagy alig támaszkodik az emberi erényességre, jóságra a „helyes” politika megalapozásában.

2. POLITIKA ÉS ERKÖLCS „ELVÁLASZTÁSA”

A következőkben „Machiavelli forradalmával” s annak ókori előképeivel foglalkozom, melyet a filozófiatörténetben gyakran politika és erkölcs „elválasztásaként” is jellemeznek. Különösen találónak tűnik ez a megjelölés az előző részben politika és erkölcs

„összefonódásaként” is megnevezett klasszikus görög megközelítéssel szembeállítva. Mindazonáltal megpróbálom alátámasztani, hogy az egyszerűnek tűnő „elválasztás” sokkal félrevezetőbb megjelölés politika és erkölcs modern filozófiai kapcsolatára vonatkozóan, mint az „összefonódás” megjelölés a görög filozófia szemléletét illetően.

A politika és erkölcs viszonyát illető Machiavelli-féle szemléletmód és az ókori „realista” nézetek különböző szinteken közelítik meg a problémát. Az *első szintet a tényleges politikai gyakorlatot bemutató ókori történetírók leírásai, esetenként kommentárjai* jelentik. A *második, „elvontabb” szintet a közvetve vagy közvetlenül a politikai gyakorlatra reflektáló antik filozófiai nézetek képviselik*. E két szintet közösen „ókori realista” felfogásként tárgyalom, megkülönböztetve a klasszikus görög filozófia „idealista” szemléletétől (hiszen abban a tekintetben Arisztotelész is „idealista”, hogy egy ideális erkölcsi mércéhez képest ítéli meg a különböző politika rendszereket). Akár egyes történeti munkákban, akár a szofistáknál vagy a szkeptikus gondolkodók írásaiban találkozhatunk azzal a szemlélettel, hogy a politikának nem kell *szükségszerűen, minden esetben* összefonódnia az erkölcsi normákkal. Az ókori szerzőknél azonban még nincs szó politika és erkölcs kapcsolatának olyan átfogó, következetes tárgyalásáról, mint Machiavellinél, hiszen nem is állt szándékukban ilyen irányú átfogó politikaelmélet kidolgozása. Az antik szerzők csak a probléma egyes részterületeivel foglalkoztak, Machiavellinél azonban, bár neki sem politika és erkölcs viszonyának átfogó vizsgálata a közvetlen célja, mégis számos összefüggésben merül fel a kérdés.

2. 1. Politika és erkölcs „elválasztása” az ókori görög gondolkodásban

A klasszikus görög gondolkodók felfogása politika és erkölcs kapcsolatát illetően egyfajta válaszként is felfogható arra a szemléletre, mely vitatta a hagyományos erkölcsiség *szükségszerű* szerepét a politikában. Sőt, Strauss szerint a politikai gondolkodást és cselekvést *erkölcstelennek* tartó vélemények „olyan régiek, mint maga a politikai társadalom” – igaz, e vélemények korábban sehol nem kaphattak akkora teret, mint az i. e. V. és IV. századi Athénban.⁹⁷

Már a görög mitológia és vallás is természetesen a hagyományos arisztokrácia érdekeinek megfelelő társadalmi hierarchiát támasztotta alá, a „természettől fogva jobbak” uralmát a „rosszabbak” felett. Aki az istenek cselekedeteit bármilyen formában bírálta, az közvetve szembekerült a hagyományos hierarchikus szemlélettel is. Az i. e. V. századi Athénban bekövetkező szemléletváltozás azonban a kultúra szinte minden területén nyomon követhető.⁹⁸ Bár Platón műveiben - az egyébként a tradicionális oktatásban döntő szerepet játszó – Homéroszt, illetve Aiszkhüloszt is bírálta az istenek nem megfelelő bemutatásáért, Euripidész drámái, de különösen Arisztophanész komédiáinak „tiszteletlenségei” már Szókratész elveinél kevésbé szigorú megítélésben is meglehetősen elrugaszkodnak a hagyományos erkölcsiség ideáitól. A történetírásban legalább ilyen látványos a változás: míg Hérodotosz művét még a mély vallásosság és az isteni „gondviselésbe” vetett hit jellemzi, Thuküdidész már kimondottan az ember számára is átlátható oksági összefüggéseket kívánta megragadni a történelemben. Ahogy a vallás által hirdetett erkölcsök megkérdőjeleződtek, úgy kérdőjeleződött meg az arisztokrácia uralmának „jogossága” - és fordítva. Xenophón Küroszának alapkérdése Strauss szerint már az, hogyan lehet az arisztokrácia uralmát *a morális mérce lejjebb szállításával* abszolút monarchiává alakítani.⁹⁹

Thuküdidész igyekszik úgy ábrázolni a történelmi tetteket, hogy közben *nem* a hagyományos erkölcsi mércét alkalmazva ítél felőlük, hanem az ítélkezést inkább az olvasóra hagyja – némileg azért mégis befolyásolva annak ítéletét. Tiszteli a hagyományos erényeket,

⁹⁷Leo Strauss: *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Glencoe, Illinois 1958, 10. o.

⁹⁸Erről bővebben lesz a „Demokrácia és erkölcs” című részben

⁹⁹ Strauss, 291. o. (kiemelés tőlem)

de tisztában van vele, hogy az események résztvevőit általában nem ezek mozgatják – vagy ha mégis, ezek nem mindig célra vezetőek. Strauss szerint Machiavelli és Thuküdidész hasonlítanak abban, hogy egyaránt *tagadják az istenek és az igazságosság hatalmát*, és egyaránt érzékenyek a nyers történelmi szükségszerűségek iránt.¹⁰⁰ Igaz, mint Strauss rámutat, Thuküdidész szereplői, mint például az athéni követek Mélosz szigetén, politika és erkölcs „különválasztására” vonatkozó nézeteiket a történet szerint a köznép távollétében adták elő – ez is jelzi, hogy a közgondolkodás elítélte volna a követek érvelését.¹⁰¹ Másrészt, Thuküdidésznél az arisztokráciát alátámasztó erkölcs politikában játszott csekély szerepének bemutatása nem jár együtt más államforma, mint például a demokrácia, a monarchia vagy éppen a türannisz dicsőítésével. A filozófus-történetíró Xenophón azonban, mint említettük, a Küroszban az („abszolút”) monarchia létrehozásában, a Hierónban pedig a türannikus intézkedésekben látja a helyes politikát.

Nem véletlen, hogy Machiavelli legtöbbet idézett szerzője, Titus Livius mellett éppen Xenophón, s a bizonyos értelemben „pre-demokrata” Machiavelli által legnagyobbnak tartott négy történelmi személyiség közt ott találjuk – igaz, más kontextusban - a „természetes arisztokrácia” fogalmát semmibe vevő Küroszt. Ha nem feltételezünk természetes arisztokráciát, akkor feltételezhetjük, hogy *az emberek, legalábbis lényegi jellemzőiket tekintve, nagyjából egyforma alaptermészettel bírnak*. Az abszolút monarchia ember-felfogása közelebb áll a demokrácia ember-felfogásához, mint az arisztokráciáé. Például, mint Strauss megjegyzi, Xenophón sokkal toleránsabbnak tűnik az *ember természetes szerzésvágyával*, mint bármely más klasszikus.¹⁰²

Ezzel összefüggésben, a türannisz intézményének megítélésében is a Hierón szerzője áll legközelebb Machiavellihez a tekintetben, hogy a türannisz nem pusztán szükséges rosszként jelenik meg, szemben az ideális állapotokkal, hanem bizonyos helyzetben a türannisz maga az ideális rendszer. Míg a türannosz Platónnál csak eszköz a bölcs és erényes törvényhozó kezében,¹⁰³ Arisztotelésznél pedig a türannosznak adott tanácsok az egyébként rossz államformát próbálják kissé jobbá tenni, addig Xenophónnál a bölcs törvényhozót azért kell egy türannosznak kell támogatnia, hogy reális esély legyen az ideális közeli állam megvalósítására.

Az, hogy Xenophón érveket hoz a türannosz boldogsága mellett, egyértelműen összefügg az általános emberi természet elfogadásával. Az „idealista” filozófusokkal ellentétben úgy véli, a hatalom, a dicsőség, a testi élvezetek valódi boldogságot okoznak az embereknek – ebből pedig az következik, hogy a politikának felesleges az emberi természet megjavításával foglalkoznia. Az emberi természet nem rossz, ami javításra szorul, hanem olyan, amilyen – ez az ókori „realizmus” legfontosabb tanulsága, mely több tekintetben is „előkészítette a terepet” Machiavelli fordulata vagy „forradalma” számára.

2. 1. 1. Az ember természete az ókori „realistáknál”

”Mi sem műveltünk hát semmiféle különös vagy az *emberi természettől idegen* dolgot, amikor a felajánlott hatalmat elfogadtuk, s a *leghatékonyabb indítékok: a tekintély, a félelem és az érdek* hatására nem akarjuk kiengedni kezünkéből.”¹⁰⁴ Így hangzik *A peloponnészoszi*

¹⁰⁰ Id. mű, 292. o.

¹⁰¹ Id. mű, 10. o.

¹⁰² Id. mű, 291. o.

¹⁰³ Id. mű, 293. o.

¹⁰⁴ Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985 62. o. Ennek fényében különösen figyelemreméltó tény, hogy Thuküdidész első angol nyelvű fordítója Thomas Hobbes volt, aki szerint

háborúban az athéni követek magyarázkodása amiatt, hogy erőszakos uralmat gyakoroltak hellén szövetségeseik felett. Saját bevallásuk szerint azonban csak két választásuk volt: vagy erőszakos módon kormányoznak, vagy kockáztatják hatalmuk elvesztését. Egy városállam *önérdeke* tehát, szerintük érthető módon, felülkerekedhet a hellén *közérdeken*.

Az athéniak felfogását, miszerint az ember természete szerint a fenti három indítékból cselekszik, *A peloponnészoszi háború* számos történelmi példával támasztja alá. Különösen érdekesek azok a helyek, ahol látszólag más motivációi voltak a szereplőknek, azonban a történetíró megkísérli feltárni az igazi mozgatórugókat. Ennek példái a műben:

– *A tekintély* (mint egy vezető kiválasztásának valódi indítéka): Homérosz mitikus magyarázatával szemben, Thuküdidész szerint a trójai háborúban azért Agamemnón vezette a hadjáratot, mert „annyi mindent örökölt és nagyobb tengeri ereje volt, mint a többieknek.”¹⁰⁵

– *A félelem* (mint egy háború megindításának legfőbb indítéka): „A legigazibb, noha a legritkábban emlegetett oknak azt tartom, hogy az athéniak hatalmának növekedése *félelemmel* töltötte el, majd háború megindítására készítette a lakedaimóniakat” – írja Thuküdidész.¹⁰⁶

– *A (magán) érdek* (mint a kiváló egyéniségek eltávolításának indítéka): Az egyén és a városállam érdekeinek ütközését a történetíró leginkább talán a szicíliai hadjárat tárgyalása kapcsán érzékelteti. Bár Periklész Thuküdidész szerint korábban az athéniak nemes erkölcsseit, a *közérdekkel* való állandó törődésüket dicsérte - nyilvánvalóan azért, hogy ne rettenjenek meg a háború borzalmai láttán, s akár életük árán is küzdjenek hazájukért - hamar egyértelművé vált, hogy csak politikai propagandáról volt szó.¹⁰⁷ A kiváló athéni hadvezér, Nikiasz például rettegett hazatérni Athénba, mert félt a gyávaság vádjától, ellenségei támadásától.¹⁰⁸ Az athéniak ugyanis Alkibiadész tanácsára, *annak sértett hiúsága miatt*, bizonyosan kivégezték volna.¹⁰⁹ Holott Nikiasz „egész életében az erény parancsai szerint cselekedett” (a „nemes becsvágy” Arisztotelésznél is „az erények egyfajta koronája”).¹¹⁰

Thuküdidész szerint tehát az ember gyarló természettel bír, cselekedeteinket magasztos eszmék helyett általában alantas ösztönök motiválják. A fentiekén túl ilyen ösztönös magatartásforma az *erőszakosság* is. A történetíró szerint a szürakuszai Hermokratész az ember vele született mindenkori tulajdonságának tartotta, hogy leigázza a megalázkodókat.¹¹¹ Azok a hibásak, akik készségesen hajlandók vállalni a szolgaságot. Ugyanakkor a hellén városok felemelkedését taglaló szakaszban Thuküdidész arról beszél, hogy a gyengébbek saját hasznukat tekintve vetették alá magukat az erősebbeknek.¹¹² Ez azt látszik alátámasztani, hogy olyannyira *természetszerű* az erősebb uralma a gyengébb felett, hogy még a gyengébbnek is hasznára válik.

Ezzel első látásra Arisztotelész is egyetért a *Politikában*. Úgy véli, hogy a természetben mindenütt megtalálható alá-fölérendeltségi viszony - lélek és test, értelem és ösztön, ember és állat, hím és nőstény viszonya - mindkét félnek hasznára válik. Éppen úgy, ahogy a szolgáknak is hasznos az, hogy a természettől fogva szabadok uralkodnak felettük – mint az előző fejezetben taglaltuk. Ugyanakkor Arisztotelész nem minden esetben fogadja el az erősebb uralmát. Hiszen uralkodnia mindig annak (a résznek) kell, aki kiválósága révén múlja

az önfenntartási vágy, a hatalomvágy, és mindezek háttérében, a halálfélelem motiválja az embert.

¹⁰⁵ Id. mű, 13. o.

¹⁰⁶ Id. mű, 23. o.

¹⁰⁷ Id. mű, 144-154. o. Lásd például: „a mindennapi életben sem figyeljük gyanakodva egymást”, „mi vagyunk az egyetlenek, akik nem a várható hasznot mérlegelve... segítünk meg másokat”

¹⁰⁸ Id. mű, 427. o.

¹⁰⁹ Ismerve az athéniak természetét, Nikiasz inkább az ellenség kezétől kívánt meghalni, mint hogy „Athénban kelljen szégyenletes és gyalázatos módon jogtalanul elszemvednie”. (Lásd: id. mű, 587. o.)

¹¹⁰ Id. mű, 618. o.

¹¹¹ Id. mű, 334. o.

¹¹² Id. mű, 12. o.

fölül a másikat. Az erőszakkal szerzett hatalom csak akkor jogos, ha természettől fogva alacsonyabb rendű embereket igaznak le a magasabb rendűek.¹¹³

Thuküdidész nem foglal állást abban a kérdésben, mikor jogos vagy jogtalan a gyengék leigázása. Ám megtették a sztoikus és szkeptikus filozófusok. A szkeptikus Karneadész szellemében Cicero *De re publicájának* egyik szereplője, Philus azt állítja, hogy „*a jognak semmi köze a természethez*”, teljesen felesleges természetes jogokról beszélni: ha volnának ilyenek, „úgy valamennyi embernél ugyanaz volna érvényben és ugyanazok az emberek nem élnének különböző korokban más és más jog szerint”.¹¹⁴ Márpedig, ha a tapasztalat szerint nincs általánosan érvényes isteni vagy természeti törvény, akkor nincsenek ideális értelemben vett igazságos és jó emberek sem. Igazságos emberek tehát „nem természettől fogva vannak”.¹¹⁵

Akárcsak Platónnál Thraszümakhosz, Cicerónál Philus is azt mondja, hogy *az igazságosság szülőanyja a gyengeség*: a nép gyengesége miatt köt megegyezést a hatalmasokkal. A bölcsesség parancsa ezzel szemben az, hogy *növeljük a hatalmunkat*. Az igazi igazságosság, amit a bölcsesség (a józan ész) diktál nem más, mint a hatalom, a gazdagság növelése. Bár a szókratészi filozófia fényében Róma igazságtalanul jutott hatalomra, tulajdonképpen „az istenek sérelmére,” hiszen kárt okozott más népeknek, az egész állam tekintetében a nép igazságosságáról és bölcsességéről beszélhetünk.¹¹⁶ Philus szerint nem véletlen, hogy a rómaiak, amikor valódi döntésre kényszerülnek a két különböző értelemben felfogott igazságosság között, igazságos, erényes embernek nem azt tartják, aki az ideális törvénynek megfelelően cselekszik, hanem azt, aki hasznot hajt a hazának. Az igazságtalanság tehát szerves része a politikának, amennyiben a mindenkori hatalom érdekeit szolgálja.

A szofista Antiphón egyik töredéke szerint „a legtöbb dolog, amit törvény szerint igazságosnak tartunk, ellenségesen áll szemben a természettel”.¹¹⁷ Ez alapján úgy véli, egyedül és tanúk nélkül a leghasznosabb az ember számára, ha a természet parancsai szerint jár el, vagyis nem foglalkozik a törvényekkel.

Egy másik szofista, Kritiász *Sziszüphosza* szerint azonban egymagunkban sem könnyű elszakadni a törvényektől, mégpedig a vallási beidegződéseink miatt. Az embereket hajdanában a *nyers erő* vezette, s csak később kezdték el a nyílt erőszakot törvényekkel sújtani. Azonban a titokban elkövetett vétkeket továbbra sem tudták megakadályozni. Ezért egy bölcs ember kitalálta, hogy vannak istenek, így „a bűn uralmát félelemmel ölte ki”.¹¹⁸ A vallás, illetve a törvények parancsai voltaképpen tehát szemben állnak az emberi természettel, még ha ezt nem is érezzük mindig így.

2. 1. 2. Az emberi természetnek megfelelő politika

A peloponnészoszi háború egyik epizódjában Diodotosz az alábbiakat mondja: „Az emberi természettel vele jár, hogy a magán- és a közéletben egyaránt hajlamos a vétekre, s nincs az a törvény, ami ettől visszatartaná...”¹¹⁹ A szegénység „*kétségbeesett merészségre*” kényszeríti az embert, de a jólétben is, „*féltelen önhittségünk*” miatt egyre többre áhítunk, s szenvedélyeink egyre nagyobb veszedelmekbe sodornak minket. Emiatt *a politika csak akkor*

¹¹³ Ross: *Arisztotelész*, Osiris Kiadó, Budapest 1996, 310. o.

¹¹⁴ Cicero: *Az állam*, Akadémiai Kiadó, Budapest 2002, 155. o.

¹¹⁵ Uo.

¹¹⁶ A szkeptikus érvelésre adott válaszában Cicero többek között a (szókratészi értelemben vett) igazságos és igazságtalan háborúk megkülönböztetésével érvel, s megpróbálja kimutatni, hogy Róma igazságos háborúkkal jutott világuralomra.

¹¹⁷ Steiger Kornél (szerk.): *A szofista filozófia*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1993, 62. o.

¹¹⁸ Id. mű, 86. o. (V.ö. Mandeville nézeteivel a következő fejezetben)

¹¹⁹ Thuküdidész, 239. o.

lehet eredményes, ha figyelembe veszi az emberi szenvedélyek erejét, és nem kizárólag erkölcsi megfontolásokról indul ki. Lehet, hogy jogos, illetve erkölcsileg kívánatos egy politikai döntés, de olyan szenvedélyeket kelt, melyek romlásba döntenek a városállamot.

Periklész egyik beszédében szintén egyedül a *hatalomgyakorlás hatékonysága* felől ítéli meg a politikai cselekvést, függetlenül az erkölcsi megfontolásoktól.¹²⁰ Elismeri, hogy az athéniak hatalma zsarnoki uralom, melynek kialakítása „helytelennek látszik”, ennek ellenére veszélyesnek tartja lemondani erről a hatalomról, „mert a nyugalom szeretete nem nyújt biztonságot, ha nem párosul tettekrevalósággal.” A hatalom elvesztését erkölcstelenség (helytelen uralkodási forma) árán sem szabad megkockáztatni. Bolotin úgy fogalmaz ezzel kapcsolatban, hogy az athéniak elvetik az erény hagyományos értelmezését, mert összeegyeztethetetlen az ember biztonság, dicsőség és haszon iránti természetes és kényszerítő erejű vágyával.¹²¹

Periklész szerint a helyes utat az választja, aki céljai érdekében még mások gyűlöletét, irigységét is felvállalja. Azonban a politikában a legfontosabb tulajdonság a *csapások elviselése*. Akár Machiavellitől is elhangozhattak volna Periklész beszédének utolsó szavai, miszerint azok a legkiválóbbak az egyes államok és egyes polgárok között, akik a szerencsétlenségek közepette a legkevésbé veszítik el lelki egyensúlyukat, s a legnagyobb erővel tudnak a sorscsapásokkal szembeszállni.

Kleón – szintén *A peloponnészoszi háború* lapjain – egyenesen a *demokrácia gyengeségének* tartja, hogy képtelen a mások felett való uralkodásra. A gyarló törvényeket határozottan érvényesítő állam szilárdabb a jó törvényekkel bíró, de azokat nem érvényesítő államnál. Ennek háttérében nyilvánvalóan azon alapfeltevés áll, hogy a legfontosabb cél egy polisz működésében a hatalom minél hatékonyabb gyakorlása, nem pedig a legfőbb jó elérése, vagy az erényes cselekedetek ápolása.

Az erkölcsösség látszatának fenntartása miatt Kleón a mütélénéiek kivégzése kapcsán az igazságosságra hivatkozik, amikor *megérdemelt* büntetésükről beszél. Hozzáteszi azonban, hogy *akkor is hasznos megbüntetni őket, ha jogtalan a felettük való uralom*. Nem érdemes a jogtalan uralomról való lemondás árán sem a békességkedelő, jószívű ember szerepében tetszelegni. Ha már kellő ok nélkül támadják meg az ellenséget, meg is kell semmisíteni, nehogy bosszút álljon az őt ért méltánytalanság miatt¹²² – Machiavelli egy évezreddel később szinte szóról szóra megismétli ezt az érvelést.

A peloponnészoszi háború már említett helyén az athéni követek Mélosz megtámadása előtt őszintén félreteszik az egyébként szokásos erkölcsi érvet, miszerint jogtalanságot akarnának megtorolni. Indoklásuk szerint az „emberek között jogegyenlőségről csak az erők egyensúlya esetében lehet beszélni, a hatalmas azonban végrehajtja, amit akar, a gyenge pedig meghajlik előtte.”¹²³

Az athéniak a leigázott város lakóinak hősiességét is hiábavalónak tartják, ha az megmaradásuk rovására megy. Ezzel elvetik az egyik legfontosabb tradicionális erény, a *bátorság* megbecsülését a biztonsággal szemben – egy pusztán haszonelvű szemlélet alapján: az a hasznos, ami biztonságos, míg a tisztas és szép cselekedetek kockázattal járnak.¹²⁴

Xenophón *„Küropaideiája”* szerint Kürosz egyik legfőbb érdeme annak felismerése, hogy bár a perzsa nevelés az erényt, mint öncélt állítja a fiatalok elé, valójában csak saját hasznunkat, különösen későbbi megbecsülésünket mérlegelve vagyunk erényesek.¹²⁵ Amikor

¹²⁰ Id. mű, 167. o.

¹²¹ David Bolotin: „Thuküdidész”, in: Leo Strauss - Joseph Cropsey (szerk.): *A politikai filozófia története*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1994, 34. o.

¹²² Thuküdidész, 230-236. o.

¹²³ Id. mű, 455. o.

¹²⁴ Id. mű, 459. o.

¹²⁵ Xenophón: *Kürosz*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1965, 41. o. („Senki sem törekedne valamely erény elérésére, ha nem számítana arra, hogy kiválósága következtében jobban jár majd, mint a nem kiválóak”)

például a hasznosságot mérlegelve felfegyverzi a szegény harcosokat, megkérdőjelezi a tradicionális perzsa, illetve általában a hagyományos hierarchikus, arisztokratikus társadalomszemléletet. Fegyvert ugyanis Perzsiában éppúgy, mint általában az arisztokratikus szemléletű államokban, csak a megfelelő nevelésben részesített nemesek, a gazdag szülők gyermekei viselhettek.¹²⁶ Kúrosz későbbi hadi sikerei azonban Xenophón szerint inkább a haszonelvű döntést igazolták, mint az erkölcsi tradíciókat. Kúrosz éppen azért pozitív személyiség a filozófus-történétírónál, mert felismerte, hogy az erény önmagában nem lehet elég birodalma felemelkedéshez. Úgy tűnik, összes fontosabb döntésénél pusztán politikai szempontokat mérlegelt, még akkor is, ha látszólag erkölcsi megfontolásból cselekedett.¹²⁷ Az erkölcsiség látszatát azért kellett megőriznie, mert „a pásztornak boldoggá kell tenni a jószágait, ha hasznukat akarja venni”.¹²⁸ A történétíró szerint Kúrosz az ideális uralkodó, s egy ilyen ember vezethette volna ki a görögöket is a peloponnészoszi háború utáni zűrzavarból.

Az uralkodónak tehát Xenophón szerint az állam hasznát adott esetben előtérbe kell helyeznie bizonyos hagyományos erkölcsi normák betartásával szemben. A *Hierónban* azonban már az uralkodó saját hasznának szem előtt tartása a téma. Mivel Xenophón szerint a türannosz egyéni haszna egyúttal a városállam hasznára is válik, ezért a műben a zsarnok tanácsadója, Szimónidész a türannosz boldogságát próbálja bizonygatni.¹²⁹ A türannosz boldogsága mellett szóló érvek szinte tökéletesen ellentmondanak Szókratésznek a türannosz boldogtalanságáról szóló érveinek. Szimónidész ugyanis tanácsinál teljesen figyelmen kívül hagyja a tradicionális erkölcsi követelményeket, s *csak az ember természetes vágyaira koncentrál*:

– „Érzékszervei jóvoltából sokkal de sokkal *több élvezet* és sokkal *kevesebb szenvedés* jut a türannosznak, mint az egyszerű átlagembernek”¹³⁰

– A türannosz meg tudja valósítani terveit, s *fényűzően* élhet.¹³¹

– A türannosznak sok erényes és bölcs tanácsadója van, ezért *képes ártani ellenségeinek és segíteni a barátait*.¹³²

– Mivel a türannosz *korlátlan hatalommal* bír, mindenki feltétel nélkül teljesíti a parancsait.¹³³

– *Dicsőséget* szerez magának, s „a dicsőségből fakadó mámoros boldogság” az istenihez leginkább hasonlító földi öröm.¹³⁴

– Senki nem akar lemondani az egyeduradalomról.¹³⁵

Hierón, a zsarnok, számos érveléssel próbálja cáfolni saját látszólagos boldogságát, melyeknek lényege az, hogy *állandó félelemben, bizalmatlanságban* kell élnie.¹³⁶ Szimónidész azonban úgy véli, bizonyos népszerű intézkedésekkel meg lehet szerezni az emberek bizalmát, így el lehet kerülni a félelmet is. Xenophón valójában „szókratikus” szemléletét tükrözi, hogy Szimónidész szerint a türannosznak érdemes előmozdítania az emberek erkölcsösségét, még akkor is, ha a bölcs ezt nem a városállam boldogságával, hanem

¹²⁶ „vajon hitványabbak-e nálunk új harcosaink, mivel nem részesültek olyan nevelésben, mint mi, vagy nem is különböznek tőlünk sem viselkedésben, sem harcban?” Lásd: id. mű, 73-74. o.

¹²⁷ Például „arra is gondolt, ha társai mind istenfélők lesznek, kevésbé kell attól tartania, hogy gaztettre vetemednek egymással *vagy jótévőjükkel szemben*” Lásd: id. mű, 325. o. Lásd még a 9. lábjegyzetet.

¹²⁸ Id. mű, 334. o.

¹²⁹ A tárgyalásnál Gelenczey-Miháltz Alirán: *Hierón avagy a türannikus logosz* című, 2001-ben az ELTÉ-n benyújtott disszertációjára, illetve Xenophón *Hierónjának* a disszertációban található fordítására támaszkodtam.

¹³⁰ Xenophón: „Hierón avagy a zsarnokságról”, in: Gelenczey-Miháltz Alirán: *Hierón avagy a türannikus logosz*, 5. o.

¹³¹ Id. mű, 10. o.

¹³² U. o.

¹³³ Id. mű, 18. o.

¹³⁴ Id. mű, 19. o.

¹³⁵ Id. mű, 20. o.

¹³⁶ Id. mű, 113-114. o.

a türannosz saját hasznával indokolja. Ha ugyanis a városállam lakói boldogok, a türannosz népszerűvé válik. „Emeld fel városod, mert ezzel önmagad hatalmát növeled”¹³⁷ – javasolja Szimónidész.

A *Hieron*, éppúgy, mint a *Fejedelem*, csak látszólag hirdeti az állam érdekének figyelmen kívül hagyását: valójában az egyeduralkodónak látszólag saját hasznára adott tanácsok éppen az állam érdekét kívánják szolgálni. Az alapvető különbség azonban Xenophón és Machiavelli felfogása között az, hogy *Xenophón, Platónhoz hasonlóan, a városállam boldogságát az emberek erkölcsösségének előmozdítása által kívánja elérni, míg Machiavelli pusztán az állam biztonságának megszilárdításában látja az ország hasznát*. Mindazonáltal Xenophónnak, Thuküdidésznek vagy a szofistáknak az *emberi természetnek megfelelő politikáról* szóló leírásai nélkül nem képzelhető el Machiavelli forradalma.

2. 2. Machiavelli forradalma

Quentin Skinner szerint *A fejedelem* szerzőjének legeredetibb politikai gondolatait polemikus és néha ironikus válaszként kell felfogni az elődeitől örökölt - és általa alapvetően elfogadott - *humanista* meggyőződésekre.¹³⁸ Machiavelli humanista műveltsége jórészt Cicero szellemében fejlődött, aki a római köztársaságot tartotta a lehető legjobb államnak, s lényegesen nagyobb hangsúlyt helyezett a *hazafiság* erényére, mint Szókratész.¹³⁹ Ilyen értelemben a haza szolgálatának fontosságát mindenképpen a humanizmus örökségként lehet számon tartani Machiavelli gondolkodásában.

Politika és erkölcs viszonya, a kettő „elválasztása” pedig nem érthető meg Machiavellinél „a haza üdvének” mint az *egyik* legfontosabb szempontnak a figyelmen kívül hagyásával. A haza érdeke, mint szempont Machiavellinél szorosan kötődik ahhoz a kérdéshez, *milyen értelemben* beszélhetünk egyáltalán politika és erkölcs „elválasztásáról”.

A haza érdekének szem előtt tartása azonban csak az egyik háttérfeltételét adja a Machiavelli-féle politikafilozófiai fordulatnak. Kis János egyik gondolata nyomán az ókori „realista” gondolkodók és Machiavelli nézeteit inkább a „realizmus tézisével” próbálhatjuk meg közvetlenül összekapcsolni. Ennek kiindulópontját Kis János úgy fogalmazza meg, hogy „a *politika* – végső céljaitól függetlenül – *hatalmi harc*, s aki ebbe a küzdelembe bekapcsolódik, az nem számíthat rá, hogy a többiek rendre megtartják az erkölcs előírásait.¹⁴⁰” Az emberek feltételezett gyarlósága miatt a politikus maga is cselekedhet erkölcstelenül, ha a megszerzendő „hatalom birtokában megvalósítandó jó arányban áll a normaszegés által okozott rosszal.”¹⁴¹ Ez az összekötő kapocs Xenophón türannosza és Machiavelli fejedelme között – a „*hatalom birtokában megvalósítandó jó*” pedig nem más, mint *az állam, a haza haszna, a közjó*.

Fentebb azonban említettünk olyan felfogást is, mely szerint azokat a bizonyos erkölcsi normákat, melyeket a politikus megszeg, egyébként sem kell komolyan venni, mert nem természetesek, csak a gyengék eszközei a természetes „ököljog” ellensúlyozására. Ha ezt a felfogást fogadjuk el, akkor - bár ezt a gondolatot senki nem képviselte következetesen az ókorban - a politikának egyáltalán nem kell törődnie az erkölcsi normákkal, különösen nem az igazságosság követelményével. Ez esetben vagy azt mondjuk, hogy a politikának semmi köze az erkölchöz, vagy azt, hogy a tradicionális erkölchöz képest valamiféle „természetesebb”, vagyis az emberi természetnek jobban megfelelő erkölcs alapján kell működnie.

¹³⁷ Id. mű, 27. o.

¹³⁸ Quentin Skinner: *Machiavelli*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1996, 7. o.

¹³⁹ „Cicero számára az ideális államot saját állama, a római *res publica* jelenti.” Lásd: Hamza Gábor: „Cicero *De re publica*-ja és az antik állambölcselet”, In.: Cicero: *Az állam*, Akadémiai Kiadó, Budapest 2002, 32. o.

¹⁴⁰ Kis János: *A politika mint erkölcsi probléma*, Irodalom Kft., Budapest 2004, 42. o. (kiemelés tőlem)

¹⁴¹ Uo.

Az nyilvánvaló, hogy *Machiavellinél politika és erkölcs elválasztása semmiképpen sem értelmezhető úgy, hogy a politikának semmi köze semmiféle erkölchöz*. Igaz, hogy alapvetően a haza, a politikai közösség megerősítése az a cél, amihez képest a fejedelem, illetve az ő tevékenysége által megalapozott köztársaság polgárainak cselekvése megítélhető. John Plamenatz szerint azonban félreértés lenne azt gondolni, hogy Machiavelli az erős politikai közösséghez szükséges tulajdonságokat pusztán politikai hatásukért becsüli.¹⁴² A „Beszélgetésekből” az derül ki, hogy a néptől és vezetőiktől elvárt ősi erényeket Machiavelli közvetlenül azért tartja nagyra, mert *növelik az emberek cselekvőképességét, keményebbé teszik őket tetteikben* – a politikai közösség erősítése csak ezek következménye.¹⁴³ A „Beszélgetésekben” Machiavelli mindvégig az „ősi tisztesség”, a pogányok erényei mellett foglal állást, szemben a kereszténység, *pontosabban a korabeli egyház által hirdetett erkölccsel, mely az „alázatos szívű, szemlélődő természetű embereket dicsőíti”*¹⁴⁴

Plamenatz nyomán tehát azt mondhatjuk, hogy *Machiavelli önmagában becsüli azokat az erényeket, melyek az emberi tetterőt és méltóságot erősítik*. Ezzel együtt a legtöbb félreértés Machiavellivel kapcsolatban abból táplálkozik, hogy egyáltalán *nem érdeklí egy örök és egyetemes erkölcsiség*.¹⁴⁵ Politika és erkölcs kapcsolatának újragondolásában ez a tény játsza a legfontosabb szerepet: ebben gyökerezik a Machiavelli-féle fordulat.

Talán minden más szöveghelynél jobban alátámasztja Plamenatz véleményét a következő idézet, melyet úgy lehet összefoglalni, hogy az erkölcsileg rossz és jó (Machiavelli esetében tehát lehetőleg az emberi méltóságunkkal és tetterőnkkel összeegyeztethető) cselekedeteknek egyaránt megvan a maguk helye és ideje:

Piero Soderinit minden ténykedésében emberiség és türelem vezette. Jó sora volt neki is, hazájának is mindaddig, *amíg az idők megfeleltek módszereinek*, de amikor olyan kor érkezett el, amikor nem lehetett türelemmel és alázattal élni, kudarcot vallott, és hazájával együtt tönkrement. II. Gyula pápát uralkodásának egész ideje alatt hevesség és düh vezette, és mivel *ez megfelelt az idők szellemének*, minden vállalkozását siker koronázta. De *ha más szelek fújdogálnak*, és ha bölcs megfontolás kívántatik, akkor szükségképpen belepusztul, mert ő bizony nem változtatott volna cselekedetei módszerein és rendjén.¹⁴⁶

Sok félreértés elkerülhető Machiavellivel kapcsolatban, ha elfogadjuk, hogy nincs ellentmondás abban, ha elvetjük az örök és egyetemes erkölcsiség feltételezését, mégis feltételezünk bizonyos fontos erényeket. Mindössze azt kell tudomásul venni, hogy *a fontosnak tartott erények sem mindig és mindenhol mérvadóak a politikai cselekvésben*. Azt, hogy mikor és hol kell erényesen cselekedni, illetve mikor térhetünk el bizonyos erkölcsi normáktól, alapvetően a haza érdeke határozza meg.

Machiavellinél tehát abban az értelemben beszélhetünk politika és erkölcs „elválasztásáról”, hogy - bár „normális” *körülmények között az erkölcsöknek megfelelő politikai cselekvést tartja természetesnek*, – *politika és erkölcs „összefonódását” nem tartja szükségszerűnek*. Rendkívüli helyzetben a politikus eltérhet az erkölcsi normáktól – különösen azoktól, melyek nem férnek össze az emberi méltósággal, gyengítik az ember cselekvőképességét, ezáltal a közösség erejét is. Machiavelli ugyanakkor csak annyiban hirdet „új erkölcsöt”, hogy bizonyos, az emberi természethez közelebb állónak vélt, szerinte a rómaiaknál hangsúlyozott erkölcsöket kíván feléleszteni egyes „természetellenesnek” vélt (keresztény) normákkal szemben.

¹⁴² John Petrov Plamenatz: *Man and Society*, Volume One, Longman Published Group, New York 1992, 68. o.

¹⁴³ Niccoló Macchiavelli: „Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről”, in: *Machiavelli művei*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1978, 236. o.

¹⁴⁴ Uo.

¹⁴⁵ Plamenatz, 69. o.

¹⁴⁶ Machiavelli: „Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről”, 362. o. (kiemelés tőlem)

Az alapkérdés ez esetben nem más, mint az, milyennek látja Machiavelli általában az emberi természetet. Amikor Plamenatz úgy fogalmaz, hogy Machiavelli „azt akarja tudni, mi tesz erőssé egy kormányzatot, mi teszi lehetővé a szabadságot, hogyan lehet a legkönnyebben megszerezni és megőrizni a hatalmat”, látnunk kell, hogy mind a négy kérdés háttérében döntő szerepet játszik az emberi természetről vallott felfogása.¹⁴⁷

Természetesen más és más elvárások fogalmazódnak meg a mindenkori vezetők, illetve a mindenkori állampolgárok politikai cselekvésével kapcsolatban. Platónnál – ideális esetben – a vezetők abban különböznek a közemberektől, hogy magasabb szinten felelnek meg ugyanannak az *örök és egyetemes érvényű erkölcsi normának*, mely azonos a „jó” ideájának követésével. Machiavelli szerint azonban „mindkettőnek [a népnek és a vezetőknek] egyforma a természete,” sőt, „ha valamelyikben több a jó, az a nép”.¹⁴⁸ Mivel pedig Machiavelli nem fogadja el a természettől fogva jobb vezető réteg és a természettől fogva rosszabb alárendelt réteg megkülönböztetését, az igazi különbség nem a nép és a fejedelem elvárható magatartásában, hanem az állam megszerzésére és megalapítására törekvő fejedelemtől, illetve a már megszilárdult állam (lehetőleg köztársaság) vezetőitől elvárható magatartásban áll.

Az alábbiakban Plamenatz négy kérdése mentén folytatom a tárgyalást, ám mindvégig szem előtt tartom Machiavellinek az emberi természetről alkotott nézeteit. Az utolsó két, szorosan összefüggő kérdést („hogyan lehet megszerezni és megőrizni a hatalmat?”) összevonva fogom vizsgálni.

Mi tesz erőssé egy kormányzatot?

Machiavelli szerint „nem az egyéni haszon, hanem a közjó teszi naggyá az államokat.”¹⁴⁹ A legfontosabb *állampolgári erények* ennek megfelelően azok, melyek valamilyen módon a leginkább szolgálják a közjót. Plamenatz szerint a Machiavelli korabeli európai társadalomban általánosan csodált tulajdonságok *legtöbbje* Machiavelli szerint szükséges ahhoz, hogy *jó állampolgárok* legyünk. Ilyen erény a *becsületesség*, az *igazságosság*, az *áhitat*, a *lojalitás* vagy a *patriotizmus*.¹⁵⁰

A keresztény moralitás által megkívánt számos erény azonban kimondottan bosszantotta Machiavellit, s nem csak azért, mert nem teszik naggyá az államot. A szelídség például szerinte azért negatív tulajdonság, mert ha szelídek vagyunk, a környezetünk ki fog használni minket: *a szelídség* tehát azért nemkívánatos, mert igazságtalanságot szül. Az *alázat*, az *önmegtartóztatás*, az *emberi dolgok megvetésének* keresztény erényeit követő életmód pedig *meggyengíti az embert* és a „gazok zsákmányává teszi”.¹⁵¹ Ugyanakkor Machiavelli rámutat, hogy a kereszténység sem áll szemben a haza dicsőítésével és védelmével, sőt, megköveteli tőlünk, hogy szeressük és becsüljük a hazát.

Bizonyos keresztény erények azonban Machiavelli szerint nem pusztán azért nem férnek össze az idealizált római köztársasági erényekre épülő erénylistájával, mert úgymond aláássák az emberi önbecsülést és tetterőt, hanem azért, mert a patriotizmussal szemben kozmopolitizmust képviselnek. A Machiavelli számára oly fontos „közjó” nem általában az emberiség javát jelenti, ahogyan a kereszténység egyetemes testvériséget szem előtt tartó eszmerendszere megkövetelné, hanem a haza, vagyis egy adott politikai közösség javát.

A politikai közösség, a haza szempontjából az ideális állapot az lenne, ha az emberek rendelkeznének a jó állampolgársághoz szükséges tulajdonságokkal, vagyis erényesek lennének. Machiavelli azonban az emberi természetet illetően nem táplál illúziókat. „Az

¹⁴⁷ Plamenatz, 38. o.

¹⁴⁸ Machiavelli: „Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről”, 219. o.

¹⁴⁹ Id. mű, 234. o.

¹⁵⁰ Plamenatz, 66. o.

¹⁵¹ Machiavelli, „Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről”, 237. o.

emberekről ugyanis általában elmondhatjuk, hogy *hálátlanok, ingatagok, színlelők*; a veszélytől visszarettennek, harácsolásra hajlamosak.”¹⁵² A „Beszélgetések” első mondata pedig ekképpen kezdődik: „irigy az emberi természet”.¹⁵³ Továbbá az emberek „inkább hajlamosak a rosszra, mint a jóra”.¹⁵⁴ Machiavelli szerint „annak, aki államot alapít, eleve rossznak kell feltételeznie minden embert, hiszen az emberek, amint alkalom adódik rá, kiélik lelkük gonoszságát”.¹⁵⁵

A mindenkori fejedelemnek és az állam mindenkori vezetőinek *nem is lehet az a céljuk, hogy megjavítsák az emberi természetet*. A haza érdekének szem előtt tartása mellett az emberek gyarló természetéhez kell igazítaniuk tetteiket, pontosabban *az állampolgárok erkölcsi romlottságának aktuális mértékéhez*. Csak ez által biztosítható az állam külső és belső szabadsága, vagyis az erős kormányzat.

Mi teszi lehetővé a szabadságot?

Plamenatz alapján azt mondhatjuk, hogy *a cél, amely erkölcsi mércéül szolgál a politikai vezetők számára, az államhatalomnak, mint a rend és (kedvező körülmények között) a szabadság feltételének megőrzése és növelése*.¹⁵⁶

Mindazonáltal érdemes az erős kormányzat érdekében az alattvalókat is minél inkább a közérdek figyelembe vételére buzdítani. Rómában például „nagy szerepe volt a vallásnak a hadsereg vezetésében, a plebs fellelkesítésében, a jólelkű emberek bátorításában, a bűnösök megszégyenítésében”.¹⁵⁷ Machiavelli szerint „Isten tiszteletének megtartása naggyá teszi az államot, éppen úgy az istentelenség romlásba dönti”.¹⁵⁸

Ám nem a hazafiságra buzdító vallás az egyedüli eszköz az állam megerősítésére. Egymást kölcsönösen megalapozó jó törvényekre és jó erkölcsökre egyaránt szükség lenne. Ennek – csakúgy, mint Cicero felfogásában - egyik fontos előfeltétele, hogy *a polgárok egyenlő jogokkal bírjanak*.¹⁵⁹ Ez az alapja az állam *belső szabadságának*. Sőt, Machiavelli nem csak jogi, hanem már bizonyos társadalmi „egalitárius” nézetet is megfogalmaz azzal, hogy minden államformára nézve veszélyesnek tartja a munka nélkül, pusztán birtokaik hasznából élő, haderővel rendelkező nemes urakat.¹⁶⁰ Mint írja, Toscanában „nincs várúr és nincs nemesúr sem, legfeljebb nagyon kevés, *de van egyenlőség*, mégpedig oly erős, hogy egy bölcs ember, aki ismeri az ősi művelődést, könnyen megteremtheti e vidéken a helyes polgári életet”.¹⁶¹ Éppen e gondolat kapcsán különbözteti meg azt a kétféle helyzetet, mely alapján vagy köztársasági államforma, vagy fejedelmi hatalom szükségeltetik: „köztársaságot ott szervezzenek, ahol már megvan vagy megteremthető az egyenlőség, fejedelmi hatalom pedig ott szervezhető, ahol nagy az egyenlőtlenség”.¹⁶²

Ahol tehát megvannak a belső (és külső, vagyis az ellenségtől való) szabadság alapjai, ott nincs szükség egyeduralomra. Az ilyen államban (a köztársaságban) arra sincs szükség, hogy a vezetők túlságosan vagy túl gyakran elrugaszkodjanak az erkölcsi mércétől. A *külső szabadság megteremtéséhez* azonban, mely a belső szabadság elsődleges feltétele, erőskezü, határozott fejedelmi hatalomra van szükség. *A fejedelemben* Machiavelli arra vonatkozóan ad tanácsokat, hogyan lehet legkönnyebben megszerezni a hatalmat – azonban nem másért, mint

¹⁵² Machiavelli: *A fejedelem*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1996, 74. o.

¹⁵³ Machiavelli: „Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről”, 91. o.

¹⁵⁴ Id. mű, 119. o.

¹⁵⁵ Id. mű, 102. o.

¹⁵⁶ Plamenatz, 80. o.

¹⁵⁷ Machiavelli: „Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről”, 125. o.

¹⁵⁸ Id. mű, 126. o.

¹⁵⁹ Id. mű, 142. o.

¹⁶⁰ Id. mű, 212. o.

¹⁶¹ Id. mű, 213. o.

¹⁶² Id. mű, 214. o.

az állam külső, s ez által belső szabadságának biztosításáért. Skinner egyenesen a „szabadság filozófusának” nevezi Machiavellit. Ő úgy fogalmaz, hogy Machiavelli szerint „egy elszántan nagyságra törekvő városnak mentesnek kell maradnia a politikai szolgátság minden formájától, akár „belülről” fakad az, egy zsarnok révén, akár „kívülről” kényszeríti ki egy hódító hatalom”.¹⁶³ Plamenatz felhívja a figyelmet arra, hogy Caesar hiába rendelkezett „virtúval”, vagyis az államférfi legfontosabb tulajdonságával, Machiavelli nem tisztelte, *mert elvette a nép szabadságát*. A fejedelem, ha már biztosította a külső szabadságot, a haza védelmét, nem gyakorolhat tovább *zsarnoki* hatalmat. Ugyanis, mint Plamenatz rámutat, Machiavellinél a külső és belső szabadság az, mely a személyes *méltóságot* biztosítja.¹⁶⁴ *A haza védelme mellett Machiavellinél tehát az emberi méltóság biztosítása az a fő szempont, melynek a politikai cselekvést alapvetően meg kell határozni*. Ez nem csak az egyeduralomra érvényes, hanem a köztársaságra is. Mint Skinner írja, Machiavellinél az állam nagysága nem lehet független az állampolgárok „nagyságától” (polgári „grandezza”), vagyis *méltóságuk erősítésétől*: „egyetlen város sem válhat naggyá a szabad élet biztosítása nélkül”.¹⁶⁵ Sőt, „a legmagasabb cél, amit egy város maga elé tűzhet, a polgári dicsőség és nagyság elérése”.¹⁶⁶ Ez egybecseng Plamenatz megállapításával: a „haza üdve”, az államhatalom erősítése csak a szabadság és a rend feltételeként, nem pedig végcélként tesz szert döntő fontosságra.

Hogyan lehet a legkönnyebben megszerezni és megőrizni a hatalmat?

A fejedelem a *szerencse* és a „virtú” segítségével alapozhatja meg az erős államot – a „nép dolga” csak a már szilárd állam megőrzése azáltal, hogy (már a köztársasági államformában) minél nagyobb számban vesz részt a kormányzásban.

Skinner szerint „a virtú jele az uralkodókban és a polgárokból egyaránt: mindenkinek készen kell állnia arra, hogy *ne a maga hasznát nézze, hanem a köz javát*, s ne a maga utódaival törődjön, hanem a közös hazával.”¹⁶⁷ A virtú *birtoklása* pedig „azt jelenti, hogy az ember hajlandó bármit megtenni, ami az állam dicsőségének és nagyságának eléréséhez szükséges.”¹⁶⁸

Az alábbiakban Machiavelli azon gondolatait fogom érinteni, melyek talán a leginkább érzékeltethetik azt a szemléletet, miszerint a helyes politikai cselekvés lényege, hogy a megfelelő időben és helyen, illetve a megfelelő módon kell alkalmazni az erkölcsös vagy erkölcstelen tetteket – ehhez szükségeltetik a virtú és/vagy a szerencse.

Talán érdemes abból kiindulni, hogy Machiavelli szerint nemcsak a fejedelemnél, hanem az embereknél általában természetes és mindennapos dolog a *szerezés vágya*, éppúgy, mint az antik történetírók gondolták. Mint a „Beszélgetésekben” írja, „minden államban, minden népben egyazon vágyak és törekvések éltek és élnek”.¹⁶⁹ A *nagyravágyás* pedig „oly erős az emberi szívben, hogy aki a legmagasabb fokra hág, abban is fennen lobog” – éppen ezért oly forgandó az emberi szerencse: „hiszen az emberek vagy még többet akarnak, vagy nem akarják elveszteni azt, amit megszereztek”.¹⁷⁰

Mármost Machiavelli szerint egy fejedelem kétféleképpen juthat egyeduralomra: öröklés vagy új keletű szerzés útján.¹⁷¹ Örökletes uralom esetén, ahol már hozzászoktak a fejedelem

¹⁶³ Skinner, 72. o.

¹⁶⁴ Plamenatz, 75. o.

¹⁶⁵ Skinner : „Machiavelli *Beszélgetései* és a republikánus eszmék prehumanista eredete”, in: HorkayHörcher Ferenc (szerk.): *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*, Tanulmány Kiadó, Pécs 1997, 74. o.

¹⁶⁶ Id. mű, 71. o.

¹⁶⁷ Skinner, 75. o.

¹⁶⁸ Id. mű, 74. o.

¹⁶⁹ Machiavelli: „Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről”, 181. o.

¹⁷⁰ Id. mű, 175. o.

¹⁷¹ Machiavelli: *A fejedelem*, 7. o.

családjához, „elégleges az ősök által létrehozott rendet meg nem bolygatni, és a *viszonyokhoz illeszkedni*.”¹⁷² Ugyanakkor újonnan meghódított területen, mivel erőszakos uralomról van szó - az *uralomra jutáshoz* célszerű *kíméletlennek* lenni, egyfelől az uralom ellen lázadók meglakoltatásában, másfelől a korábbi uralkodóval szemben. Az *uralom megtartásához* pedig „*nagy szerencse, erő és felfang szükségeltetik*”.¹⁷³

Ha a fejedelem *szabadsághoz szokott területek (köztársaságok) lakói felett* kíván uralmat gyakorolni, akkor az uralom megtartásának legbiztosabb módja a *pusztítás*, esetleg a megtelepedés a lakosok között. Máskülönből őt fogják elpusztítani, mert a *köztársaságokban* „*nagyobb az elevenség, több a gyűlölet és bosszúvágy*”.¹⁷⁴

Általában a fegyverrel való hatalomszerzéshez *virtú és szerencse egyaránt* szükségeltetik. Machiavelli szerint a négy nagy történelmi személyiség, *Mózes, Kúrosz, Romulus és Tézeusz* mindkettővel rendelkezett. *Hatalmuk megtartásához* a fegyverrel hódító uralkodóknak mindenképpen *erőszak* alkalmazására van szükségük, akár szabad államot hódítottak meg, akár nem: ez utóbbi esetben azonban csak azokat kell elpusztítaniuk, akik irigylik erejüket.

A fejedelem saját hatalmának megtartása és a haza boldogsága érdekében egyaránt fontos a megszerzett államban *új törvényeket, új rendet* bevezetni. Ennek jegyében fegyverezte fel Kúrosz a nemtelen származásúakat is. Machiavelli másik xenophóni ihletésű példája Hieróné, aki szintén megszüntette a régi hadrendet.

Több példa mutatja, hogy mások fegyverével és szerencséjével is uralomra lehet jutni. Ez esetben pusztán szerencséjével könnyű *megszerezni* az uralmat, de utána szerencsére és virtúra egyaránt szükség van a *hatalom megtartásához*. A virtú a sorscsapások elfogadását is mindenképpen magában kell, hogy foglalja, de szerencse nélkül nem járhat sikerrel a fejedelem küldetése.

Vannak továbbá, akik nem fegyverrel, hanem *polgártársaik akarataiból* jutnak egyeduralomra: ez esetben *szerencséjével párosult ravaszságra* van szükség. Mármost Machiavelli szerint minden városban kétféle hajlandósággal találkozhatunk: egyfelől az előkelők el akarják nyomni a népet, másfelől a nép pedig el akarja kerülni az elnyomást. Az egyeduralom szülője ennek megfelelően vagy a nép, vagy az előkelők. A nép akkor tesz meg valakit egyeduralkodóvá, ha nem tud ellenállni az előkelőknek. Aki a nép kegyéből uralkodik, annak a nép kegyét kell keresnie. Ám aki az előkelők kegyéből lett uralkodó, annak is a maga oldalára kell állítani a népet. A lényeg a *ravaszság*, ami a népszerűség megszerzéséhez szükséges. A ravaszság Machiavellinél önmagában semleges tulajdonság: a ravasz cselekedet vagy döntés attól függően erkölcsös vagy erkölcstelen, mennyiben szolgálja a közösség, a haza javát. Nyilvánvalóan csak akkor tekinthető a ravaszság a virtú részének, ha a hazája boldogságát szem előtt tartó fejedelem céljait szolgálja.

Machiavelli ír azokról a hatalomszerzési módokról is, melyek egyértelműen erkölcstelennek számítanak: ezek a *gyalázat* árán szerzett egyeduralom esetei. A szicíliai Agathoklész például *kegyetlenséggel és másokra való tekintet nélkül, árulással, szőszegéssel, istentelenséggel* jutott hatalomhoz. Machiavelli szerint *aljas embertelensége* miatt semmiképpen nem beszélhetünk kiválóságról, dicsőségről, legfeljebb „*jól alkalmazott kegyetlenségről*” lehet szó.¹⁷⁵ Agathoklész azonban végeredményben nem vitte romlásba az országát, s a fejedelemtől elvárható feladatot, a külső szabadság biztosítását megoldotta. Ezért használhatja Machiavelli a virtú fogalmát vele kapcsolatban.

Más kérdés, hogy az emberek általános természete, s az ebből eredő általános „*emberi viszonylatok*” miatt a fejedelem semmiképpen sem rendelkezhet valamennyi jónak tartott tulajdonsággal. A lényeg az, hogy *óvatos legyen és kerülje a rossz tulajdonságok hírét*. Még

¹⁷² Id. mű, 8. o.

¹⁷³ Id. mű, 12. o.

¹⁷⁴ Id. mű, 24. o.

¹⁷⁵ Id. mű, 41. o.

az erkölcsiség *látszatát* is attól függően kell elvetni vagy megőrizni, hogy mi a fejedelem aktuális politikai célja. *Útban a hatalom felé* például érdemes bőkezűnek látszani, de a már *hatalmon lévő* fejedelem számára egyenesen káros a bőkezűség. Még annak látszatát is kerülni kell, mert az emberek előbb-utóbb ostobán pazarlónak fogják tartani.

Machiavelli meggyőződése, hogy „az emberek megbosszulják az apróbb sérelmeket, mivel a súlyosakat nem tudják; ezért vagy dédelgetni kell, vagy elpusztítani őket”.¹⁷⁶ Éppen ezért biztonságosabb a fejedelem számára, ha tartanak tőle, mint ha szeretik. De csak annyira féljék, hogy a szeretet hiánya gyűlöletnek ne legyen okozója. Az emberek természet az oka annak is, hogy szükség esetén a fejedelemnek képesnek kell lennie akár kegyetlenkedésre is. E képesség nélkül például hadsereget még nem tartottak egyben.

Hasonló a helyzet a *szószegéssel* is. A fejedelemnek egyaránt tudnia kell használni mind a benne lévő embert, mind az állatot. Machiavelli szerint „hurkot ismerő rókának kell lennie és farkast rémítő oroszlánnak”. Nem elegendő egyedül az oroszlán természetét utánozni: a bölcs uralkodó addig legyen szótartó, amíg hasznára van. Az emberek sem tartják meg az adott szavukat vele szemben, mert *gonosz indulatúak*. Ugyanakkor a róka-természetet szenteskedéssel és színleléssel el kell titkolni: szerencsére az emberek olyan *ostobák*, hogy mindig be lehet közülük csapni valakit.

Machiavelli szerint, ha a fejedelem mindig erkölcsös lenne, az egyenesen ártalmas volna a számára: fejedelemnek mind saját, mind a haza érdekében a szerint kell cselekednie, „ahogy a szél fúj”. A tömeg ugyanis csak a látszat és az eredmények után megy. A fejedelem lehető legrosszabb tulajdonságai azok, amik miatt megvethetik az emberek: *állhatatlanság, gyöngye akarat, gyávaság, határozatlanság*. A legfontosabb tanács a fejedelem számára az, hogy mindig annak a közösségnek a jellemét kell követnie, amelyiken uralkodni kíván – akkor is, ha „romlott” közösségről van szó.

A *hatalom megalapozása után* a nép szabadságát - akár szellemi szabadságát, akár a hatalomért folyó versenyben való részvétel szabadságát - többé nem szabad elvenni. Machiavelli szerint Róma hatalmas virtúval rendelkezett, melynek segítségével megőrizte eredeti szabadságát és a szerencséjével ötvözve uralma alá hajtotta a világot. A nép virtúja nyilvánvalóan az a tulajdonsága, mely alkalmassá teszi arra, hogy egyrészt segítségével a politika birtokosa erős külső és belső államhatalmat *hozzon létre*, másrészt közvetlen politikaformáló erejénél fogva, a köztársaságban *megőrizze* az erős államhatalmat. A népet virtúja arra is alkalmassá teszi, hogy monarchiában legyen segítségére a hatalom birtokosának az államhatalom *növelésében*.

Nem véletlen, hogy Machiavellit néha a korai vagy pre-demokrata gondolkodók közé sorolják. Ennek hátterében az áll, hogy Machiavelli szerint a nép esetében a virtú egyúttal „bontát”, vagyis „jóságot” is jelent. A nép továbbá bölcsőbb, mint az uralkodó; a nép szava Isten szava.

Machiavelli más szempontból sem ért egyet Titus Liviusszal és általában az ókori szerzőkkel abban, hogy a tömeg uralma rosszabb lenne egy egyeduralkodóénál. A tömeget ugyanis kötik a törvények, míg a fejedelmeket nem. A fejedelemnek, éppen a törvények hatalomra jutását kell biztosítani, melyek a legfőbb garanciái annak, hogy a „nép éppen olyan *állhatatos, bölcs és hálás*” legyen, „akár a legokosabbnak tartott fejedelem – *vagy még kiválóbb is*”.¹⁷⁷ Machiavelli óta azonban a modern gondolkodás az „erkölcsnemesítést” legfeljebb a rendezett együttéléshez szükséges *eszköznek, s nem a politika céljának tekinti*.

Összegzés

¹⁷⁶ Id. mű, 12. o.

¹⁷⁷ Uo.

A fentiekben egyrészt arról volt szó, hogy az ókori görög gondolkodásban politika és erkölcs kapcsolatát illetően, a klasszikus arisztokratikus-hierarchikus szemléletből eredő felfogás mellett korán megjelent egy egészen másféle megközelítés. A „realista” felfogás abból indul ki, hogy a politikai cselekvés rendszerint figyelmen kívül hagyja az erkölcsi normákat. Ebből különböző következtetéseket vontak le a történetírók és a filozófusok, ám nagyjából kétezer évnek kellett elteltéig ahhoz, hogy a politikai gyakorlatból valaki igazán messzemenő következtetéseket vonjon le.

Másrészt tehát Machiavelli forradalmával foglalkoztam. Amellett kívántam érvelni, hogy Machiavelli forradalma politika és erkölcs szükségszerű összefonódásának tagadásában áll. Alapvető félreértés, hogy Machiavelli „erkölcstelenséget” hirdetne - e helyett arról van szó, hogy a politikai cselekvés megfelelő módjának mindig a körülményekhez kell alkalmazkodnia. A politika alapvető célja pedig - a humanista szellemiségű - Machiavellinél az emberi méltóság, az emberi nagyság biztosítása egy adott politikai közösségekben. Ehhez szükséges az államhatalom megerősítése, melynek érdekében a politikai hatalom birtokosa szinte bármilyen eszközt igénybe vehet.

3. POLITIKA ÉS ERKÖLCS A MODERN GONDOLKODÁSBAN

Az újkori politikafilozófia nagy közös problémája az, hogy a természetüknél fogva önző, és korlátozott értelmük által csak részben irányított emberi lényeket hogyan lehet olyan magatartásszabályoknak alávetni, amelyek rábírnák őket a rendezett együttélésre és a jólét kölcsönös előmozdítására.

A fenti problémát mindenekelőtt több, különféle „újkori klasszikus” megközelítés ismertetésével szeretném érzékeltetni. *Hobbes, Spinoza, Locke* vagy *Hume* vonatkozó nézetei egyaránt a közös „újkori politikafilozófiai paradigmán” belül helyezkednek el: a köztük lévő eltérés alapvetően abban keresendő, *milyen módon* érhető el a béke és biztonság, mi az a *közvetlen* cél, melyet a politikának szem előtt kell tartania a rend megteremtéséhez.

Ebben a részben némileg más szerkezetben közelítem meg politika és erkölcs viszonyának tárgyalását, mint a korábbi részekben. E harmadik rész három fejezete közül ugyanis csak az első foglalkozik egészében az alapproblémával. A második és harmadik fejezet célja az első fejezetben ismertetett *problémán belüli két részkérdés, a legitimitáció, illetve a jog és erkölcs viszonyának* tárgyalása. Mindkét fejezet két szakaszra bontható: az első szakasz a téma szempontjából talán legfontosabb XVII-XVIII. századi szerzők nézeteit próbálja meg összefoglalni, míg a második szakasz az e problémák nyomán kibontakozó XIX-XX. századi felfogásokat tárgyalja. A legitimitáció erkölcsi kérdéseit illetően elsősorban Hobbes és Locke, a jog és erkölcs viszonyát taglaló kérdéseknél pedig Constant és Bentham klasszikus nézetei nyomán próbálom tárgyalni a problémákat.

3. 1. A politika célja az „újkori klasszikusoknál”

3. 1. 1. Hobbes és az emberi természet

Laurence Berns a Hobbes gondolkodásáig vezető szellemi utat úgy foglalja össze, hogy az újkorban a hagyományos elméletek az erkölcsi korlátozásról és az önzés megvetéséről alapjaiban hitelüket veszítették, sőt, megnyílt az út az emberi önzés újbóli törvényesítése és szentesítése előtt. Mint fentebb láthattuk, már Machiavellinél eltávolodott a politikafilozófia az ember tökéletesítésének gondolatától. *A politikai tanokat többé nem az ember legnemesebb törekvéseire – az erényes életre és az erény támogatására kész társadalomra - alapozták a filozófusok.* A szakítás azonban Berns szerint *véglegesen* csak Baconnál és Hobbesnál következett be.¹⁷⁸

John Plamenatz szerint Hobbes alapvetően két kérdésre keresi a választ: mi a kormányzat lényegi funkciója, és milyen kormányzat tudja ezt a legjobban végrehajtani?¹⁷⁹

Az első kérdésre a következő választ adja: „az embert [...] az önkorlátozó intézkedéseknek bevezetésére [...] csakis az az ok, cél és szándék készíti, hogy ily módon önfenntartásáról és élete zavartalanabb folyásáról gondoskodjék”.¹⁸⁰ Plamenatz ezt úgy közelíti meg, hogy Hobbesnál *a kormányzat célja az egyének lehető legnagyobb biztonságának megadása.* Hobbes szerint erre az a kormányzat képes a leghatékonyabban, ahol a legfőbb autoritás egy kézben összpontosul (ezzel választ kaptunk a második kérdésre is).

Mármost Hobbes válaszainak megértéséhez elsősorban az emberi természetről alkotott képét kell megismernünk. *Ugyanis sem Arisztotelész, sem az ókori „realista” gondolkodók, de még Machiavelli sem építette olyan következetesen politikai gondolkodását az ember valós vágyaira, szenvedélyeire, mint ő.*

Abból indul ki, hogy a közösségi lét szükségszerű az ember számára. Ennek igazolásához új definíciót ad a „boldogságra”: az ember számára való boldogság szerinte nem valamilyen idea elérésében vagy megközelítésében áll, hanem a vágy állandó előrehaladásában egyik tárgytól a másikig. Ám kizárólag *racionalitásunk* segítségével vagyunk képesek a *legjobb eszközöket* felfedezni vágyaink kielégítéséhez. Racionalitásunk vezet rá minket arra, hogy vágyaink kielégítéséhez a legjobb eszköz a minél nagyobb hatalom birtoklása.

Ebből következik, hogy az egész emberiség általános törekvése elsősorban az újabb és újabb hatalom iránti örökös és szüntelen vágy – amelynek csak a halál vet véget. Mivel pedig Hobbes egyik legfontosabb alapfeltevése szerint *az ember természettől fogva önző, és nem is*

¹⁷⁸ Laurence Berns: „Thomas Hobbes” in: Leo Strauss és Joseph Cropsey (szerk.): *A politikai filozófia története*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1994, 542-577. o.

¹⁷⁹ John Plamenatz: *Man and Society*, Volume One, Longman, New York 1992, 173. o.

¹⁸⁰ Thomas Hobbes: *Leviatán*, Magyar Helikon, Budapest 1970, 145. o.

lehet másmilyen, ezért „minden versengő, hogy vágyát elérje, igyekszik versenytársát megölni, leigázni, félreállítani vagy visszaszorítani”.¹⁸¹ A gazdagságért, megbecsülésért, katonai parancsnokságért vagy más hatalomért folyó versengés tehát viszályhoz, ellenségeskedéshez és háborúhoz vezet. A háború során az elnyomástól való félelem vagy megelőzésre indít minket (mármint arra, hogy mi mérjük az „első csapást”), vagy arra, hogy a közösség segítségét keressük.¹⁸² Nincs más mód *életünk és szabadságunk biztosítására*.

Hobbes szerint a hatalomvágy mellett az a körülmény is nagyban hozzájárul a hadiállapothoz, hogy a *természet nagyjából egyenlő testi és szellemi képességekkel ruházott fel minket*. Ennek két alapvető következménye van: senki nem követelhet olyan előnyöket magának, amelyekre más ne tarthatna igényt, illetve a képességek egyenlőségéből ered a céljaink elérésére irányuló *remény egyenlősége* is.

A gyakorlatban mindez odáig vezet, hogy ha két ember ugyanazt a dolgot óhajtja, amit azonban együttesen nem élvezhetnek, egymásnak ellenségei lesznek, s önfenntartás vagy pusztán élvezet céljából igyekeznek kölcsönösen elpusztítani vagy leigázni egymást. Ez *kölcsönös bizalmatlanságot* szül. Biztonságunk legésszerűbb záloga ez esetben csak a megelőzés marad – erővel vagy csellel mindenkit le kell igázni. *Az ember*, önfenntartása érdekében *kénytelen támadás útján* növelni hatalmát. A *versengés* és a *bizalmatlanság* mellett a viszálykodás harmadik oka a *dicsvágy*. A viszálynak ennek megfelelően három célja lehet: a *nyereség*, a *biztonság*, vagy a *hírnév*.

Hobbes szerint tehát „ameddig nincs közhatalom, amely mindenkit kordában tart, addig az emberek olyan állapotban élnek, amit háborúnak nevezünk, ez pedig mindenki háborúja mindenki ellen.”¹⁸³ A közhatalom létrehozását megelőző „*természeti állapot*” kifejezetten „*állatias*”. Ilyen körülmények között nincs helye a szorgalomnak, nincs munka, kereskedelem, nem léteznek tudományok és művészetek. Ráadásul „örökös félelem uralkodik, az erőszakos halál veszélye fenyeget, s az emberi élet magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid.”¹⁸⁴ A természet tehát összeférhetetlenné tett minket.

Ahol nincs közhatalom, ott nincs törvény, s ahol nincs törvény, ott *nincs igazságtalanság* sem. A természeti állapotban magántulajdonról sem beszélhetünk; Hobbes többek között ebből következtet arra, hogy itt nincs erény és bűn – hiszen nem lehet megsérteni a tulajdonviszonyokat. A vágyak és szenvedélyek önmagukban nem bűnök: Hobbes szerint *az emberi természet se nem jó, se nem rossz – olyan, amilyen*.

Ugyanakkor vannak békére ösztönző emberi *érzelmeink*: elsősorban a *halálfélelem*, továbbá a kényelmes élethez szükséges dolgok iránti vágy, s a remény e dolgok szorgalommal történő megszerzésére. Vannak továbbá békére ösztönző *értelmi eredetű alapelvek* is. Ezeket nevezi Hobbes „*természeti törvényeknek*”.

Plamenatz szerint értelmezés kérdése, hogy azonosítjuk-e a természeti törvényeket (egyfajta társadalom előtti) erkölcsi törvényekkel, vagy sem.¹⁸⁵ Egyfelől ugyanis az értelem diktálja a természeti törvényeket, másfelől isteni parancsokról van szó: ám olyan isteni parancsokról, melyek különös módon nem feltétlen parancsok. A természeti állapotban csak akkor kell engedelmessékednünk a természeti törvényeknek, ha a törvény betartása biztonságos számunkra. Ezt tükrözi az első két természeti törvény is:

– „Mindenki békére törekedjék, *ameddig csak annak elérésére reménye van*, ha pedig erre nincs többé reménye, a háború minden eszközét és előnyét igénybe veheti és felhasználhatja.”¹⁸⁶

¹⁸¹ Id. mű, 86. o. (Hozzáfűzi, hogy a háború lényege nem a tényleges harci cselekményekből áll, hanem az egész időszakot magában foglalja – minden más idő: béke.).

¹⁸² Id. mű, 87. o.

¹⁸³ Id. mű, 108. o.

¹⁸⁴ Id. mű, 109. o.

¹⁸⁵ Plamenatz, 179. o.

¹⁸⁶ Hobbes, 112. o.

– „Mindenki önkéntesen mondjon le minden jogáról, *feltéve, hogy a többiek is így tesznek*, ha ezt a béke és az önvédelem érdekében szükségesnek tartja, s másokkal szemben elégedjen meg annyi szabadsággal, mint amennyit ő másoknak saját magával szemben engedélyez”.¹⁸⁷

Plamenatz úgy fogalmaz, hogy a természeti állapotban nem kötelességünk, hanem érdekünk a törvények betartása.¹⁸⁸ Igaz, az első természeti törvény, a békére törekvés tanácsa olyan erős, mintha kötelező lenne – gyakorlatilag azonban az emberek erkölcsi kötelességei csak az állam kialakulásával jönnek létre. Ugyanis csak az állam biztosíthatja, hogy a többi ember is hasonlóképpen viselkedjen velem szemben, mint ahogyan én viselkedem velük.

Az állam létrehozásában döntő szerepet játszik a második természeti törvény, mely szerint *a béke érdekében* le kell mondanunk jogainkról, illetve „át kell ruháznunk” azokat. A jogok kölcsönös átruházását *szerződésnek* nevezzük. Azonban „az olyan megállapodás, amely szerint nem védem meg magamat erőszakkal az erőszak ellenében, mindenkor érvénytelen”.¹⁸⁹

A harmadik természeti törvény azért fontos, mert Hobbes szerint ebben rejlik az *igazságosság* forrása és eredete: „a megkötött megállapodásokat teljesíteni kell”.¹⁹⁰ Az igazságosság, mint a tulajdon biztosításának előfeltétele, az értelem parancsa. Hobbes az erkölcsi tradíciókkal alapvetően egyező, ám racionálisan megindokolt „természetes erénylistát” próbál alkotni, melynek élén az igazságosság áll. Ezt követik a racionalitás (és Isten) által diktált további *erkölcsi erények*, illetve azok törvényei: a *háláé, az előzékenysége, a megbocsátásé, a kegyességé, a szereteté, a toleranciáé, az alázatosságé, a méltányosságé, a szabadságé*.

Igazságosságról vagy igazságtalanságról azonban a gyakorlatban „csak akkor beszélhetünk, ha már létrejött egy olyan kényszerítő erő, amely [...] mindenkit egyformán a megállapodások betartására kényszerít”.¹⁹¹ Ez a kényszerítő erő fogja biztosítani a belső és külső békét. Hobbes szerint azonban „olyan közhatalmat, amely a külső támadástól és az egymásnak okozott jogtalanságoktól meg tud minket védeni [...] csakis azon a módon lehet létrehozni, hogy minden hatalmat és erőt egyetlen személyre vagy egyetlen olyan gyülekezetre ruházzunk át, amely akaratainkat szótöbbséggel egyetlen akarattá alakíthatja át.¹⁹²” Az így egyetlen személlyé egyesült sokaságot nevezzük *államnak*: az *állam* lényege „egyetlen személy, akinek cselekedeteit illetően egy nagy emberi sokaság minden egyes tagja egymással kötött kölcsönös megállapodás alapján megbíznak tekinti magát avégett, hogy e személy mindannyiuk erejét és eszközeit a béke és a közös védelem érdekében úgy használhassa fel, ahogy célszerűnek tartja.”¹⁹³

Másfelől, az alattvalók mindazt szabadon megtehetik, amit a törvény nem szabályoz: ide tartozik az adásvétel, a lakhely, a táplálkozási mód, a foglalkozás, a nevelés szabadsága.

Az állam tehát a civil társadalom eszköze a rend és a béke biztosítására. Hobbes szerint nincs más mód életünk és szabadságunk megóvására. Az állam pedig Hobbes gondolkodásában *lényegénél fogva abszolút* hatalmat jelent.

¹⁸⁷ Uo. (A *szabadság* fogalma Hobbes-nál a külső akadályok távollétét jelenti.)

¹⁸⁸ Plamenatz, 190. o. Kis János szerint azonban *lehet úgy értelmezni a természeti törvényeket, mint amelyek erkölcsi előírásokat fejeznek ki*. Az erkölcsőség feltétele az, hogy a többi ember is hasonlóképpen viselkedjen velünk szemben. Így mindenki számára előnyös lesz erkölcsösen, a természeti törvényeknek megfelelően cselekedni. Kis János értelmezésében Hobbes szerint „ha úgy akarunk cselekedni, hogy tetteink a lehető legjobban szolgálják az érdekeinket, akkor azt kell tennünk, ami *elvárható*”- vagyis amit másoktól is elvárnánk hasonló helyzetben. (Lásd: Kis János: *A politika mint erkölcsi probléma*, Irodalom Kft., Budapest 2004, 57-58. o.)

¹⁸⁹ Hobbes, 119. o.

¹⁹⁰ Id. mű, 123. o.

¹⁹¹ Uo. Az igazságosság fogalmának szerepéről még szó lesz Hobbes „jogi pozitivizmusa” kapcsán (3. 3. Jog és erkölcs)

¹⁹² Id. mű, 148. o.

¹⁹³ Id. mű, 149. o.

Plamenatz a következőképpen foglalja össze Hobbes érvelését az abszolút kormányzat mellett: soha ne akard előírni a szuverén hatalom korlátozását a közjó előmozdításának szándékával, mert valójában nem áll érdekedben így cselekedni.¹⁹⁴ A közjót mindenféleképpen a hatalom korlátlan szuverenitása biztosítja, hiszen a szuverén hatalom *lényege*, hogy biztosítja a közjót.

A probléma Plamenatz szerint az, hogy egy pusztán racionális megfontolásból eredő szerződéssel ugyan fel lehet valakit ruházni korlátlan hatalommal, ám mégsem lehet biztosítani annak elfogadását. Nem lehet arra építeni, hogy az emberek, belátva hosszú távú érdekeiket, be fogják tartani a megállapodást. Hobbes nem veszi eléggé figyelembe, hogy a parancsolás hatalma az engedelmesség habitusából ered. A politikai hatalom létrejötte előtt már kell lenni olyan erkölcsi szabályoknak, amelyet nem a hatalomtól való félelem miatt, hanem más okból kifolyólag (szokásból, tekintélytiszteletből, stb.) követnek a társadalom tagjai.

Az ember természetéről több újkori gondolkodó hasonló képet festett, mint Hobbes. Adam Smith például szintén döntő fontosságot tulajdonít az emberi önzésnek, bár abból indul ki, hogy az ember természettől fogva *altruista és egoista egyszerre*.¹⁹⁵ Az emberi lény természetében van embertársai helyeslésének és szeretetének a vágya. Szerinte ez teszi lehetővé egyáltalán, hogy társadalmat alkossunk.¹⁹⁶ Ugyanakkor nem létezne társadalom látens rosszindulat, a *harag vágya* nélkül sem.

Adam Smith szerint, ha boldogulni szeretnénk, a magánéletben sem építhetünk az emberi szimpátiára. Az emberek *önzését* kell megnyergelnünk, mégpedig csere-ajánlattal: add nekem, amire szükségem van és megkapod, ami neked kell. A munkamegosztás, s ez által a társadalom alapja Smith szerint közvetlenül a *cserére való hajlamunk* - önzés nélkül azonban nem tudnánk mit kezdeni vele. A cserekereskedelemben nem az emberiséghez, hanem az emberek önszeretetéhez fordulunk. A cserére való hajlamunk aztán létrehozza a tehetségek szerinti különbségeket, sőt, hasznosítja is azokat. Közös célra egyesíti a különféle tehetségek hatásait, ezáltal jobb létfeltételeket teremtve.¹⁹⁷

Friedrich von Hayek szerint a smith-i individualizmus legfőbb érdeme, hogy olyan rendszert alkot, amelyben a rossz emberek a legkevesebb kárt okozhatják. A társadalom működése azon múlik, hogyan használja fel *az embereket, akik „olykor jók, máskor rosszak, néha értelmesek, de többnyire ostobák”*.¹⁹⁸

A platonista *Lord Shaftesbury* szerint csak azért jó, hogy Hobbes szörnyűnek festi le az emberi természetet, mert ezzel még visszataszítóbbá teszi az anarchiát, így erősítve a törvényeket és az alkotmányt.¹⁹⁹ Hobbes nézeteinek védelmében *Mandeville* ezzel szemben úgy fogalmaz, hogy *„az ember roppant önző, makacs, egyszersmind agyafúrt állat”*, mely valamely kormányzat zablája nélkül teljesen alkalmatlan az együttélésre.²⁰⁰ Pusztá erőszak

¹⁹⁴ Plamenatz, 210. o.

¹⁹⁵ „Bármely önzőnek tételezzük is az embert, természetében nyilvánvalóan léteznek bizonyos princípiumok, melyek mások boldogulásában őt érdekeltté, és azok boldogságát számára szükségessé teszik [...] Ilyen jellegű a sajnálat vagy az együttérzés”. Lásd: Adam Smith: „Az erkölcsi érzelmek elmélete”, in: Ludassy Mária (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*, Gondolat Kiadó, Budapest 1977, 423. o.

¹⁹⁶ Már Smith nézeteit megelőzően Joseph Butler úgy fogalmazott, hogy az emberben a jóakarát bizonyos mértékig ugyanaz a társadalom számára, ami az önszeretet az egyén számára. (Lásd: Joseph Butler: „Az emberi természetről, avagy az ember, mint erkölcsileg cselekvő alany”, in: *Brit moralisták a XVIII. században*, 272. o.)

¹⁹⁷ Smith, 24-26. o. (David Hume kapcsán még érinteni fogom a Kis János által „közvetett motiváció tézisének” nevezett korai liberális elmélet egy változatát.)

¹⁹⁸ Friedrich A. von Hayek: „A valódi és hamis individualizmus”, in: Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1992, 121. o. (kiemelés tőlem)

¹⁹⁹ Earl of Shaftesbury: „A moralista. Filozófiai rapszódia” in: *Brit moralisták a XVIII. században*, 165. o.

²⁰⁰ Mandeville: „Vizsgálódás az erkölcsi erény eredetéről”, In: *A méhek meséje – avagy magánvétek közhaszon*, 25. o. (kiemelés tőlem)

azonban kevés arra, hogy kezelhetővé tegye. Mandeville szerint „az ügyes politikusok az erkölcs első alaptételeivel egymás számára hasznossá s ugyanakkor kezelhetővé tették az embereket, hogy az alávetettek minél nagyobb tömegeit irányíthassák könnyedén és biztonságban.”²⁰¹ Minden olyan cselekményt bűnnek neveztek el, amely sérelmet okoz a társadalom más tagjainak, vagy egyszerűen elkövetőjét haszontalanná teszi a többiek számára. Jó és rossz eszméje, bűn és erény megkülönböztetése a politikusok találmánya. *Az emberi önzés visszaszorítása és a kölcsönös együttműködés biztosítása* tehát Mandeville szerint csak az *erkölcs közvetett motivációja*. Az erkölcsi rend kidolgozásának *valódi mozgatórugója* ugyanis *a hiúság, a hatalomvágy, s az igazi végcél az emberek leigázása* néhány rafinált politikus által.

3. 1. 2. Spinoza

Spinoza *politikafilozófiai* gondolkodása alapvetően Hobbes, illetve Machiavelli irányultságát követi, olyan következtetésekkel, melyek a *korlátlan hatalom elvetéséhez vezetnek*.

Spinoza *metafizikai* kiindulópontja szerint „Istene kívül nem lehet és nem gondolható semminemű szubsztancia”,²⁰² s mivel minden modusznak „szükségképpen következnie kellett vagy Isten valamely attributumának feltétlen természetéből, vagy valamely attributumból, amely módosult”,²⁰³ így „a dolgok természetében nincs semmi véletlen”.²⁰⁴ Ez döntő jelentőségű Spinozánál az emberi természet megítélése szempontjából: „a gyűlölet, harag, irigység stb. indulatai [...] magukban tekintve a természetnek ugyanazon szükségyszerűségéből és hatalmából következnek, mint a többi egyes dolog.”²⁰⁵

Az emberek tehát *szükségszerűen olyanok, amilyenek*. Spinoza Hobbesszal egyetértésben úgy véli, hogy fő vágyunk a létfenntartás, sőt, ez a vágy maga az ember lényege: az ember arra van determinálva, hogy azt tegye, ami létfenntartását szolgálja. Mindenkit mindenben *indulata* kormányoz, melynek három alapváltozata van: az öröm, a szomorúság és a kívánság.

Bár az indulatok természetesek, Spinoza az ember tehetetlenségét indulatai mérséklésében és megfékezésében *szolgásnak* nevezi. Ám, mint Boros Gábor rámutat, Spinoza nagyon valószínűtlennek tartja, hogy az embereket ne az indulataik irányítsák, hanem az ész vezetése szerint éljenek.²⁰⁶

Pedig akiket az ész kormányoz, tisztában vannak azzal, hogy az *egyes* ember ereje korlátozott, „s a külső okok hatalma végtelenül felülmúlja”.²⁰⁷ Az embereknek tehát *létfenntartásuk érdekében* egyesülniük kell, hogy „mindnyájan együttesen keressék mindnyájuk közös hasznát”.²⁰⁸ Mivel azonban indulataink irányítanak minket, kényszerítő erőre van szükség ahhoz, hogy államot alkossunk. Az államban bevezetett törvényeknek ugyanis az ész nem képes érvényt szerezni, erre *csak a fenyegetés, az erőszak* képes.²⁰⁹ Boros úgy fogalmaz, hogy Spinozánál „az állam és az északözösség egymást kizáró fogalmak”.²¹⁰

A *közös jogokat és államügyeket* Spinoza szerint „rendkívül éles elméjű, ravasz vagy tapasztalt férfiak hozták létre”, vagyis nem az indulatok – így nyugodt szívvel rájuk

²⁰¹ Id. mű, 28. o.

²⁰² Benedictus de Spinoza: *Etika*, Gondolat Kiadó, Budapest 1979, 25. o.

²⁰³ Id. mű, 41. o.

²⁰⁴ Id. mű, 47. o.

²⁰⁵ Spinoza: *Politikai tanulmány*, Kriterion Kiadó, Bukarest 1979, 50. o.

²⁰⁶ Boros Gábor: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1997, 190. o.

²⁰⁷ Spinoza: *Etika*, 261. o.

²⁰⁸ Id. mű, 277. o.

²⁰⁹ Boros, 192. o.

²¹⁰ Id. mű, 199. o.

hagyatkozhatunk.²¹¹ Ám ha később mégis az indulatok vezetnék a politikusokat, akkor sem származik kára az államnak, ha a közügyek eredendően úgy vannak elrendezve, hogy a politikusok ne juthassanak olyan helyzetbe, hogy lelkiismeretlenek legyenek vagy rosszul cselekedjenek.²¹² A jól megalkotott törvények, intézmények gondoskodnak tehát arról, hogy az állam fennmaradása ne függjön túlzottan az emberek indulatos természetétől.

Spinoza szerint „semmilyen társadalom nem állhat fenn kormányzás és erőszak, s következésképp törvények nélkül, amelyek az emberek vágyait és féktelen ösztöneit mérséklik és korlátozzák”.²¹³ Ugyanakkor *az emberi természet nem viseli el feltétlenül a kényszert*.

Spinoza szerint ezen ellentmondás feloldására kétféle megoldási lehetőség merülhet fel: vagy a vezetőknek kiválóbbaknak kell lenni a közönséges embereknél, illetve legalább ezt hitetni el a néppel, vagy az egész társadalomnak közösen kell az uralmat kezében tartania, hogy mindenki önmagának, ne pedig a hozzá hasonlóknak szolgáljon.

Igaz, hogy „az állami élet természetesen a közös félelem megszüntetésére és a közös bajok elhárítására alakult”,²¹⁴ ám Spinoza szerint „mindaz, aminek megtételére nem lehet senkit jutalmakkal vagy fenyegetésekkel rábírni, nem tartozik az állam jogköréhez”, s ennél is lényegesebb, hogy „az állam jogához legkevésbé sem tartozik az, ami felháborítja a többséget”.²¹⁵

Bár az állam létrejöttének célja az emberek létfenntartásának biztosítása, rendkívül fontos szempont, hogy az emberek viszonylagos egyetértésben éljenek. Az egyetértéshez azonban ismernünk kell más emberek véleményét: a *véleménynyilvánítás szabadságát* pedig Spinoza szerint a *demokrácia* képes biztosítani. A *demokrácia* az emberi természetnek leginkább megfelelő államforma, „az emberek általános egyesülése, amelynek a maga összességében legfőbb joga van mindenre, amire képes”.²¹⁶

Az állam akaratát mindenki akaratának kell tartani, de az állam vétkezik akkor, amikor az ész parancsa ellen tesz valamit. Spinoza az ész parancsa ellen valónak azt tartja, ha az állam saját maga romlására tör. Fogalmazhatunk úgy, hogy az állam addig rendelkezik legitimitációval, „amíg képes magáról gondoskodni és a más állam által való elnyomatástól magát megvédeni”.²¹⁷ De a legitim államok közül „az az államforma a legjobb, amely alatt az emberek egyetértésben élnek, s amelynek törvényeit sértetlenül fenntartják”.²¹⁸

Az egyetértés mellett a másik kulcsfogalom a *szabadság*. Spinoza tisztában van azzal, hogy a béke, az állam külső és belső biztonsága egyetlen ember hatalmát követelné, „de ha a szolgaság, barbárság és pusztaság békének nevezhető, akkor nincs szánalmasabb az emberekre nézve a békénél”.²¹⁹ Amennyiben választani lehet egy rendkívül stabil, ám abszolút uralom, illetve egy kissé ingatagabb, ám demokratikus államforma között, Spinoza bizonyosan az utóbbi mellett teszi le a voksát. Mert szerinte minden hatalomnak egyetlen emberre való átruházása elsősorban a rabszolgaság érdeke, nem a békéé – a béke demokráciában is biztosítható.

A vallás szerepéről Spinoza hasonló nézeteket vall, mint Hobbes: a vallási szertartásokat és a jámborság gyakorlását az állam békéjének és hasznának megfelelően kell megszabni. Ám a vallási tolerancia alapja nála nem pusztán az állam belső rendjének szem előtt tartása, hanem legalább annyira a véleményszabadság követelménye is. Spinoza szerint a hatalomnak nem szabad állást foglalnia vallási kérdésekben: a legfőbb hatalom jogtalanságot követ el, ha

²¹¹ Spinoza: *Politikai tanulmány*, 52. o.

²¹² Id. mű, 54. o.

²¹³ Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1984, 87. o.

²¹⁴ Spinoza: *Politikai tanulmány*, 73. o.

²¹⁵ Id. mű, 74-75. o.

²¹⁶ Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, 233. o.

²¹⁷ Spinoza: *Politikai tanulmány*, 78. o.

²¹⁸ Id. mű, 88. o.

²¹⁹ Id. mű, 93. o.

elő akarja írni, ki mit fogadjon el igaznak, milyen nézetekkel kell lelkét Isten iránt való alázatra indítania. Bár a legfőbb hatalom joga *elvileg* mindenre kiterjed, nem terjedhet ki a gondolat- és vélemény szabadság *betiltására*, s az erre való törekvés is az államot veszélyeztetné. Az állam fennmaradását segíti elő az is, ha a vallás szolgálói nem szólnak bele a kormányügyek intézésébe: „az az uralom a legerőszakosabb, amely *bűnnek* minősít olyan nézeteket, amelyek mindenkinek elidegeníthetetlen jogaihoz tartoznak.”²²⁰

Ezzel vissza is kanyarodhatunk Spinozának az emberi természetről vallott nézeteihez: az emberek *szükségképpen* indulatoknak vannak alávetve, melyek ellen a vallás is keveset tehet. *Bűnről csak az államban beszélhetünk*, „ahol az egész állam közös joga dönti el, mi jó és mi rossz.”²²¹ Az egyes ember természeti joga azonban nem szűnik meg az államban: az állami életben is a saját természeti törvényei szerint cselekszik, a maga hasznát tartja szem előtt. A természeti jog pedig megengedi, hogy az embereket a vágyaik vezessék. Ezt a vallás nem minősítheti bűnnek, ahogy Spinoza szerint az sem követelhető meg, hogy bárki lemondjon saját ítélőképességéről.

3. 1. 3. Locke

John Dunn említi, hogy Locke szótárában a *tulajdon* volt az emberi jogcímek kifejezésére szolgáló legfontosabb terminus.²²² Ezt alátámasztani látszik a következő idézet: „az a nagy és *fő cél* tehát, amiért az emberek államokban egyesülnek, és kormányzatnak vetik alá magukat, a *tulajdonuk megvédése*”.²²³ Ennek megfelelően Locke szerint a *politikai hatalom az a jog, hogy a tulajdon szabályozása és védelme céljából törvényeket hozzanak büntetések terhe mellett*, s a közösség erejét alkalmazzák e törvények végrehajtásánál, valamint külső támadás elleni védelemnél – csakis a közjó érdekében. A politikai hatalom tehát a tulajdon védelmének és szabályozásának eszköze, ahol a tulajdon – mint Plamenatz megjegyzi – nem más, mint az ember természetes joga a birtoklásra és a saját magáról való gondoskodásra.²²⁴ Ebben a tág értelemben a *tulajdon ugyanaz, mint a szabadság*. Minden embernek „természetes” joga van ahhoz, hogy úgy cselekedjen, ahogy neki tetszik, s ebben csak Isten céljai, illetve mások hasonló jogainak tiszteletben tartása korlátozhat minket. A politikai hatalomnak ezt a szabadságot kell számunkra biztosítania.

Locke szerint az ember természeti állapota a tökéletes szabadság és egyenlőség állapota. Senki nem függ mások akaratától, és senkinek sincs nagyobb hatalma másoknál. *Ugyanazon rendű és fajú teremtményeknek ugyanis egyenlőknek kell lenni egymás között*.

A *természetes szabadság* azonban nem jelent szabadosságot: az ész, a természeti törvény ugyanis mindenkit kötelez. *Szabadságunk korlátja éppen egyenlőségünk*: mivel egyenlők vagyunk, senki sem károsíthat meg egy másik embert életében, egészségében, szabadságában és javaiban. Mindannyian a Teremtő tulajdonai vagyunk, csak ő veheti el életünket; s azért nem tételezhető fel közöttünk a természeti állapotban semmiféle alá-fölérendeltségi viszony, mert hasonló képességeket kaptunk Istentől.

Plamenatz rámutat azonban, hogy Locke-nál Isten csak azt parancsolja, legyünk igazságosak egymással, vagyis tartsuk be a természet törvényeit.²²⁵ Az már a *mi* természetes jogunk, hogy elítéljük azokat, akik szerintünk nem tartják be a törvényeket: „mindenkinek jogában áll megbüntetni a törvény megszegőit oly mértékben, hogy a törvény megsértését megakadályozza”.²²⁶ Végrehajtó hatalommal bírunk az egész emberiség védelmének

²²⁰ Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, 274. o.

²²¹ Spinoza: *Politikai tanulmány*, 66. o.

²²² John Dunn: *Locke*, Atlantisz, Budapest 1992, 55. o.

²²³ John Locke: *Második értekezés a polgári kormányzatról*, Polis Könyvkiadó, Kolozsvár 1999, 125. o.

²²⁴ Plamenatz, 338. o.

²²⁵ Id. mű, 339. o.

²²⁶ Locke, 45. o.

érdekében azokkal szemben, akiknek *szerintünk* nem *Isten mértéke*, vagyis az ész szabályozza cselekedeteit.

Locke elismeri, hogy ennek csak zűrzavar és felfordulás lehet az eredménye: az embert ugyanis az önszeretet részrehajlóvá teszi az ítélkezés során. A Hobbes-féle „megoldás” azonban – szerinte - még ennél is rosszabb: az abszolút uralkodó, mivel ő is csak ember, bármikor hozhat igazságtalan ítéletet, s mi kénytelenek vagyunk alávetni neki magunkat. Ezzel szemben Locke szerint a társadalmi stabilitás sem éri meg (természetes) szabadságunk teljes feláldozását.

Az emberek mindaddig természeti állapotban vannak, amíg „saját beleegyezésükkel tagjává nem lesznek valamilyen politikai társulásnak”,²²⁷ s éppen azért vetik alá magukat kormányzatnak, hogy az megőrizze a (tág értelemben vett) tulajdonukat: az életüket, a szabadságukat és a birtokaikat (ez utóbbi azonos a szűk értelemben vett tulajdonukkal). Ebből következik, *hogy a kormánynak nincs abszolút autoritása, csak annyi, amennyire a közjóhoz szükség van.*²²⁸

A tulajdonnak tehát Locke gondolkodásában alapvetően két értelme van: az ember életéhez, szabadságához és külső javaihoz való jogainak összessége, illetve csak a külső javakhoz való jogunk.²²⁹ Ez utóbbi tulajdon-fogalom fontos szerepet kap Locke-nál: ugyanis szerinte a társadalom kialakulásának döntő momentuma volt, amikor a közösségek szerződés útján rögzítették a tulajdont. Ezáltal közmegegyezéssel feladták közös jogukra vonatkozó igényeiket. Locke meghatározása szerint „azok vannak egymással polgári társadalomban, akik egy testületté egyesültek, akiknek van közös, elfogadott törvényük és igazságszolgáltatásuk, amelyhez fordulhatnak, s amelynek van hatalma ahhoz, hogy eldöntse a köztük előadódó vitákat, és megbüntesse a vétkeket.”²³⁰ A többiek természeti állapotban vannak.

Természetes szabadságunktól tehát csak egyetlen módon válhatunk meg: a többi emberrel történő megállapodás útján. Ezzel rögtön egy testület, állam alakul ki, amelyben a *többségé a jog*, hogy cselekedjék és kötelezze a többieket. A megállapodásban mindenki kötelezettséget vállal magára e társadalom minden tagjával szemben, hogy aláveti magát a többség döntésének és elfogadja azt. Ahol a többség nem kötelezheti a többieket, felbomlik a társadalom.

Az államhatalom része egyfelől *a törvényhozás hatalma* – a társadalom tagjainak védelme egymástól, másfelől *a háború és béke hatalma* – a társadalom tagjainak védelme a külső ellenségtől. Locke szerint mindkét hatalom alapvetően arra szolgál, hogy megvédje a társadalom összes tagjának tulajdonát.

A politikai vagy polgári társadalomban mindenki lemond a természeti törvény végrehajtásának hatalmáról, vagyis az ítélkezés jogáról, és átengedi azt a közösségnek. A polgári társadalomban senki sem lehet fölmentve annak törvényei alól: még egy abszolút uralkodó sem. Locke szerint az egyetlen tulajdonképpen az anarchiát, amit Hobbes (vagy a Locke által bírált Filmer) éppen az abszolút monarchiával akar elkerülni, vagyis, ha az uralkodó felette áll az állam törvényeinek. Megjegyzendő, Spinoza is úgy vélte, hogy az állam a saját maga által hozott törvényeket nem sértheti vagy vetheti meg: *a polgári jogot éppen maga a polgári jog védelmezi.*²³¹

3. 1. 4. Hume

²²⁷ Id. mű, 51. o.

²²⁸ Plamenatz, 340. o. A következő fejezetben szó lesz róla, hogy Locke szerint csak a kormányzottak beleegyezése teszi legitimé a kormányzatot, s e beleegyezésnek személyesnek, szándékosnak és szabadnak kell lennie.

²²⁹ Id. mű, 367. o.

²³⁰ Locke, 98. o.

²³¹ Spinoza: *Politikai tanulmány*, 85. o.

Politika és erkölcs kapcsolatára vonatkozóan Hume legfontosabb gondolata, hogy *a politikai intézményeknek, a kormányzatnak úgy kell működniük, hogy a társadalom tagjainak jellemétől függetlenül is elősegítsék a közjót.*

Ahhoz, hogy megértsük Hume politikafilozófiáját, érdemes onnan kiindulnunk, hogy szerinte „minden szenvedély, szokás vagy jellembeli tulajdonság, amely előnyös vagy hátrányos lehet számunkra, jó vagy rossz érzést kelt bennünk [...] s ennek megfelelően helyeseljük vagy helytelenítjük”.²³² A bőkezűséget, a bátorságot, az igazságosságot, a szerénységet azért tartjuk másokban jó tulajdonságoknak, mert *hasznosak* számunkra.

Hume szerint „az ész csak rabszolgája a szenvedélynek” - az erkölcsi megkülönböztetések nem az ésből, hanem erkölcsi érzékünkől származnak.²³³ Az együttérzés, a szimpátia nélkül nem lehetne egyáltalán az embereket erkölcsösségre bírni, pusztán eszükkel nem látnák be az erkölcsösség hasznos voltát. De még a szimpátia is kevés, hiszen nem azonos az emberiség iránti egyetemes szeretettel: „az emberek mindennapi életük során nemigen gondolnak a közérdekkel.”²³⁴

Hume szerint ez semmiképpen sem tekinthető „ésszerűtlennek”, ugyanis szenvedélyeink nem ítéltetők meg az ésszerűség mércéjével. „Nincs semmi ésszerűtlen abban, hogy inkább az egész világ pusztulását választom, mint azt, hogy egy karcolás essék a kisujjamon”.²³⁵ Az emberekben mesterségesen kell felkelteni a „mesterséges erényeket” – a *természetes szimpátiára* építve. *Nevelés és társadalmi megállapodások* alakítják ki bennünk az igazságosság és igazságtalanság fogalmait. Magának a társadalomnak a kialakulását pedig alapvetően a *nemek közötti természetes vonzalom* teszi lehetővé

A természet azonban belénk ültetett egy, a szimpátiánál és a nemi vonzalomnál sokkal erősebb érzést is, az *önzést*. Hume szerint „ritkán találkozunk olyasvalakivel, aki akár csak egyetlen más embert jobban szeretne saját magánál”.²³⁶ Az önzés mellett a rokonokhoz való túlzott *nagylelkűség* is nehezíti a társadalom kialakulását. A külső körülmények közül pedig *a javak birtoklásának bizonytalansága és ritkasága* okozza a legtöbb nehézséget.

Mivel a társadalmiság ellen ható természetes „erők” erősebbek a szimpátiánál, a segítség csak *mesterséges eredetű* lehet. A társadalom valamennyi tagjának *megállapodásra* kell lépnie a külső javak birtoklásának biztonsága érdekében, mégpedig úgy, hogy tudatosítják az emberekben közös érdekeiket: „észreveszem, hogy saját érdekemet szolgálja, ha nem háborgatok valakit javainak birtoklásában, *feltéve*, hogy az illető szintén ugyanígy jár el velem szemben”.²³⁷

Kis János szerint a *közvetett motiváció* tézise egyenesen következik Hume azon meglátásából, hogy az erkölcsnek a szenvedélyeinkre kell támaszkodnia.²³⁸ Ha ezt tudomásul vesszük, akkor azt is elfogadhatjuk, hogy a társadalmi intézményeknek nem szenvedélyeink kioltására, hanem azok kordában tartására kell törekedniük. Nem közvetlenül kell az embereket rábírni az erkölcsös magatartásra, hanem közvetve kell őket motiválni.

A társadalom alapítói, illetve a későbbiek során a politikusok nem építhetnek arra, hogy az önzés, a nyereségvágy ellenében megerősítik erkölcsi hajlamainkat. Magának az önzésnek kell új irányt adni, hogy a társadalom kialakítása felé hasson. Nem az számít, jók vagyunk-e, vagy rosszak, hanem az, elég okosak vagyunk-e ahhoz, hogy rájövünk: a társadalomban kordában tartott szenvedély sokkal jobban kielégíthető, mint ha társadalom nélkül szabadjára engednénk.²³⁹ Rá kell jönnünk továbbá, hogy *az erkölcsösség, az egyes*

²³² David Hume: *Értekezés az emberi természetről*, Gondolat Kiadó, Budapest, 395. o.

²³³ Id. mű, 545. o.

²³⁴ Id. mű, 655. o.

²³⁵ Id. mű, 546. o.

²³⁶ Id. mű, 662. o.

²³⁷ Id. mű, 666. o.

²³⁸ Kis János, 61. o.

²³⁹ Hume, 669. o.

igazságos cselekedetek teljességgel nélkülözhetetlenek „mind a társadalom fennmaradását, mind pedig valamennyi egyénnek a jólétét tekintve”.²⁴⁰

Hume szerint lehet, hogy az egyes igazságos cselekedet ártalmas a magánérdekre, sőt, akár a közérdekre nézve is, mégis összességében mindig az igazságosság szolgálja az egész rendszer hasznát. A pillanatnyi károk kiegyenlítődnek, a szabályok betartása békét és rendet teremt a társadalomban.

Míg a társadalom megalapításához elsősorban az emberek önérdek-követésére kell építeni, addig a fenntartásához már inkább a szimpátia érzésére. „Eredetileg az önérdek indítására *alakítjuk ki* az igazságosságnak a rendszerét, de annak, hogy ez az erény *erkölcsi helyeslést* vált ki belőlünk, a közérdek iránti szimpátiánk a forrása”.²⁴¹ Mint Kis János írja, Hume szerint „*a társadalom intézményeire hárul a feladat, oly módon hangolni össze az egyének cselekedeteit, hogy mindenkinek azt a lépést legyen előnyös választania, mely egybeesik a közjával*”.²⁴²

3. 2. Legitimáció és erkölcs

Ebben és a következő fejezetben két, egymással szorosan összefüggő kérdést fogok tárgyalni: a politikai legitimáció problémáját, illetve a jog és erkölcs viszonyát. Azt vizsgálom, hogyan jelenik meg e két területen politika és erkölcs viszonya az újkori szemléletben. Vagyis mennyiben változik e két viszony az újkori filozófiában, ha a politika célját immár nem az ember természetének megjavításában, hanem az emberi szenvedélyek kordában tartásában, az egymás iránti kegyetlenség megakadályozásában látjuk.

Először azt tárgyalom, mi a hatalom legitimációjának előfeltétele, és meddig tekinthető egy politikai hatalom legitimnek az újkori politikafilozófiai paradigmában. Ehhez szervesen kapcsolódik jog és erkölcs viszonyának tárgyalása: vajon a mindenkori hatalom által hozott rendelkezések, törvények azért bírnak-e kötelező erővel a polgárookra nézve, mert bizonyos erkölcsi normákat tükröznek?

Mindenekelőtt a fent tárgyalt újkori klasszikusok azon két képviselőjével foglalkozom, akiknél először találkozhatunk legitimáció és erkölcs máig legalapvetőbbnek tekinthető kérdéseivel. Megvizsgálom, milyen következtetésekre jutott *Hobbes* a legitim politikai hatalom és az ahhoz kötődő erkölcsi kötelezéseink kapcsolatára vonatkozóan, illetve miben térnek el ettől *Locke* vonatkozó nézetei. Ezek után a legitimáció kérdéseinek klasszikus újkori megközelítéseire reflektáló huszadik századi nézetek közül fogok bemutatni néhány jellegzetes álláspontot.

3. 2. 1. Hobbes és Locke

Leo Strauss a következőképpen foglalja össze Hobbes jelentőségét a politikafilozófia történetében:

„Hobbes megkísérel a legközönségesebb talajra építkezni, olyan talajra, mely elismerten mélyen van, de megvan az az előnye, hogy szilárd, míg a hagyományos tanítást a levegőre építették. Ezen az új alapon ennek megfelelően az erkölcsiség státusát le kell szállítani; az erkölcsiség semmi más, mint félelem sugalmazta békesség. Az *erkölcsi törvény vagy természettörvény úgy értendő, mint a természet jogának, az önfenntartás jogának származéka; az alapvető erkölcsi tény jog, nem köteletség. Ez az új szellem a modern kor szellemévé vált, beleértve saját korunkat is.*”²⁴³

²⁴⁰ Id. mű, 675. o.

²⁴¹ Id. mű, 678. o.

²⁴² Kis János, 62. o.

²⁴³ Leo Strauss: „Niccoló Machiavelli” in: Leo Strauss - Joseph Cropsey (szerk.): *A politikai filozófia története* (I. kötet), Európa Kiadó, Budapest 1994, 409-410. o.

A politikai hatalomnak tehát nem szükségszerű megfelelnie valamiféle politikán túli erkölcsi mércének: mint Ludassy Mária írja, „a teljhatalmú Leviatánnak épp az a legmegnyugtatóbb korlátja, hogy *nincs* morális küldetése.”²⁴⁴

Igaz, a politikai hatalom működésének „helyessége” attól függ, hogy a hatalom gyakorlása megfelel-e a természettörvényeknek. Ám, mivel a természettörvények betartása nem kötelesség, hanem jog, a természettörvények betartását csak Isten „kérheti számon” a hatalom birtokosától, az alattvalók nem. Az ő szempontjukból a mindenkori politikai hatalom mindaddig legitimnek tekintendő, ameddig biztosítja a békét és biztonságot. Tulajdonképpen Hobbes-nál felesleges a „hatalom legitimitásáról” beszélnünk, hiszen politikai hatalomról eleve csak addig beszélhetünk, ameddig képes biztosítani az állampolgárok védelmét.

Ahhoz, hogy megértsük, miért lehet Hobbes-nál minden békét biztosító politikai hatalom legitim, érdemes Richard Tuck meglátásából kiindulni, miszerint – Grotius nyomán – Hobbes valójában csak egyetlen természetes jogot ismert el, mégpedig az *önvédelem jogát*.²⁴⁵

A természeti törvények az önvédelem jogának az utasításai, s végül is azt diktálják, hogy hosszú távú érdekeinkkel megegyezően átruházzuk természetes jogunkat az államra. Csakhogy, mint Tuck felhívja rá a figyelmet, az önvédelem joga éppen *nem átruházható*. Helyesebb tehát úgy fogalmazni, hogy mindenki alárendeli akaratát és ítéletét a Leviatán akaratának és ítéletének. Tuck értelmezésében azt az önvédelem jogához tartozó „*részjogunkat*” ruházzuk át az államra, hogy *kétséges esetekben* mi határozhassuk meg, *milyen eszközzel védjük meg magunkat*.²⁴⁶ Ha nincs kétes szituáció, továbbra is belátásunk szerint élhetünk az önvédelem jogával, bármilyen eszközzel is védjük meg magunkat.

Mármost, Hobbes szerint az uralkodó kétféleképpen szerezhet legitimitációt – vagyis kétféleképpen juthat hatalomra: természetes erő vagy megegyezés útján. Az egyik a birtokbavétellel létrejött, a másik az instituált állam.²⁴⁷ Azonban az uralkodó „megválasztása” erőszakos hatalomátvétel esetén Hobbes szerint csak annyiban különbözik az instituált állam létrejöttétől, hogy nem egymástól, hanem a személytől való félelmünkben választjuk. A „választás” kifejezése döntő jelentőségű: Hobbes szerint akkor is választásról, illetve megállapodásról beszélünk, ha a haláltól vagy az erőszaktól való félelmünkben cselekszünk – márpedig az állam létrejöttének oka a birtokbavétel során közvetlenül, a szerződés során pedig közvetve a halálfélelem. Mivel mindenképpen elsősorban a halálfélelem miatt vetjük alá magunkat a hatalomnak, Hobbes szerint a hatalom legitimitációja szempontjából nincs különbség annak szabad és nem szabad választása között. Az alattvalók választása birtokbavétel esetén is „önkéntesnek” tekinthető, abban a kissé abszurdnak tűnő értelemben, hogy *a halált is „választhatták” volna a behódolás helyett*.

Ezek után már nem meglepő, hogy Hobbes felfogásában a hatalom *működésének módja* sem számon kérhető az alattvalók részéről. Pontosabban: mivel az alattvalók védelme azonos az állam tevékenységének lényegével, *nem számon kérhető, hogy a hatalom milyen eszközöket választ „megvédezésünkre”*. Ha az állam közvetlenül az életünkre tör, élhetünk természetes jogunkkal, az önvédelemmel, ám egyéb, „kétes” esetekben nem bírálhatjuk felül az állam döntését. Nincs jogunk lázadni például azért, ha az állam úgy ítéli meg, hogy magas adókat szed be védelmünk biztosítása érdekében, vagy úgy dönt, hogy betiltja a szólásszabadságot.

A legfontosabb szempont nem az, miként biztosítja az állam a védelmünket, hanem az, hogy egyáltalán valamivel biztosítja azt:

²⁴⁴ Ludassy Mária: „Variációk egy témára Hobbes, Locke és Hume kapcsán” in: Háy János (szerk.): *Lehetséges-e egyáltalán*, Atlantisz, Budapest 1993, 344. o.

²⁴⁵ Richard Tuck: *Hobbes*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1993, 83. o.

²⁴⁶ Id. mű, 86-87. o.

²⁴⁷ Hobbes, 149. o.

Minden államban ugyanis alapvetőnek kell tekinteni azt a törvényt, amelynek hatálytalanítása esetén az állam megrendül, és teljesen összeomlik, miként az olyan épület, amelynek alapjait lerombolták. Ezért alapvető az a törvény, amely az alattvalókat arra kötelezi, hogy a szuverén hatalmat, akár királyban, akár gyűlekezetben testesül meg, teljességében fenntartsák – mert másként az állam nem maradhat fenn.²⁴⁸

Attól alapvető egy törvény, hogy az állam fenntartását szolgálja: Hobbes politikafilozófiája mindig az állam stabilitására fókuszál. Az uralkodó elleni lázadás Tuck szerint csak akkor indokolt Hobbes elméletében, ha a szuverén az alattvalókra támad vagy küszöbön áll az állam összeomlása.²⁴⁹ Ekkor lehet egyedül *erkölcsileg* indokolt az ellenszegülés. Az ellenállás erkölcsi indoka szempontjából nem az a lényeg, hogy mennyire méltányos, igazságos, szerény vagy megbocsátó a szuverén, hanem hogy hogyan él a ráruházott joggal, vagyis mennyire képes megvédeni minket: *a politika és az erkölcs a hatalom legitimációja szempontjából független egymástól.*

Hobbes felfogásában fel sem merül egy erkölcsi okokból illegitim hatalom lehetősége. Egyazon aktussal jön létre az állam és válik legitimmé. Ha a hatalom nem védi meg az embereket, vagy éppen egyenesen rájuk támad, az ugyan erkölcsi alapot ad az ellenállásra, de amíg hatalmon marad az egyszer már (félelemből) elfogadott rezsim, addig Hobbes érvelése alapján mindenképpen legitimnek számít az uralma.

Locke politikafilozófiájának egyik újszerűsége éppen abban áll, hogy megkülönbözteti a legitim és nem legitim politikai hatalmat, s ezzel megpróbálja feloldani a Hobbes elméletében az uralkodói jogkörrel kapcsolatban fennálló homályosságot. Locke ugyanis rendkívül tartott az uralkodói *hatalommal való visszaéléstől*, melyre Hobbes elmélete elég tág teret hagy.

Ludassy Mária szerint *Locke a személy szabadságát „a morálisan nem semleges természeti törvény részévé” tette.*²⁵⁰ Az ember természettől fogva szabadnak (és egyenlőnek) születik - ám az államban sem létezhet olyan törvény, mely *a közjó által megkívánt mértéknél jobban* csorbíthatná az egyén szabadságát.

Locke két velünk született jogra épít: minden embernek joga van *személyének szabadságára* és arra, hogy „mindenki mást megelőzve örökölje testvéreivel együtt apja javait”.²⁵¹

Az első jog alapján természettől fogva mentesülünk bármilyen kormányzatnak való teljes alávetettség alól, még akkor is, ha a fennhatósága alá tartozó területen születünk. Igaz, ha nem ismerjük el a törvényes kormányt, akkor egyrészt le kell mondanunk törvényes jogainkról, másrészt az ország területén fekvő örökölt birtokokról is. Azonban a *második jog* alapján, nem kell lemondanunk elődeink birtokairól akkor, ha meghódítják az országot, és ezért kerül más tulajdonába a föld. „Az embereknek – akik olyanoktól származnak, akiket kényszerítettek arra, hogy alávéssék magukat egy erőszakkal nyakukba ültetett kormány igájának – *mindig joguk van lerázni ezt az igát*, [...] amíg uralkodóik olyan államberendezést nem vezetnek be, amelyet készek szabad elhatározásukból jóváhagyni”.²⁵² Szemben Hobbes nézetével, Locke a beleegyezés *szabadságára* helyezi a hangsúlyt: egyáltalán nem mindegy, hogy félelemből vagy szabad elhatározásból választjuk vezetőinket.

Nem véletlen, hogy Locke nem hangsúlyozza túl a halálfélelem jelentőségét a polgári társadalom kialakulásában. Az éhenhalás veszélye, a kegyetlen természeti körülmények közvetve – a magántulajdon létrejöttével – döntő szerepet játszanak az állam létrejöttében, de

²⁴⁸ Hobbes, 245. o.

²⁴⁹ Tuck, 100. o.

²⁵⁰ Ludassy Mária, 349. o.

²⁵¹ Locke, 170. o.

²⁵² Uo. (kiemelés tőlem)

arról nincs szó, hogy *pusztán halálfélelemből* kötünk szerződést, s ezért nem mindegy, hogy erőszakos hódítással jut valaki hatalomra vagy szabad elhatározásból születő megállapodással. Mint Dunn írja, Locke szerint az emberi természet egyaránt hordoz szociális és antiszociális vonásokat.²⁵³ Nem csak a másoktól való félelem, hanem társas hajlamunk is társadalom alapítására készítet minket.

Az a hatalom nem legitim, mellyel közvetlenül a haláltól való félelmünk miatt vagyunk kénytelenek „megállapodni”. „Egyetlen kormánynak sincs joga engedelmességet kérni egy néptől, amely nem szabadon egyezett bele uralmába”.²⁵⁴ Azzal, hogy Locke nagy hangsúlyt fektet a tulajdon fontosságára a polgári társadalomban, sokkal következetesebben korlátozza az uralkodó jogait, mint Hobbes tette. Ezért gondolhatja, hogy az erőszakos hatalom elleni lázadás Isten által megengedett és támogatott dolog, tehát semmiképpen sem nevezhető erkölcstelennek – sőt, inkább erkölcsös magatartásnak kell tartanunk.

Sőt, nemcsak a bitorlással szerzett hatalom illegitim, hanem a *beleegyezés útján létrejött hatalommal való visszaélés*, a zsarnokság is az. Meghatározása szerint „a bitorlás olyan hatalomnak a gyakorlása, amihez másnak van joga, viszont *a zsarnokság a hatalom gyakorlása a jog határain túl*, amihez senkinek sincs joga”.²⁵⁵ Pontosabban arról van szó, hogy az uralkodó saját akaratát teszi meg szabálynak egyéni céljai érdekében, szemben a törvénnyel, mely az alattvalók javát szolgálja (mármint az alattvalók tulajdonának védelmét). Ugyanis, ahogy Dunn fogalmaz, „a politikai hatalmat azok a gyakorlati szolgálatok teszik törvényessé, melyeket az uralkodók tehetnek és tesznek is alattvalóik érdekében”.²⁵⁶ A legitim uralkodó lényegében az alattvalók szolgálja. A kormányzás – mint Dunn írja – Locke elméletében olyan teremtmények közötti viszony, akik képesek a *bizalom* kiérdeklésére, de eljárására is. Az eljárás bizalom ellenszere pedig a *forradalom joga*.²⁵⁷ A bitorlóval szembeni lázadással ellentétben ugyanis a zsarnokkal szemben nem beszélhetünk lázadásról, csak forradalomról, mert a zsarnok maga a lázadó. „Ahol véget ér a törvény, ott kezdődik a zsarnokság.”²⁵⁸

Az uralkodó rendelkezéseivel való szembeszegülésnek is vannak korlátai. Csak jogtalan és törvénytelen erővel szabad szembeszegülnünk. Ezenfelül Locke helyesli azt a felfogást, hogy minden uralkodó személye szent és sérthetetlen, függetlenül attól, törvényes rendelkezéseket hoz-e vagy sem. Csak az uralkodó megbízottjaival szemben szabad ellenállást tanúsítani, ha törvénytelenül járnak el. Az előljáró megbízása érvénytelennek tekinthető, ha a király törvénytelen parancsát akarja teljesíteni: a *törvényekkel szemben* nem létezik felhatalmazás, csak megbízás. A természeti törvényeknek megfelelő polgári törvények megszegése egyúttal illegitimé is teszi a fennálló hatalmat. A tulajdon és a szabadság súlyos megsértése még az anarchia árán is elkerülendő, mert a kormány célja az emberiség java: ha az emberek úgy érzik, jobb nekik a természeti állapotban, mint az államban élni, joguk van ehhez a választáshoz. Aki pedig jogtalanul erőszakot alkalmaz, az egyébként is hadiállapotba helyezi magát, magyarán forradalom nélkül is visszasüllyed a természeti állapotba.

Locke szerint „ami *valamely politikai társadalmat* létrehoz és valóban politikai társadalommá tesz, az nem más, mint akárhány, többség létrehozására képes szabad ember megegyezése, hogy összefognak és társadalommá egyesülnek”²⁵⁹– Locke elméletének talán legproblematikusabb része, hogy miként lehet feltételezni *minden egyes egyén beleegyezését* a politikai szuverenitás létrehozásába. Locke mindenképp előtérbe helyezte a *kifejezett* és a *hallgatólagos beleegyezés* fogalmát. Ez utóbbi annál is problematikusabb, mert - mint Dunn

²⁵³ John Dunn: *Locke*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1992, 61. o.

²⁵⁴ Locke, 171. o.

²⁵⁵ Id. mű, 175. o.

²⁵⁶ Dunn, 59. o.

²⁵⁷ Id. mű, 69. o.

²⁵⁸ Locke, 177. o.

²⁵⁹ Id. mű, 107. o.

megjegyzí - gyakorlatilag egyetlen Locke korabeli angol állampolgár sem adta kifejezett beleegyezését a társadalomhoz való csatlakozásához.²⁶⁰

Mármost Locke szerint „aki egy kormányzat területének bármely részén birtokol vagy használ valamit, az azzal *hallgatólagos beleegyezését* is megadja”.²⁶¹ Amíg ez tart, politikai kötelezettségeket ró a birtokosra vagy használóra: nem vagyunk természetes módon alávetve a kormányzatnak, melybe beleszületünk, mégis kötelesek vagyunk betartani törvényeit. A hallgatólagos beleegyezés azt jelenti, hogy hallgatólagosan beleegyeünk azon állam törvényeinek betartásába, ahol birtokunk fekszik, illetve ahol használunk valamit (alapvetően, ahol dolgozunk). Ahogy egy idegen ország törvényeinek betartását is elfogadjuk hallgatólagosan, ha az ország területén ingatlant szerzünk vagy munkát vállalunk. Az a tény azonban, hogy történetesen hová születünk, önmagában nem tekinthető hallgatólagos beleegyezésnek a fennálló kormányzatnak való alávetettségünkbe.

A hallgatólagos beleegyezés fogalma mindazonáltal kulcsfontosságra tett szert a legitimitációról szóló XX. századi vitákban. Legitimitáció és erkölcs egyik alapkérdése Hobbes óta az, vannak-e egyáltalán erkölcsi kötelezettségei egy legitim politikai hatalomnak, és miben állnak az – Locke óta pedig az, vannak-e és miben állnak az állampolgárok erkölcsi kötelezettségei egy legitim politikai hatalommal szemben.

3. 2. 2. Legitimitáció és erkölcs a XX. században

A „filozófiai anarchizmust” képviselő Wolff szerint a politikai szabadság, ezzel együtt a politikai legitimitáció fogalma az *autonómia* fogalmával áll *szükségszerű összefüggésben*. Kant nyomán ugyanis abból indul ki, hogy az erkölcsi autonómia a *szabadság* és a *felelősség* kombinációja: az autonómia „olyan törvények elfogadását jelenti, amelyeket magunk szabtuk ki magunkra.”²⁶² Az autonóm ember ennek megfelelően azért szabad politikai értelemben, *mert nem veti alá magát mások akaratának*: Wolff szerint az egyén autonómiája és az állam szerepe elvileg – filozófiai értelemben - szükségszerű konfliktusban van egymással:

Az állam megkülönböztető jegye az autoritás, a kormányzáshoz való jog. Az ember elsődleges kötelessége az autonómia, *annak elutasítása, hogy mások kormányozzák*. Úgy látszik tehát, hogy feloldhatatlan a konfliktus az egyén autonómiája és az állam állítólagos autoritása között. Ha az ember eleget tesz azon kötelességének, hogy saját maga hozza döntéseit, nem ismerheti el az állam igényét az autoritásra. Azaz tagadni fogja, hogy kötelessége az állam törvényeinek való engedelmség *pusztán azért, mert törvények*. Ebben az értelemben úgy tűnik, hogy az anarchizmus az egyetlen politikai doktrína, amely összeegyeztethető az autonómia erényével.²⁶³

A *társadalmi stabilitás érdekében* lehet ugyan engedelmeskedni az állam törvényeinek, de nem azért, mert törvények. Wolff „filozófiai anarchizmusa” ennyiben szorosan kötődik az újkori politikafilozófiai paradigmához: a politika célja a stabil társadalmi állapot biztosítása, s ezt a célt akkor is tiszteletben kell tartani, ha magának a politikának, mint az állami hatalomgyakorlás eszközének létjogosultsága kérdőjeleződik meg. Ezért beszélhetünk „csak” *filozófiai*, s nem valódi anarchizmusról. Nem beszélhetünk azonban semmilyen hatalom *valódi* legitimitásáról, csak a fennálló államok „de facto”, az

²⁶⁰ Dunn, 65. o.

²⁶¹ Locke, 122. o.

²⁶² Robert Paul Wolff: „Autonómia és autoritás konfliktusa.” In: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*, Osiris Kiadó, Budapest 1998, 137. o.

²⁶³ Id. mű, 139. o.

állampolgárok által elfogadott (de jogilag nem elismert) autoritásáról lehet szó. „A *de jure* legitim állam fogalma üres”²⁶⁴.

A (Hobbes- vagy Locke-féle) *szerződéselméletek* Wolff szerint egyfelől megalapozzák a *de facto* legitimitást, hiszen az állampolgárok ígéretet tesznek arra, hogy engedelmeskedni fognak az állam parancsainak; ugyanakkor megszegik azt a tilalmat, hogy az emberek *nem adhatják zálogba az autonómiájukat*.²⁶⁵

Joel Feinberg azonban arra hívja fel a figyelmet, hogy az autonómia csak a szabadságunk egyik (bár talán a legfontosabb) aspektusaként értelmezhető, nem pedig úgy, mint maga a szabadság. Az egyéni önirányítást csak azon az alapon lehetne szabadságnak nevezni, ha a mindent felülmúló jelentőségét hangsúlyoznánk annak a váagnak, illetve lehetőségnek, hogy mindenki maga dönthesse el, mit kell tennie.²⁶⁶

Igaz, Feinberg elismeri, hogy az önirányítás vágyának efféle kiemelése nem önkényes, hiszen az önkormányzat előfeltétele a méltóság, az önbecsülés és a felelősség értékeinek, s ezért nem véletlen, hogy sokan a legfontosabb váagnak tartják. Sőt, azt is elismeri, hogy a kényszer *közvetlen* hatásai majdnem mindig veszteséget okoznak. Mivel pedig véleménye szerint a szabadság egyértelműen az emberi boldogságot segíti elő, így amennyiben teret enged a lehető legnagyobb mértékű egyéni önmegvalósításnak, alapvetően előnyben részesítendő a kényszerrel szemben - míg *erősebb indokok nem szólnak a kényszer mellett*.²⁶⁷ A bizonyítás terhe a szabadság és kényszer közti választásnál azonban mindig annak vállán nyugszik, aki a kényszer mellett áll. Feinberg amellettt érvel, hogy létezhetnek erős indokok, melyek szerint a szabadság lényege - a lehető legnagyobb mértékű egyéni önmegvalósítás - éppen autonómiánk korlátozásával segíthető elő.

Wolff szerint azonban a kényszer a politikafilozófia keretein belül egyáltalán nem igazolható, sem egy abszolút uralkodót, sem egy uralkodó többséget illetően - számára a hatalom legitimitásának igénye nem fér össze az egyén autonómiájának alapvető etikai normájával.²⁶⁸

Huoranszki Ferenc szerint azonban *normatív-etikai értelemben is beszélhetünk legitimitásról*, ha meg tudjuk mutatni, „hogy a legitim hatalom által hozott törvényeknek való engedelmeskedés valamilyen morális megfontoláson nyugszik.”²⁶⁹ Vagyis bizonyos mértékben feladhatjuk autonómiánkat, ha egyébként erős *erkölcsi* indítékaink vannak erre. Vitán felül áll, hogy az állampolgárokat morálisan autonóm egyéneknek kell tekinteni: ez azonban nem azt jelenti, hogy nem lehetnek olyan megfontolásaim, amelyek miatt *erkölcsileg is indokoltnak tartom engedelmeskedni a politikai hatalomnak*.

Huoranszki szerint egy állam akkor nevezhető *de jure* legitimnek, ha „az állami kényszer morális alapon igazolható”.²⁷⁰ Ez tehát megfelel a normatív-etikai értelemben vett legitimitásnak. Sőt: a puszta hatalom azáltal válik *politikai* hatalommá, ha feltételezhető, hogy morális indíttatásból engedelmeskedünk neki.

A *de jure* legitimitás igazolására Huoranszki szerint három elmélet-típus született: a „beleegyezéses-elmélet”, a „fair-play-elméletek”, illetve az igazságos társadalom iránti *prima facie* kötelezettségeinkre építő elméletek. Véleménye szerint a történetileg talán legelső elmélet a politikai kötelezettségek morális alapjáról éppen a Locke-féle beleegyezés-elmélet volt.

²⁶⁴ Id. mű, 140. o.

²⁶⁵ Wolff: *In Defense of Anarchism*, Harper & Row, New York 1970, 69. o.

²⁶⁶ Joel Feinberg: *Társadalomfilozófia*, Osiris Kiadó, Budapest 1999, 30. o.

²⁶⁷ Id. mű, 38. o. (Feinberg a boldogságot a klasszikus görög felfogás szerint határozza meg.)

²⁶⁸ Huoranszki Ferenc: *Filozófia és utópia*, Osiris Kiadó, Budapest 1999, 185. o.

²⁶⁹ Uo.

²⁷⁰ Uo.

Huoranszki szerint Locke éppen azt szeretné megmutatni, „hogyan korlátozhatják bizonyos erkölcsi normák az engedelmség iránti igény hatókörét”.²⁷¹ Ezt azzal sikerül megalapoznia, hogy nem zárja ki a társadalmat megelőző erkölcsi normák érvényességét, sőt, ezekre építi a híres alapjogokat. A szuverén feladata a társadalmat megelőző erkölcsi normák elfogulatlan és pártatlan alkalmazása, ám ezek a normák magát a szuverént is korlátozzák. *A hatalom legitimitása tehát az erkölcsi normák betartásától függ.*

John Simmons szerint ahhoz, hogy *hallgatólagos beleegyezésről* beszélhessünk, filozófiai szempontból három alapvető feltételnek kell teljesülni: az egyén tudatában legyen annak, hogy az adott helyzetben helye van a beleegyezésnek; elég hosszú idő álljon rendelkezésre a véleménynyilvánításhoz; világos legyen, mikortól nem tehető többé ellenvetés. A politikai alkalmazáshoz azonban még további két feltétel szükséges: megfelelően és könnyen lehessen kifejezni egyet nem értésünket, és az egyet nem értés nem járhat súlyos következményekkel.²⁷²

Mármost a *Locke-féle álláspont azon alapul, hogy az embernek nincs hatalmában lemondani elidegeníthetetlen jogairól.* Locke elmélete – szemben Wolff filozófiai anarchizmusával – összhangba hozható a politikai hatalom legitimitációjával, ha bevezetjük azt a premisszát, hogy „a beleegyezés nem mindig elégséges feltétele a kötelezettségnek”.²⁷³ Egy önkényuralmi rendszer, mely sérti elidegeníthetetlen jogainkat, akkor sem tekinthető legitimnek, vagyis akkor sem tartozunk neki kötelezettségekkel, ha azáltal, hogy birtokunk az általa uralt ország területén fekszik, hallgatólagosan bele is egyeztünk a hatalmába.

Huoranszki a következőképpen foglalja össze a beleegyezés-elmélet és a politikai legitimitás kapcsolatát: alapvetően „jó okunk van arra, hogy bármely kormányzat döntéseit elfogadjuk mindaddig, amíg azok nem lépik túl a természeti törvények által meghatározott korlátokat”.²⁷⁴

Mindazonáltal Simmons úgy véli, erkölcsileg helytelen volna, ha elfogadnánk az állami lét előnyeinek élvezetét a kormány autoritásának elfogadása nélkül. Valójában nem az a probléma, hogy a beleegyezés nem mindig elégséges feltétele a kötelezettségnek: Simmons szerint alaposabban szemügyre véve a kérdést, Locke-nál inkább arról van szó, hogy nem is a beleegyezés, hanem a hála vagy a fair eljárás elve alapján keletkeznek kötelezettségeink.

Huoranszki szerint a hála elve erősen emlékeztet a hallgatólagos-beleegyezésre, hiszen attól függetlenül hálásnak kell lennem az állami szolgáltatásokért, hogy kértem-e azokat, vagy sem. A fair play-elméletek szerint pedig fel sem merülhet, hogy vitatom az alkotmányos játékszabályokat, hiszen azzal eleve elfogadom őket, hogy „részt veszek a játékban”. Ha a politikában a szabályok az alkotmányos játékszabályoknak megfelelően vannak megalkotva, megszegésük vagy bűnnek tekinthető (a „játékvezető” szemszögéből), vagy a rendszer legitimitációja megkérdőjelezésének (azon állampolgár szempontjából, aki nem ismeri el, hogy a szabályok megfelelnek az alkotmányosságnak). A klasszikus hála-elméleteknek, illetve az igazságos társadalom iránti prima facie kötelezettségekre építő elméleteknek egyaránt az a központi gondolata, hogy politikai jogaink az engedelmség erkölcsi kötelezettségét vonják maguk után. Kérdés azonban, miért vagyunk kötelesek engedelmeskedni a központi hatalom egyes döntéseinek, ha nem értünk egyet azok tartalmával.²⁷⁵

Feinberg megkülönbözteti az erkölcsi és a logikai megfelelés tanát. Az erkölcsi megfelelés tana szerint „a kötelesek elismerése az az ár, amelyet az embereknek meg kell fizetniük, ha azt akarják, hogy jogaik legyenek.”²⁷⁶ A logikai megfelelés tana ugyanakkor azt

²⁷¹ Id. mű, 171. o.

²⁷² A. John Simmons: „Hallgatólagos beleegyezés és politikai kötelezettség”. In: Modern politikai filozófia, id. mű, 122. o.

²⁷³ Id. mű, 127. o.

²⁷⁴ Huoranszki, 175. o.

²⁷⁵ Id. mű, 181. o.

²⁷⁶ Feinberg, 92. o.

mondja ki, hogy amennyiben „valakinek jogokat tulajdonítunk, ez logikailag maga után vonja, hogy lennie kell legalább egy, neki kötelességek teljesítésével tartozó *másik embernek*.”²⁷⁷ Mármost Feinberg tagadja, hogy logikailag szükségszerű lenne kötelességeket viselnie a jog birtokosának. De még az erkölcsi megfelelés tana is kudarcot vall, ha jó okunk van kötelességek nélküli jogokat elismerni. Például azzal, hogy Káin megkínozza ábelt, nem vesztí el saját jogát arra, hogy senki se kínozza meg. Az elkövető azzal, hogy belegázol az áldozat jogaiba, nem szünteti meg az áldozat kötelességeit az elkövető jogaira vonatkozóan.

Feinberg szerint vannak olyan *prima facie* (első megközelítés szerinti) kötelességek, amelyeknek nem feleltethetők meg mások jogai. Sok kötelesség teljesítésével nem más személynek tartozunk, hanem a törvénynek. Ilyen kötelességeket vonnak maguk után például a közlekedési szabályok. Az erkölcsi kötelezettségek között még több ilyen találunk: senkinek nem „jár” a jótékonyság kötelessége.

Továbbá Feinberg szerint számos olyan jogról beszélhetünk, melyek nem vonnak maguk után kötelességeket, amennyiben a „jogokat” nem „igényjogokként” értelmezzük. A szükségét szenvedő embereknek mindig lehetnek olyan emberi jogaik, melyek még nem tényleges jogok, de helyénvaló őket jogoknak nevezni. Ezek nem szülnék kötelességeket feltétlenül, hiszen lehet, hogy senki nem tudja teljesíteni őket az adott helyzetben. *Logikailag tehát több okból is hibás azon érvelés, hogy a jogaink kötelességeket szülnék.*

Huoranszki a legitimációnak egy nem az államhoz, hanem a polgártársainkhoz fűződő viszonyunkra építő erkölcsi igazolását veti fel. Abból indul ki, hogy a politikai kötelezettségeket nem feltétlenül kell az önként vállalt kötelezettségeink közé sorolni. Lehet, hogy többre megyünk azzal, ha a személyes kapcsolatainkra épülő kötelezettségek típusába helyezzük. Ebben az esetben a demokrácia játékszabályainak megfelelően alapvetően a többség érdekei alapján lehetne egy hatalom legitimációja mellett érvelni, természetesen a *liberális* demokrácia szabályai szerint kompenzálva a kisebbségben maradtakat is. Egy politikai hatalom akkor lenne erkölcsileg legitimnek tekinthető, ha a legitimitás megkérdőjelezése sértené az adott többség érdekeit.

Feinberg is polgártársaink érdekeit tartja szem előtt, amikor a Wolff-féle filozófiai anarchizmussal vitázva amellet érvel, hogy éppen nagyobb szabadságunk érdekében kell állami kényszerrel korlátozni a többiek szabadságát. Úgy fogalmaz, hogy nem kisebb, hanem „erkölcsileg alacsonyabb rendű” lenne a szabadság, ha nem lenne állami kényszer annak bizonyos fokú korlátozására – vagyis, ha az anarchista elv érvényesülne.²⁷⁸ Ezzel feloldódik a látszólagos paradoxon: ha a kormányzat teljes szabadságot adna, az a „magánemberek által gyakorolt másfajta kényszereket vonna maga után”.²⁷⁹

Feinberg szerint a politikai kényszer, mint kárt okozó rossz úgy igazolható, ha bebizonyítjuk, hogy valamilyen még nagyobb rosszat hárítunk el vele. A „*kár elvének*” egyfajta értelmezése alapján, a klasszikus Mill-féle megközelítést kiegészítve próbálja igazolni a társadalmi és politikai kényszert.

Definíciója szerint a „másoknak okozott kár elve” megengedi a társadalomnak, hogy „korlátozza egyesek szabadságát mások kárának megakadályozása céljából”.²⁸⁰ Feinberg a „kár” fogalmának a következő négy értelmezését különbözteti meg:

1. A kár mint belegázolás mások érdekeibe: ez az értelmezés lehetővé teszi a károk minősítését aszerint, hogy fontosabb vagy kevésbé fontos érdeket sértenek, s ennek alapján a megsértett érdek megérdemli-e a jogi elismerést és/vagy védelmet, avagy sem.²⁸¹ A fentiek fényében úgy is fogalmazhatunk, hogy ez az értelmezés módot ad arra, hogy az államhatalom

²⁷⁷ Uo.

²⁷⁸ Id. mű, 42. o.

²⁷⁹ Uo.

²⁸⁰ Id. mű, 44. o.

²⁸¹ Id. mű, 46. o.

mérlegeljen, mikor avatkozik be a magánszférába, mikor minősíti a szabadságunk korlátozásával elérhető érdekvédelmet fontosabbnak, mint autonómiánk tiszteletben tartását.

2. A kár mint sérelem okozása: a kár elve jól érthető módon alkalmazható olyan kényszer igazolására, amely pusztán a sérelem érzésének megakadályozásához szükséges. Fontos kitétel, hogy amit *nem érzünk* sérelmesnek, az is okozhat kárt, s így kényszer igazolására szolgálhat – például a titokban elkövetett házasságtörést is büntetheti a jog. Sőt, még a lelki sérelem megakadályozása is lehet a kényszer alapja, ha elég komoly a sérelem.

3. A kár mint megbotránkoztatás: Feinberg szerint *ez esetben a kényszer alkalmazása biztosan súlyosabb kárt okoz, mint a megbotránkoztatás*. Ugyanakkor, a kár elvétől függetlenül lehet szó megelőző kényszer alkalmazásáról a megbotránkoztatás elkerülése végett.

4. A kár mint „előny meg nem adása”: a kár elve alapján az állam nem részesíthet előnyben valakit, ha a „kár” fogalmát pusztán „pozitív” birtokláshoz kötjük. Nem kényszeríthető valaki adózásra mások taníttatása érdekében, csak akkor, ha bizonyos esetekben valaminek a hiánya is kárnak számít – ez az oktatás esetében egyértelmű. Ha valaki nem tanulhat, sérül az esélyegyenlőség elve: ha az állam nem alkalmaz bizonyos kényszert ennek megoldása érdekében, holott lenne rá lehetősége, akkor szándékosan megkárosítja az oktatásban nem részesülő állampolgárokat. Sőt: az oktatás hiányában az autonómiánk, a szabad döntési lehetőségünk is komoly kárt szenved, hiszen (elvileg) kevesebb ismerettel fogunk rendelkezni a felelősségteljes döntéshozatalhoz, mint aki megfelelő oktatásban részesült.

3. 3. Jog és erkölcs

Első látásra is egyértelműnek tűnik, hogy jog és erkölcs viszonyának vizsgálatánál egyaránt szükségünk lesz egy történeti, illetve egy probléma- vagy fogalom-centrikus megközelítésre. Egyrészt röviden fel kell vázolnunk, hogy a filozófia történetében milyen jellegzetes nézetek alakultak ki jog és erkölcs kapcsolatát illetően, másrészt meg kell vizsgálnunk a jogi és erkölcsi normák természetét. A két vizsgálódás átfedi egymást.

3. 3. 1. Természetjog és jogi pozitívizmus

Bár *politika és erkölcs* kapcsolatának filozófiatörténeti tárgyalását a görög gondolkodásnál kezdtük, *jog és erkölcs* viszonyáról nem esett szó Platón vagy Arisztotelész nézeteinek bemutatásánál. Ennek magyarázatához érdemes Sartori véleményéhez folyamodnunk, mely abból indul ki, hogy a görög *polis* a mai értelemben véve *valójában állam nélküli város volt*.²⁸² Abban az értelemben legalábbis, hogy a polis nem „emberek felett álló” állam volt, hanem az egységes vallás, a politikai morál ethosza által összetartott közösség: nem volt szükség a „magánerkölcs” normáitól megkülönböztethető, az egyénnel szemben az államhatalmat képviselő jogi normákra.

Az ember fogalma a görögöknél eleve polgárként értendő, akinek értelmetlen a magánszférájáról beszélni. A „magánerkölcs” és jogi normák megkülönböztetése csak birodalmi szinten kaphatott jelentős szerepet, amikor a rendkívül *sokféle erkölcsi normarendszert* magában foglaló roppant kiterjedésű államok irányításához szükség volt egy „összefoglaló állami normarendszerre”. Ennek egy további fejleményeként alakult ki az Európában évezredekig meghatározó *római jog rendszere is*.

Ugyanakkor már a görögöknél létezett egy bizonyos „természetjogi szemlélet”, mégpedig alapvetően kétféle értelmezésben. Egyfelől, mint szó volt róla, mind a „realista” történetírók, mind a szofista gondolkodók megfigyelték, hogy természetes ösztöneinkkel milyen gyakran

²⁸² Giovanni Sartori: *Demokrácia*, Osiris Kiadó, Budapest 1999, 115. o.

kerülnek szembe a társadalmi normák elvárásai. Ebben az értelemben a „természetjog” az *emberi természetnek megfelelő normákra* utal: például az erősebbnek a gyengébb leigázására való természetes „ököljogára”.

Azonban Arisztotelész „természetjogi” nézetei éppen a szofisták ellen fellépő Szókratész tanaiból eredeztethetők. Mint Pokol Béla fogalmaz, Szókratész „a természeti ösztönök helyett az emberi lélek belső parancsaiként értelmezte át az örök jogot, és bár ő is elválasztotta ettől az egyes államokban létrehozott ember alkotta törvényeket [mint a szofisták], ezekben az *igazságosság* megjelenését látta, még ha el is ismerte a hibás törvények lehetőségét”.²⁸³ A természeti jog tehát az ideális, isteni örök törvénynek felel meg, melyhez a törvényi jognak közelítenie kell.

Arisztotelész szerint „egy bizonyos értelemben igazságosnak azt mondjuk, ami a boldogságot s ennek elemeit az állami közösség számára létrehozza és megőrzi”.²⁸⁴ Ideális esetben a törvények tehát előmozdítják az emberek erkölcsösségét: ez nyilvánvaló, hiszen, *ha a politika célja az erkölcs előmozdítása, akkor a politika eszközeinek, a törvényeknek ezt a célt kell szolgálniuk.*

Tóth Zoltán a következőképpen érzékelteti a szofista „természetjogi” felfogás és az arisztotelészi, illetve nyomában a *szoikus* „klasszikus természetjogi felfogás” eltérését:

A szofistáknál a „természet” szó még a „külső”, fizikai-biológiai természetet jelenti, és ennek alapján *a természetnek megfelelő jog nem más, mint a világban érvényesülő törvényszerűségeknek megfelelő emberi magatartások és az ezeket helyes (a természet törvényei szerinti) keretek között tartó állami intézmények összessége.* [...] [Azonban] sokkal meggyőzőbb (és általánosabban elterjedt) az a megközelítés, miszerint a „természet” szó valójában az ember belső természetét (hajlamait, vágyait, egyéb lélektani jellemzőit) jelöli. Valójában persze ezek a hajlamok is biológiai-fiziológiai alapokra vezethetők vissza, de közvetlenül mégiscsak az ember szűkebb értelemben felfogott pszichikai tulajdonságait jelentik. Ezen tulajdonságok között a legfontosabb az emberi racionalitás. Ezt a gondolatot először Arisztotelész fogalmazta meg, aki szerint az ember „közösségi lény” („zóon politikon”), aki saját hasznát keresi, ezt pedig a közösségben találja meg. Ezt az elképzelést a szoikusok fejlesztették tovább, akiknél *a természetjog az átfogó ésszerűség jogává vált: ami mindenki számára ésszerű (például az, hogy társadalomban élni mindenki számára jobb, mint azon kívül), az természet szerint való; a „természet” tehát itt már az ember azon természetes tulajdonságát jelenti, hogy ésszerűen gondolkodik.* Ami pedig ésszerű (az emberi természetnek megfelelő), az egyben erkölcsös is: mi más lenne az etika alapja, mint az, hogy az ember saját természete (azaz racionalitása) alapján cselekedjen, élete során azt valósítsa meg.²⁸⁵

Nem véletlen, hogy a középkorban is az arisztotelészi természetjogi hagyomány élt tovább, hiszen ez politika és erkölcs szoros egymásra épülésének egyik szükségszerű következménye. Arisztotelész nyomán Szent Tamás abból indult ki, hogy a világmindenség egész közösségét az isteni terv irányítja, mely maga az örök törvény.²⁸⁶ Ebből mindenki részesedik, lenyomatának hatására az értelmes teremtmény is természetes módon hajlik a megfelelő cselekvésre és célra. „Az értelmes teremtménynek ezen részesedése az örök törvényből nem más, mint a természeti törvény.”²⁸⁷

Mivel Machiavelli forradalma után politika és erkölcs összefonódását már nem feltétlenül tekintették szükségszerűnek, Hobbes alapvetően kétféle tradícióra építkezhetett: a „realista”, vagyis a fizikai-biológiai alapokra épülő „természetjogi” doktrínára, illetve az

²⁸³ Pokol Béla: „Természetjog a társadalmi folyamatok pozitívizálódása után” in: <http://jesz.ajk.elte.hu/pokol8.html>

²⁸⁴ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1987, 123. o. (EN 1129b)

²⁸⁵ Tóth J. Zoltán: „A természetjog szükségszerűsége” in: <http://jesz.ajk.elte.hu/tothj22.html>

²⁸⁶ Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologica* (részletek), In: *Világosság*, Melléklet az 1972 decemberi számhoz, 23-30. o.

²⁸⁷ Id. mű, 25. o. (II. rész első fele, 91. kérdés)

ember értelmi képességeire építő arisztotelészi-grotiusi tanra. A „természeti törvény” fogalma úgy tűnik, vegyíti a kétféle felfogást:

*A természeti törvény, lex naturalis az értelem által felismert olyan előírás vagy általános érvényű szabály, amely megtiltja nekünk, hogy olyasmit tegyünk, ami életünket kiolthatja, vagy ami a megoltalmazására szolgáló eszközöktől megfoszt minket, továbbá, hogy elmulasszunk valamit, amivel véleményünk szerint életünket legbiztosabban megoltalmazhatnánk.*²⁸⁸

Az a természeti törvény, mely szerint a megkötött megállapodásokat teljesítenünk kell, *nem csak biológiai ösztöneinknek felel meg, hanem az ésszerűségnek is.*²⁸⁹ A kettő Hobbes szerint együtt jár, hiszen a halálfélelem elkerülése ösztöneinknek és értelmünknek egyaránt megfelel.

Másfelől Hobbes a jogi pozitívizmust is megelőlegezi azzal a gondolattal, hogy *igazságosságról csak az állam keretei között beszélhetünk.* Bár a természeti állapotban létezik természeti jog, léteznek természeti törvények, nincs igazságosság, tehát nincsenek erkölcsi normák sem. Azzal, hogy a természeti törvények csak az állam létrejötte után tekinthetők erkölcsi normáknak, Hobbes tulajdonképpen egy természetjogi felfogás alapján jut el egy bizonyos értelemben jogi pozitívista megközelítéshez.

Hume szerint azonban teljesen helytelen a grotiusi-hobbesi tradíció, mely szerint a „természetnek megfelelő” egyúttal az „ésszerűség parancsait” jelenti. Ugyanis „az emberségesség és jóakarát társias erényei közvetlenül fejtik ki hatásukat, valamely azonnali *hajlam vagy ösztön* révén, amely főként a vonzalmat mozgató egyszerű tárgyat tartja szem előtt, s nem fog fel semmiféle sémát vagy rendszert, sem pedig mások egyetértésének, utánzásának vagy példájának következményeit”.²⁹⁰ Az emberek nem látják be racionálisan az erkölcsiség hasznos voltát – teljesen felesleges pusztán eszünkre hatva jóságra bírni bennünket. Ez az alapja a „közvetett motiváció” gondolatának, mely szerint bizonyos erények csak mesterségesen létrejött berendezkedés révén keltenek bennünk örömet és helyeslést.

Az igazságosság és a hűség erényei az egyes esetekben nem is feltétlenül hasznosak az emberiség számára. Csak a társadalom által kialakított igazságos intézmények járulnak hozzá az emberiség boldogulásához. A rendszer, nem az egyén igazságossága fontos. Hume abban tehát egyetért Hobbesszal, hogy az igazságosság nem mint a *társadalmat megelőző erkölcsi erény* tesz szert jelentőségre, hanem csak a „pozitív”, polgári jog szabályain, illetve a társadalmi intézményeken keresztül.

A természetjogi felfogás és a jogi pozitívizmus elválasztásához a végső lökést az utilitarizmus adta. Bentham abból indul ki, hogy *minden törvénynek meg kell felelni a hasznosság princípiumának.* A hasznosság princípiumát pedig úgy határozza meg, mint azon princípiumot, „mely bármiféle cselekedetet ama tendenciának megfelelően helyesel vagy helytelenít, mellyel ama fél boldogságát növelni vagy csökkenteni látszik, kinek érdeke szóban forog...”²⁹¹ Ennek akkor felel meg egy kormányzati intézkedés, ha célja inkább a közösség boldogságának növelése, mint csökkentése.

Mármost azt a kérdést, hogy miért helyeslünk avagy helytelenítünk egy cselekedetet, csak a hasznosság princípiuma alapján érdemes megválaszolni. A természetjogi felfogással szemben Bentham szerint nem azért helyeslünk egy erkölcsi normát, mert megfelel valamilyen erkölcsi ideának, mondjuk a természeti törvénynek, hanem *azért* gondoljuk egy erkölcsi normáról, hogy megfelel a természeti törvénynek, *mert* helyeseljük azt.

²⁸⁸ Hobbes, 111. o. (kiemelés tőlem)

²⁸⁹ Pokol, <http://jesz.ajk.elte.hu/pokol8.html>

²⁹⁰ Hume: *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*, 3. függelék, Osiris Kiadó, Budapest 2003, 125. o.

²⁹¹ Jeremy Bentham: „Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe” in: Ludassy Mária (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*, 682. o.

A hasznosság princípiumával szemben törvényhozási vitákban nem egyszer a „természet koholt törvényével” érvelnek, ami táptalajt nyújt a zsarnokságok számára. Ha létezne is „természet törvény”, a törvényhozásban nem szabadna azzal foglalkozni, csakis a közösség boldogságának növelésével. Bentham számára nem az érdekes, mi erkölcsi ítéleteink fő motivációja, hanem az, minek alapján *kell* erkölcsi ítéleteket alkotni.

Ugyanakkor Bentham szerint a törvényhozásnak nem kell kiterjednie minden közösségre hasznos állampolgári cselekedet végrehajtásának kényszerítésére. Sőt, arra sem, hogy minden esetben tiltsa a káros cselekedeteket. Legalábbis nem közvetlenül és nem a különös egyedi tettekre vonatkozóan: ez a *magánerkölcs* szerepköre. A törvényhozónak szem előtt kell tartania, hogy „mindaz, amit megtenni remélhet annyi, hogy megnöveli a magán erkölcs hatékonyságát, erőt és irányítást adván az erkölcsi szankció befolyásának”.²⁹²

Az utilitarizmus jogfelfogása tehát az újkori politikafilozófiai paradigmán belül helyezkedik el. Erre utal az is, hogy Bentham szerint egy sor erkölcsi normát értelmetlen úgy kezelni, mint a társadalmat megelőző erkölcsi normákat. A *tulajdon* törvényes védelmének esetében például a törvényhozásnak kell meghatároznia a magánerkölcs egyes esetekre vonatkozó ítéletét. Ugyanis maga a törvényhozás határozza meg azt is, hogy *egyáltalán mit tekintünk az egyes ember tulajdonának*. Ha nem lenne állam, illetve jogrendszer, a magánerkölcs esetében sem beszélhetnénk tulajdonjogról. Ahogy *államellenes vétségek sem léteznének állam, illetve törvényhozás nélkül*: a morál semmit nem mond arról, mi az állam. *Bizonyos esetekben az állami törvényhozás, egyszerűbben szólva a jog határozza meg az erkölcsöt*: ez a jogi pozitívizmus alapja.

Constant éppen azt veti Bentham szemére, hogy szembefordult a megváltozhatatlan és elvülhetetlen természetes jogok elméletével.²⁹³ Ludassy Mária úgy fogalmaz, hogy Constant a „természetes jogok nyelvezetét használja az utilitarista paradigma ellenében, mely csupán a magánérdek/közhaszon kalkulusát ismeri”.²⁹⁴

Constant mindenképp elválasztja a jog és a hasznosság fogalmát: nem az számít jogosnak, ami hasznos, hanem ami megfelel a természetjognak, az egyúttal hasznosnak is tekintendő. A jogsértés Constant szerint sohasem lehet hasznos, épp ezért nem sokat mondunk azzal, hogy azért kell megtiltunk a gyilkosságot, mert káros. Sokkal nagyobb biztonságérzetet teremt e helyett, ha azt mondjuk, hogy természetes jogunk alapján tilos minket meggyilkolni.

Az ideális helyzet az lenne, ha a törvényes jogok egybeesnének a természetes jogokkal, de mivel ez nem mindig van így, elég annyit mondani, hogy természetes jogokat *nem szabad* elidegeníteni és eltörölni.

Constant „gyakorlati” problémája azonban Bentham elméletével az, hogy minden erkölcsi indítékot megsemmisít: teljesen szubjektív ítéletünkre van bízva, helyesnek, erkölcsösnek ítéljük-e saját cselekedetünket vagy sem. Ha például a rablásból eredő hasznot nagyobbak ítélem, mint az okozott kárt, nincsenek többé erkölcsi aggályaim cselekedetemet illetően.

Constant annyiban igazat ad Benthamnak, hogy cselekedeteink motívumait meglehetősen változatos módon, a körülményektől függően nevezzük jónak vagy rossznak. Ugyanakkor Bentham azt is állítja, hogy a legbizonyosabban a jóindulat parancsolatai esnek egybe a hasznosság parancsolataival. „A hasznosság parancsolatai ugyanis sem többek, sem kevesebbek, mint a legátfogóbb és legfelvilágosultabb (azaz *megfontolt*) jóakarat parancsolatai”.²⁹⁵ Ettől még lehetnek véletlenül más motívumok parancsolatai is hasznosak,

²⁹² Id. mű, 771. o.

²⁹³ Benjamin Constant: „A régiek és a modernek szabadságának összevetése”, in: *A régiek és a modernek szabadsága*, Atlantisz, Budapest 1997, 197. o.

²⁹⁴ Ludassy Mária: „Benjamin Constant, a modernek szabadságának szószólója”. In: Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*, 21. o.

²⁹⁵ Bentham, 749. o.

sőt, az is előfordulhat, hogy nem hasznos a jóakarát parancsa (például, ha egy családtagunknak akarunk jót, az ellentétbe kerülhet a közösség hasznával).²⁹⁶ Ám ezek nem jellemző esetek.

Csakhogya természetjogi felfogás nem fogadja el ezt az esetlegességet. Nem szolgálhat pusztán a közösség pillanatnyilag feltételezett haszna annak eldöntésére, hogy a közhatalom hogyan bírálja el a különböző motívumokból elkövetett cselekedeteket. Constant kijelenti, hogy az egyének bizonyos jogai függetlenek a közhatalomtól, amely csak bitorlás vétségével sértheti meg azokat.²⁹⁷ Bár (a szerződéskötéskor) beleegyezőnk szabadságunk egy részének feláldozásába, ám csak azért, hogy az állam biztosítsa a fennmaradó részt. Semmi értelme nem lenne összes jogunkat a hatalomra ruházni. Amennyiben egyedül a törvény határozza meg a bűntényeket, megbüntethetnek például azért, mert megmentem apám életét ahelyett, hogy a hóhér kezére juttatnám.²⁹⁸ Nem elég valamit törvénynek nevezni ahhoz, hogy engedelmeskednünk kelljen neki. Az engedelmisség kötelezettsége feltételezi a *törvény forrásának* előzetes vizsgálatát.

Constant arra is felhívja a figyelmet, hogy a „pozitív” törvény a lehető legellentétebb nézetekre alkalmazható - Bentham ezzel szemben éppen erkölcsi ítéleteinket tartja esetlegeseknek. Constant szerint azonban a természet szó inkább ébreszt közös gondolatokat az emberekben, mint a törvény. A törvénynek való engedelmisség tehát nem lehet abszolút kötelesség, csak viszonylagos: ha a törvény törvényes forrásból származik és „az igazságosság határait nem lépi túl”.²⁹⁹ Constant szerint akkor lehet valami jogszerű, törvényes, ha igazságos. Ami nem igazságos, az természetellenes, márpedig ami természetellenes, az a természetjogi doktrína szerint nem lehet része a törvényeknek.³⁰⁰

Végül meg kell említenünk azokat a jellemzőket, amelyek Constant szerint meghatározzák, hogy *valamely törvény nem törvény*. Az egyik a *visszamenőleges hatály*, mely megfosztja az embereket attól, hogy felmérhessék, milyen következményekkel járnak cselekedeteik. A másik az *erkölcsnek ellentmondó cselekedetek elrendelése* – ide tartoznak például azok a törvények, melyek felelőssé tesznek olyasmért, amit nem mi követtünk el (például a francia forradalom alatt nem volt törvénynek tekinthető a nemeseket minden egyéb körülménytől függetlenül, pusztán nemességük miatt elítélő törvény).

Amíg azonban a hatalom nem akar rossz törvényekkel erkölcsileg megrontani bennünket, alávethetjük magunkat neki. De ha igazságtalannak tűnik egy törvény, kötelezettségünk, hogy ne váljunk végrehajtójává.

Kérdés, a társadalmi béke vagy az egyéni jogok tiszteletben tartása a fontosabb? Az újkori filozófia politika és erkölcs kapcsolatára vonatkozó általános nézetének, miszerint politika és erkölcs célja a rendezett együttélés biztosítása, e tekintetben első látásra inkább a jogi pozitivista szemlélet felel meg. Ugyanakkor nem a társadalom békéje az egyetlen szempont, ami az újkori politikafilozófiában jelen van, hanem – éppen az újkori paradigmának leginkább megfelelő liberális gondolkodásban - döntő szempont a személyes szabadság, az ezt megalapozó egyéni jogok tiszteletben tartása. A helyzet bizonyos értelemben ma sem változott: a modern jogi pozitivismus legkomolyabb kihívása az újkori paradigmán belül az egyéni jogok védelmére hivatkozik.

²⁹⁶ Ludassy Mária idevonatkozó példája: „Antigoné éppúgy az isteni törvény parancsolatára hivatkozik, midőn eltemeti testvérbátyját, mint azok a vallási fanatikusok, akik embertársaik lemészárlását lelkiismereti parancsolatnak tekintik.” (Ludassy Mária: „Benjamin Constant, a modernnek szabadságának szószólója” in: Constant: *A régiek és a modernnek szabadsága*, 22. o.)

²⁹⁷ Constant: *A régiek és a modernnek szabadsága*, 201. o.

²⁹⁸ Id. mű, 203. o.

²⁹⁹ Id. mű, 204. o.

³⁰⁰ „... mert az igazságossággal és az emberiséggel ellentétes módon az ember csak természetének meghazudtolásával cselekedhet.” (In: Constant: *A régiek és a modernnek szabadsága*, 205. o.)

3. 3. 2. Jogi és erkölcsi normák

Jog és erkölcs viszonyának huszadik századi megközelítéseinek tárgyalásához – a természetjog és jogi pozitivizmus fenti rövid történeti áttekintése mellett - érdemes a jogi és erkölcsi normák megkülönböztetéséből kiindulnunk. Orthmayr Imre nyomán a következő öt szempontból vizsgálhatjuk az erkölcsi normák természetét: 1. Hol helyezkednek el az erkölcsi normák a normák fő típusai között? 2. Melyek formai ismérvek? 3. Melyek tartalmi ismérvek? 4. Mi készítheti az embereket betartásukra? 5. Hogyan igazolhatók?³⁰¹

Az első kérdéssel kapcsolatban Orthmayr többek közt Georg von Wright nézetét rekonstruálja, aki a *normák három alaptípusát* különböztette meg: vannak *szabályok, előírások, illetve útmutatások*. Az *erkölcsi normák* ezek közül egyrészt a szabályokhoz hasonlítanak: „nem akarják rávenni az embereket részvételre, hanem csak a részvétel kritériumait adják meg”; másrészt a szabályok és az előírások között elhelyezkedő *szokásokhoz*: vagyis az erkölcsi normák részben hasonlítanak „a közösség tagjai számára a közösség által rájuk kényszerített viselkedésmintákra”.³⁰²

A *jogi normák* ugyanakkor a valódi *előírások* közé sorolhatók: „olyan parancsok vagy engedélyek, amelyeket a hatalmi pozícióban lévő ad az alávetetteknek”.³⁰³

A fenti második kérdéshez köthetően, mint Orthmayr írja, von Wright az *erkölcsi normák négy formális ismervét* sorolja fel. Egyrészt az erkölcsi normák, mint minden norma, *elrendelnek, megtiltanak, vagy megengednek valamilyen cselekedetet vagy tevékenységet*, mégpedig deontikus vagy felszólító mondatok formájában. Másik formális ismervük, hogy *kibocsátásuk nem köthető sem személyes, sem személytelen autoritáshoz* – ugyanakkor konvencióknak sem tekinthetők. Harmadszor, az erkölcsi normák *általánosak, mert címzettjei nem meghatározott egyének*. Végezetül: *megsértésük gyakran mások rosszállásában, elítélésében merül ki, nem jár büntető szankciókkal*. Orthmayr szerint „míg a jogi normák érvényesítésének szinte kizárólagos eszköze a kényszer, a normaszegés büntetése, addig az erkölcsi cselekvésre ösztönző eszközök változatosabbak. És a jogtól eltérően az erkölcs nem csak büntet, de jutalmaz is”.³⁰⁴

Az erkölcsi szankciók továbbá nem pusztán más típusúak, mint a jogiak, de más módon is alkalmazzák őket. A jogi normák megszegőinek „centralizált”, vagyis központon, intézményes módon történő szankcionálásával szemben az erkölcsi normaszegő jellegzetes büntetése – mások elítélő, megvető vagy bántó viselkedése – tipikusan „decentralizált”, a konkrét helyzetben résztvevők önálló döntésén múlik, nincs külön intézmény, hatóság és eljárásrend az érvényesítésére.³⁰⁵

Ahogy von Wright, úgy Herbert Hart is általában a „szabályok” természetének vizsgálatából indul ki. Hart szerint azonban jog és erkölcs nem feltétlenül tartoznak *eltérő* típusú normákhoz. Egyrészt bizonyos jogszabályok hasonlítanak bizonyos erkölcsi szabályokra abban, hogy *nem előírnak, csak a feltételeket, „a részvétel kritériumait” adják meg*. Másrészt az sem feltétlenül igaz, hogy a jogi normák olyan előírások lennének, ahol valamely autoritás *másoknak* ad utasítást. Végül nemcsak az erkölcsi normák köthetnek a szokásokhoz, hanem a jogi normák is, amennyiben szokásokból erednek.³⁰⁶

Jog és az erkölcs megkülönböztetésénél Hart nem egyszerűen különböző típusú normákként kezeli őket, hanem abból indul ki, hogy megkülönbözteti az úgynevezett *elsődleges és másodlagos szabályokat*. Úgy fogalmaz, hogy míg az elsődleges szabályok

³⁰¹ Orthmayr Imre: „Erkölcsi normák” In: *Világosság*, 2003 5-6. 149-153. o.

³⁰² Uo.

³⁰³ Uo.

³⁰⁴ Uo.

³⁰⁵ Uo.

³⁰⁶ Hart, H. L. A.: *A jog fogalma*, Osiris Kiadó, Budapest 1995

kötelezettségeket írnak elő, addig a másodlagosak hatalommal ruháznak fel a közügyek és a magánügyek terén.³⁰⁷

Hart szerint egy kötelezettség mindig egy szabály létét feltételezi. Ugyanakkor egy szabály csak akkor állapít meg kötelezettséget, ha a betartása iránti általános igény határozott, és megsértőire, illetve azokra, akiknél fennáll a szabálytól való eltérés veszélye, jelentős társadalmi nyomás nehezedik.³⁰⁸ Mármost a primitív társadalmak csak *elsődleges szabályokkal, vagyis kötelezettségeket előíró szabályokkal* működnek: nincsenek *hatalommal felruházó másodlagos szabályok*. Az ilyen társadalmak rendkívül bizonytalanok. Csak a rokoni kötelék, a közös érzület, a közös hit és az állandó környezet tartja össze őket. Szabályaik továbbá túlságosan statikusak. Másodlagos szabályok híján nincs, aki a változásoknak megfelelő új kötelezettségeket vezetne be, sőt, szélsőséges esetben a meglévőket sem lehet megváltoztatni. Végül, az ilyen közösségek szabályait fenntartó társadalmi nyomás alacsony hatékonyságú: nincs szervezett bűnüldözés és büntetés-végrehajtási rendszer, de a szabályszegés tényét megállapító hatóságok sincsenek.³⁰⁹ Hart szerint ebből a „jog előtti világból” a „jogi világba” a másodlagos szabályok bevezetése visz át: az elismerés, a változtatás és az ítélkezés szabályainak bevezetése.

A *jogi és erkölcsi szabályok különbségeit* Hart alapvetően négy jellemzővel mutatja be:

- *Fontosság*: minden erkölcsi szabály betartását fontosnak tekintjük, szemben a jog egyes szabályaival.
- *A szándékos változtatással szembeni védettség*: erkölcsi szabályokat és elveket *nem lehet* emberi paranccsal, közvetlenül törvényhozói döntéssel megváltoztatni, mint egy jogszabályt.
- *Az erkölcsi vétségek akaratlagos jellege*: aki nem szándékosan sértett meg valamilyen erkölcsi szabályt vagy elvet, az mentesül az erkölcsi felelősség alól. Ezzel szemben „a jogi felelősséget nem zárja ki annak bizonyítása, hogy a vádlott nem is lett volna képes betartani a törvényt, amit megsértett.”³¹⁰
- *Az erkölcsi nyomás formája*: az erkölcsi szabályok jellemzően a szabályok tiszteletére *hivatkoznak*, melyet feltételeznek a szabályok címzettjei részéről.

Roger Shiner jog és erkölcs alapvető különbségét abban látja, hogy a jog intézményesített normatív rendszer, egy csoport vagy társadalom erkölcsé viszont nem az. Ez magyarázza, hogy a törvények jellegzetesen egy meghatározott időpontban és meghatározott eljárásokat követve jönnek létre, változnak, vagy szűnnek meg. Legyen a politikai rendszer demokratikus, monarchikus vagy szokásjogra épülő, egy norma mindaddig nem lehet része a jognak, amíg nem tesz eleget valamilyen megfelelő intézményes próbának, a cselekvések egy olyan részletesen felsorolt sorának, amin a normának keresztül kell mennie ahhoz, hogy törvénnyé váljon. Ugyanakkor „*az erkölcsi normák formális létezése csak szokásszerű*. Az erkölcsi normák kialakulnak és fejlődnek, rögzülnek és változnak *az időben*. Lényegét tekintve egy társadalom erkölcsén azon *szokásszerű normák* halmazát értjük, amelyekkel e társadalom tagjai a *jelentős* társadalmi és magánjellegű viselkedést szabályozzák.”³¹¹

A jogi és erkölcsi normák *tartalmi* megkülönböztetése szorosan összefügg azzal, hogy a természetjogi vagy a jogi pozitivista hagyományon belül történik-e. Dworkin szerint a ma uralkodó nézet a *jog természetét* illetően egyértelműen *Bentham pozitivista-utilitarista* szemléletét tükrözi: a jog *mibenlétére* vonatkozó uralkodó szemlélet pozitivista, míg a jog *céljára* vonatkozó nézet utilitarista.³¹² Vagyis napjaink általános felfogása szerint a

³⁰⁷ Id. mű, 100. o.

³⁰⁸ Id. mű, 106. o.

³⁰⁹ Id. mű, 114. o.

³¹⁰ Id. mű 207. o.

³¹¹ Roger A. Shiner: "Law and morality." In: Dennis Patterson ed., *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*. Oxford, Blackwell 1996

³¹² Dworkin, Ronald: *Taking Rights Seriously* (Introduction), Cambridge, Harvard University Press, 1978 (1977)

törvényjavaslatok igazsága annak tényén alapszik, hogy a társadalmi intézmények elfogadtak bizonyos előírásokat, s a jogrendszer célja az általános jólét szolgálata. Dworkin szerint Hart e ma uralkodó nézet legjelentősebb képviselője.

Hart szerint azt a tételt, hogy jog és erkölcs között szükségszerű kapcsolat van, leginkább a *természetjog tomista hagyománya* fejezi ki. Ennek megfelelően a jogászok annak alapján tartják erkölcsösnek és dicséretre méltónak a jogot és a jogalkalmazást, hogy igazságos-e vagy sem.³¹³

Hart azonban rámutat arra, hogy egy jogszabály nem mindig értékelhető az igazságosság mércéjével: például nem igazságos, hanem egyszerűen jó vagy helyes törvény, hogy a gyermekeket iskoláztatni kell. Ezért helyettesíthető legtöbbször az igazságosság a *méltányossággal*, melyről azonban nem gondoljuk, hogy maga lenne az erkölcs. Ugyanakkor mindkét fogalom magában rejtje azt az általános elvet, hogy „az egyéneket megilleti egymással szemben egyfajta viszonylagos egyenlőség vagy egyenlőtlenség”.³¹⁴ Az igazságosság állandó jellemzője Hart szerint a „hasonló eseteket kezeld hasonlóan!” elv, változó jellemzője pedig attól függ, mely hasonlóság számít adott esetben. A *jogalkalmazás* akkor tekinthető igazságosnak, ha abban az értelemben kezeli hasonlóan az embereket, hogy *nem részrehajló*. Ezt nevezhetjük *eljárás igazságosságnak*, s ebben az értelemben Hart is elfogadja az igazságosságnak erkölcs és jog közötti közvetítő szerepét.

Dworkin szerint az igazságosság fogalmának kétféle értelmezése létezik: a „természeti”, illetve a „konstruktív” modell.³¹⁵ A *természeti modell* hívei szerint az igazságosság-elméletek *objektív erkölcsi realitást* írnak le, míg a *konstruktív modell* hívei nem követelnek ilyen erkölcsi ontológiát, bár ez nem jelenti azt, hogy morálisan szkeptikusok vagy relativisták lennének. A természeti modell hívei úgy kezelik egy adott normarendszer erkölcsi igazságosság-fogalmát, mint objektív mércét, így nyilvánvaló számukra, hogy a jogalkalmazásban ennek a mércének kell megfelelni. A konstruktív modell hívei szerint ugyanakkor többféle normarendszerre is hivatkozhatunk a jogalkalmazás során.

Dworkin szerint John Rawls egyensúly-technikája is a konstruktív modell szerinti érvelést előfeltételezi.³¹⁶ Rawls szerint „egy intézmény akkor igazságos, ha az alapvető jogok és kötelességek kijelölésében nincs a személyek között önkényes megkülönböztetés, s ha szabályai megfelelő egyensúlyt teremtenek a társadalmi élet előnyeiért versengő igények között”.³¹⁷ Azt, hogy mit tekintünk önkényes megkülönböztetésnek és megfelelő egyensúlynak, Rawls elméletében mindenki az igazságosság saját maga által elfogadott elvei szerint értelmezi, nem pedig egy objektívnek tekintett erkölcsi norma dönti el.

Dworkin szerint Rawls elmélete azonban alapvetően nem ezért tekinthető természetjogi elméletnek, hanem azért, mert a legmélyén úgynevezett „jog-alapú” elmélet.³¹⁸ A Locke és Constant óta a liberalizmusban oly fontos szerepet játszó *egyéni jogok védelmét* ugyanis a természetjogi felfogás egy változatának tekinthetjük.

Dworkin szerint, ha valaki *jog-alapon* gondolkodik, akkor egyrészt nem áldozhatja fel az egyéni jogokat az általános jólétért, másrészt tagadja az erkölcstelenség minden egyéb indoklás nélkül történő megtorlását. Mivel az egyéni választások védelme az eredeti szerződésben nem kapcsolódik semmilyen célhoz vagy erkölcsi kötelességhez, Rawls

³¹³ Hart, id. mű, 184. o.

³¹⁴ Id. mű 185. o.

³¹⁵ Dworkin, id. mű, 160. o.

³¹⁶ Rawls többek között a következőket írja erről: „Az egyensúly akkor stabil, amikor azt mondhatjuk, hogy a külső zavar által okozott elmozdulás a rendszeren belül olyan erőket hoz működésbe, amelyek [...] nagyjából visszaállítják az egyensúlyi állapotot.” (in: John Rawls: *Az igazságosság elmélete*, Osiris Kiadó Budapest, 1997, 532. o.) A kérdéses rendszerek az igazságosság különböző felfogásainak megfelelő jól berendezett társadalmak alapszerkezetei. Ez esetben a stabilitás azt jelenti, hogy bármennyire változnak is az intézmények, megközelítőleg igazságosak maradnak.

³¹⁷ Id. mű, 24. o.

³¹⁸ Dworkin, id. mű, 173. o.

elmélete alapvetően különbözik az utilitarizmus „cél-alapú” és Kant „kötelesség-alapú” elméletétől.

Rawls nézetével egyetértésben Dworkin is természetes jogaink alapján védelmezi a méltányosságként felfogott igazságosságot: azért kell méltányosan igazságos társadalmat létrehozni, mert az embereknek természetes joga van az igazságossághoz. Szerinte - Hart véleményével szemben - a méltányos igazságosság nem áldozható fel más értékek érdekében, vagyis ebben az értelemben nem választható szét jog és erkölcs: a törvényeknek mindig védelmezniük kell a természetes egyéni jogokat.

Másfelől, Dworkin szerint Hart „jogi igazságosság” fogalma, mely az egyenlő bánásmód elvén nyugszik, maga is erkölcsi alapokon áll. Legalábbis abban az értelemben, hogy az egyenlő bánásmód elve az emberek egyenlő erkölcsi személyekként való felfogásából ered. Dworkin szerint tehát a jogi és erkölcsi igazságosság mindenképpen (a jogi pozitívizmusnál is) szoros összefüggésben áll egymással.

Ezzel egybeesik, hogy Shiner szerint *jog és erkölcs „megegyező tartalmú normákat tartalmaznak*: mindkettő tartalmaz olyan normákat, amelyek az egyének közötti bántalom visszaszorítására, illetve a javak elosztásának és birtoklásának szabályozására irányulnak”.³¹⁹ Shiner szerint a jogi és erkölcsi normák tartalmi megfelelésének háttérében az a (klasszikus újkori) kiindulópont áll, hogy „a fennmaradás alapvető emberi cél, az emberek pedig egymás által sebezhetőek, nagyjából egyenlő erejűek és a rendelkezésükre álló erőforrások szűkösek.” Ennek megfelelően „a személyek közötti ártalom és az erőforrások elosztása és birtoklása elkerülhetetlenül előfordul az emberi viselkedést szabályozó minden normatív rendszerben.”³²⁰

3. 3. 3. Az erkölcs jogi kikényszeríthetősége

Hart a jog és erkölcs közötti viszonyok négy alapvető kérdését különbözteti meg.³²¹ Az első az, hatott-e az erkölcs a jog fejlődésére (és fordítva). Én azonban a második kérdés mentén kezdtem el tárgyalni a problémát: „a jog, illetve a jogrendszer helyes meghatározásának kell-e valamiképpen hivatkoznia az erkölcsre?”³²² Úgy vélem ugyanis (s a fentiekben ezt igyekeztem érzékeltetni), hogy ez utóbbi kérdés erősen kötődik a modern politikafilozófia problémáihoz, míg az előbbi alapvetően inkább a jogelmélet vagy jogtörténet egyik fő kérdése.

A harmadik kérdést, miszerint „bírálható-e erkölcsileg a jog?”, abban az értelemben a második kérdés alkérdésének tekintem, hogy a rá adott válasz döntően függ a jogrendszer erkölcsre való hivatkozásának kérdésére adott pozitív vagy negatív választól. A jog erkölcsi bírálata nyilvánvalóan csak abban az esetben merülhet fel, ha azt mondjuk, hogy a jog helyes meghatározásának valamiképpen hivatkoznia kell az erkölcsre.

A negyedik kérdés Hart szerint az erkölcs jogi kikényszerítésére vonatkozik: „az a tény, hogy valamely magatartás egyes közös mércék alapján erkölcsstelennek számít, elegendő-e annak igazolására, hogy e magatartás jogilag büntetendő?”³²³ Egyértelmű, hogy az e kérdésre adott válasz is szorosan összefügg azzal, kell-e a jog helyes meghatározásának az erkölcsre hivatkoznia, vagy sem. Mindazonáltal ez a részkérdés oly nagy szerepet játszik a huszadik századi *politikai-politikafilozófiai* vitákban, hogy megkerülhetetlen legalább röviden tárgyalnunk a kérdést.

³¹⁹ Roger A. Shiner: "Law and morality." In: Dennis Patterson ed., *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Oxford, Blackwell, 1996, 436. o.

³²⁰ Id. mű, 437. o.

³²¹ Hart: *Jog, szabadság, erkölcs*, Budapest, Osiris Kiadó, Budapest 1999

³²² Id. mű, 15. o.

³²³ Id. mű, 17. o.

Mint Tarr Ágnes rámutat, az erkölcs jogi kikényszeríthetőségéről szóló vita a magánerkölcs és a közerkölcs közti éles különbségtételt tevő, úgynevezett Wolfenden-jelentés kapcsán robbant ki 1957-ben. Ekkor állt fel Angliában egy bizottság a homoszexuális vétkek és prostitúció vizsgálatára, s döntésének háttérében az a nézet állt, hogy „a homoszexualitást nem lehet azon az alapon büntetni, hogy sokan erkölcsstelennek tartják az ilyen cselekedetet”.³²⁴ A jelentés a konzervatívok éles reakcióját váltotta ki: az ellenérvek általában arra épültek, hogy a közerkölcs és a magánerkölcs nem választhatók el egymástól.

Roger Shiner szerint a következő indokokkal lehet érvelni az erkölcsök jogi kikényszerítése mellett:

- a jog feladata *a többség erkölcsi vélekedéseinek nyomon követése* – a jog tehát a demokratikus folyamat egyik aspektusa,
- az emberek *többségének érzelmi reakciói* biztos vezérfonalat jelentenek az erkölcs tartalmára nézve,
- az erkölcs kikényszerítése maga *a jog tulajdonképpeni feladata*.

Shiner ez utóbbi felfogást köti Dworkin elméletéhez, míg a másodikat kapcsolja a természetjogi felfogáshoz, nevezetesen Lord Devlin álláspontjához.

Mármost Devlin (és John Simonds) jogi erkölcsvédelmének bírálatánál Hart egy fontos megkülönböztetést tesz a „pozitív” és a „kritikai” erkölcs között. Az előbbi „egy adott társadalmi csoport ténylegesen elfogadott és követett erkölcs”, míg az utóbbi „a tényleges társadalmi intézmények, köztük a pozitív erkölcs bírálatára szolgáló általános erkölcsi elveket” foglalja magában.³²⁵ Hart szerint az erkölcs kikényszerítésére vonatkozó kérdés a kritikai erkölcs kérdése, ezért nem értelmetlen (kritikai értelemben) akár mondjuk *erkölcsstelennek is nevezni a (pozitív) erkölcs kikényszerítését*.

Hart megkülönböztetése nyomán Feinberg arra hívja fel a figyelmet, hogy Devlin hibát követ el, amikor a pozitív erkölcsöt pontosan úgy kezeli, mint a pozitív jogot. A pozitív jog háttérében ugyanis egy írott alkotmány áll, ugyanakkor „*erkölcsi alkotmányról*” *nem lehet beszélni*. Nincs az erkölcsi törvényeket bevezető erkölcsi törvényhozás, ahogy nem létezik „a többség uralmára vonatkozó egyértelmű jogszokás” sem.³²⁶ *Ezért* nem beszélhetünk olyan értelemben felforgatásról, mint a jog esetében: nem lehet szó arról, hogy valaki az erkölcsi alkotmánnyal ellentétes tevékenységet folytat. Így az állami beavatkozás, az erőszak alkalmazása nem lehet indokolt egyébként ártalmatlan erkölcsstelenség megakadályozása érdekében, az állam rendjének felforgatására hivatkozva.

Valójában Hart megkülönbözteti a jogi kikényszerítés igazolásának *mérsékelt és szélsőséges tételét*. Az első szerint a közös erkölcs a társadalom cementje, s ezért kell védelmezni, míg a szélsőséges tétel szerint az erkölcs kikényszerítése akkor is érték, ha az erkölcsstelenség senkinek nem okoz kárt.³²⁷

Ugyanakkor, mint Hart rámutat, Lord Devlin, a *mérsékelt tétel jellegzetes képviselője* sem indokolja általában a jogi erkölcsvédelem egyes eseteit a *tényekre vonatkozó tapasztalati állítással* a társadalmi rend megőrzését illetően. Nem *bizonyítja* például, hogy a többség szexuális erkölcsétől való eltérés fenyegetné a társadalom létét. Inkább arról van szó, hogy mivel a társadalom az éppen aktuális pozitív erkölcsseivel, ezek megváltoztatása egyúttal a társadalom rombolását is jelenti. Hart szerint ez természetesen képtelenség.

Másfelől nehezen lehetne Devlint vagy bárki mást a szélsőséges tétel képviselői közé sorolni. Hart (és nyomában Feinberg) James Stephenre hivatkoznak, mint a szélsőséges tétel jellegzetes képviselőjére, aki szerint például a bűnösök megbüntetésének célja egyedül az

³²⁴ Tarr Ágnes: „A homoszexualitás jogelméleti megközelítésének egyes aspektusai, különös tekintettel a Devlin-Hart vitára”, in: http://jesz.ajk.elte.hu/tarr24.html#_ftn10

³²⁵ Hart, id. mű, 31. o.

³²⁶ Feinberg, id. mű, 62. o.

³²⁷ Hart, id. mű, 57. o.

emberi bosszúvágy kielégítése volna. Mint Feinberg fogalmaz, Stephen szerint az ártalmatlan erkölcstelenségek megbüntetésének célja az, hogy javítson a „világ erkölcsi bizonyítványán”.³²⁸ Ugyanakkor Hart azt is írja, hogy „ha meg akarjuk érteni Stephen nézeteit az erkölcs jogi kikényszerítéséről, fontos látnunk azt a – Lord Devlinéhez hasonló – feltételezését, hogy a társadalom, amelyre az általa képviselt tant alkalmaznunk kell, egyfelől számottevő erkölcsi szolidaritást mutat, másfelől komoly zavart kelt benne erkölcsi törvénykönyvének megsértése.”³²⁹ Mint Hart megállapítja, Stephen gondolkodásában tulajdonképpen a társadalom elsőprő többségének erkölcsi ítéletét kell figyelembe venni a büntetésnél. Vagyis azzal a Shinernél említett felfogással találkozunk, mely abból indul ki, hogy a jog nem más, mint a demokratikus folyamat egyik aspektusa. Szó sincs tehát az erkölcs *önkéntes* kikényszerítéséről, amit a szélsőséges tétel diktálna.

A szélsőséges tétel lényegével kapcsolatban Hart a következőképpen összegzi a problémát: „alátámasztható-e – akár csak részlegesen is – az az állítás, hogy olyan érték [...] az erkölcsi *status quo* megőrzése egy társadalom erkölcsében, ami elég az erkölcs jogi kikényszerítésével okozott emberi szenvedés ellensúlyozásához?”³³⁰

Összegzés

Az általam „újkori politikafilozófiai paradigmának” nevezett szemléletmód szerint a politika célja, szemben a klasszikus politikafilozófiával, nem az erkölcsi kiválóság vagy az ember számára való jó előmozdítása, hanem a rendezett társadalmi élet biztosítása. Ennek alapja, mint Machiavellinél szó volt róla, az individualista szemléletmód előretörése a kollektívizmussal szemben: az emberi méltóság biztosítása az újkori szerződéselméletknél már az egyén természetes jogának tételezésével jár együtt.

Van azonban egy alapvető probléma, mely Hobbes óta jelen van a modern gondolkodásban: *hogyan beszélhetünk természetes egyéni jogokról, ha nem beszélhetünk természetes erkölcsi kötelezettségekről?* Min alapulnak egyéni jogaink, ha nem feltételezünk objektív erkölcsi univerzumot?

Ez a probléma nem pusztán politika és erkölcs általános viszonyában jelentkezik, hanem a hatalom legitimitásának és a jognak az erkölcshez való kapcsolatában is. Legitimitáció és erkölcs kapcsolata megközelíthető úgy, hogy

- minden politikai hatalmat legitimnek tekintünk, amely biztosítja természetes egyéni jogunkat, életünk védelmét (Hobbes),
- semmilyen hatalmat nem tekintünk legitimnek, mert sérti egyéni jogaink alapját, az autonómiánkat (Wolff),
- köztes megoldás: a politikai hatalom legitimitása egyéni jogaink biztosításától függ.

Jog és erkölcs kapcsolata ugyanakkor az újkori paradigmán belül csak kétféleképpen képzelhető el, szemben a politika és erkölcs összefonódására épülő klasszikus természetjogi hagyománnyal:

- a pozitív jog feladata természetes jogaink védelme
- a pozitív jognak legfeljebb csak az egyenlő bánásmód elvének kell megfelelnie, egyébként bármilyen erkölcsi normarendszernek megfelelőhetnek az egyes jogszabályok.

³²⁸ Feinberg, id. mű, 64. o.

³²⁹ Hart, id. mű, 70. o.

³³⁰ Id. mű 76. o.

Értelmezés kérdése azonban, természetes jogaink biztosítása erkölcsi kötelességnek tekinthető-e az állam részéről, illetve a természetes jogok védelme értelmezhető-e jogi erkölcsvédelemként.

4. DEMOKRÁCIA ÉS ERKÖLCS

Politika és erkölcs kapcsolatának újkori megfogalmazásai a mai politikai rendszerek közül a liberális demokrácia filozófiai alapjaiban érhetők leginkább tetten. Az értekezés második felében az újkori politikafilozófiai paradigma és a liberális demokratizmus kapcsolatával fogok foglalkozni. Ennek érdekében először a demokrácia, majd a liberalizmus, végül a (liberális) egalitarizmus erkölcsi vonatkozásait szeretném tárgyalni.

Ahhoz, hogy megállapításokat lehessen tenni demokrácia és erkölcs kapcsolatáról, mindenek előtt magának a „demokrácia” fogalmának használati módjait, illetve a demokrácia eszméjének és gyakorlatának történeti alakváltozásait kell feltárnunk.

Az első fejezet egyfajta rövid példatárként is felfogható arra vonatkozóan, hogyan vélekedtek a demokráciáról az ókori klasszikusok: Platón, Arisztotelész és Cicero. E kritikák nyomán térek rá a második fejezetben magának a demokrácia fogalmának, majd a „közvetlen demokráciának” nevezett politikai eszme tárgyalására. Végül a harmadik fejezetben a képviselői demokrácia erkölcsi vonatkozásaival foglalkozom.

Benjamin Barber alapján *éles különbséget teszek* a közvetlen és a közvetett demokrácia között. Barber a demokráciát első lépésben ókori politikai terminusként jellemzi, mely *a nép által való kormányzást* jelenti.³³¹ Ugyanakkor megállapítja, hogy mai szóhasználatban a fogalom vonatkozhat a népi kormányzásra vagy népszuverenitásra, a képviselői kormányzati rendszerre, a közvetlen részvételen alapulóra, a köztársasági vagy alkotmányos kormányzásra, illetve a törvény általi kormányzásra is. A demokrácia fogalma Barber szerint még a nyugati politikai szótárban is kétértelműségekkel terhelt, s az értelmezés öt alapkérdés mentén vitatható: 1. ki uralkodik? 2. milyen korlátok között és milyen hatáskörrel? 3. milyen célok nevében? 4. közvetlen vagy közvetett eszközökkel? 5. milyen

³³¹ Benjamin R. Barber: „Demokrácia” in: Láncki András (szerk.): *Politikai filozófiák enciklopédiája*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1995, 77-82. o.

feltételek és megszorítások mellett? Az alábbiakban tehát elsősorban a negyedik kérdés mentén folytatom a tárgyalást.

4. 1. Autoritárius klasszikusok a demokráciáról

4. 1. 1. Platón

A demokrácia „erkölcsi szempontból” Platón szerint az öt lehetséges államforma közül a negyedik legrosszabb, csak a türannisz múlja alul.³³² Demokratikus államformában ugyanis bárki azt teheti, amit akar, magánéletét úgy rendezi be, ahogy csak jólesik neki. Ebben az alkotmányban a leginkább sokszínűek az emberek, sokan ezért érzik a legszebbnek. Itt senki nem kényszerít vezetésre (mint az ideális állam a legkiválóbb örököt), vagy engedelmeskedésre, de tiltás ellenére is bárki lehet vezető vagy bíró. *A büntetéseknek nincs foganatjuk*, az emberek nem veszik komolyan a nevelési elveket, így az sem érdekes, hogyan lesz valakiből vezető – a lényeg, hogy jóindulattal legyen a tömeg iránt. A demokrácia tehát anarchikus alkotmány, mely a nem-egyenlőket is egyenlőkké teszi.

Platón szerint továbbá a korabeli athéni demokráciában nem a valódi tudás képviselői, hanem avatatlan szónokok győzik meg az embereket olyan dolgokról, amelyekben inkább szakértők lennének illetékesek. A szónoklás igazából „csak agyafúrt, merész s az emberekkel ügyesen bánni tudó elmének a tevékenysége”. Legnagyobb része pedig nem más, mint *hízelgés*.³³³ A demokráciában a politika helyett szofisztika és szónoklás dominál; az egyik a törvényhozás, a másik az igazságszolgáltatás árnyképe.

Az alapvetően arisztokrata szemléletű Platón demokrácia-kritikájának további alapja, hogy a *tömeg véleménye nem mérvadó*: „gyakran egyetlen eszes ember tízezer esztelehnél hatalmasabb”. Kalliklész hozzáteszi, hogy a demokráciában a legszabadosabb életmódúak fognak kiemelkedni a tömegből.

Politika és erkölcs szoros összefonódásának szellemében a fő probléma azonban az, hogy a szónokok általában nem is akarják jobbra tenni a polgárokat. A tárgyat értő és jó szónok azonban igazságosságot akar felkelteni az emberek lelkében, s mértékletességet oltani beléjük. Szókratész szerint például Periklész sem volt jó vezető, mert durvábbá tette az embereket, mint amilyenek korábban voltak (még őt magát is lopással vádolták meg élete végén).

Platón szerint az oligarchikus jellemű emberből úgy válik demokratikus jellemű, hogy ifjúkorában a dologtalan „herék” közt megismerkedik mindenféle „*tarkabarka gyönyörökkel*”, melyek apja tiltása ellenére végül beveszik tudományoktól üresen tátongó lelkét. Ez természetesen az oligarchikus rendszer nem kellőképpen erélyes nevelésének köszönhető. Bár a szülők fukarságra nevelik az ifjakat, a környezetében élő elszegényedett és semmittevő elemek nagyobb befolyással bírnak rájuk. A szükségszerű vágyakat szükségtelenek váltják fel, és semmiben sem nyernek kielégülést. Fő a változatosság, a szép és színes jellem.

A túlzott szabadság azonban előbb-utóbb szolgágra vezet. A demokráciában a herék már nem a társadalom kivetettjei, hanem a kétkezi munkás tömeg legfőbb szószólói (ők érnek rá a közügyekkel foglalkozni). A vagyont elveszik a gazdagoktól, és a köznépek juttatják, illetve nagyobb részét saját maguknak. A felháborodott gazdagok persze tiltakoznak, s perek sokasága következik. Végül azonban egy népvezér elkezd erőszakot alkalmazni velük szemben, éppen a nép érdekében hivatkozva. Ekkor válik türannosszá. Legvégül a nép elkezd lázadni, de ekkor a türannosz rabszolgáskorba taszítja. Mindez Platón szerint *szükségszerűen következik* a dolgok menetéből.

³³² Platón: *Az állam*, id. mű, 301-339. o.

³³³ Platón: „Gorgiasz” in: *Platón összes művei*, első kötet, Európa Könyvkiadó, Budapest 1984, 507. o.

d. 1. 2. Arisztotelész

Az *Athéni államban* Arisztotelész (vagy valamelyik tanítványa) a Szolón alatt végbement változás utáni rendszert tekinti a demokrácia kezdetének.³³⁴ A Kleiszthenész-féle államrend egy következő lépés a demokrácia felé, s ettől kezdve néhány időszak kivételével egyre demokratikusabbá vált Athén. Arisztotelész korára a nép „mindennek urává magát tette meg”.³³⁵

A *Politikából* az derül ki, hogy Arisztotelész szerint Szolón volt az, aki a nép szolgái helyzetét megszüntette, az alkotmány elemeit sikeresen egybeolvasztotta: a törvényszékek rendszerét azzal tette demokratikussá, hogy az egész népből állította össze és minden ügyben illetékessé tette őket. Arisztotelész rokonszenvét azonban azzal nyerhette el igazán, hogy a hivatalok választását meghagyta arisztokratikusnak. Nem Szolón hibája volt, hogy az események végül a túlzó demokráciának nevezett rendszerhez vezettek. A korabeli, kiteljesedett demokrácia, amikor már a zsellérek és kézművesek is hivatalhoz juthattak, Arisztotelész szemében a züllés következménye. Amíg a nép a közjó érdekében gyakorolja a hatalmat, addig helyes rendszerről, politeiáról beszélhetünk, amikor azonban a vagyontalanok érdekében, az már a politeia korcs változata, a demokrácia.

Maga a *tömeg uralma*, amennyiben csak tanácskozási és bíraskodási jogot jelent, akkor helyes, ha a hatalmat végeredményben a törvény képviseli. Mégpedig olyan törvény, amely „az egész városállam és a polgárok összessége érdekének megfelel”.³³⁶ A demokrácia Arisztotelész szerint még a legtűrhetőbb a *helytelen alkotmánytípusok* között: a politeia a három helyes alkotmány közül a legtávolabb áll a legkiválóbbtól, így elfajulása is a legtávolabb áll a legrosszabbtól.

A demokratikus városállamok közös jellemzője, hogy valamennyi polgár egyenjogúságára törekszenek (ennek egyik megnyilvánulása az osztrakizmosz intézménye). Ezzel Arisztotelész szerint figyelmen kívül hagyják a jog igazi jelentését: egyenlőség az egyenlőknek vagy egyenlőtlenség az egyenlőtleneknek. A demokrácia úgy keletkezik ugyanis, hogy általában egyenlőknek veszik a *csak egy bizonyos szempontból* egyenlőket. „Azért, mert valamennyien egyformán szabadok, azt gondolják, hogy most már minden tekintetben egyenlők” - ezt tartja a demokrácia alapvető tévedésének az emberek természetes hierarchiáját hirdető Arisztotelész.³³⁷ Bár egyesek szerint a *demokrácia alapelve* a szabadság, Arisztotelész inkább a *szám szerinti egyenlőséget* tekinti annak. A helyes alkotmányban ezzel szemben az *érdem szerinti egyenlőség* lenne a mérvadó (vagyis amikor azonos érdekért azonos jutalom, tisztség jár). A politeia a hivatalokat a városállam számára szükséges kiválóság alapján osztja. Éppen ezért, bár jórészt demokratikus intézményei vannak, ezek oligarchikus intézményekkel vegyülnek. Arisztotelész véleménye szerint ugyanis, ha vagyoni cenzushoz kötik a hivatalokat, az feltétlenül hasznára van az államnak, mert nem a fizetésért, hanem a méltóságért fognak hivatalt vállalni az arra érdemesek.³³⁸

Demokráciában a főhatalom gyakorlása szempontjából nem az a döntő, hogy sokan vagy kevesen uralkodnak, hanem az, hogy a vagyontalan szabadoké a hatalom. Elvileg az sem kizárt, hogy egy demokráciában a szegény kisebbség uralkodjon, bár a valóságban mindig többen vannak szegények, mint gazdagok.³³⁹

³³⁴ (Arisztotelész): „Az athéni állam”, in: Németh György (összeáll.): *Államéletrajzok*, Századvég Kiadó, Budapest 1994, 5-57. o.

³³⁵ Id. mű, 36. o.

³³⁶ Arisztotelész: *Politika*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest 1984, 159. o.

³³⁷ Id. mű, 211. o.

³³⁸ Általában köztársasági formára az a nép alkalmas, mely „a tehetős polgároknak érdemeik szerint juttatja a tisztségeket”.

³³⁹ Id. mű, 178. o.

A demokrácia legszerencsésebb formája azonban épp abban az értelemben szerveződik az egyenlőség elvének megfelelően, hogy se a vagyontalan, se a vagyonos osztály ne kerüljön a másik fölé. Ez esetben egyaránt megvalósul mind a szabadság, mind az egyenlőség eszméje: minden szabad ember betölthet tisztséget, de a vezető tisztségekhez egy minimális vagyon szükséges, hogy ne nyomják el a vagyonos kisebbséget.

A demokrácia legkevésbé ideális változata ugyanakkor alkotmányos értelemben már nem is tekinthető demokráciának: ahol népvezérek által irányított népszavazás dönt a törvények helyett, az már a türannisz rendszeréhez áll közel. Erkölcsi közösségük abban áll, hogy mindkét rendszer zsarnokoskodik a jobbak felett. Ahogy az udvaronc hízeleg a türannosznak, úgy hízeleg a népvezér a tömegnek.

Arisztotelész megértőbb a demokráciával szemben, mint Platón. Úgy véli, amíg a demokrácia nem tér el a helyes középúttól, vagyis a nép nem kerül a középosztály fölé, a demokráciák biztonságosabbak és maradandóbbak az oligarchiáknál. Az oligarchiával szemben a demokráciát csak egy belső ellentét feszíti, mégpedig a vagyontalanok és a vagyonosok küzdelme – az oligarchiában e mellett a vagyonosok egymással is versengenek. Van azonban egy hasonlóság az erőszakos oligarchiával vagy a türannikus monarchiával: mivel a szélsőséges demokráciában mindenben a polgárok összessége dönt, nagy a hajlam a zsarnokoskodásra.

Különösen igaz ez, ha a demagógok „*hitvány néprétegekre*” támaszkodnak. Ebben az esetben a rendszer stabilitása úgy biztosítható, hogy minél nagyobb szabadságot adnak a tömegnek: rabszolgák, asszonyok, gyerekek ne legyenek túl szigorú fegyelem alatt. A szabadosság tehát csak a demokrácia szélsőséges formájára igaz szükségszerűen, szemben Szókratész általánosításával. A szélsőséges demokráciában élők szabadossága helyett a demokrácia mérsékelt formáira az emberek józan mérsékletének kell jellemzőnek lenni, hiszen csak akkor van meg a városállamban az önmérséklet, ha az egyénben is megvan.

4. 1. 3. Cicero

Hamza Gábor szerint Cicero *egy bizonyos értelemben* „valamennyi ember alapvető egyenlőségét feltételezi.³⁴⁰” Ugyanis „abból indul ki, hogy születésénél fogva valamennyi ember egyenlő mértékben részesedik abban az isteni bölcsességben, amely megváltoztathatatlan és örök törvényként a kozmoszt irányítja”.³⁴¹ Tehát *minden ember természeténél fogva képes követni az isteni törvényt* – ezért élvezheti minden ember ugyanazt a jogállást etnikumától és társadalmi helyzetétől függetlenül.

Nem szabad azonban túlértékelnünk „a törvény előtti egyenlőség”, a mindenkire érvényes „egyenjogúság” e korai felfogását. Cicero szerint az isteni bölcsességben való egyenlő részesedésünk *csak „bizonyos csírákat” jelent az ember természetében*: ezek magyarázzák, hogy a különböző erényekre és az államra vonatkozólag intézményes egyetértéssel találkozhatunk.³⁴² Ezek a csírák azonban úgy tűnik, az emberek nagy többségében, a tömegben egyáltalán nem fejlődnek ki: a nép, a többség uralma nem jelent mást, mint a tömeg fékevesztett őrjöngését. Platón szellemében ezért jobb, ha igazságos és bölcs király vagy kiválasztott és vezetésre hivatott polgárok irányítják az államot, mint maga a nép.

A legjobb államforma tehát a kevert, mely a háromból egyenlő mértékben keveredik.³⁴³ Igaz, a szabadság csak olyan államban talál otthonra, ahol a legfőbb hatalom letéteményese a nép. Ha pedig a nép nem egyenlő a törvény előtt, akkor szolgaságban van.

³⁴⁰ Hamza Gábor: „Cicero *De re publicá*-ja és az antik állambölcsélet”, in: Cicero: *Az állam*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2002 29. o.

³⁴¹ Uo.

³⁴² Cicero, 91. o.

³⁴³ Id. mű, 93. o.

Cicero szerint az állam akkor stabil, ha az állampolgárok különböző rétegeinek megegyeznek az érdekei. Ebben az értelemben a nép „nem olyan embergyülekezet, amely akármilyen módon keletkezett, hanem a tömegnek olyan csoportosulása, amelynek alapja a jogi megállapodás és a közös előny”.³⁴⁴

Hamza Cicero kapcsán egyenesen *társadalmi konszenzusról* beszél, mint a római állami struktúra működésének alapvető feltételéről: a lovagrend és a szenátori rend közötti egyetértés nélkül elképzelhetetlen a társadalmi béke. Voltaképpen ez biztosítja az állam legitimitációját. Sőt, Cicerónál a társadalmi konszenzus, összhangban az egyenjogúság követelményével, a kisemberek konszenzusát is feltételezi. A közösség ügye, a cicerói állam (a *res publica*) tehát egyúttal a nép ügye. Az állam attól legitim, hogy a tömeg tagjai jogi megállapodást kötnek egymással: ettől válnak néppé. Elsősorban pedig nem gyengeségükből eredően, hanem társas ösztönük miatt teszik ezt.

„Ha ugyanis a vagyoni egyenlőség megteremtése nem kívánalom, ha mindenki képességei nem lehetnek egyenlők, úgy legalább azok jogainak kell egyenlőnek lenniük, akik ugyanannak az államnak a polgárai” – mondja Cicero („nevében” Scipio) *Az államban*.³⁴⁵ Cicero kigúnyolja az arisztokrácia azon túlzó formáját, ahol az erényesek természetes uralmára hivatkozva el akarják bitorolni a néptől (ez esetben a tömegtől) az egyenjogúságot.³⁴⁶ A jogegyenlőség hirdetése pedig döntő lépés a demokratikus gondolkodásmód felé.

4. 2. „Közvetlen” vagy „részvételi” demokrácia

4. 2. 1. Az antik demokrácia-fogalomról

Sartori szerint „a demokrácia fogalmának definiálása azért fontos, mert a definíció szabja meg, hogy mit várhatunk el a demokráciától.” Nem elég azt mondanunk, hogy a kifejezés szó szerint a nép hatalmát („demosz” + „kratosz”) jelenti, hanem azt is meg kell tudnunk mutatni, mit jelöl a „demokrácia” terminus.³⁴⁷

Meier szerint a „demokrácia” szó az időszámításunk előtti 5. század közepe óta használatos és röviddel azelőtt keletkezett.³⁴⁸ A „*demosz*” éppúgy jelentette egyfelől az *egész népet*, különösen (politikai értelemben) a népgyűlést, másfelől a széles tömeget, vagyis (politikai értelemben) a népgyűlés rendszerinti többségét. A demokrácia kialakulása előtt a *népuralmat* is *demosznak* nevezték.³⁴⁹

Sartori továbbá a *demosz* kifejezés „*okhlosz*”-ként, vagyis *csőcselékként* való 5. századi értelmezését is megemlíti, illetve azt, hogy Arisztotelésznel a kifejezés a *szegényeket* jelöli.³⁵⁰ A dolgot tovább nehezíti, hogy – mint Pethő Sándor megjegyzi – a *hoi polloi* (a sokak) főnév a görögben egyaránt jelentheti a tömeget és a szegényeket is.³⁵¹ Meier szerint ahhoz, hogy kikeveredjünk ebből a zűrzavarból, talán leghelyesebb, ha még távolabbra tekintünk az időben – ez egyúttal rávilágít politika és erkölcs tradicionális összefonódás-eszményének, illetve a jogegyenlőségre épülő antik demokrácia-eszménynek az eredendő szembenállására is.

³⁴⁴ Id. mű, 90. o.

³⁴⁵ Cicero, 95. o.

³⁴⁶ Id. mű, 97-98. o.

³⁴⁷ Giovanni Sartori: *Demokrácia*, Osiris Kiadó, Budapest 1999, 14. o.

³⁴⁸ Christian Meier: „Bevezetés: Ókori alapok”, in: Otto Brunner-Wener Conze-Reinhart Koselleck (szerk.): *A demokrácia*, Jószyveg Műhely kiadó, Budapest 1999, 7. o.

³⁴⁹ Uo.

³⁵⁰ Sartori, 20. o.

³⁵¹ Pethő Sándor: *Demosz vagy Deus?* Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 32. o.

Az archaikus időkben egész Görögországban kötelezőnek tekintettek egyfajta *szokásjogot*, mely egy patriarchális felépítésű közösség ősmintáját tükrözte.³⁵² Az i. e. VI. századra ezt „eunómiának”, vagyis „jól-rendezettségnek” nevezték, ahol az irányítást szinte mindenhol a nemesség tartotta kézben. Ezzel állt szemben a „düsznómia” vagy „anómia”, vagyis a rendezetlenség állapota.³⁵³

Ezzel nyilvánvalóan összefügg, hogy Pethő Sándor szerint az ókori gondolkodás „egy kétséget kizáróan jelenlévő összefüggést mutat a *koszmosz* és a *társadalom rendje* között.”³⁵⁴ A társadalom rendje ugyanis a koszmosz rendjének analógiájaként jelenik meg. A társadalmi hierarchia a transzcendens hierarchián keresztül értelmezhető. A *koszmosz* fogalma, összekapcsolódva a szépség, díszítettség, elrendezettség fogalmaival, „Görögország-szerte egyenesen a poliszok politikai berendezkedését jelentette.”³⁵⁵

Nem véletlen tehát, hogy amikor i. e. 500 körül a régi eszményt megbontja az állampolgári jogegyenlőség rendjének eszménye („iszonómia”), vagyis amikortól a nemességen kívüliek is jogegyenlőséget kezdenek el követelni, az „idealista” filozófusok negatívan viszonyulnak az ennek megfelelő új társadalmi rendhez, a demokráciához.

Mármost az iszonómia fogalmában, éppúgy, mint az eunómiában, megtalálható a *nomosz* fogalma. Mint Pethő említi, a nomosz-fogalom jelentésének rekonstrukciója bizonyos értelemben feltétele az athéni demokrácia megértésének.³⁵⁶ A nomosz lényegileg „olyan rendet jelöl, melyet érvényesnek ismernek el azok, akik fennhatósága alatt élnek”.³⁵⁷ Ez lehet természeti törvény, szakrális rend vagy Zeusz által megkövetelt magatartás is: a lényeg az, hogy belülről legitimált. Továbbá a nomosz fogalma összekapcsolódik a *harmónia* fogalmával.

Pethő szerint a nomosz politikai fogalma az adott történelmi pillanatban alkalmas volt arra, hogy a demokratikus politikai rendszer törvényfogalma legyen. Az iszonómia (jogegyenlőség) politikai fogalma pedig kifejezetten a Kleiszthenész reformjaival kialakuló társadalmi-politikai rendhez kötődik. (Az „iszonomosz” melléknév kifejezetten a zsarnok ellentétéként jelenik meg.) Igaz, hogy az iszonómia elsődlegesen, mint egyensúlyi állapot áll szemben az egyeduralommal, ami annak megbomlását jelenti (hiszen valami egészségtelenül túlsúlyba kerül). Azonban, ha nem is jelenti a politikai hatalomgyakorlás konkrét formáját, mint *egyfajta politikai elv* igen közel áll a „demokráciához”. Ugyanakkor a nomosz politikai fogalmával összekapcsolva már nem egyszerűen egy elvont politikai elvről van szó, hanem egy a jogok egyenlő elosztásáról a társadalom nagyobb részét jelentő közemberek és a vezetők között. Ez a program akkor valósult meg, amikor a népgyűlésre ruházták a törvényalkotás jogát.

Az iszonómia fogalma tehát az 5. század közepére egyre közelebb került a demokráciához, a néphatalom hirdetéséhez, olyannyira, hogy éppúgy, mint korábban az eunómia-eszmény lassan az egyetlen jogszerű lehetőségként vert gyökeret a közgondolkodásban.³⁵⁸ Az egyetlen legitim uralmi formának a démosz uralma tűnt. A demokrácia felelt meg leginkább az iszonómiának, mint a különféle alkotmányok viszonyítási mércéjének.

Ugyanakkor nem véletlen a Sartori által említett csőcselékként való értelmezés sem: *a nemesség* ugyanis természetesen *saját uralmát tekintette legitimnek*, míg *a népet csőcselékrezsimnek*. Ahogy a nemesség a demokráciát az általa elítélt iszonómia leleplezéseként fogta fel, úgy ellenfelei az oligarchiát az eunómia leleplezéseként.

³⁵²Meier, 9. o.

³⁵³Uo.

³⁵⁴Pethő, 130. o.

³⁵⁵Id. mű, 135. o.

³⁵⁶Id. mű, 38. o.

³⁵⁷Id. mű, 43. o.

³⁵⁸Meier, 12. o.

Am Pethő szerint az arisztokrácia kizárólagos uralmán felépülő politikai rendszer Athénben már a Kr. e. VI. századra csődbe jutott.³⁵⁹

4. 2. 2. Közvetlen demokrácia az ókorban: eszmény és valóság

Sartori megfogalmazásában a közvetlen, vagyis a részvételi demokrácia „a hatalom nép általi s ebben az értelemben *közvetlen* gyakorlása”.³⁶⁰ Mint ilyen, szembeállítható a demokrácia másik típusával, a közvetett vagy képviselői demokráciával. A történelem a demokrácia e két típusát teremtette meg és próbálta ki.

Meier szerint az i. e. V. században a demokrácia legfontosabb meghatározása (Hérodotosz, Euripidész vagy Thuküdidész gondolataival összhangban) nagyjából a következőként rekonstruálható: „egyenlő a vagyontalan és a gazdag; azaz minden (vagy legalábbis számos) városi származású ember politikailag teljes jogú állampolgár.”³⁶¹ Mindez a szabadság uralmát jelentette a kevesek uralmával szemben. A szabadság a démosz uralmán keresztül valósult meg, amit a sorshúzás és a kormányzat éves váltakozása biztosított. Fontos jellemzője volt a demokráciának továbbá, hogy a lényeges döntések a népgyűlés elé kerültek, ahol a többség kezében volt a döntés. Minden polgárnak szólás és indítványjoga volt, a köztisztviselők számadással tartoztak a démosz felé. Az állam nem gyámkodott polgárai felett (mint Spártában), s igény volt arra, hogy a *demokrácia egyúttal jogállam* („a törvények állama”) legyen.³⁶²

Sartori szerint közvetlen demokráciáról csak a görög *poliszokban* és középkori utódaikban beszélhetünk. Történetileg azonban a részvételi demokrácia még e megjelenési formáiban is meglehetősen törékenynek bizonyult, pedig a poliszok kis közösségében a *polgárok mintegy szimbiózisban éltek az állam nélküli városközösséggel*.³⁶³ Az antik polisz, mint korábban már szó volt róla, Sartori szerint még nem jelentett olyan uralmat, amelyet strukturális jelenlét, személytelenség és a fennhatósága alá tartozó terület tényleges ellenőrzése jellemez.³⁶⁴ Sartori nyomán azt lehet mondani, hogy a közvetlen és közvetett demokrácia különbségének mélyén az állam nélküli városközösségben és a modern államban megvalósuló demokratikus politikai rendszer áll.

Arisztotelész demokrácia-kritikái kapcsán Sartori arra is felhívja a figyelmet, hogy nem pusztán nem *alkalmazható* a közvetlen demokrácia a modern világban, de nem is feltétlenül *kívánatos*. Ugyanis éppen Arisztotelész vizsgálatánál derül ki, hogy a közvetlen demokrácia nem jelentett szükségszerűen többségi elvre épülő politikai rendszert. A vagyontalanok kormányozta demokrácia, mint korábban említettük, Arisztotelész szerint egy szegény kisebbség vezetésével is demokrácia lenne. A lényeg az, hogy *a démosz tetszése szerint hoz és töröl el törvényeket*. Az iszonómia elvéből, a mindenki számára egyenlő törvények adta „egyensúlyi állapotból” szegények és gazdagok közti konfliktussal polarizált demokrácia vált, s Arisztotelész demokrácia-bírálat a jórészt erre a rendezetlenségre vonatkozott. A létező demokráciákban nem uralkodott „nomosz”, mint az eszményi iszonómiában. (Maga a jogegyenlőség ideája is bírálat alá esett, nemhogy az arra hivatkozó politikai rendszer.)

Sartori szerint, a fentiekkel összefüggésben, még egy alapvető probléma van a közvetlen demokráciával, melynek mélyén az antik szabadság-felfogás áll. A görögök szerint ugyanis, mivel az ember lényegileg politikai lény, szabadsága „teljes egészében feloldódik a

³⁵⁹ Pethő, 59. o.

³⁶⁰ Sartori, 115. o.

³⁶¹ Meier, 18. o.

³⁶² Id. mű 18-19. o.

³⁶³ Sartori, 116. o.

³⁶⁴ Uo.

kollektív kormányzásban”.³⁶⁵ Mivel a demokrácia közvetlen volt, a polisz pedig kicsi, ezért *ebben az értelemben* az athéni polgárt szabadnak tekinthetjük. Ugyanakkor ez a szabadság nem jelentette az egyes egyén védelmét a politikai hatalommal szemben. Az athéni demokráciát sokkal inkább az egyénnel szembeni gyanakvás jellemezte. A mai felfogás szerint azonban *az egyén önmagában való érték, függetlenül az államtól*: Sartori szerint az antik világ – történelmi okokból - nem ismerte a személyiséget és nem becsülte a magánszférát, mint „felszabadító erkölcsi és jogi szférát, mint az autonómia, az önmegvalósítás támaszát”.³⁶⁶ (A magánszféra, a latin „*privatus*” a görög „*idion*”, vagyis *tökéletlen lény* szóhoz köthető – ahogy a „*privatio*” is megfosztottságot jelent.) *A poliszban tehát nem voltak egyéni jogok*, ahogy Platón ideális államában sem találkozhatunk ilyesmivel.

Sartori nyomán az *antik és modern demokráciák, mint eszmények* következő megkülönböztető jegyeit lehet felsorolni:

- a *szabadság* eltérő (közösségi és egyéni) fogalmaira épülnek,
- az iszonómia elvével szemben a demokrácia ma nem elégszik meg a pusztá *jogegyenlőség* hirdetésével,
- ma mindenképpen a szám szerinti *többség* (képviselő által való) részvétele a demokrácia-eszmény egyik legfontosabb jegye.

4. 2. 3. Közvetlen demokrácia az újkorban: eszmény és valóság

Sartori szerint a demokrácia fogalmát körülbelül kétezer éven át csak pejoratív értelemben emlegették. Az ideális politikai formát *res publicá-nak* nevezték, amely nem volt azonos a demokráciával: inkább az „egyvalaki ügye” és a „nép ügye” közötti arany középutat jelentette.³⁶⁷ A filozófiatörténetben a demokrácia pejoratív megítélését illetően talán a legfontosabb kivételt Spinoza nézetei jelenti, aki oly fontosnak tartotta a vélemény szabadságot, hogy az ezt leginkább biztosítani képes demokráciát tartotta az ember számára legideálisabb államformának.

Szentpéteri István szerint a *közvetlen demokratikus elemek igénye* először a reformáció korában jelent csak meg, az őskeresztényi egyházrend visszaállításával kapcsolatosan.³⁶⁸ Maga a „demokrácia” fogalma ezzel együtt egészen a francia forradalomig a tudományos nyelv fogalma maradt. A fogalom alkalmazása többek közt éppen a Svájci Államszövetség alkotmányára, kantonjaira korlátozódott a túlnyomórészt monarchikus Európában.³⁶⁹

Illetve, az angol forradalomban a levellerek „többször is hangsúlyozták, hogy a legfelsőbb ellenőrző, illetve jóváhagyó hatalmat mindenkor a nép kezében kell hagyni.”³⁷⁰ Ennek szellemében ők alkották meg az első igazi alkotmánytervezetet is 1649-ben, mely bizonyos alapvető jogokra és szabadságokra vonatkozó döntéseket a népnek kívánt fenntartani.³⁷¹

Plamenatz szerint azonban a demokrácia eszméje sikertelenségének fő oka éppen az volt, hogy ahol a 17. század végéig megkísérelték megvalósítani a demokráciát, végzetesnek

³⁶⁵ Id. mű, 120. o.

³⁶⁶ Uo.

³⁶⁷ Sartori, id. mű, 122. o.

³⁶⁸ Szentpéteri István: *A közvetlen demokrácia fejlődési irányai*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965 19. o.

³⁶⁹ Brunner O.-Conze W.-Koselleck R., 44. o.

³⁷⁰ Szentpéteri István, 37. o.

³⁷¹ Wootton egyenesen azt állítja, hogy a levellereké volt az első újkori politikai mozgalom, amely a népszuverenitás elvét tűzte a zászlajára. Sőt, szerinte *a levellerek* voltak az elsők, akik liberális államot akartak teremteni: *olyan jogokat tartottak elidegeníthetetlennek, mint a lelkiismeret szabadságának joga vagy a szabad kereskedelem joga.* (David Wootton: „A levellerek” In: John Dunn (szerk.): *A demokrácia*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1995, 115. o.)

bizonyult a szabadságra nézve (ideértendő tehát a levellerek elképzelése is). Ezért preferálták a korai liberális gondolkodók is inkább az arisztokráciát. A kor szelleme szerint csak a gazdagság vonhatott maga után több szabadságot az egyén számára - a nép, a szegény többség uralma semmiképpen sem.

Montesquieu mindazonáltal az *antik* demokráciáról kifejezetten tisztelettel beszél. Ebben döntő szerepet játszik a klasszikus erények dicsőítése – a mértékletességé, a patrotizmusé és általában a „köztársasági erényeké”. Ám legalább ennyire fontos a korábban említett „iszonomia” tisztelete: *az egyenlőségre épülő törvényes rend magasztalása*. Az antik demokrácia azonban csak azért lehet elfogadható Montesquieu számára, mert nem anarchikus csöcselék-uralmat, „ochlokráciát” lát benne, hanem erkölcsileg stabil alapokon álló politikai rendet.

Egy liberális gondolkodó számára a jogegyenlőség eszméje eleve vonzó, ám arra egészen Tocqueville-ig várni kell, hogy valaki feltárja az ember természetes egyenlőtlenségére építő arisztokratikus erkölcsiség és a demokratikus politikai-társadalmi rend szükségszerű összeférhetlenségét.

Montesquieu még úgy képzelte, hogy görög demokrácia azért volt stabil, mert a tradicionális erkölcsiségre épült: az általa magasztalt „*köztársasági erények*” alapvetően a klasszikus ókori erénylisták legfontosabb erényei: az arisztokraták fegyverviselési jogával/lehetőségével szoros kapcsolatban álló harci erények, illetve például a komoly vagyonnal összefüggő erények. A görög városokban Montesquieu szerint csak *a háborúval* közvetve vagy közvetlenül kapcsolatos foglalatalkodást tartották erényesnek. (Csak a zene vetett gátat „a rendszer elvadító hatásának.”)³⁷²

Montesquieu szerint a köztársaságok demokratikus formája csak akkor működőképes, ha az erény működteti azt. Egy „népi kormányzatban” ugyanis minden a köztársaság erkölcsi állapotától függ. A XVII. századi angol demokratikus törekvések (többek között a levellerek) bukását éppen az okozta, hogy semmi erény nem volt azokban, akik a közügyekben részt vettek. A görög demokráciát csak az erény tarthatta fenn, a rómaiak pedig erkölcsük megromlása miatt süllyedtek egyre mélyebben a szolgaságba. Ha az erény eltűnik, mindenki fősvény lesz, egyesek pedig becsvágyók. A törvények alatti szabadságot felváltja a szabadság a törvények ellenében (mint Szókratész is gondolta). A fegyelmet a félelem váltja fel, a fősvénység pedig új értelmet nyer: a valódi jelentése, a bírvágy helyett a takarékoskodást kezdik annak nevezni. A köztársaságot zsákmánynak tekintik, ereje néhány ember hatalmában és mindenki szabadosságában áll.

A fentiek alapján a nevelésnek óriási szerepe van a köztársaságokban, különösen a demokráciákban.³⁷³ A nevelés célja a politikai erény kialakítása, mely a törvények és a haza szeretetében áll: ez követeli meg, hogy a közérdeket állandóan előnyben részesítsük a saját érdekeinkkel szemben. Ahogy a királyoknak szeretniük kell a monarchiát, úgy kell szeretnie a népnek a demokráciát: ezt pedig csak megfelelő neveléssel lehet az emberekbe táplálni.³⁷⁴

Köztársaságban az erény végső soron nem más, mint szeretet a köztársaság iránt. A hazaszeretet jó erkölcsökhöz vezet, melyek ismét hazaszeretetre serkentenek. Sőt: minél kevésbé tudjuk kielégíteni egyéni szenvedélyeinket, annál jobban kötődünk az általánosakhoz.

Montesquieu tehát a görögök kollektívizmusát tiszteli, a kollektivisták erényekben látja bármely lehetséges államforma stabilitását. Egy individualista liberalizmusra épülő demokráciát, illetve egy azzal összeegyeztethető képviselői demokráciát elképzelhetetlennek tartott volna – ugyanakkor úgy látta, hogy kora demokratikus törekvéseinél hiányoznak a

³⁷² Montesquieu, Charles Louis de Secondat: *A törvények szelleme*, Osiris Kiadó, Budapest, 95. o.

³⁷³ Id. mű, 90. o.

³⁷⁴ (Montesquieu példaként hozza többek közt Lükurgosz törvényeit, illetve Platón vagyonszétosztását, *istenek iránt megkövetelt tiszteletét, az idegenektől való különválást, azt a törekvést, hogy a kereskedelem mesterségét el kell venni az állam polgáraitól és szakemberekre kell bízni - az erkölcsök megőrzése érdekében.*)

morális alapok. Ezt azzal magyarázta, hogy a modern, nagy államokban már nem lehet olyan erős, szinte testvéries kapcsolatot feltételező erényesség, mint az antik városállamoknál.

Montesquieu szerint Minosz, Lükurgosz vagy Platón intézményei kis államokat *feltételeznek*: ahol egy egész népet úgy lehet nevelni, mint egy családot.³⁷⁵ Egy nagy nép körében ugyanis zavarosság és hanyagság uralkodna, és túl „nagy terjedelműek” volnának az ügyek.

Montesquieu, mint liberális gondolkodó azonban egy kérdésben „túllép” az antik arisztokrata felfogáson: a kereskedelmi szellemet egyáltalán nem ítéli el, sőt, úgy véli, „magával hozza a mértékletesség, a gazdálkodás, az önmérséklés, a munka, az okosság, a nyugalom, a rend és a szabály szellemét.”³⁷⁶ Éppen akkor következik be a baj, amikor a nagy vagyonosodás lerombolja a kereskedelmi szellemet. Ennek elkerüléséhez a törvényeknek el kell érniük, hogy a gazdagok is kénytelenek legyenek kereskedni.

Montesquieu „modernsége”, illetve liberalizmusa a demokrácia kérdésében egy másik szempontból is megnyilvánul. Szerinte a demokráciának két túlzást kell elkerülnie: *az egyenlőtlenség szellemét és a szélsőséges egyenlőség szellemét.*³⁷⁷ Úgy véli ugyanis, hogy a természeti állapotban az emberek egyenlőknek születnek, de nem tudnak ilyenek megmaradni. Az erény természetes helye tehát a szabadság mellett van: a szertelen szabadság mellett éppúgy nem lehet megtalálni, mint a (szertelen egyenlőségből adódó) szolgaság mellett.

Szabadság és erény összeegyeztetése fontos szempont *Rousseau*-nál is. A szabadság, ahogy az újkori gondolkodóknál általában, a természeti állapotunk szabadságát jelenti, s *Rousseau* demokrácia-felfogását talán éppen onnan érdemes megközelíteni, hogyan lesz a természeti állapotban egymástól elszigetelt emberekből valamiféle társulás – vagyis *mitől lesz az emberekből nép?*

Válasza szerint meg kell találni a társulásnak azt a formáját, „amely a köz egész erejével védi és oltalmazza minden tagjának személyét és vagyonát, s amelyben, bár az egyén egyesül a többiekkel, változatlanul csak önmagának engedelmeskedik és éppolyan szabad marad, mint amilyen azelőtt volt”.³⁷⁸ Erre ad megoldást a társadalmi szerződés: ennek értelmében a társulás valamennyi tagja lemond önmagáról és minden jogáról az egész közösség javára. Individuális szabadságunk az ára „kollektív szabadságunknak”: „minden személy, valamennyi képességével együtt, az általános akarat legfőbb irányítása alatt egyesül, és mindenkit testületileg az összesség elkülöníthetetlen részévé fogadunk”.³⁷⁹ Ez az újonnan létrejövő testület a politikai társadalom, melyet tagjai államnak neveznek: a társulás tagjait hívjuk népnek. A főhatalom a részeit alkotó egyénekből áll, így *Rousseau* értelmezése szerint a főhatalomnak nem is lehet az egyénekkal ellentétes érdeke.

Rousseau szerint „a főhatalmat nem lehet képviselni, ugyanazon oknál fogva, amiért elidegeníteni sem lehet; lényegében véve nem más, mint az *általános akarat*, az akarat pedig nem állít képviselőt maga helyett”.³⁸⁰ Az „általános akarat” (más fordításokban „közakarat”) a legfőbb hatalom alapja: ez fejezi ki a közérdeket (szemben „mindenki akaratával”).

A közakaratot a nép (a közfelfogás szerint) kétféleképpen fejezheti ki: közvetlenül vagy képviselő útján. *Rousseau* azonban amellett érvel, hogy valójában *a képviselői rendszer a népakarat meghamisításának eszköze*, szemben a görögök és rómaiak, illetve *Rousseau* idejében honfitársai, a svájciak közvetlen demokratikus intézményeivel.

³⁷⁵ Id. mű, 93. o.

³⁷⁶ Id. mű, 107. o.

³⁷⁷ Id. mű 192. o.

³⁷⁸ Jean-Jacques Rousseau: „A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei”, in: Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon 1978, 478. o.

³⁷⁹ Id. mű, 479. o.

³⁸⁰ Id. mű, 560. o. (kiemelés tőlem)

A képviseleti eszme szerinte az igazságtalan és abszurd hűbéri kormányzatból származik: Rousseau kifejezetten erkölcsösebbnek tartja azokat a népeket, amelyek közvetlenül nyilvánítják ki akarataikat, mint akik képviselet útján.³⁸¹ A képviseleti rendszer szerinte mindig akkor kezdett kialakulni, amikor egy nép körében csökkent a hazaszeretet, előtérbe került a magánérdek, egyre több lett a visszaélés a kormány részéről.

Nyilvánvaló, hogy Rousseau szemében a képviseleti rendszer az individualizmussal van szoros összefüggésben, melyet elfogadhatatlannak tart. Rousseau tovább megy az antik városállamok eszményítésében, mint Montesquieu, s mivel távol áll tőle az angolszász politikafilozófia, például Locke individualizmusa, ez az idealizálás egyszersmind a közösségi szellem sokkal erősebb eszményítését is jelenti. Ugyanakkor, mivel az egyenlőség eszméje, a felvilágosodás idején már nem pusztán az iszonomiát megalapozó jogegyenlőség eszméjére vonatkozott, hanem az emberek természetes, veleszületett egyenlőségére, így a tradicionális kollektivisták morál a népuralom eszméjével párosult.

Rousseau azonban elképzelhetetlennek tartja, hogy a sokaság a keveseket szakadatlan gyülekezéssel kormányozza – vagyis technikailag elképzelhetetlennek tart egy eszményi (közvetlen) demokráciát. A képviseleti rendszert viszont eleve elveti, tehát a demokrácia, mint kormányzati forma, szerinte megvalósíthatatlan. Egyébként ideálisan, pusztán elméleti szinten a demokráciát tökéletes államformának tartja: „ha volna nép, amely csupa istenekből állna, az a nép demokratikus kormányzat alatt élne.”³⁸²

„Emberek esetén” szerinte *egy nem-ideális (közvetlen) demokráciához is egészen egyszerű erkölcsök szükségeltetnek*, „mert ez elejét veszi a bonyolult ügyeknek és a kétes vitáknak”.³⁸³ Nem lehet fényűzés, ami egyaránt megrontja a gazdagokat és szegényeket, „egyiket a bírás, másikat a bírvágy által, kiszolgáltatja a hont az elpuhultságnak és a hivalkodásnak, megfosztja az államot polgáraitól, hogy az egyiket a másik s *valamennyit a közvélemény igájába hajtsa*.”³⁸⁴ A demokráciában van továbbá a legnagyobb szükség arra, hogy az állampolgárok „felvértezzék magukat erővel és állhatatossággal”,³⁸⁵ mégpedig azért, mert a demokrácia van kitéve legjobban a polgárháborúknak.

Sartori szerint pedig Rousseau demokráciája olyan „ártalmatlanná tett szó szerinti demokrácia”, amelyben *a népakarat helyére a volunté générale* kerül.³⁸⁶ A lényege a *nomosz*, a törvény uralma, csakúgy, mint az eszményi antik demokráciának. Másfelől, hasonlóan a létező demokráciák klasszikus antik bírálóihoz, Rousseau sem a szegényeknek, a „csőcseléknek” juttatja a hatalmat; a „nép” fogalma kimondottan a polgárookra, a honfiakra vonatkozik.

Rousseau politikai ideálja, mint Sartori fogalmaz, a *törvények uralta szabadság*, mely szemben áll a *szabadság autonómiaként* értelmezett fogalmával.³⁸⁷ A nagy léptékű államokban, ahol a közvetlen kormányzás már nem lehetséges, Rousseau gondolkodásában végképp értelmetlen autonómiáról beszélni. Az ember azért szabad, mert nem önkényesen, hanem törvényekkel kormányozzák. A politikában Rousseau szemlélete szerint főképp nem a belső szabadság, az autonómia a fontos, hanem az, hogy ne legyünk láncrea verve.³⁸⁸ A francia forradalom pedig a külső elnyomás ellen küzdött, Sartori szerint ezért gyakoroltak rá döntő hatást Rousseau politikai nézetei.

Biancamaria Fontana szerint a francia forradalom hozta létre az első olyan köztársaságot, amely nagy területű és sűrűn lakott országot irányított, s létrehozta azokat a

³⁸¹ Uo.

³⁸² Id. mű, 533. o.

³⁸³ Id. mű, 532. o.

³⁸⁴ , id. mű, 533. o. (kiemelés tőlem)

³⁸⁵ Uo.

³⁸⁶ Sartori, 135. o.

³⁸⁷ Id. mű, 136. o.

³⁸⁸ Id. mű, 138. o.

törvényeket és intézményeket is, melyek ma is a demokratikus államhatalom példaképei.³⁸⁹ Ugyanakkor „1789 végső kimenetele drámaian bizonyította, hogy modern államban a demokrácia már nem szökkenhet virágba az ókori köztársaság elkopott mítoszaiból és a szabad polgároknak a közösség iránti önzetlen elkötelezettségéből: ma a demokráciát a politikai képviselet új elmélete és gyakorlata alapján kell megvalósítani.”³⁹⁰

Fontana szerint az biztos, hogy a közvetlen (vagy a kor szóhasználatában „tisza”) demokrácia *eszméje* kiemelkedő jelentőséggel bírt 1789-ben. A görög polisz és a római köztársaság eszményített leírásai hatották át a gondolkodást, de az események hamar nyilvánvalóvá tették ezek alkalmazhatatlanságát. A polgárok aktív és szüntelen részvétele a politikai döntésekben, a tökéletes odaadás a közérdek iránt, a becsület, a hazaszeretet és az erény közösségi értékeivel való azonosulás nem működhetett tökéletesen a valóságban. Éppen ezen eszmény erőltetése vezetett a jakobinus diktatúrához. A jakobinus terror bebizonyította, hogy az egyetemes emberi jogok érvényesítése csak hatékony képviseleti intézmények támogatásával lehetséges.

A jakobinus diktatúra végső soron teljesen „lejáratta” a közvetlen demokrácia eszméjét. Szentpéteri szerint „a közvetlen és képviseleti demokrácia hívei között a forradalom kezdetétől fogva oly élénken folyó elméleti harc ebben a periódusban véglegesen eldőlt a képviselet táborának javára”.³⁹¹

Az emberek természetes egyenlőségére építő egyéni jogok biztosításának eszméjét párosítani kellett a szintén az emberek természetes egyenlőségére épülő demokrácia-eszménnyel. Ehhez azonban egyfelől le kellett számolni azzal a felfogással, miszerint csak a mélyen kollektivistá, tradicionális erkölcsiségre támaszkodó, antik mintájú közvetlen demokrácia fejezheti ki a politikai rendszerek közül az emberek természetes egyenlőségének eszméjét. Kérdés maradt azonban, milyen erkölcsi alapokra támaszkodhat egy nem antik mintára épülő, a liberális individualizmusnak, a komplex, nagyméretű államoknak, és az emberek természetes egyenlőségét hirdető eszmének együttesen leginkább megfelelő politikai rendszer, a (liberális) képviseleti demokrácia?

4. 3. Képviseleti vagy közvetett demokrácia

Hannah Pitkin szerint a képviseletben mindenek előtt a közvetlen demokrácia pótszerét látják, amelyre ott van szükség, ahol „a nép túl számos ahhoz, hogysem közvetlenül kormányozza magát”.³⁹² A képviseleti rendszer bírálatának főbb elemei a 17. század óta a következők: az önkormányzati részvétel bensőleg és nem csupán instrumentálisan értékelendő; csak a politikába belevont és aktív nép szabad; a képviseleti intézmények leszerelik az állampolgári aktivitást.

Ugyanakkor Sartori szerint a képviseletnek több előnye van: a politikai mechanizmusokkal elkerülhető a közvetlen eljárások elemi radikalizálódása, illetve a képviseleti demokrácia „totális részvétel” nélkül is képes a hatalom ellenőrzésére és korlátozására. Ezáltal *kifejlődhet a civil társadalom*, mint autonóm és önálló szféra. A túlpolitikizált polisszal szemben felszabadulnak az energiák a gazdasági vagy egyéb tevékenységekre.³⁹³

4. 3. 1. Képviseleti demokrácia és erkölcs az újkori gondolkodásban

³⁸⁹ Biancamaria Fontana: „A demokrácia és a francia forradalom” in: Dunn, id. mű, 165. o.

³⁹⁰ Fontana, 175. o.

³⁹¹ Szentpéteri, 106. o.

³⁹² Hanna Fenichel Pitkin: „Képviselet” in: *Politikai filozófiák enciklopédiája*, 246. o.

³⁹³ Sartori, 118. o.

A képviseleti kormányzást ma gyakran azonosítják a képviseleti demokráciával, de a francia forradalom idején és az azt követő évtizedekben csak nagyon lassan alakult át a közvetlen kormányzás, illetve a demokrácia szükségszerű fogalomkapcsolata.

Benjamin Constant 1819-ben elmondott beszédében már utal arra, hogy a francia forradalomban bebizonyosodott a képviseleti kormányzat üdvös hatása.³⁹⁴ Mint liberális gondolkodó, Constant a közvetlen részvételen alapuló antik demokráciát az egyén jogainak, az egyén függetlenségének figyelmen kívül hagyása miatt nem tartja követendő mintának a XIX. században. Rousseau-val szemben úgy vélte, hogy a szabadság megőrzéséhez csak a képviseleti kormányzás segíthet hozzá. Ezt azonban alapvetően nem a demokrácia, hanem az alkotmányos monarchia keretei közt képzelte el.

Constant (közvetlen) demokrácia-kritikája abból indul ki, hogy „az ókoriak szabadsága abban állt, hogy közösen, de közvetlenül gyakorolták a főhatalom bizonyos vonatkozásait”.³⁹⁵ A kollektív szabadsággal azonban összeegyeztethetőnek tartották azt, hogy az egyént teljességgel alávéssék a közösség hatalmának. A „modern ember számára visszataszító módon” valamennyi magáncselekedetet szigorú ellenőrzésnek vetettek alá, az egyéni függetlenségnek semmit nem engedélyeztek sem a nézetek, sem a hasznos mesterségek, s főleg nem a vallás tekintetében. A vallásszabadság bűn és szentségtörés lett volna az ókorban; a társadalmi test hatalma gátolta az egyének akaratát. Különösen elítéli Constant, hogy törvények szabályozták az erkölcsöket, vagyis gyakorlatilag mindent: az ókorban az egyén minden magánviszonylatában rabszolga volt.

Constant szerint az ókorban a háborús szellem, míg „manapság” a kereskedelmi szellem határozza meg az emberek életét. A „háborús szellem” nyilvánvalóan a háborúhoz szükséges erényeket magasztalja, ahogy Montesquieu is utalt a görögök hadi moráljára – melyet lényegében azonosíthatunk az „arisztokratikus” erkölcsiség alapvető erényeivel. Ezzel állítja szembe Constant a kereskedelmi szellemet, melynek új erkölcsiségéről annyit tudhatunk bizonyosan, hogy sokkal kevésbé kollektivistá és sokkal inkább individualista alapokon áll, mint a „régiek” erkölcsé.

Constant szerint a kereskedelem ébreszti fel az emberekben az egyéni függetlenség szenvedélyes vágyát. A kereskedelem fellendülése már Athénban is megszüntetett egy sor eltérést az ókori és a „modern” szabadság-felfogás között. Ez magyarázza, hogy Constant szerint az athéniak erkölcséi felettébb hasonlítottak kora erkölcséihez. Ám például az osztrakiszmosz „manapság” felháborító igazságtalanságnak számítana, mert nagymértékben aláveti az egyént a társadalom hatalmának. A politikai jogok gyakorlása a XIX. században Constant meglátásában csak töredékét nyújtotta annak az élvezetnek, amelyben az ókoriak részesültek – *a „modern” embernek nincs szüksége tehát a (közvetlen) demokráciára.*

Constant megsejtette azt, amit Montesquieu vagy Rousseau nem: az athéni demokrácia azért nem lehetett stabil, hosszú ideig fennálló politikai rendszer, mert léte egy alapvető ellentmondással volt terhes. Bár egyfelől a közvetlen részvétel rendszerével megmaradt a hagyományos görög kollektivistá szellemiségénél, másfelől ez a kollektivizmus nem a tradicionális, az eunomia eszményére épülő arisztokrata-hierarchikus erkölcsi rendre támaszkodott, hanem az iszonomiára, a jogegyenlőség eszményére.

Az erkölcsök a XIX. században Constant szerint már „hullámzó, finom, megfoghatatlan árnyalatokból állnak” – s a közvélemény nem engedi megbolygatni az erkölcsi hálózatot: ha a nép kormánya önkényesen meg akarna bélyegezni egy polgárt, a közvélemény az ítélet ellen fordulna, s a hatalom nem tudná azt végrehajtani – *vagyis a demokrácia, mint a többség zsarnoksága, az újkorban szükségszerűen bukásra van ítélve.*³⁹⁶

³⁹⁴ Benjamin Constant: „A régiek és a modernek szabadságának összevetése” in: Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1997, 237-260. o.

³⁹⁵ Id. mű, 239. o.

³⁹⁶ Id. mű, 253. o.

Constant szerint a modern embernek a monarchia felel meg, nem a régiek köztársasága. Ugyanakkor ennek képviseleti rendszerrel kell együtt járnia, ahol a nemzet, vagyis a néptömegek azokat a feladatokat, melyeket nem tud vagy nem akar végrehajtani, áthárítja néhány egyénre. Ugyanakkor szükség van a képviselők ellenőrzésére, illetve eltávolíthatóságukra. A polgárok erkölcsi nevelését pedig, az újkori politikafilozófiának megfelelően a (képviseleti) *intézményeknek* kell betetőzniük.

Gordon Wood szerint az 1776-os Függetlenségi Nyilatkozattal az amerikaiak elvetették az öröklődő monarchiát, illetve a vér és a család arisztokratikus uralmát, s az újonnan megalakuló köztársasági kormányok *minden polgárt egyenlőnek ismertek el*. A forradalom teremtette meg az amerikai demokráciát, s az amerikaiak „általában lettek a modern világ első olyan népe, amelynek valóban demokratikus kormánya és társadalma volt.”³⁹⁷

Mármost Szentpéteri szerint a forradalmi alkotmányozás során hamar vitathatatlan tényé vált *a képviseleti szervek elsődlegessége a szorosán vett közvetlen demokratikus formákhoz viszonyítva*.³⁹⁸ Amerikában már a XVII. század közepén megjelentek a képviseleti demokrácia első intézményei (képviseleti jogalkotás), a XVIII. századi közéletben aztán végképp háttérbe szorultak a közvetlen demokratikus formák. Ennek elsődleges oka a *lakosság szám gyarapodása* volt, a másodlagos pedig *a primitívebb közösségi viszonyok felbomlása*: a nagyobb méret és nagyobb komplexitás új politikai rendszert követelt.

Ugyanakkor Locke, Montesquieu és Rousseau tanai *általában* a demokratikus hagyományokon nyugvó új államiságról szóló elképzeléseket termékenyítették meg.³⁹⁹ „A képviseleti demokrácia nagy angol találmánya”⁴⁰⁰ találkozott a fenti gondolkodók tanainak populista értelmezéseivel. Az amerikai forradalom idején azonban még nagyon kevesen gondoltak a *modern értelemben vett* képviseleti demokráciára: sokkal inkább a demokrácia (mint a „demokratikus rész” képvisellete), az arisztokrácia és a monarchia elegyében gondolkodtak, pontosabban mindhárom kormányforma elveit fel kívánták használni. A nép közvetlen részvételét pedig a gyakorlatban egyáltalán nem akarták figyelembe venni, bár *elvileg* a népet közvetlen alkotmányozó hatalommal ruházták fel. Csak a XIX. század elejétől lett a demokrácia *az amerikai nemzettudat része, egyfajta hit*.

Az amerikai forradalmárok még alapvetően a „kollektivista” köztársasági erényekért lelkesedtek: az erényesség annyit jelentett, hogy valaki kész a közjóért cserébe feláldozni magánérdekeit. Ehhez úgy vélték, felül kell emelkedni az önző kereskedelmi érdekeken, mert az erényhez szabadidőre van szükség. Az állam legjobb vezetői ennek megfelelően a földbirtokos nemesség köréből kell, hogy kikerüljenek, illetve az önálló farmerek közül – az erényesség alapfeltételeit végső soron római mintára képzelték. Másrészt az eredeti *amerikai republikanizmus lényege, a magánélet függetlenítése* a politikától a közvetlen demokrácia eszméjével nyilvánvalóan *összeegyeztethetetlen* volt.⁴⁰¹

Az amerikai *népet* főleg a republikanizmus *egalitárius* vonatkozása hatotta át. A köznép képviselői elkezdtek támadni a tétlen arisztokráciát, ezzel együtt dicsérni *az önös érdekek követését*. Wood szerint „talán semmi sem választotta el jobban a kora tizenkilencedik századi amerikaiakat az európaiaktól, mint *a munkához való viszonyuk, és az egyenlőségre törekvő és demokratikus szemléletmódjuk, hogy abban mindenkinek osztoznia kell*”.⁴⁰² Wood odáig megy, hogy szerinte ez a „munkaerkölcs” teszi az Egyesült Államokat ma is a világ egyik legdemokratikusabb társadalmává.

³⁹⁷ Gordon S. Wood: „A demokrácia és az amerikai forradalom” In: John Dunn (szerk.): *A demokrácia*, 143. o.

³⁹⁸ Szentpéteri, 61. o.

³⁹⁹ Id. mű, 53. o.

⁴⁰⁰ Wood, 145. o.

⁴⁰¹ Id. mű, 154-155. o.

⁴⁰² Id. mű, 164. o.

Tocqueville az amerikai demokráciáról szóló művében nem elsősorban a politikai értelemben vett demokráciáról, hanem egy olyan társadalmi demokráciáról beszél, amelyben elsődleges értéknek tekintik az egyenlőséget. Furet szerint Tocqueville úgy látta, hogy „a társadalom modern szervező elveként felfogott demokrácia immár visszafordíthatatlan vívmánya a történelmi fejlődésnek”.⁴⁰³ Tocqueville Constant-nal (és például Guizot-val) szemben nem fogadta el a monarchia és a népképviselő eszményeinek összetákolását, hanem a *képviselői demokrácia győzelmét állította gondolkodása kiindulópontjába*.

Tocqueville tehát Amerikában a *társadalmi rendek egyenlőségét* találta legszembetűnőbbnek.⁴⁰⁴ Ez az egyenlőség ad irányt a közszellemnek, formát a törvényeknek, végül a *társadalmi rendek egyenlősége „sajátosan alakítja a kormányzottak szokásait.”*

Tocqueville eszménye egy olyan társadalom, „amelyben ki-ki saját művének tekinti, szereti a jogot, és ellenérzés nélkül aláveti magát neki; amelyben a kormányzat tekintélyét a szükségyszerűség és *nem az isteni eredet adja meg*, [...] az egyes osztályok között férfias bizalom alakul ki és olyan kölcsönös, megértő közeledés, amely egyformán távol van a gögtől és az alantas indulatoktól.”⁴⁰⁵ Egy ilyen társadalomban nem a lelkesedés és a hit heve irányítja a polgárokat, de a *felvilágosultság és a tapasztalat* nagy áldozatra készítheti őket – az emberek ugyanis felismerik, hogy *ami számukra egyéni érdek, az egybeolvad az általános érdekekkel*.

Tocqueville a francia társadalom problémáinak gyökerét abban látja, hogy a forradalmat követően a régi erkölcsi helyére nem kerültek újak: „a szegény megőrizte atyái előítéleteinek nagy részét, ámde a hitük nélkül, tudatlanságukat erkölcsök nélkül” – önérdek-követéséből legalább annyira hiányzik a felvilágosultság, mint az alázatából hiányzott.⁴⁰⁶ Csak megfelelő politikai intézményekkel érhető el, hogy az emberek a régi erkölcsi előítéletei nélkül is figyelembe vegyék a közérdeket.

A szabadság a legnemesebb erények alapja lehet: az Újvilágban a demokrácia az erkölcsökkel karöltve szabadon erősödhetett, békésen fejlődhetett a törvényekben.

Elsőként azonban nem a demokrácia erkölcsökre gyakorolt hatását vizsgálja Tocqueville, hanem *bizonyos erkölcsök és szokások hatását a demokratikus gondolkodásmód kialakulására*. Például az említett *„munkaerkölcs”* következtében Amerikában a szellemi képességek egyenlő lehetőségeket kaptak: Tocqueville szerint ugyanis a kevés tanulás és a tizenöt éves korban elkezdett munka egyenlőbbé teszi az embereket. Továbbá a községi szellem, (melynek alapja nem a hazaszeretet, hanem *a szabad és erős egyesülés érzése*), a lehető legtöbb embert érdekeltté kívánja tenni a közügyekben, tehát a közvetlen demokráciát preferálja. Tocqueville szerint a közvetlen és a képviselői demokráciának egyébként egyaránt megvan a maga helye a modern világban.

Az amerikai közszellemre Tocqueville szerint jellemző, hogy a régi típusú patriotizmust egy „izgága patriotizmus” váltja fel. Ez már nem az ösztönös hazaszeretet a régi szokások kedvelésével, az ősök tiszteletével egybekötve, hanem abból ered, hogy „a maga területén mindenki tevékenyen részt vesz a társadalom kormányzásában”.⁴⁰⁷ Az emberek nemcsak kötelességből és büszkeségből munkálkodnak az állam javán, hanem kapzsiságból is. Az amerikaiakat tehát egyfajta új patriotizmus jellemzi, mely alapvetően individualista alapokon áll: az egyén önzését nyergeli meg.

A vallásos hit bizonyos körülmények közt szintén kedvezhet a demokrácia működésének. A katolicizmus például azért, hogy alapvetően *engedelmességre* készítet, de

⁴⁰³ Francois Furet: „Amerika felfedezése” In: Alexis de Tocqueville: *Az amerikai demokrácia*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1993, 7. o. (kiemelés tőlem)

⁴⁰⁴ Tocqueville, id. mű, 23. o.

⁴⁰⁵ Id. mű, 31. o.

⁴⁰⁶ Id. mű, 33. o.

⁴⁰⁷ Id. mű, 341. o.

különösen a puritanizmus, mely elsősorban az üzleti életben segítette elő a demokrácia kialakulását (itt nyilván elsősorban a puritán munkaerőkölcse üzleti hatásairól van szó.)

A demokratikus intézmények sikeréhez azonban az erkölcsökön túl inkább az amerikaiak *felvilágosultsága* és *szokásai* járultak hozzá. Amerikában az alapvető irodalmi neveltetésre gyakorlati tudás épült, ami Tocqueville szerint tökéletesen kedvezett a demokrácia eszméinek befogadásához, hiszen az egész nép felfoghatta őket, de nem ragadtatta el magát túlságosan általános eszméktől. Az amerikaiak általános filozófiai módszere: kitérni a szabályozás szelleme, a szokások béklyói, a családi szentenciák, a társadalmi és bizonyos mértékig a nemzeti előítéletek elől. Ennek alapja, hogy az amerikai egyén csak tulajdon elmebeli képességeire épít: nincsenek társadalmi osztályok, melyeknek vélelméhez igazodni lehetne és kiemelkedő tekintélyek sem. Tocqueville „*az egyenlőségből fakadó szellemi függetlenségükről*” beszél. Ugyanakkor a demokrácia terjedésével egy ember vagy egy osztály tekintélye helyett megnő a tömegben való hit, és egyre inkább a közvélemény irányítja a világot. Az egyenlőség így egyszerre irányíthatja az emberek szellemét új gondolatok felé, vagy éppen arra, *hogy többé senki ne gondolkozzon*.

Az egyenlőségből eredő azon tendencia, mely magára hagyja az egyént a gondolataival, más szempontból is közömbössé teszi mások iránt és *fokozza a vágyat az anyagi élvezetek után*.

Az *egyenlőség* továbbá az amerikaiaknak az *ember végtelen tökéletesíthetőségének eszméjét sugallja*: előnyei folyamatosan érződnek, apró élvezetek sokaságát nyújtják az embereknek. Ezzel együtt jár Tocqueville szerint az érzéki örömök kultuszának hanyatlása az arisztokráciákhoz képest: a demokratikus államokban a kis dolgok is kedvesek a léleknek - *a jólét szeretete szívós, de visszafogott*. A demokrácia gazdagjait inkább *elpuhulás*, mint kicsapongás veszélye fenyegeti: „*tisztes materializmus*” alakul ki a polgároknál.⁴⁰⁸ Ugyanakkor az állandó vágyakozás az anyagi javak iránt „*életundort*” és „*sajátos mélabút*” szül, ami az öngyilkosságok számát növeli.

A már kialakult demokrácia visszahat a morálra: mindenek előtt *az erkölcsök* alapvetően *szelídülnek a létfeltételek egyenlősödésével*. Nincsenek kasztok, így *általános részvét* uralkodik az emberek között, bár ritkán tanúsítanak odaadást egymás iránt. Az általános részvét abból ered, hogy mindig bele tudják képzelni magukat a másik helyébe, hiszen *bármikor felcserélődhetnek a társadalmi szerepek*. Módosul az Európában oly megszokott *úr-szolga viszony* is, az imént említett felcserélhető szerepek miatt:

A szolgák nem alkotnak különálló népcsoportot, nincsenek sajátos szokásaik, előítéleteik vagy erkölceik; sem észjárásuk, sem sajátos érzélemlátékuk nem különleges; a társadalmi helyzet vétki vagy erényei nem állapotukból fakadnak; műveltségük, eszméik, érzelmeik erényeik és hibáik olyanok, mint kortársaiké; *ugyanúgy becsületesek vagy gazemberek, mint az urak*.⁴⁰⁹

Tocqueville tapasztalata szerint a létfeltételek egyenlősége esetén az urak és szolgák közötti hierarchiát egyik fél sem tekinti többé természetesnek. Az *új hit* szerint „*úr és szolga között nem létezik természetből fakadó és állandó alsóbbrendűség*,”⁴¹⁰

A demokráciának nem csak az úr-szolga viszonyra, hanem a családi viszonyokra is komoly hatása van (hiszen a *hierarchikus rend* mindkettőben érvényesült korábban). A demokratikus gondolkodás terjedésével az apai tekintély csorbát szenved, csökken a régi távolság apa és fiú között. Az apának Amerikában *nincs politikai hatalma* a családban, csak *természet adta jogai* vannak. A törvény szemében nem több mint a fiainál idősebb és gazdagabb polgár. *A demokráciában ugyanis a szegények életmódja adja a mintát*, ahol az apa kénytelen együtt dolgozni fiaival, így intimebb légkörben élni velük. *Ez a réteg ad irányt az*

⁴⁰⁸ Id. mű, 751. o.

⁴⁰⁹ Id. mű, 809. o. (kiemelés tőlem)

⁴¹⁰ Id. mű, 813. o.

erkölcsöknek és eszméknek. Tocqueville szerint az egyén bizonyosan nyer ezzel - a társadalom nem biztos.

Demokráciában a *társadalmi kötelékek lazulnak, míg a természetesek megerősödnek.* A demokrácia módosítja a társadalomban létrejött egyenlőtlenséget férfi és nő között. Ide tartozik, hogy Tocqueville szerint egy fiatal lány sehol nem rendelkezhet magával úgy, mint az Egyesült Államokban. Ennek pedig szerinte óriási politikai jelentősége van, mert egy társadalom erkölce „a nőben ölt testet”.⁴¹¹ Tocqueville szerint *a létfeltételek egyenlősége elősegíti a közerkölcsök rendezettségét.* Másutt, az arisztokráciákban azért lépnek földre a nők, mert nem szabadon választanak férjet.

Ugyanakkor vannak „negatív” hatások is. A demokrácia igyekszik hasonlóná tenni a polgárokat – az egyének személyes önérzete azonban tiltakozik ez ellen. Tocqueville szerint önmagában a képviseleti demokrácia rendszere nem jelent megoldást a kisebbségek, illetve az individuumok elnyomására: „a demokratikus kormányzatok lényegéhez tartozik, hogy a többség uralma ezekben abszolút”.⁴¹² Ebben a tekintetben a szokásjog még tovább megy, mint a törvény. Ennek folytán a többség hatalma nem csak túlnyomó, hanem ellenállhatatlan is. A többség erkölcsi uralma azon az eszmén alapul, hogy az emberek egyesült csoportjában több a felvilágosultság és a bölcsesség, mint egy magányos egyénben –ezért a kisebbséggel szemben a többség érdekeit kell előnyben részesíteni. A többség hatalmával domborodnak ki a demokrácia természetes hibái: a törvényhozás ingatagsága az új és új emberek hatalomra kerülésével a többségnek éppen tetsző, állandóan új és új törvények bevezetését jelenti.

A legfontosabb probléma szabadság és az egyenlőség elvének ütközése a többség zsarnoksága esetén. A többség hatalma nem csak a törvények meghozatalára, végrehajtásának ellenőrzésére terjed ki, hanem az emberek gondolkodására, a nemzeti jellemre is. Tocqueville szerint „ha Amerikában a szabadság valaha is elvész, azt a többség mindenhatóságának kell felróni, mely kétségbeesésbe taszította a kisebbségeket [...] Akkor anarchiát fogunk tapasztalni, de ez a zsarnokság következtében áll majd elő”.⁴¹³ „Ez a hatalom *kizárólagos, részletekbe hatoló, rendszeres, előrelátó és szelíd. Az atyai hatalomhoz hasonlítana* [...] ám épp ellenkezőleg, minden vágya végérvényesen gyermeki szinten tartani polgárait...”⁴¹⁴

A megoldás a központi államhatalom decentralizációjában keresendő. Tocqueville szerint az egyének szabadsága biztosítottabb volna, ha a hatalomból jutna az egyszerű állampolgárokból álló ideiglenes, másodlagos testületeknek is. A demokráciában létre kell hozni mesterségesen egy anyagilag és hatalmilag független egyénekből álló réteget, amelyet tulajdonképpen „arisztokratikus lények” alkotnának. Az egyéneknek jogokat kell kapniuk, s biztosítani kell őket e jogok elvitathatatlan élvezéséről: „napjaink nemzetei nem kerülhetik el, hogy köreiken belül a létfeltételek egyenlővé ne váljanak; de az már rajtuk áll, hogy az egyenlőség a szolgaság vagy a szabadság, a tudás vagy a műveletlenség, a felvirágzás vagy a nyomor felé vezeti-e őket.”⁴¹⁵

Kissé leegyszerűsítve azt lehetne mondani, hogy a demokrácia vizsgálatát John Stuart Mill a XIX. század második felében ott folytatta, ahol Tocqueville abbahagyta: nevezetesen a „többségi uralom” problémáinak tárgyalásánál. A képviseleti kormányzatot ugyanis, mely szerinte a legideálisabb kormányforma, két veszély fenyegeti: a képviselő-testület alacsony fokú intelligenciája, illetve az osztály-érdekből történő törvényhozás a számszerű többség részéről, amennyiben a többség tagjai mind ugyanabba az osztályba tartoznak.⁴¹⁶ Mill szerint

⁴¹¹ Id. mű, 829. o.

⁴¹² Id. mű, 354. o.

⁴¹³ Id. mű, 373. o.

⁴¹⁴ Id. mű, 973. o. (kiemelés tőlem)

⁴¹⁵ Id. mű, 992. o.

⁴¹⁶ John Stuart Mill: *Considerations on Representative Government*, London, Longman, Green, Longman, Roberts and Green, 1865, 53. o.

a „ma” létező demokráciák szisztematikusan kedveznek az amúgy is túlsúlyban lévő osztálynak – kora demokráciáit „egyenlőtleneknek” tartja.

Alapvető probléma, hogy a demokrácia nevében két ideát rendszeresen összekevernek: a *demokrácia tiszta ideáját*, miszerint a demokrácia az egész nép kormányzása az egész nép által, illetve a *demokráciát, mint azt a gyakorlatot, ahol az egész népet a nép többsége kormányozza*. Az előbbi volna az „egyenlő” demokrácia, ahol minden állampolgár egyenlő, az utóbbi pedig egyenlőtlen, hiszen azok a kiváltságosak kormányoznak, akiket a számszerű többség támogat, mely gyakorlatilag egyedül bír minden szavazati joggal az államban. Ez a kisebbségek teljes jogfosztásának elkerülhetetlen következménye. Mill problémája, hogy nem akarjuk elfogadni egy köztes megoldás lehetőségét aközött, hogy eltöröljük a kisebbség jogait és aközött, hogy a kisebbség ugyanakkora hatalmat kap, mint a többség. Az természetes, hogy a többség képviselői leszavazhatják a kisebbség képviselőit, de ez nem jelenti azt, hogy semmi szükség ez utóbbiakra. Mill szerint az *arányos képviselő* megoldást jelentene a másik problémára is, miszerint a tudatlanok túl nagy szerepet kapnak a politikailag tájékozott emberekkel szemben.⁴¹⁷ Minden fontosabb választókerületben a kétkezi munkások alkotják a többséget, melyre csak az lehet megoldás, ha az iskolázottak szavazatai nem egy, hanem több szavazatot érnek a választás során.

Mill szerint „*a szabadság és a hatalom harca a történelem [...] legföltűnőbb jelensége.*”⁴¹⁸ A nép, mely a hatalmat gyakorolja, elnyomhatja az összesség egy részét, ami ugyanúgy zsarnokság, mint ahogy régen az uralkodók nyomták el az alattvalókat. Ám *amikor maga a társadalom zsarnok, az sokkal félelmetesebb, mint a politikai elnyomás*. A társadalmi zsarnokság ugyanis „magát a lelket igázza le”.⁴¹⁹ Látni kell, hogy a közvélemény sem avatkozhat be akármilyen mértékben az egyén függetlenségébe: ki kell jelölni azt a határt, amely kialakítja a megfelelő egyensúlyt az egyéni függetlenség és a társadalmi szabályozás között.

4. 3. 2. Demokrácia és erkölcs XX. századi kérdései

Sartori szerint rendkívül nehéz a klasszikus demokrácia-fogalmak démoszát azonosítani napjaink társadalmában. Ugyanis „a mai fejlett társadalmak társadalmi-gazdasági struktúrája már nem piramis formájú.”⁴²⁰ Ma a szegények és/vagy (marxista értelmezésben) a proletárok vannak kevesebben, *a sokaságot a „fehérgallérosok” és a középosztálybeliek teszik ki*. Az a klasszikus értelmezés, mely az *alsóbb néposztályokat* azonosítja a néppel, s ezek uralmát a demokráciával, ilyen formán elavulttá vált. Például az a cicerói megközelítés, mely a tömeguralmat valamiféle „fékeveszett őrzőjéssel” azonosítja, éppen az alsóbb néposztályok hatalomátvételére utal.

A demokráciával szembeni klasszikus vád, az egyenlőtlen emberek egyenlővé tételének igénye mára szintén értelmetlenné vált, hiszen a klasszikus arisztotelészi úr, illetve szolga-természetű embertípusok megkülönböztetése régen nem „időszerű”.

Ez nem jelenti azt, hogy a demokráciával kapcsolatos klasszikus ókori ellenérvek kissé „korszerűbb” formában nem kerülhetnek elő. A liberális demokratikus társadalmak hajlama az anarchiára, illetve a „szocialista demokráciák” hajlama a totalitarizmusra napjainkban is gyakran elhangzó vádak.

Azzal együtt, hogy a „túlzott szabadság”, illetve egyfajta nézőpontból az erkölcsi szabadosság és az ezzel összefüggő társadalmi anarchia antik kritikája mai szemmel *bizonyos értelemben* szintén nevetségesnek tűnhet. Számos törvény vagy szokás, melyek hiányát Platon

⁴¹⁷ Id. mű, 54. o.

⁴¹⁸ John Stuart Mill: *A szabadságról*, Századvég Kiadó – Readers International, Budapest 1994, 9. o. (kiemelés tőlem)

⁴¹⁹ Id. mű, 13. o.

⁴²⁰ Sartori, 21. o.

vagy Szókratész még erkölcsi skandalumnak tartotta, s az „eunomia” talpkövei voltak, mára jórészt a világ legtermészetesebb dolgainak számítanak (például az istenek, illetve a vallás tiszteletének, vagy mondjuk bizonyos hazafias-harci erényeknek a hiánya). Ugyanakkor a konzervatív oldal ma is gyakran hangoztatja a liberalizmus, ezzel együtt a liberális demokrácia nyújtotta szabadságok társadalom- és erkölcsromboló hatását - elég, ha a korábban említett konzervatív felfogásokat említjük az erkölcsök jogi kikényszerítésére vonatkozóan. Az általában vett (mármint nem a liberalizmussal összekötött) demokrácia-eszményt és gyakorlatot ennél is sokkal inkább érinti a „túlzott egyenlőség” vádja. Sőt, ez egyúttal bizonyos pontokon már a „többségi zsarnokság” modern, toqueville-i vagy Mill-féle problémájával is találkozunk.

Sartori szerint az egyenlőség akkor jelentkezik problémaként és válik egyre inkább problematikussá, „ha bizonytalan, hogy egy adott egyenlőség egyben szabadság-e, s még inkább, ha biztos, hogy egy adott egyenlőség kizárja a szabadságot.”⁴²¹ Ennek megfelelően minden egyenlőségek legbékésebbike Sartori szerint a *feltételek egyenlősége*, mely önmagában is megálló, önmagában való érték. A szabadsággal legbiztosabban összeütközésbe kerülő egyenlőség pedig az *anyagi egyenlőség*, a *gazdasági egyenlőség*, „amely vagy mindenki számára egyenlő tulajdonlást jelent (ha mindenkinek egyenlő javai vannak), vagy épp ellenkezőleg, mindenki számára egyenlő nincstelenséget (ha senkinek sincsenek javai).”⁴²²

Az egyenlőségek hagyományos osztályozása a következő: *jogi-politikai egyenlőség*, *társadalmi egyenlőség*, esélyegyenlőség, gazdasági egyenlőség. Sartori ezzel szemben az utóbbi kettőt a társadalmi egyenlőség két altípusának tartja, s megkülönböztet még egy egyenlőséget: a *totális egalitarizmust* (mindenki egyenlő mindenben).⁴²³ Az *esélyegyenlőség* jelenthet továbbá *egyenlő hozzáférést* (egyenlő képességek egyenlő elismerése) vagy *egyenlő indulási feltételeket* (az indulóknak egyenlő körülményeket kell biztosítani). Sartori szerint *ez utóbbi egyeztethető össze leginkább az egyén szabadságával*, ugyanakkor az egyenlő indulási feltételek biztosításához állami *beavatkozásra van szükség* - ennek szükséges feltétele, hogy az állam erős legyen.

Mármost a *többség zsarnokságának fogalma* Sartori szerint három szinten értelmezhető:⁴²⁴

- *alkotmányos kontextusban* a kisebbségek jogainak megsértését jelenti a törvényhozás vagy a kormányzás folyamatában, vagy a „választott despotizmust”,
- *választási kontextusban* a többségi zsarnokság a kisebbség szavazatainak elveszését jelenti: ahol a mennyiség maga mögé utasítja a minőséget,⁴²⁵
- *társadalmi kontextusban az egyén társadalom általi elnyomását* értjük többségi zsarnokságon - ez kifejezetten szellemi természetű, a konformizmus kényszere.

Sartori szerint ma a többségi zsarnokság legnagyobb veszélye választási kontextusban fenyeget. Ez nem jelenti azt, hogy meg sem kísérelhetjük elkerülni, hogy a mennyiség leértékelje a minőséget. A lényeg ugyanis nem a pontos arányosság a választók és megválasztottak közt, hanem az, „hogy a nagyobb rész igyekezzen a valentior parst, a kiválóbb részt megtalálni.”⁴²⁶ Sartori szerint az elitizmus csak akkor elvetendő, ha az elit isteni jogra, születési jogra, ököljogra hivatkozva uralkodik. A demokráciában kiválasztottak uralkodnak, de a nép jogára hivatkozva. A szándék a legjobbak kiválogatása, mégpedig *érdem-centrikusan*: „a fent lévő azért kerül magasra, mert jól képzettek és rátermettek

⁴²¹ Id. mű, 146. o.

⁴²² Id. mű, 147. o.

⁴²³ Lásd: id. mű, 149. o. (1. táblázat: Az egyenlőségek típusai)

⁴²⁴ Id. mű, 77. o.

⁴²⁵ Sartori szerint ezt a *számok zsarnokságának* kellene nevezni

⁴²⁶ Id. mű, 82. o.

vélik.⁴²⁷ A meritokráciát ostobaság egyenlőtlenségnek bélyegezni, hiszen „az esélyegyenlőség *valóban* értékelv: az érdem szerint előrejutással helyettesíti az érdem nélküli, születési jogon vagy hasonló véletlen útján nyert magas pozíciót”.⁴²⁸

Dahl szerint a *demokrácia alapdilemmája* az, vajon intézhetik-e egy demokratikus ország polgárai a közügyeiket úgy, hogy az egyes érdekek összhangban álljon mindenki érdekével?⁴²⁹

A modern szervezeti pluralizmus szerkezeti változásai ugyanis nem erősítik az állampolgároknak a közérdek figyelembevételét cselekedeteik során. Dahl abból indul ki, hogy a demokratikus pluralizmus annak az igyekezetnek az eredménye, amely a demokratikus eljárás módokat a modern ország nagyobb léptékében kívánja alkalmazni. Ez a tény valószínűtlenné, esetleg lehetetlenné teszi bizonyos polgári törekvések kifejlődését. Nagy, nemzetállami közösségben a közjó alig kíván többet a közösségi élet közvetlen tapasztalatainál.

Ugyanakkor Dahl meghatározásában *polgárerényekről* akkor beszélhetünk, ha mindenki szerepet játszik a közös döntésekben és „mindenki mindenkor tudatosan úgy cselekszik, hogy előmozdítsa az ebbe az embereggyüttesbe tartozó valamennyi személy érdekeinek teljesülését.⁴³⁰” A polgárerény háromféle törekvéstől függhet:

- *Individualista*: olyan közösségben, ahol a polgárok erkölcsileg önálló személynek tekintik magukat, úgy fogják fel a maguk érdekeit, hogy ha aszerint döntenek, ami a legjobb nekik, akkor az mindenkinek jó. Dahl szerint nagy országokban ezt megakadályozza az érdekek különválása és a közjó mibenlétéhez szükséges elméleti ismeretek hiánya (nem ismerhetünk mindenkit személyesen).

- *Erkölcsei*: a polgárokat közös döntésükben az igazságosság iránti elkötelezettség mozgatja. Nagyméretű közösségben azonban nehéz fenntartani az erkölcsi elkötelezettséget, érzelmileg támogatni azt, és esetről esetre felfogniuk a polgároknak, mi a közjó. Egymillió ember között az igazságosság elve már csak elenyésző súlyt ad az egyes ember érdekeinek. Az altruizmus érzése már nehezen kel versenyre az egoizmussal, illetve a csoportegoizmussal.

- *Organikus*: az emberi önazonosság túllép az egyéni a közösséggel való azonosulás felé. *A kollektív én-tudat azonban reménytelenül távol áll a realitástól.*

Dahl tehát nem lát kiutat: a nagyméretű államokban alkalmazott demokratikus pluralizmus egyik megközelítésben sem szolgálhatja polgárerények kialakulását.

Kis János mégis felvázol egy lehetséges megoldási alternatívát demokrácia és polgárerények összekapcsolására.⁴³¹ Abból indul ki, hogy az etikai individualizmus tézise szerint a dolgok végső soron csak az egyének számára jók vagy rosszak. *Közjóról* csak származtatott értelemben beszélhetünk. Ez szemben áll *a republikánus felfogással*, mely szerint a politikai közösség célja a közjó fölismerése és valóra váltása, melynek elsődleges feltétele, hogy *az egyének magatartását a honpolgári erény motiválja.*

Az etikai individualizmus egyik következménye az *erénytakarékosság tézise*: mindenki szabadon választhat a saját érdekét szem előtt tartva, a rendszer mégis úgy kapcsolja össze a sok egyéni választást, hogy az eredmény a közösség lehető legnagyobb java legyen

Mármost Kis János két lehetséges *demokrácia-modellt* különböztet meg: a *gazdaságtani modellt* és az *etikai modellt*. A gazdaságtani modell szerint „a demokratikus politika célja, hogy az állam útján létrehozható és megszerezhető javak lehetséges halmazaiból azt valósítsa meg, melyet a legtöbb választó előnyben részesít más

⁴²⁷ Id. mű, 84. o. (kiemelés tőlem)

⁴²⁸ Id. mű, 95. o.

⁴²⁹ Robert A. Dahl: *A pluralista demokrácia dilemmái*, Osiris Kiadó, Budapest 1996, 149. o.

⁴³⁰ Id. mű, 153. o.

⁴³¹ Kis János: „Közjó és honpolgári erény” *Alkotmányos demokrácia. Három tanulmány*, Indok, Budapest 2000

jószágeggyüttesekkel szemben.⁴³² Kis szerint ez a *Bentham-tól és Milltől eredeztethető* liberális megközelítés modern változatának lényege.

Az *etikai modell* ugyanakkor abból indul ki, hogy a polgár közvetlenül az egész közösség számára választ. A közjó nem az, amit a többség véletlenül preferál, hanem *azt indokoltan közösen preferálni, ami a közjó*. Az a választó, aki a közjó kívánalmaitól teszi függővé, mikor adhat elsőbbséget személyes érdekeinek, a honpolgári erény megtestesítője. Kérdés megfér-e a liberalizmus a demokratikus politika etikai modelljével?

Kis szerint *a liberalizmus az etikai individualizmushoz kötődik*, mely nem zárja ki, hogy a közösségi választásoknak tiszteletben kell tartani bizonyos morális megkötéseket. Sőt: a liberalizmus az egyének alapvető erkölcsi érdekeit jogokkal kívánja körülbástyázni: erkölcsi követelés, hogy „az élethez, a testi épséghez, a lelkiismereti szabadsághoz, a szólásszabadsághoz, a magánszférához való jog meg a többi szervesen hozzátartoznak az embert megillető bánásmódhoz.”⁴³³

A liberalizmus republikánus szellemű „kiigazítása” tehát nem eleve kudarcra ítélt vállalkozás. Kis János szerint a honpolgári erényt kétféleképpen lehet biztosítani. Vagy úgy, hogy a demokratikus társadalom maximális erényességre neveli tagjait – ez a klasszikus republikánizmusnak felel meg; vagy úgy, hogy a demokratikus társadalom olyan szabályokat igyekszik kialakítani, melyek mérséklék az erényes magatartás árát – ez felel meg a klasszikus liberalizmusnak.

A liberális intézményrendszer arra támaszkodhat, hogy a polgárok nagy része hajlandó áldozatot vállalni a köz javáért, *ha az erényes magatartás költségei nem aránytalanul nagyok*. Az erénytakarékosságot két indokból is helyesli a liberalizmus: egyrészt az emberek többsége nem minden árat kész megfizetni a morállal való összhangért, másrészt az erkölcsi normák általában nem követelhetnek többet az egyéntől, mint ami összefér azzal, hogy autonóm módon vezesse életét.

A liberális demokrácia erkölcsi lehetőségeinek vizsgálatához azonban hátra van még a liberalizmus erkölcsi vonatkozásainak feltárása.

Összegzés

A politika és erkölcs szoros összefonódását hirdető, végeredményben egy természetes emberi hierarchiát feltételező klasszikus görög filozófia ellenérzéssel viszonyult a demokrácia gyakorlatához. A görög demokrácia alapelve ugyanis az emberek jogegyenlősége volt (iszonomia), mely lényegében természetes egyenlőségünk elismerése.

A demokrácia kifejezést azonban még akkor is pejoratív értelemben használták, amikor az újkorban már megkérdőjeleződött az emberek természetes egyenlőtlensége, illetve politika és erkölcs szükségszerű egymásra épülése. Ennek oka a *közvetlen* demokrácia sikertelensége volt a *nagy léptékű államokban*.

A francia forradalom nyomán kétségtelenné vált, hogy az egyetlen megoldás a természetes egyenlőségre építő társadalom irányítására a képviseleti kormányzás. Képviseleti demokráciáról azonban csak a XIX. században kezdtek el beszélni, elsősorban az Egyesült Államokban. Tocqueville az amerikai demokrácia kapcsán teszi megfigyeléseit a természetes egyenlőség eszméje és az erkölcsök közti összefüggésekről. Másfelől felhívja a figyelmet a demokratikus társadalmakban az egyén többség általi elnyomásának tendenciájára.

A XIX. század közepére a liberalizmus összekapcsolódik a képviseleti demokrácia eszméjének hirdetésével, ennek következtében még inkább előtérbe kerül az egyén jogainak védelme a többség zsarnokságával szemben. Mill ennek érdekében olyan képviseleti rendszert javasol, mely tekintettel van az egyének közti különbségekre - a huszadik században Sartori

⁴³² Id. mű, 21. o.

⁴³³ Id. mű, 37. o.

pedig érdem-centrikus demokráciát hirdet. Dahl szerint azonban a liberális demokrácia túlzottan individualista, ami nem szolgálja a polgárerényeket. Kis János a liberális demokrácia erkölcsi megerősítése érdekében a liberalizmus republikánus szellemű kiigazítását javasolja.

5. LIBERALIZMUS ÉS ERKÖLCS

John Zvesper szerint „mivel [a liberalizmus] igen hosszú ideje előkelő szerepet játszik a nyugati filozófiában, szinte lehetetlen olyan meghatározást adni róla, amely ne azonosítaná a nyugati civilizáció egészével”.⁴³⁴ Andrew Gamble pedig a „szocializmus” meghatározása kapcsán úgy fogalmaz, hogy „az igazi szocializmust éppúgy nem lehet meghatározni, mint az igazi liberalizmust vagy az igazi konzervativizmust”.⁴³⁵

Mindazonáltal valószínűleg egyetérthetünk John Gray állításával, hogy „noha a liberalizmus nem rendelkezik valamilyen egyedülálló, változatlan természettel vagy lényeggel, vannak bizonyos jellegzetes vonásai, melyek a modernitáshoz kapcsolják, ugyanakkor megkülönböztetik más modern szellemi tradícióktól és politikai mozgalmaktól”.⁴³⁶ Fogalmi elemzés helyett így marad az a lehetőség, hogy megpróbálom felvázolni a *liberalizmus mint politikafilozófiai „irányzat”* alapvető megkülönböztető jegyeit. Mégpedig oly módon, hogy a „liberális gondolat” kialakulásának *történeti bemutatása* során próbálom meg „összeszedgetni” a mai liberalizmus-felfogásokhoz vezető elemeket.

5. 1. A liberális gondolat kialakulásának erkölcsi vonatkozásai

A „liberális gondolat” kialakulásának kezdeteit több különböző filozófiatörténeti időszakra lehet tenni, az antikvitástól egészen Locke és kora gondolkodásáig (sőt, még későbbre is, bár ez nem tekinthető jellemzőnek). Két okból is csatlakoznék azonban a liberális gondolkodás „csíráinak” megjelenését nagyjából a XIV-XVI. századhoz kötő tradícióhoz. Az egyik érvet e nézet mellett a Machiavellinél felfedezhető pre-liberális gondolatok szolgáltatják, a másik érv a humanizmusnak és a reformációnak a toleranciával kapcsolatos nézeteiben gyökerezik.

Pierre Manent nyomán érdemes először is szót ejteni arról, melyek a liberális gondolat kialakulásának történelmi előfeltételei.⁴³⁷ Szerinte „az európai politikai fejlődés csak az egyház [...] által felvetett problémákra adott válaszok történeteként érthető meg.”⁴³⁸ A Nyugat-Római Birodalom bukása után az egyház volt képes egyedül felvállalni bizonyos

⁴³⁴ John Zvesper: „Liberalizmus” in: *Politikai filozófiák enciklopédiája*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1995 285. o.

⁴³⁵ Andrew Gamble: „Szocializmus” in: *Politikatudományi enciklopédia*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001 614. o.

⁴³⁶ John Gray: *Liberalizmus*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1996 13. o.

⁴³⁷ Pierre Manent: *A liberális gondolat története*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994

⁴³⁸ Id. mű, 14. o.

társadalmi és politikai feladatokat: az egyház kötelességének érezte, hogy mindenbe beleszóljon, ami szerinte az emberek üdvözülését veszélyezteti. Célja elvileg nem az emberek társadalmi és politikai életének megszervezése volt, mégis legfelsőbb hatalmat követelt magának, közvetve vagy közvetlenül. Ugyanakkor nem kívánt kikényszeríteni semmilyen politikai rendszert, így szabadon lehetett keresni a megfelelő politikai formát – éppen az egyház igényeivel szembesülő profán világ számára. Az egyház maga tette lehetővé a küzdelmet saját hatalma ellen.

Manent szerint a városok ideológiailag gyengék voltak a birodalommal és az egyházzal szemben, melyek befolyása ellen állandó küzdelmet vívtak, miközben pártjaik rájuk támaszkodtak. Ám éppen „a strukturális ellenségesség és a belső gyengeség vegyüléke” magyarázza a keresztény világ első profán civilizációját az itáliai városállamokban, mely szilárdságának, függetlenségének hirdetése Dantétől egészen „a kereszténység nagy ellenségéig”, Machiavelliig vezet.⁴³⁹ Idővel azonban a birodalomnál partikulárisabb, a városállamnál egyetemesebb formát kellett találnia a profán világnak. Ez a forma lett az *abszolút monarchia*, mely strukturálisan magasabb rendű a városállamnál és a birodalomnál.

A király az isteni jogra hivatkozva kerül hatalomra, azonban, szemben a császárral, elvileg nem törekszik egyetemes monarchiára, így kevésbé kerül összeütközésbe az egyház igényeivel. Ugyanakkor azon elv miatt, mely szerint a király közvetlenül Istentől függ, magának követelheti a vallási szervezetek irányítását. Bár a monarchia képes alkalmazkodni az egyház jelenlétéhez, az uralkodás isteni jogánál fogva a politikai test garantáltan független az egyháztól. Manent szerint ebből ered Európa példátlan dinamizmusa. Az „abszolutizmus felé tartó monarchiák” saját határaikon belül egyenként bekebelezték az egyházat.

A liberalizmus kialakulásának történelmi előfeltétele Manent szerint tehát az abszolút monarchia, ám a liberális gondolat összetevői is a profán világ és az egyház ambivalens viszonyából kezdtek el kibontakozni, már Machiavelli gondolkodásában.

Mielőtt azonban hozzákezdünk a liberális gondolat kialakulásának történeti vázlatához, szeretnék ismertetni egy rövid gondolat kísérletet, mely szerint *a liberalizmus politikafilozófiai eszményének fejlődése általában együtt járt a tolerancia erkölcsi eszményének fejlődésével.*

Rawls szerint „az autonóm cselekvés olyan elveket követő cselekvés, amelyekbe mint *szabad, egyenlő és ésszerűen gondolkodó lények* beleegyeznénk, és amely elveket így is kell felfognunk.”⁴⁴⁰ *Az egyén tiszteletének liberális elve, a tolerancia* az egymással mint autonóm lényekkel való bánásmódra épül. Ilyen formán a tolerancia eszméje több „ágon” is a XV.-XVI. századi politikai-filozófiai gondolkodásra vezethető vissza: egyfelől az *emberi méltóság* hangsúlyozására a humanizmusban, másfelől a *vallási türelem* hirdetésére a vallásháborúk korában.

Ha liberalizmus és erkölcs kapcsolatára összpontosítunk, tisztán kirajzolódik a liberalizmus eszmei „összetevőinek”, illetve a tolerancia gondolati fejlődésének párhuzamossága. Például *Machiavellinél szoros összefüggést találunk az emberi méltóság fontosságának hangsúlyozása, illetve a pre-liberális egyház-ellenes szemlélet között, míg Locke-nál a korai liberális eszmék feltétlenül kötődnek a vallási türelemről szóló nézeteihez.*

Ugyanakkor távol áll tőlem kijelenteni, hogy a liberalizmus és a tolerancia eszméi elválaszthatatlanok egymástól: túl azon, hogy a tolerancia más politikai-filozófiai eszmékkel is összeegyeztethető, a liberalizmus sem hirdeti *szükségyszerűen* toleranciát. Egyet lehet érteni azzal, hogy az erkölcsi szkepticismus vagy relativizmus is alátámaszthatja az állam semlegességének elvét, ugyanakkor nem feltétlenül támasztják alá a toleranciát.⁴⁴¹

⁴³⁹ Id. mű, 17. o.

⁴⁴⁰ Rawls, 598. o. (kiemelés tőlem)

⁴⁴¹ Joseph Hamburger: „Tolerancia” in: *Politikai filozófiák enciklopédiája*, id. mű 485. o.

5. 1. 1. A liberalizmus gyökerei - állam és egyház ellentéte - Machiavellinél

Gray úgy véli, hogy „a görögöknél már jelen voltak a liberális eszmék csirái”.⁴⁴² Alapvetően a szofistáknak az emberek veleszületett szabadságáról és egyenlőségéről szóló gondolataira hivatkozik, illetve Periklészre, aki szerinte halotti beszédében „liberális egalitárius és individualista elveknek adott kifejezést”.⁴⁴³ Gray maga is azt mondja, hogy az effajta kijelentéseket többen anakronizmusnak tartják, s hajlunk arra, hogy egyetértsünk e véleményekkel.

A liberális gondolkodás első összetevői csak akkor jelenhetnek meg, amikor politika és erkölcs „elválasztásának” gondolata szisztematikus formát ölt: vagyis Machiavellinél. Ugyanis csak akkor lehet fellépni az igénnyel, hogy az állam semleges legyen a különböző életformák támogatását illetően, ha következetesen és véglegesen elvetjük azt a gondolatot, hogy az ideális politika az, amely megfelel valamiféle objektív erkölcsi univerzumnak.

Mármost politika és erkölcs „elválasztásának” pre-(esetleg kora-)modern szemlélete, illetve állam és egyház elválasztásának pre-(esetleg kora-)liberális gondolata között szükségszerű az összefüggés. Politika és erkölcs klasszikus politikafilozófiai összefonódásának megkérdőjelezését éppen az tette lehetővé, hogy Arisztotelész műveinek 1300 körüli itáliai felbukkanása egyfajta alternatívát nyújtott a keresztény erkölcsi felfogással szemben. Bár mindkettő feltételezett olyan ideális politikai-társadalmi rendet, amely mércét adott a politikai cselekvésnek, mindazonáltal Arisztotelész egyrészt kevésbé mereven kezelte a helyes politika követelményét, másrészt műveinek felbukkanása rámutatott arra, hogy több ideális mérce is létezhet – ami relatívvá tette mindkét mérce érvényességét. Mint Manent fogalmaz, ezzel véget ért az egyház szellemi egyeduralma.⁴⁴⁴

Machiavelli Manent szerint arra buzdít minket, hogy veszítsük el antik ártatlanságunkat: kezdjünk el kételkedni a jó státuszában.⁴⁴⁵ Az egyház ugyanis azon az alapon avatkozott be a városállamok életébe, hogy a vallási jó magasabb rendű, mint a politikai jó. Machiavelli a jó eszméjének megtámadásával „az egyház autonóm lényegének és a városi életbe való beavatkozás jogának alapját támadhatta meg”.⁴⁴⁶

Machiavelli szerint az egyház politikája nem áll összhangban azokkal az elvekkel, melyekről gúnyosan a következőt írja: „mivel magasabb elv irányítja őket [mármint az egyházi államokat], ahova emberi ész fel nem érhet, ezekről nem is beszélek; mivel isteni akarat és szikra élte, csak kevély és vakmerő emberhez illő feladat volna róluk értekezni.”⁴⁴⁷ Valójában VI. Sándor pápa „megmutatta, hogy mire jut egy pápa *pénzzel és erőszakkal*”.⁴⁴⁸ Nem kevés iróniával mondja Machiavelli, hogy „e dolgokat Gyula nemcsak folytatta, hanem sikerrel be is fejezte [...] s ez annál is inkább dicséretére vált, mert az egyház és nem valamely magánszemély gyarapítására tette”.⁴⁴⁹ Manent szerint pedig Hobbes feladata és vívmánya volt egy olyan intézmény tervének kidolgozása, „amely győzedelmesen szembeszegülhetne a római egyház vagy általában a vallás túlkapásaival”.⁴⁵⁰ Az ő idejében azonban már kialakulóban volt a liberális gondolkodás politikai előfeltétele, az abszolút monarchia.

5. 1. 2. Hobbes mint a liberalizmus előfutára

⁴⁴² Gray, 19. o.

⁴⁴³ Id. mű, 20. o.

⁴⁴⁴ Manent, 21. o.

⁴⁴⁵ Id. mű, 23. o.

⁴⁴⁶ Id. mű, 29. o.

⁴⁴⁷ Machiavelli, *A fejedelem*, id. mű, 50. o.

⁴⁴⁸ Id. mű 51. o. (kiemelés tőlem)

⁴⁴⁹ Id. mű, 52. o.

⁴⁵⁰ Manent, 30. o.

Meglehetősen közkeletű az a nézet, hogy „Thomas Hobbes még csak gazdaságilag volt liberális, politikailag az abszolút állam híve, amelytől az egyedüli védelmet remélte a polgárháború dúlásaival szemben”.⁴⁵¹ Ezzel szemben Manent amellett érvel, hogy Hobbes politikai értelemben is részben liberálisnak tekinthető: elsősorban az egyén jogának képviselője és a törvény liberális felfogása miatt. Igaz, hogy Hobbes megáll a liberális demokrácia előkészítésében azzal, hogy minden egyes egyén akaratát egyetlen szuverén akaratával azonosítja, de „feltételezi, hogy a politikai test cselekedeteinek forrása, eredete minden egyes egyén akarata, vagy az egyes egyének akaratát képviselő akarat, amely valamiképpen azonos ezzel.”⁴⁵²

Ezért lesz az abszolút állam, a Leviatán feladata mindenki természetes jogának megvédése: márpedig a liberalizmus egyik legfontosabb tétele, hogy az állam feladata nem más, mint az egyén jogainak megoltalmazása, nem pedig az erényes élet elősegítése.

Azt már korábban is láttuk, hogy az egyén jogainak elismerése Hobbes-nál részben az emberek egyenlőségének tételezéséből következik - itt kell azonban rámutatnunk arra, hogy egyfajta tolerancia-elv is következik belőle. Sőt, egy alapvető toleranciához az is elég, ha egyenlőknek tartjuk egymást:

Ha tehát a természet egyenlőknek teremtett bennünket, ezt az egyenlőséget el kell ismernünk, ha pedig nem egyenlőknek teremtett bennünket, s mi mégis egyenlőknek tartjuk magunkat, s *csak egyenlő feltételek mellett vagyunk hajlandók békében élni egymással*, ezt az egyenlőséget kell tudomásul vennünk. És ezért a természet kilencedik törvényét így fogalmazom meg: *mindenki ismerje el embertársát természettől fogva vele egyenlőnek*. [...] Ezen a törvényen alapszik egy másik, nevezetesen, hogy *a béke állapotának létrejöttékor senki se kívánjon fenntartani magának semmilyen jogot, hacsak bele nem egyezik, hogy ugyanezt a jogot mindenki más is fenntarthatja magának*.⁴⁵³

5. 1. 3. Locke: gazdasági liberalizmus és tolerancia-alapú szabadelvűség

Viszonylag általánosnak tekinthető az a nézet, miszerint „a liberális szemléletmód központi elemei [...] legfőképpen John Locke *Második értekezésében* kristályosodtak először koherens szellemi tradícióvá”.⁴⁵⁴ Gray, Manent-hez hasonlóan, e koherens liberális szemléletmód első számú előfeltételeként a monarchikus abszolutizmus elleni küzdelmet jelöli meg. Szerinte Locke a monarchiával szembeszegülő angol liberális politika két célját, a törvény uralmának alárendelt parlamentáris kormányzatot, illetve a társulás és magántulajdon szabadságát formálta elméletté.⁴⁵⁵

Manent szerint a magántulajdon szabadságának hirdetése a legeredetibb gondolat, mellyel Locke hozzájárult a liberális doktrína kialakulásához. Dunn szerint annak ellenére, hogy Locke „sokkal több teret és sokkal nagyobb szónoki energiát” szentelt a politikai hatalom természetéről szóló fejtegetéseknek, ezek „kevésbé eredetire” sikeredtek.⁴⁵⁶ Ugyanakkor e fejtegetések részben magyarázatot adnak Locke toleranciáról alkotott nézeteire, illetve arra a mai közgondolkodásban már evidensnek tűnő összefüggésre, mely a politikai liberalizmus és a tolerancia erkölcsi eszménye között fennáll.

Az a megközelítés, mely szerint a tulajdonjog az alapvető természetes jog, a liberalizmust már kialakulása pillanatában kettéosztja politikai és gazdasági liberalizmusra. A tulajdonjog kiemelése által a Hobbesnál még inkább politikai jelentőséggel bíró „egyéni jog”

⁴⁵¹ Bayer József: *A politikai gondolkodás története*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001 184. o.

⁴⁵² Manent, id. mű, 41. o.

⁴⁵³ Hobbes, 132. o.

⁴⁵⁴ Gray, 31. o.

⁴⁵⁵ Uo.

⁴⁵⁶ Dunn, 58. o.

fogalma már akkor *gazdaságtani* jelentőséget kap, amikor a liberalizmus egyáltalán elkezd összefüggő eszmerendszerré összeállni. Manent szerint „a természetjog liberális filozófiája” ellenállhatatlan erővel, spontán módon sodródik a politikai gazdaságtan irányába.⁴⁵⁷ Ez az „apolitikus” tendencia legalább akkora jelentőséggel bír liberalizmus és erkölcs viszonya szempontjából, mint a liberalizmus és a tolerancia eszméjének folyamatos történelmi kapcsolata. Úgy tűnik, éppen e kettősség határozza meg alapvetően liberalizmus és erkölcs viszonyának gyakran megoldhatatlannak tűnő problémáját.

Míg Manent szerint Hobbesnál a *Leviatán abszolút szuverenitása* semlegesítette a jóról, a legitimitásról, az igazságszóló vitákat,⁴⁵⁸ addig Locke szerint az államnak nem csak a társadalmi igazságossággal nem kell foglalkoznia, hanem semmi olyasmivel sem, ami nem „az emberek békéjét, biztonságát és a közjót” szolgálja.⁴⁵⁹ A „legelső és alapvető természeti törvény, amelynek irányítania kell magát a törvényhozó hatalmat is, a társadalomnak és (amennyire a közjóval összeegyeztethető) a társadalom minden tagjának megvédése”.⁴⁶⁰ Mivel Locke szerint az embernek csak annyi hatalma van a természeti állapotban, amennyivel a természeti törvény felruházta önmaga és a többi ember megvédése céljából, ezért csak ennyit ad vagy adhat át az államnak és általa a törvényhozó hatalomnak. *A liberális jogállamnak ma is meghatározó elemei a hatalom korlátozásáról szóló locke-i gondolatok.* Locke szerint a legfőbb hatalom „nem rendelkezik és nem rendelkezhet teljesen önkényesen az emberek életével és vagyonával”.⁴⁶¹ Továbbá a törvényhozó vagy legfőbb hatalom „nem igényelhet magának olyan hatalmat, hogy rögtönzött, önkényes rendeletekkel kormányozzon, hanem kihirdetett, állandó törvények alapján és felhatalmazott, ismert bírók útján kell igazságot szolgáltatnia és döntenie az alattvaló jogairól.”⁴⁶² A „legfőbb hatalom senkitől sem veheti el beleegyezése nélkül tulajdonának semmilyen részét sem”,⁴⁶³ s végül „minden hatalmat, amelyet abban bízva adnak át, hogy általa elérnek valamilyen célt, korlátoz ez a cél” – ha a hatalom birtokosai elveszítik a bizalmat, a hatalom visszaszáll azokra, akik előzőleg a törvényhozó szervnek adták. Így mindig a közösség a legfőbb hatalom.⁴⁶⁴

A fentiek alapján esetleg azt hihetnénk, hogy a klasszikus liberalizmusban a gazdasági liberalizmus szükségszerűen összefonódik az erkölcsi szkepticizmussal. Azonban Locke nem volt erkölcsileg szkeptikus vagy relativista. Sőt, szerinte „az erény bátorítása oly nélkülözhetetlen támasza az államnak, és bizonyos bűnök engedélyezése oly tévedhetetlenül hoz zűrzavart és romlást a társadalomra,” hogy várhatóan soha nem fog előfordulni, hogy egy előljáró betiltsa az erény gyakorlását, és törvénnyel rendelje el a bünt.⁴⁶⁵

Más kérdés, hogy „a törvényhozónak semmi köze az erkölcsi erényekhez és bűnökhöz”, illetve a második törvénytáblán kirótt kötelességekhez, csak amennyiben hozzájárulnak „az emberek kormányzat alatt élvezett jólétéhez és biztonságához”.⁴⁶⁶ Ha törvények nélkül is létezhetnének társadalmak, béke és biztonság, akkor minden cselekvést az emberek lelkiismeretére lehetne bízni. Ha az erényeknek semmi közük nem lenne a közjóhoz, akkor csak Istennek tartoznánk elszámolással. Locke-nak e véleményéből egyenesen következik, hogy pusztán a magánszféránkat érintő cselekedetekbe semmi beleszólása az államnak, akkor sem, ha elfogadjuk azok „bűnös”, vagy legalábbis „erkölcstelen” voltát. Az állam erkölcsi semlegessége azonban nem jelent erkölcsi szkepticizmust.

⁴⁵⁷ Manent, 62. o.

⁴⁵⁸ Manent, 63. o.

⁴⁵⁹ Locke, 129. o.

⁴⁶⁰ Id. mű, 132. o.

⁴⁶¹ Id. mű, 133. o.

⁴⁶² Id. mű, 135. o.

⁴⁶³ Id. mű, 137. o.

⁴⁶⁴ Id. mű, 145-146. o.

⁴⁶⁵ Uo.

⁴⁶⁶ Uo.

Az állam, az „előjárók” részéről alkalmazott vallási türelem tehát feltétlenül megfér valamilyen „pozitív” erkölcsi szemlélettel. Locke szerint „a türelem azokkal szemben, akik a vallási dolgokról másképpen vélekednek, oly egybehangzó az *evangéliummal és a józan ésszel*, hogy szinte szörnyűségnek tűnik föl, ha emberek ily tiszta fényben vakoskodnak”.⁴⁶⁷ A *dölyfösség, becsvágy, mértéktelenség, a szeretet és szelídség nélküli túlzásba vitt buzgóság* azok az emberi nemből kitörölhetetlen hibák, melyek az intoleranciához, a vallási viszálykodásokhoz vezetnek. Vagyis elsősorban vagy legalábbis részben a keresztény erkölcs az, mely toleranciát követel, s csak másik részben a liberális államfelfogás. A szeretet és a szelídség hiánya az intolerancia szülőanyja, s csak emellett jöhet szóba a politikai hatalomvágy, mely bele akar avatkozni a vallási ügyekbe is.

Az állam célja elsősorban a tulajdon, vagyis életünk, szabadságunk és *mindenek előtt* anyagi javaink védelme – Locke szerint Isten nem adott arra hatalmat az előjáróknak, hogy megakadályozzanak bennünket hitünk szabad gyakorlásában, hiszen annak vajmi kevés köze van a társadalom jólétéhez.

Locke tolerancia-eszméjének alapja mindazonáltal nem általában véve a különböző lelkiismereti meggyőzések egyenértékűsége. Bár az állam - a tulajdon védelmét hangsúlyozó liberalizmusnak megfelelően - nem szólhat bele, ki hogyan keresi üdvözülését, mint Dunn rávilágít, Locke mondanivalója „végső soron azon az egyetlen meggyőződésen alapult, hogy az embereknek vannak vallásos kötelezettségeik, s ezeket képesek is megismerni”.⁴⁶⁸

Az állami toleranciának ezért nem kell kiterjednie az ateizmusra: bár Locke az ateizmus tiltását látszólag liberális érveléssel támasztja alá (Isten tagadása bomlasztja az államot), valójában nem az állam „semlegességébe”, hanem Istenbe vetett hite indokolja az ateizmus iránti intoleranciáját. Így az sem egyértelmű, vajon a vallási meggyőzések iránti tolerancia eszméje Locke-nál liberális államfelfogásából *következik-e, vagy csak kiválóan összeegyeztethető azzal*.

Végül van az állami beavatkozás korlátja szempontjából még egy fontos liberális érv a szabad vallásgyakorlás mellett, a társulás szabadságának elvére építő érv: az egyház ugyanis Locke felfogásában szabad és önkéntes társulás.⁴⁶⁹ Ebből következően az ember természeténél fogva nincs elkötelezve egyetlen egyháznak vagy szektának sem. Sőt, ahogy belépett, úgy ki is léphet az egyházközösségből. Másfelől, az egyháznak is meg kell legyenek a maga törvényei, az összejövétel helyére, idejére, a belépés és kizárás feltételeire vonatkozóan – s e törvényeket csak az adott egyház hozhatja meg, nem pedig az állam.

5. 1. 4. Montesquieu: kifejlett liberalizmus és felvilágosult racionalizmus

Montesquieu kifejezetten a szabadságjogot fenyegető hatalmat kívánja „gyengíteni”. Szerinte szabadság csak „mérsékelt kormányzatú” államokban lehetséges, de csak akkor, ha a hatalommal nem élnek vissza. Ehhez a hatalomnak kell határt szabnia a hatalomnak. Anglia alkotmányának vizsgálata kapcsán Montesquieu megkülönbözteti a törvényhozó hatalmat, a „nemzetközi jog alá tartozó dolgokra vonatkozó” végrehajtó hatalmat, illetve a „polgári jog alá tartozó dolgokra vonatkozó” végrehajtó hatalmat.⁴⁷⁰ Ez utóbbi volna a bírói hatalom – ám Manent szerint Montesquieu valójában csak törvényhozó és végrehajtó hatalmat feltételez:

⁴⁶⁷ John Locke: „Levél a vallási türelemről” in: *A vallási türelemről*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1973, 198. o. (kiemelés tőlem)

⁴⁶⁸ Dunn, 74. o.

⁴⁶⁹ Locke: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*, Gondolat Kiadó, Budapest 1986, 202. o.

⁴⁷⁰ Montesquieu, 248. o.

külön bírói hatalomra csak ott van szükség, ahol a törvényhozás és végrehajtás összefonódik.⁴⁷¹

Abban az esetben, ha a törvényhozó és a végrehajtó hatalom ugyanabban a személyben vagy ugyanabban a hatóságban egyesül, nem lehet szabadságról beszélni, mert nagy a hajlam a zsarnokságra. *A liberális állam igazgatásának legfőbb előfeltétele tehát a hatalmi ágak szétválasztása.* Másképp a hatósági testület általános határozataival tönkreteheti az államot, „minthogy pedig még bírói hatalma is van, különleges határozataival minden egyes állampolgárt is tönkretehet”.⁴⁷²

A törvényhozó hatalom a nép képviselőit illeti, de „akik annyira alacsony helyzetben vannak, hogy úgy tekintendők, mint akiknek nincsen saját akaratuk”, nem választhatnak képviselőket.⁴⁷³ Azoknak, akik *születésüknél, gazdagságuknál vagy rangjuknál fogva kiválnak a többiek közül*, vagyis a nemeseknek nagyobb arányban kell jelen lenniük a képviselőben, mint a népnek: egyrészt, nehogy elnyomják őket, másrészt a törvényhozásban őket megillető résznek arányban kell állnia azokkal az előnyökkel, melyekkel az államban rendelkeznek. A végrehajtó hatalomnak pedig az uralkodó kezében kell lennie, s joga van arra, hogy megállítsa a törvényhozó testület tevékenységét, mielőtt önkényuralmi jellegűvé válna. A törvényhozó hatalom ugyanakkor ellenőrizheti, hogyan hajtják végre a törvényeket.

A társadalom alapvetően e két hatalom híveire oszlik ketté: ezek mentén alakulnak ki a pártok. Mármost egy „szabad államban minden szenvedély szabadon megnyilvánulhat, így a *gyűlölködés, az irigység, a féltékenység, a meggazdagodás és a kitűnés vágya.*”⁴⁷⁴ Ez nem probléma, ha a hatalom meg van osztva: mert így a két párt közti küzdelemben levezetik az emberek az energiáikat, s nincs köztük állandó gyűlölködés. *A liberális hatalommegosztás tehát békés erkölcsöket teremt.*

A franciák erkölcséről a *Perzsa levelek* számolnak be, de itt számunkra elsősorban éppen a bírálathoz érdekes.⁴⁷⁵ Talán a legjellemzőbb gondolat, mely összeköti Montesquieu klasszikus liberális felfogását, erkölcsi szemléletét és felvilágosult racionalizmusát, a következő: „az úgynevezett megtúrt vallások követői általában hasznosabb polgárai hazájuknak, mint azok, akik az uralkodó vallás hívei” mert *nem rangjuk, csak gazdagságuk és jólétük révén válhatnak ki:* igyekeznek tehát munkájukkal vagyont szerezni.⁴⁷⁶ Ebben a gondolatban megtaláljuk liberalizmus és erkölcs kapcsolatának legfontosabb elemeit Montesquieu-nél: *a klasszikus erényre, a hazaszeretetre, illetve a „liberális szemléletű önérdekkövetésre” egyaránt építő (vallási) tolerancia eszméjét.*

Montesquieu egyszerre liberális és republikánus, ráadásul egy többrétegű „haszonelvű” érveléssel is találkozhatunk a vallási tolerancia mellett. Montesquieu szerint minden vallásban vannak a *társadalomra nézve hasznos* parancsolatok, s mi más ösztönzi jobban buzgó betartásukat, mint a vallások sokfélesége. *Az uralkodó vallás szempontjából is hasznos* az új felekezetek beengedése, mert megkönnyíti a régi vallás visszaéléseinek megjavítását. Végül a *fejedelem is jól jár*, hiszen minden vallás engedelmisséget követel.

A háttérben az a klasszikus liberális emberkép áll, mely szerint az emberek „saját igényeik kielégítését *mindig* fontosabbnak tartják, mint a másokét.”⁴⁷⁷ Hogyan fér ez össze a hazaszeretettel erényével? Montesquieu világosan fogalmaz: „az egyes ember *mindig* a köz érdekében találja meg legjobban a maga érdekét is”.⁴⁷⁸

⁴⁷¹ Manent, 74. o.

⁴⁷² Montesquieu, 249. o.

⁴⁷³ Id. mű, 252. o.

⁴⁷⁴ Id. mű, 466. o. (kiemelés tőlem)

⁴⁷⁵ Montesquieu: *Perzsa levelek*, Új Magyar Könyvkiadó, 1955

⁴⁷⁶ Id. mű, 135. o.

⁴⁷⁷ Id. mű, 131. o. (kiemelés tőlem)

⁴⁷⁸ Id. mű, 23. o.

5. 2. A liberális gondolat két ága: „keményvonalas” és „ambiciózus” liberalizmus

Zvesper szerint *kezdetől fogva* megkülönböztethető a liberalizmusnak egy markánsabb, „keményvonalas” irányzata, illetve egy „törekvőbb”, „ambiciózusabb” változata. A liberalizmus magában hordozza azt a jelentést, mely szinte *teljesen elvonatkoztat az ember erkölcsi fejlődésének lehetőségétől* (ahogy Zvesper fogalmaz, pusztán a természetes emberi szenvedélyek szolgálatát tartja szem előtt),⁴⁷⁹ illetve (a tolerancia elvének hirdetésével) azt a jelentést, mely szerint *az ember képes az erkölcsi fejlődésre, vagyis bizonyos értelemben képes a természet meghaladására*.

Némileg más hangsúllyal Friedrich von Hayek is megkülönbözteti a két felfogást: e szerint létezik egy „spontánul kifejlődött intézményeken és szokásokon alapuló” liberalizmus, illetve egy „spekulatív és racionalista tradíció alapuló” liberalizmus.⁴⁸⁰ Ez a megkülönböztetés *többé-kevésbé* megfelel Zvesper elképzelésének, bár elsősorban csak liberalizmus és erkölcs viszonya szempontjából: a spontán fejlődést hirdető álláspont szerint, éppúgy, mint a Zvesper-féle keményvonalas változatnál, egy liberális állam nem foglalkozhat az állampolgárok erkölcsi fejlődésével, míg a racionalista alapokon áll liberalizmus szerint foglalkozik – bár különböző mértékben, egészen a liberális perfekcionista megközelítésig. Az alábbiakban amellet szeretnék érvelni, hogy *a „keményvonalas” liberalizmus sem jelent erkölcsi közömbösséget, sőt lényegében magában hordozza azt az erkölcsi magot, melyre az „ambiciózus” liberalizmus is építhet*. Ez a mag a *tolerancia* eszméje, mely legalábbis együtt jár az alapvető emberi jogok klasszikus liberális követelményével: az „ambiciózus” liberalizmus pedig az egyén *autonómiájának* hangsúlyozásával tovább erősíti a toleranciát mint elsődleges erkölcsi értéket.

5. 2. 1. „Klasszikus” vagy „keményvonalas” liberalizmus és utilitarizmus

Gray szerint „Bentham utilitarizmusában [...] az Adam Smith írásaiban megjelenő haszonelvű szemléletmód olyan elméletté alakult, amelyből már inherens módon következtek beavatkozó, társadalommérnöki politikai lépések.”⁴⁸¹ Ugyanakkor a „haszonelvűnek” nevezett szemléletmód Smith-nél még háttérbe szorult az individuum szabadságának védelméhez képest.

Smith szerint *helyeslésünk fő forrása nem a helyeselt dolog vagy magatartás hasznossága*.⁴⁸² A szimpátia érzése alapján „a másik ember ítéletét nem mint valami hasznost, hanem mint helyeset, pontosat, mint az igazsággal, valósággal megegyezőt helyeseljük” – mert megegyezik a mi ítéletünkkel.⁴⁸³ *Smith liberalizmusa* nem haszonelvű, azonban nem is a szimpátia elvére épülő *jótekonyságon* alapul: alapvetően ugyanis *individualista*. Bár számos erényt felsorol, melyek szerinte fontosak a társadalomban, csak egyet tart elengedhetetlennek, az *igazságosságot*. Klasszikus liberális felfogásának megfelelően természetesen nem elosztási, hanem „büntető” vagy „bírói” igazságosságról van szó. Ám azt is megjegyzi, hogy „a puszta igazságosság a legtöbb esetben csupán *negatív erény*, és csak abban gátol meg, hogy kárt okozzunk felebarátainknak”.⁴⁸⁴ Valójában pozitív erényekre nincs szüksége a társadalomnak. „A társadalom fennállhat a különböző emberek között úgy is, mint különböző

⁴⁷⁹ Zvesper, 288. o.

⁴⁸⁰ Friedrich A. Hayek: *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago 1978, 54. o.

⁴⁸¹ Gray, 50. o.

⁴⁸² Adam Smith: „Az erkölcsi érzelmek elmélete” in: *Brit moralisták a XVIII. században*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1977 530. o.

⁴⁸³ Id. mű, 441. o.

⁴⁸⁴ Id. mű, 491. o. (kiemelés tőlem)

kereskedők között, *hasznosságának belátása révén*, bárminemű kölcsönös szeretet vagy vonzalom nélkül is [...] noha kevésbé lesz boldog és kellemes, nem fog szükségképpen felbomlani.”⁴⁸⁵

Azonban olyan emberek közt, akik mindenkor készek egymásnak kárt és sérelmet okozni, nem állhat fenn társadalom. Ezért *van szükség legalább egy minimális mértékű velünk született igazságérzetre*. Igazságosság nélkül „az ember úgy lépne be az emberek gyülekezetébe, amint egy oroszlanbarlangba lép”.⁴⁸⁶ Smith a társadalom hasznosságának belátásán azt érti, hogy a társadalmi lét hasznos az egyén számára. Ez korántsem utilitarizmus, hiszen nem a társadalom jólétét, hanem pusztán saját jólétünket kívánjuk növelni: ezért mondhatjuk, hogy elsősorban individualista felfogásról van szó. Az igazságtalan egyének megbüntetésében nem a társadalom fennmaradása iránti igény miatt vagyunk érdekeltek, hanem az általunk szeretett egyén érdeksérelme miatt. Smith szerint „a törődés az egyének boldogsága és jóléte iránt közönséges esetekben nem azon törődésből származik, melyet a társadalom jóléte és boldogsága iránt táplálunk”.⁴⁸⁷

Az egyszerű önszeretet a „természet csalásai” révén válik csak a társadalom hasznára. Ilyen csalás az, hogy a természet szépnek láttatja velünk a gazdagságot és hatalmat, ezzel támogatva a szorgalmas tevékenykedést. Másfelől „egy láthatatlan kéz” vezetésével a gazdagok megosztják a szegényekkel minden újításuk hozadékát. Miközben a számukra termelt javakat úgysem tudják elfogyasztani sok ezer embert foglalkoztatnak, ezáltal javakhoz juttatva őket. Így – Hayek után szabadon – „spontán módon” alakul ki a társadalmi igazságosság: az élethez szükséges javak csaknem ugyanúgy lesznek felosztva, „mint ahogy ez akkor történe, ha a föld egyenlő részekre lenne felosztva valamennyi lakója között.”⁴⁸⁸ Ezzel a gazdagok előmozdítják a társadalom érdekét anélkül, hogy tudomásuk lenne róla.

A liberális államnak ezért nincs szüksége a társadalom életébe való beavatkozásra, kivéve a károkozás megakadályozását. Bár a természet számos erkölcsi erényt ösztönöz, ezeket az államnak nem kell ösztönöznie. Így természetesen nincsenek államilag támogatandó magatartásformák, ami erkölcsi semlegességet jelent az állam részéről: az erkölcsi semlegesség pedig toleranciát implikál.

Bentham és az utilitaristák szerint azonban a kormányznak a hasznosság elvével összhangban kell cselekedni: egy cselekedet akkor nevezhető a hasznossággal megegyezőnek a közösség tekintetében, „mikor a közösség boldogságának növelésére irányuló tendenciája nagyobb, mint bárminő olyan tendenciája, mi annak csökkentésére irányul”.⁴⁸⁹ Mármint a kormányzatot ez annyiban érinti, hogy „oly cselekedetről, mely a hasznosság princípiumával megegyező, mindig elmondhatjuk vagy azt, hogy olyan, mit meg kell tenni, vagy legalábbis azt, hogy nem olyan, amit nem szabad megtenni”.⁴⁹⁰ *Ez nem jelent szükségszerűen beavatkozást a magánszférába a társadalom hasznának jegyében, de megnyitja az utat a beavatkozó politika hirdetéséhez a liberális gondolkodásban.*

5. 2. 2. „Klasszikus” vagy „keményvonalas liberalizmus” és individualizmus – az egyéni jogok garantálása

Benjamin Constant - alapvetően Rousseau és/vagy Robespierre nézeteire reagálva – kifejezetten elutasítja a magánszférába való állami beavatkozás lehetőségét, és sokkal erősebben hangsúlyozza az egyén jogainak védelmét, mint az utilitaristák. A francia

⁴⁸⁵ Id. mű, 494. o. (kiemelés tőlem)

⁴⁸⁶ Id. mű, 496. o.

⁴⁸⁷ Id. mű, 500. o.

⁴⁸⁸ Id. mű, 527. o.

⁴⁸⁹ Jeremy Bentham: „Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe” in: *Brit moralisták a XVIII. században*, 683. o.

⁴⁹⁰ Id. mű, 684. o.

forradalom után már természetesen nem vitatja a népszuverenitás elvét, ám szerinte, ha túl tág a népszuverenitás mozgásterét, az a szabadság rovására mehet.⁴⁹¹ A társadalom nem uralkodhat *korlátlan* szuverenitással a tagjain, ugyanis „az emberi lét egy része [...] *jog szerint* minden társadalmi illetékességen kívül áll”.⁴⁹² A legfőbb hatalomnak *nincs korlátlan joga* a büntetéshez, a háborúhoz és a törvényhozáshoz.

Constant úgy véli, a demokrácia csupán annyi hatalmat adhat mindenki kezébe, amennyi a társulás biztonságához szükséges. Montesquieu-vel ellentétben azonban nem gondolja, hogy a hatalommegosztás elegendő biztosíték volna a hatalommal való visszaélések megakadályozására. Ha nincs kimondva az örök elv, miszerint *a legfőbb hatalom korlátozott*, mit sem érnek a technikai korlátozások. A korlátozás oka pedig a következő:

A polgárok olyan egyéni jogok birtokosai, melyek minden társadalmi vagy politikai hatalomtól függetlenek, és minden hatalom, mely ezeket a jogokat sérti, törvénytelené válik. Ezek a polgári jogok: *az egyén szabadsága, a vallásszabadság, a szólásszabadság*, beleértve a vélemény nyilvános kifejtésének jogát, *a tulajdonjog és a védelem bármely önkénnyel szemben*. Semmilyen hatóság nem sértheti meg ezeket a jogokat anélkül, hogy tulajdon jogosultságát megsemmisítse.⁴⁹³

A tolerancia eszméje a vallásszabadság jogával függ össze. Constant szerint „*a tolerancia nem más, mint minden jelenlegi és eljövendő vallásgyakorlás szabadsága*”.⁴⁹⁴ A vallásra vonatkozó egyetlen ésszerű gondolat az, „amely a vallásgyakorlat szabadságát korlátozás nélkül és az egyének kényszerítése nélkül szentesíti”.⁴⁹⁵ Az állam részéről tanúsított türelmetlenség még jogtalanabb, mint a vallás részéről tanúsított, mert az általa okozott rossz nem kötelességből, hanem számításból fakad. Constant szerint a vallás a legtermészetesebb érzületünk, de – Locke nézetével szemben - hiánya nem feltétlenül jelenti az erkölcs hiányát.

Ugyanakkor az ateista Holbach vallásellenes türelmetlensége valamiféle megszállottságnak tűnik számára, hiszen a vallásban találkoznak az *igazságosság, szeretet, szabadság és szánalom eszméi*. A politikai hatalomnak éppen ezért meg kell hagynia a vallás teljes függetlenségét: nem azért, mert a vallás „hasznos” a társadalmi rend szempontjából, hanem azért, mert *emelkedettebb közerkölcsöt teremt*. A közerkölcs vallás nélkül is megteremt a közrendet, de a vallás teszi nemesebbé azt.

John Stuart Mill szerint éppen a vallási türelemmel függ össze az első elidegeníthetetlennek tartott egyéni jog megjelenése a történelemben: *a lelkiismereti szabadság*.⁴⁹⁶ Azonban, Constant-hoz hasonlóan ő is úgy véli, hogy a vallásszabadság nem valósult meg maradéktalanul. A demokráciákban rendkívül nagy a hajlam a *társadalom zsarnokságára, az intolerancia* pedig amúgy is *az emberek természetes tulajdonsága*. A hibát éppen ott követték el, hogy a demokráciákban nem tartották szükségesnek a kormányhatalom korlátozását: csak azzal foglalkoztak, mi legyen a társadalom tetszésének tárgya, nem pedig azzal, hogy „*törvénynek kell-e lennie az egyén számára a társadalom tetszésének vagy nem tetszésének?*”⁴⁹⁷

Holott Mill szerint van egy alapelv, mely képes szabályozni a társadalomnak az egyénnel szemben alkalmazott ellenőrző és kényszerítő tevékenységét, akár törvénnyel kimért fizikai erőszakkal, akár a közvélemény erkölcsi kényszerével. Ez pedig a már említett klasszikus kár elv: „az önvédelem az egyetlen olyan cél, melynek érdekében az emberiségnek

⁴⁹¹ Benjamin Constant: „Politikai alapelvek” in: *A régiek és a modernek szabadsága*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997 76. o.

⁴⁹² Id. mű, 77. o.

⁴⁹³ Id. mű, 82. o.

⁴⁹⁴ Id. mű, 173. o.

⁴⁹⁵ Id. mű, 161. o.

⁴⁹⁶ John Stuart Mill: *A szabadságról*, Századvég Kiadó-Readers International, Budapest, 1994 17. o.

⁴⁹⁷ Id. mű, 15. o.

– kollektívan vagy egyénileg – joga van beavatkozni bármely tagja cselekvési szabadságába”.⁴⁹⁸ Ennek értelmében nem lehet az állami beavatkozást az egyén fizikai vagy erkölcsi javával indokolni.

Mill a hasznosságot tekinti „minden etikai kérdés végső alapjának,” s a kár elvének alátámasztására nem használja fel a hasznosságtól független elvont jog eszméjét.⁴⁹⁹ A haszonelvőséget Mill kárelvével kapcsolatban úgy kell érteni, hogy *a kár elve alapján kérdőre lehet vonni azt, aki úgymond „rosszat tett”, vagyis kárt okozott a társadalomnak.* Ilyen értelemben mondható, hogy az etika alapja a társadalmi hasznosság: az erkölcsös, ami hasznos a társadalomnak.

A társadalom haszna igazolja az egyéni képességek fejlesztését, a perfekcionizmust is. Humboldt nyomán Mill úgy véli, hogy az *egyéniség érvényesülése* azért kívánatos, mert nélküle hiányzik az emberi boldogság egyik lényeges összetevője, „mely egyben a társadalmi haladás legfontosabb összetevője is”.⁵⁰⁰ Mill szerint a demokráciában kérelhetetlenül működik az erkölcsi elnyomás gépezete. Ez „felőrli az uralkodó nézetektől való eltéréseket, s az egyéniséget érintőket még jobban, mint a társadalmat érintőket”.⁵⁰¹ Held szerint Mill központi problémája *az egyéni képességek legmagasabb szintű és legharmonikusabb fejlődése* volt.⁵⁰²

A XX. században a klasszikus liberális szabadságeszményt elsősorban Friedrich von Hayek élesztette fel. Gray szerint Hayek *The Constitution of Liberty* című, 1960-ban megjelent munkája „kétségtelenül a liberális gondolat legjobb kifejtése századunkban”.⁵⁰³ Hayek saját szemléletét az angol típusú, *empirista elveken nyugvó liberális irányhoz* sorolja, melyet szerinte olyan gondolkodók képviseltek, mint Hume, Adam Smith, Burke - de közel áll e felfogáshoz Montesquieu, Constant és Tocqueville gondolkodása is.⁵⁰⁴ Jellemző, hogy manapság például Hume-ot vagy Burke-öt inkább konzervatívoknak szokták minősíteni, ahogy Hayek filozófiáját is gyakran illetik a „konzervatív liberális” jelzővel.

Ennek elsődleges oka talán az, hogy *Hayek nem azonosul a társadalom „megjavíthatóságának” gondolatával.* Távoll áll tőle a perfekcionizmus, ennél fogva minden olyan elképzelés, mely szerint az állami beavatkozás javíthatja a társadalom állapotát. A „szabadság állama” olyan állam, ahol a társadalomban – amennyire csak lehet – *minimális szintre korlátozódik valakinek mások által való kényszerítése.*

A „szabadság” fogalmába Hayek szerint mindenképpen beleértendő az „egyéni” vagy „személyes” szabadság. Éppen ezért a szabadság előfeltételez bizonyos garantált magánszférát, melybe nem avatkozhatnak be. A beavatkozástól való mentesség negatív szabadságfogalom.

Hayek felfogásában *az egyéni szabadságok* lényegében azonosak azokkal, melyeket annak idején a felszabadított szolgák kaptak: *a közösség védett tagjainak járó törvényes státusz; védettség az önkényes letartóztatástól; szabadság arra, hogy bármin munkálkodjunk, amin csak akarunk; szabad költözködéshez való jog saját döntésünk szerint.*

A tulajdonhoz való jog nem sorolandó ide, hiszen tulajdona a szolgáknak is lehetett, valamint nincs szó politikai szabadságokról vagy metafizikai szabadságról sem.

A *kényszer* a fentiek fényében nem más, mint *a személynek a környezete és körülményei általi olyan ellenőrzése, mely arra kényszeríti őt, hogy ne a saját terveivel*

⁴⁹⁸ Id. mű, 18. o.

⁴⁹⁹ Mill, 19. o.

⁵⁰⁰ Id. mű, 67. o.

⁵⁰¹ Id. mű, 21. o.

⁵⁰² David Held: „Introduction”, in: *States and Societies*, Basil Blackwell, The Open University, Oxford, 1985, 17. o.

⁵⁰³ Gray, 61. o.

⁵⁰⁴ Hayek: *The Constitution of Liberty*, id. mű 56. o.

összhangban cselekedjen, hanem mások céljait szolgálja. A kényszer tehát pusztá eszközzé teszi az egyént, ezért tekinthető rossznak.

Hayek szerint az állami kényszer alkalmazása „napjainkban” alapvetően a szabadság helytelen felfogásának következménye. Ha a szabadságot a kényszertől való mentességként fogjuk fel, az erkölcsi szabályoknak is rugalmasaknak kell lenniük. Az erkölcsi normák spontán módon fejlődnek ki, nem tervezés eredményei. Szemben a konstruktivista racionalizmussal, Hayek szerint *soha nem tudunk szintetikusán megkonstruálni egy új erkölcsi rendet.*⁵⁰⁵

Ahogy nem lehet megtalálni az emberi természetnek megfelelő erkölcsöt sem, mert az erkölcsi fogalmak, melyeket mindenki megtanul a nyelvvel és a gondolkodással, nagymértékben meghatározzák az emberi természetet. A legtöbb erkölcsi szabály lassan és nehézkesen alakul ki, de az egyéni szabadság elve egyike a kevés általunk kifejlesztett erkölcsi elvnek, melyre legalkalmasabb úgy tekinteni, mint a politikai cselekvés egyik erkölcsi elvére.⁵⁰⁶ Az egyéni szabadság, mint minden erkölcsi elv megköveteli, hogy önmagában vett értéként tiszteljék. Ennek kell meghatározni a törvénykezés minden mozzanatát. Ha nem úgy kezelik, mint legfelsőbb elvet, a szabad társadalom által nyújtott ígéretetek csak lehetőségek maradnak az egyén számára, s ez a társadalom lassú eróziójához vezet. Éppen ezért nem elégséges igazolás egy erkölcsi vitában az, hogy a többség egyetért valamely állásponttal: a hatalmat az egyéni szabadság elvével kell korlátozni.

Hayek szerint tehát az egyéni szabadság a társadalom érdeke, fenntartásának biztosítója. Szabadság és felelősség azonban elválaszthatatlan egymástól.

5. 2. 3. „Ambiciózus” liberalizmus és perfekcionizmus

Meglehetősen általánosnak tekinthető az a nézet, miszerint a liberalizmus egyik legfontosabb jellemvonása – éppúgy, mint általában a politikai értelemben vett baloldali - *a haladásba vetett hit.*⁵⁰⁷

Condorcet szerint például „az ugyanabban az időben valamely területen egymás mellett élő egyedek tömegének” nemzedékről nemzedékre történő fejlődése az „emberi szellem fokozatos haladásának a képét tárja elénk”.⁵⁰⁸ Az emberi képességek természeti törvénynek megfelelő tökéletesedése pedig véleménye szerint együtt járt a szabadság fokozatos kiteljesedésével és elterjedésével. A történelem megmutatja számunkra, hogy a természet milyen felbonthatatlan kötélekkel fűzte egymáshoz az értelem megvilágosodásának és a szabadságnak az ügyét, az erény haladását és a természetes emberi jogok tiszteletben tartását.”⁵⁰⁹

Ennek megfelelően összegzi Condorcet a felvilágosodás hármasszavát a következőkben: „*értelem, türelem, egyenlőség*”⁵¹⁰- ahol *a türelem az erkölcsi fejlődés legmagasabb fokát, az egyenlőség pedig az emberi jogok tiszteletben tartásának legmagasabb fokát jelenti.*

Condorcet a történelmi haladás tíz korszakát különbözteti meg, melyben látszólag néha megtörik a fejlődés, valójában azonban a „visszaesés” mindig egy új kezdet csíráit hordozza magában. A törzsi társadalmakra még az ellenséggel szembeni kegyetlenség, a nők rabszolga-szerű helyzete, illetve a tanítók és hívek rendjének elkülönülése jellemző. Az első

⁵⁰⁵ Id. mű, 63. o.

⁵⁰⁶ Id. mű, 68. o.

⁵⁰⁷ Lásd például: Bayer József: *A politikai gondolkodás története*, Osiris kiadó, Budapest, 2001 187. o.

⁵⁰⁸ Marie Jean Antoine Nicolas de Condorcet: *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*, Gondolat kiadó, Budapest, 1986 60. o.

⁵⁰⁹ Id. mű, 66. o.

⁵¹⁰ Id. mű, 202. o.

jelenséggel szemben az idők során a tolerancia eszméje alakul ki, a másodikkal szemben az egyéni jogok tiszteletben tartása, a harmadikkal szemben a felvilágosodás.

A tolerancia eszméjének kialakulásához mindenképp az „erkölcsök szelídülése” járult hozzá: a pásztorkodás korszakában kialakuló vagyoni különbségek ébresztették fel Condorcet szerint először az emberekben *a természetes szánalomérzést*, melyből később a *jótevénykodás* szokása kialakult.⁵¹¹ Ugyanakkor a vallási kultuszok kialakulása a tolerancia és a felvilágosodás ellen „dolgozott”, alapvetően az „elmék leigázására” szolgált. A vallással szemben a tudás soha nem rontotta meg az embereket, hanem szelídebbé tette erkölcsüket.⁵¹² A vallási intolerancia első megnyilvánulása éppen a görög filozófiával szemben jelentkezett: nem tetszett a papoknak, hogy az embereket *meg akarták tanítani gondolkodni*.

Róma legfőbb érdeme a jogtudomány kialakítása volt (e nélkül csak elvont jogokról beszélhetnénk), a kereszténység megjelenése azonban – rövid távon – Condorcet szerint mindenképp hanyatlást jelent. Volt azonban egy keresztény eszme, mely az *emberi jogok fejlődése szempontjából* döntő jelentőségűnek bizonyult: *az általános testvériség eszméje*.

Ezen eszme jegyében törölhetők el a házi rabszolgaság, ami közvetlen hatásában csak rontott az alávetettek helyzetén, de ez lett *az emberi jogokra való hivatkozás csírája*. A házi rabszolgaság eltörlése utat nyitott a középkori alkotmány-kezdeményeknek, melyekben legalább a hódító népek tagjai *három különböző jogállású* elemre különülhettek: legfelül állt a király, alatta a vezérek gyűlése, végül a *szabad* nép gyülekezete. *Az alkotmányok törvényei az emberi jogok deklarációjának első csírái* – a vallás azonban egyre türelmetlenebb lett a világi alkotmánnyal bíró közösségek iránt.

A könyvnyomtatás a közoktatásnak a vallástól való elválasztása miatt jelentős, a földrajzi felfedezések az emberi erkölcsök sokféleségének megismerése miatt; míg a reformáció azért, mert újra hangsúlyozza az emberek természetes egyenlőségét. Condorcet a jövőt úgy képzei el, mint ahol megvalósul „a nemzetek közti egyenlőtlenség megszüntetése, az egyenlőség haladása egy népen belül és végezetül, az ember valóságos tökéletesedése”.⁵¹³ A felvilágosodás legnagyobb érdeme, hogy „többé nem merészelik az embereket két egymástól elkülönülő fajtára osztani, amelyek egyike kormányzásra, a másika engedelmségre van hivatva”.⁵¹⁴ A másik eredmény, hogy az embernek immár joga van „szabadon kibontakoztatni képességeit, rendelkezni a vagyonával, kielégíteni a szükségleteit”.

Condorcet „egalitárius perfekcionizmusa” együtt jár a liberalizmustól korábban alapvetően idegen *beavatkozó politikával*. Szerinte ugyanis „léteznek olyan, az egész társadalom számára hasznos munkák, [...] amelyekhez az egyes állampolgárok akarata és az egyéni érdekek összefogása közvetlenül nem elegendő [legyen szó] akár *a mezőgazdaság, az ipar, a kereskedelem fejlesztéséről*.”⁵¹⁵

E felfogással szembeállítható Humboldt „liberális perfekcionizmusa”. Sajátos egyéniségkultusza jegyében Humboldt fő szempontja *az állampolgárok önkifejlesztése, mégpedig állami beavatkozás nélkül*.⁵¹⁶ A zsidóság emancipációja érdekében kifejtett gondolatai során tökéletes összegzését adja, hogyan férhetnek meg a klasszikus, védett magánszférára építő liberalizmus és a perfekcionizmus céljai:

az államnak pusztán az a dolga, hogy a szabadság megadásával és korlátozásával, valamint a jogok ily módon létrejövő egyensúlyával lehetővé tegye polgárainak önmaguk nevelését; csak arra szabad törekednie, hogy csupán negatívé hasson, és a pozitív működést a nemzet szabad tevékenységének engedje át, továbbá tisztelnie kell az emberiséget annyira, hogy

⁵¹¹ Id. mű, 76. o.

⁵¹² Id. mű, 81. o.

⁵¹³ Id. mű 240. o.

⁵¹⁴ Id. mű, 194. o.

⁵¹⁵ Id. mű, 196. o.

⁵¹⁶ Lásd például: Wilhelm von Humboldt: „Schillerről és szellemi fejlődésének útjáról” in: *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai*, Európa Könyvkiadó, 1985

tudja, egy nemzet erkölcsi álláspontja soha nem számítható ki pontosan, fejlődése pedig még ennél is kevésbé látható gépiesen előre [...] röviden: *az állam nem nevelői, hanem jogi intézmény.*⁵¹⁷

Humboldt az egyéni képességek kiteljesedésének igényéből egyetlen gondolatsorban levezeti az egyéni szabadság, illetve az egyén jogainak tiszteletben tartását, amiből következik egyfelől a magánszférába való be nem avatkozás politikája, másfelől a tolerancia hirdetése. Konkrétan pedig a zsidóság jogegyenlőségének biztosítása: „a zsidókat illetően csupán a törvényhozás érheti el végső célját, mely a zsidó szó kimondását a jövőben kizárólag vallási vonatkozásban teszi szükségessé, s ezért egyedül arra szavaznék, *hogy zsidók és keresztények teljesen azonos jogállást élvezzenek*”⁵¹⁸.

Humboldt egyik perfekcionizmust hirdető idézete a mottója Mill legfontosabb művének, *A szabadságról*-nak is. Mill perfekcionista hitvallása pedig a következőképpen hangzik: „mindazon művek közül, amelyek tökéletesítésével és szépitésével érdemes eltölteni az emberi életet, a legfontosabb kétségkívül maga az ember.”⁵¹⁹ Mill szerint „az emberek nem attól válnak az elmélkedés nemes és szépséges tárgyává, hogy minden egyéni vonást lekoptatnak magukról, és egyformák lesznek, hanem attól, hogy a *többiek jogai és érdekei által szabott korlátok között ápolják és fejlesztik egyéniségüket.*”⁵²⁰

A perfekcionizmusnak az állami politikában is meg kell jelennie: „*ahhoz, hogy mindenfajta természetnek megfelelő játéktere legyen, meg kell engedni, hogy a különböző emberek különbözőképpen élhessenek.*”⁵²¹ A perfekcionizmus pedig szorosan kapcsolódik a tolerancia követelményéhez: „miért kellene hát a közérzületnek kizárólag csak az olyan ízléssel és az olyan életmódokkal szemben *türelmesnek* lennie, melyeket követők sokasága helyesel?”⁵²² Mill szerint továbbá „az emberi haladás örök akadályja a szokás zsarnoksága”,⁵²³ s „nincs joga egyetlen embernek vagy emberek egyetlen csoportjának sem, hogy előírja egy felnőtt ember számára, hogy mit nem tehet az életével, vagy mit kell vele tennie.”⁵²⁴

5. 2. 4. „Ambiciózus” liberalizmus és autonómia

Ha az „autonómia” fogalmának azt a jelentését kívánjuk feltárni, amely a legnagyobb szerepet játssza az „ambiciózus” liberalizmusban, érdemes az eredeti görög *autonomosz* kifejezés szó szerinti fordításából kiindulni: „öntörvényűség” vagy „saját törvényeink szerint élés”. Christman szerint ezen belül is meg kell különböztetnünk a *személyes autonómia* (personal autonomy), illetve az *erkölcsi autonómia* (moral autonomy) fogalmait.⁵²⁵

Buss szerint a *személyes autonómia* fogalmának hátterében az áll, hogy senki nem akar harcban állni saját magával. Ha cselekedeteink során nem tudjuk kontrollálni magunkat, akkor elidegenedünk saját magunktól.⁵²⁶ Az *erkölcsi autonómia* ugyanakkor egy lehetséges válasz arra a kérdésre, hogyan biztosíthatjuk személyes autonómiánkat, vagyis azt, hogy ellenőrzésünk legyen önmagunk felett. Az autonómia-fogalom a liberalizmusban – elsősorban Kant nyomán – mint erkölcsi autonómia játszik döntő szerepet:

⁵¹⁷ Humboldt: „A zsidóknak adandó új szabályzat tervezetéről” in: Humboldt, 291-292. o. (kiemelések tőlem)

⁵¹⁸ Id. mű, 295. o. (kiemelés tőlem)

⁵¹⁹ Mill: „A szabadságról” in: *A szabadságról. Haszonelvűség*, id. mű, 117. o.

⁵²⁰ Id. mű, 124. o.

⁵²¹ Id. mű, 125. o.

⁵²² Id. mű, 134. o. (kiemelés tőlem)

⁵²³ Id. mű, 138. o.

⁵²⁴ Id. mű, 149. o.

⁵²⁵ John Christman: „Autonomy”, in: Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2002 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/entries/autonomy-moral/>

⁵²⁶ Sarah Buss: „Personal Autonomy”, in: Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, id. mű, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/personal-autonomy/>.

Az autonómia az akarat minősége, s általa az akarat önmaga számára (függetlenül az akarás tárgyának minőségétől) *törvény*. Az *autonómia elve* tehát a következő: csakis úgy válasszunk, hogy választásunk maximái ugyanabban az akarásban egyúttal általános törvényként is benne foglaltassanak.⁵²⁷

Kant szerint valamely eszes lény abban az esetben lehet „a célok birodalmának vezetője”, „ha mint törvényhozó nincs alávetve más valaki akaratának”.⁵²⁸ Az autonómiát, a saját magunknak való törvényhozást az *akarat szabadsága* teszi lehetővé. Ez az emberi *méltóság* alapja. Ha az ember nem törvényhozó saját maga számára, akkor akarata nem autonóm, hanem heteronóm. A szabad akarat önmagában hordozza az autonómiát, sőt: Kant szerint *a szabad akarat és az erkölcsi törvények hatálya alatt álló akarat egy és ugyanaz*.

Az autonómiát a kategorikus imperatívusz parancsolja meg – ám arról nem szól, mi legyen az *erkölcs tartalma*. Kant szerint ugyanis egyetlen fenntartás nélküli jó dolog van a világon: a jó akarat. Ez viszont nem attól jó, amit elér, vagy véghezvisz, hanem akkor is jó önmagában, ha semmi egyéb haszna nincs.

Christman szerint Rawls az eredeti helyzet állapotával Kant kategorikus imperatívuszát tükrözi, amennyiben éppúgy megpróbál elvonatkoztatni minden esetleges körülménytől az igazságosság elveinek kialakításánál, mint Kant. Rawls hipotézisében az igazságosság elveinek kiválasztása a „tudatlanság fátyla mögött” független az elveket választó személyek társadalmi helyzetétől, nemétől, etnikumától, illetve a jóról alkotott elképzeléseiktől.⁵²⁹

Mindazonáltal Rawls úgy véli, a kanti tanítás lényegét nem a pusztán formális kategorikus imperatívuszban kell keresni – ilyen vékony alapra nem lehet erkölcsi elméletet építeni. E helyett abból indul ki, hogy Kant szerint az erkölcsi törvényhozás szükségszerűen szabad és egyenlőnek feltételezett ésszerű lények egyetértésének eredménye. S mivel az ember akkor autonóm, ha cselekvésének elveit minden külső meghatározottságtól függetlenül, szabad és egyenlő, ésszerű lényének megfelelően maga választja, így Rawls az eredeti helyzettel az autonóm választás lehetőségét teremti meg.

Az autonóm választást biztosító eljárással kiválasztott elvek képezik egy liberális alapokon álló igazságos állam működésének alapját. Az autonómia fogalma egyrészt ily módon kapcsolódik a rawls-i „ambiciózus liberalizmushoz”: a liberális állam „ambíciója” ez esetben a (méltányosságként felfogott) igazságosság. Ám az autonóm döntés lehetőségét nem csak az eredeti helyzetben kell biztosítani, hanem a már kiválasztott elvek alapján működő társadalomban is. Az elvek kiválasztása után akkor cselekszünk autonóm módon, ha a kiválasztott elvek alapján cselekszünk, mert ezek fejezik ki leginkább, hogy természetünk szerint szabad, egyenlő és ésszerűen gondolkodó lények vagyunk.⁵³⁰ *Az eredeti helyzetben választott elvek alapján és autonómiánk révén akkor is el tudjuk dönteni, miként akarunk cselekedni, ha a hagyományos erkölcsi szabályok már nem számítanak.*

Van az autonómia-felfogásnak az „ambiciózus” liberalizmusban egy olyan hagyománya is, mely kifejezetten a perfekcionizmushoz kapcsolódik. Mill szerint „*aki maga választ célt magának, minden képességét működteti*”.⁵³¹ Nem engedhetjük meg a világnak, hogy életervet válasszon számunkra, mert használnunk kell megfigyelőképességünket, következtető- és ítélőképességünket, cselekvő- és megkülönböztető-képességünket, valamint szilárdságunkat és önuralmunkat, hogy tartsuk magunkat (autonóm) döntéseinkhez.

Millnél a perfekcionizmusban tehát összekapcsolódik az egyéniség kultusza és az autonómia igénye. Joseph Raz is amellet érvel, hogy az autonómia tiszteletben tartása nem

⁵²⁷ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Gondolat Kiadó, 1991 75. o.

⁵²⁸ Kant, id. mű, 67. o.

⁵²⁹ Lásd: Rawls, id. mű, 1997 172-179. o.

⁵³⁰ Id. mű, 598. o.

⁵³¹ John Stuart Mill: *A szabadságról*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1983, 136. o.

követeli meg az anti-perfekcionizmust, vagyis azt, hogy „a kormányok kerüljék a jó élet valamely felfogásának előnyben részesítését”⁵³². Millhez hasonlóan abból indul ki, hogy az autonómia alapvető előfeltétele az emberi képességek kifejlesztésének lehetővé tétele. Ugyanakkor egy új szempontot is bevezet, a demokratikus pluralizmusét, s azt állítja, hogy „az értékes lehetőségek sokasága, amelyet az autonómia eszménye megkövetel”, csak a kompetitív értékpluralizmus révén jöhet létre.⁵³³ Minél több ugyanis az értékes lehetőség, annál nagyobb az esély képességeink kifejlesztésére, ami az autonómia alapja. Másfelől Raz nemcsak a demokráciával köti össze a liberális autonómia elvét, hanem – ezáltal - a tolerancia eszméjével is. A kompetitív pluralizmus lényege ugyanis, hogy olyan eltérő életformákat is tolerál, melyekhez más erényekkel szemben intoleráns erkölcsi értékek kapcsolódhatnak. *Az autonómia tiszteletben tartása a kompetitív értékpluralizmus megkövetelésével teszi szükségessé a toleranciát.*⁵³⁴

Raz szerint képességeink kifejlesztése *autonómiára alapozott kötelesség*. Éppúgy, mint a választáshoz szükséges lehetőségskála megteremtése, illetve az a kötelesség, hogy tartózkodjunk mások manipulálásától vagy másokkal szembeni kényszer alkalmazásától.

Az autonómia feltételeinek biztosítása tehát olyan kötelességeket szül, „melyek messze túllépnek a be nem avatkozás negatív kötelességén”.⁵³⁵ Az értékpluralizmus azonban csak *értékes lehetőségek* választására vonatkozik.

Raz abból indul ki, hogy a *kárelv célja nem az erkölcs kikényszerítésének megakadályozása, hanem helyes módjának meghatározása*. A kormány ugyanis azzal is kárt okozhat, ha nem javít valakinek a helyzetén: vagyis nem teljesíti az autonómiára alapozott kötelességeit. A perfekcionista szempontok csak ott lesznek meghatározóak, ahol el kell dönteni, „mely alternatívákat kell inkább bátorítani a többivel szemben”.⁵³⁶

Raz szerint azonban az erkölcs csak akkor kényszeríthető ki, ha az erkölcstelenség kárt okoz. Az állami kényszer ugyanis éppúgy sérti autonómiánkat, mint ahogy mi sértjük másokét a károkozással.

Mindazonáltal Raz szerint a jó ideáira való politikai törekvés összeegyeztethető az egyéni szabadság tiszteletével és a toleranciával.⁵³⁷ A liberalizmus védőbástyája az uniformizmussal szemben nem a semlegesség vagy az erkölcsi szkepticizmus, hanem az értékpluralizmus. A liberalizmus a demokrácia eme eszméjével közösen képes biztosítani, hogy a politika az újkori politikafilozófiai paradigmának megfelelő módon viszonyuljon az erkölcshez. Az autonómia semmilyen erkölcsiséggel nem fér össze, amit „lenyomnak az ember torkán”. Azt viszont megköveteli, hogy biztosítsák az előfeltételeit, illetve az erkölcsileg értékes választási lehetőségeket.

Politika és erkölcs viszonyának újkori felfogásai lényegében megegyeznek a tekintetben, hogy a politikának nem az az elsődleges célja, hogy erkölcsileg megjavítsa, jobbat tegye az embereket. A liberalizmus, lényegében elfogadja ezt az álláspontot, ám szemmel láthatóan a legkülönbébb értelmezéseket nyújtja – egészen a perfekcionista liberalizmusig, mely szerint a politikának elő kell segítenie az egyének tökéletesedését, ám nem úgy, hogy bizonyos objektívnek mondott erkölcsi értékeket kényszerít rájuk, hanem úgy, hogy megteremti a szerinte fontos erkölcsi értékek autonóm választásának lehetőségét.

5. 3. Liberalizmus és erkölcs napjainkban

⁵³² Joseph Raz: „Szabadság és autonómia”, in: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*, 95. o.

⁵³³ Id. mű, 99. o.

⁵³⁴ Uo.

⁵³⁵ Id. mű, 101. o.

⁵³⁶ Id. mű, 108. o.

⁵³⁷ Joseph Raz: „Liberalism, Scepticism, and Democracy”, in: *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford 1996, (1994) 120. o.

Nancy Rosenblum szerint Rawls fő művének megjelenése óta (1971) a nyugati politikafilozófia legtöbbet tárgyalt kérdése liberalizmus és erkölcs viszonya.⁵³⁸ Már maga „*Az igazságosság elmélete*” is úgy fogható fel, mint a klasszikus utilitarista alapú „keményvonalas liberalizmussal” szembeni, hatvanas évekbeli támadásokra adott válasz. A hetvenes években aztán Rawls „ambiciózus liberalizmusa” maga is különféle republikánus, komunitárius támadásoknak lett kitéve.

A komunitárius-republikánus kritikákra adott liberális válaszokat alapvetően három csoportra lehet osztani:

- a hagyományos „republikánus erényeket” a liberalizmussal ötvöző válaszok,
- „új” erényekre (méltányosság, tolerancia) támaszkodó liberális válaszok,
- szociál-liberális válaszok.

Rosenblum álláspontjával szemben úgy tűnik, e *háromféle válasz lényegében nem a „liberalizmus két arca”* (lényegében a fentebb tárgyalt keményvonalas és ambiciózus megközelítések) *mentén szerveződik*, hanem alapvetően más eszmékhez való viszonyuk alapján: az első válasz-típust a „liberális republikanizmushoz”, a másodikat – véleményem szerint - a „liberális demokratizmushoz”, míg a harmadikat a „szociál-liberalizmushoz” köthetjük.

A komunitárius Michael Sandel szerint *a liberális etika a jogok elsőbbségét hirdeti, s az igazságosság olyan elveit kívánja megfogalmazni, amelyek nem előfeltételezik a jó valamely felfogását.*⁵³⁹ Úgy véli, a mai (1984) politikai és morálfilozófia jelentős részét az a liberalizmus hatja át, melyet legteljesebb formájában Rawls dolgozott ki, filozófiai alapjait pedig Kantnak köszönheti. Sandel olvasatában a következő kanti gondolatban keresendő a mai liberális politikai filozófiai felfogás magja: az erkölcsi törvény alapját a gyakorlati ész szubjektumában, s nem tárgyában kell keresnünk.

Innen ered az a rawls-i gondolat, hogy csak akkor tekinthetem magam szabad és független, választani tudó cselekvőnek, ha identitásom sohasem kötődik azokhoz a célokhoz és érdekekhez, amelyekkel egy adott pillanatban rendelkezem.⁵⁴⁰ Az eredeti helyzetben az igazságosság elveit kiválasztó lények minden szándékhoz és célhoz képest elsődlegesek és függetlenek. A „tehermentes én” nem lehet olyan közösség tagja, amelyet az igazságosság elveinek kiválasztását megelőzően már erkölcsi kötelek fűznek össze. Sandel szerint *a liberális vízió megalapozásához identitás-nélküli, érdektelen lényeket kell elképzelnünk.*

Ugyanakkor szerinte az egyik legfontosabb rawls-i elv, a „különbégelv” erkölcsi elkötelezettséget feltételez a társadalom iránt. A különbségelv szerint ugyanis csak olyan társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségek fogadhatók el, melyek kedveznek a társadalom leghátrányosabb helyzetben lévő tagjainak. Ez azonban identitást feltételez, vagyis annak elismerését, hogy egy közösség, egy közös vállalkozás tagja vagyok. A liberális vízió tehát erkölcsileg nem független, hanem azon a közösségfelfogáson élősködik, amelyet hivatalosan elvet. A liberális politikai gyakorlatnak ezért egy olyan közösségi érzésre kell támaszkodnia, amelyet maga nem képes megteremteni, sőt, esetleg alá is aknáz.⁵⁴¹

5. 3. 1. „Liberális republikanizmus”

⁵³⁸ Nancy L. Rosenblum: „Introduction”, in: *Liberalism and Moral Life*, Harvard University Press, 1989

⁵³⁹ Michael Sandel: „A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én” In: *Modern politikai filozófia*, id. mű, 163. o.

⁵⁴⁰ Id. mű, 166. o.

⁵⁴¹ Id. mű, 170. o.

Mint Tanyi Attila rámutat, Hayek nyomán azt lehetne mondani, hogy a liberalizmus megfér a kollektívizmussal, de *a két szemlélet más-más szinten érvényesül: az állam az individuumok érdekeit védi, míg a társadalom a kisközösségeket.*⁵⁴² A liberális republikanizmus képviselői szerint pedig ahhoz, hogy erkölcsileg megalapozzuk a liberalizmust, a *liberális individualizmust össze kell egyeztetni bizonyos tradicionális kollektivistá értékekkel.*

A liberális republikanizmus egyik legmarkánsabb képviselője, Charles Taylor a humboldti (vagy holista) individualizmus hagyományára épít: „procedurálisnak” nevezi azt az elképzelést, miszerint a társadalom olyan individuumok egyesülése, akiknek a jó és értékes életről alkotott saját fogalmaik, s ezeknek megfelelő terveik vannak.⁵⁴³ A társadalomnak az a rendeltetése, hogy *az egyenlőség valamilyen elvét követve* előmozdítsa e tervek megvalósítását. A társadalom nem karolhatja fel egyik vagy másik elképzelést, mert ez néhány polgár véleményének elismerését jelentené a többiekével szemben. A liberális társadalmakban ezért a jogszerűség etikája áll a középpontban: nem az a lényeg, milyen értékeket támogat a társadalom, inkább az, *hogyan* határozza meg a támogatandó javakat.

Taylor szerint ugyanakkor az állampolgári-humanista hagyomány azt tartja, hogy az állampolgári köteleességeknek csak a polisszal való önkéntes azonosulás lehet az alapja. Erre a felfogásra épül a *patriotizmus: a közérdeknek az egyéni érdekekkel szembeni állandó előtérbe helyezése.* Ami az embereket összeköti, az részben épp közös történelmük. Az olyan „atomista” gondolkodók, mint Hobbes, Locke vagy Bentham, eszközként tekintik a közös intézményi struktúrákat: a cselekvés kollektív, de a cél individuális marad. Ez önmagában Taylor szerint kevés lenne a működő köztársaságokhoz. A Hobbes-Locke-féle hagyomány klasszikus példája, a *közösen biztosított védelem nem közjó, hanem valójában csak az egyének javainak találkozása.* A biztonság *csak azért közösségi cél, mert egyedül nem tudjuk elérni.* Ezzel szemben például a *barátság* valóban közjó: egy önkéntes hadsereg alapja például csak a *republikánus szolidaritás* lehet. A „köztársasági tétel” szerint a szabadság feltétele a hazafiság - a republikánus szolidaritás nélkülözhetetlen a szabad rendszer számára, mert bizonyos cselekedetekre a kormányzat csak a szolidaritásra támaszkodva bírhatja rá az állampolgárait.

Mármost az állampolgári-humanista hagyomány szerint *a procedurális liberalizmus ütközik a köztársasági tétellel.* A liberális válasz szerint azonban igenis létezhet közös jó, mégpedig a *jogszerűség uralma.* Ezt Taylor szerint alátámasztja például az állampolgárok felháborodása a Watergate-ügy nyomán. Úgy véli, ennek alapja a tipikus amerikai patriotizmus volt, amely a jogszerűség megsértése nyomán ébredt fel az állampolgárokban. Elméletileg tehát a procedurális liberalizmus nem zárja ki a patriotizmust, amely ez esetben éppen a procedurális liberalizmus védelmét szolgálta: ez volna a „*holista individualizmus.*”

Taylor szerint azonban a patriotizmus életben tartásának közös célja többet jelent a jogszerűség uralmára vonatkozó pusztán konszenzusra. Az egyedire vonatkozik: közös állampolgári hűség egy adott történelmi közösség iránt. A procedurális liberális állam sem maradhat semleges a patriotizmus érzése iránt: ez magát a rendszert ásná alá.

Mint láttuk, Kis János is azt mondja, hogy *az egyének jogainak biztosítása maga is erkölcsi igény,* sőt, szerinte ez a legfontosabb liberális erkölcsi követelmény. Ugyanakkor az etikai individualizmus alapvetően szemben áll a honpolgári erényre építő politikával. *Csak a demokratikus szellemiséggel karöltve érhető el a honpolgári erény biztosítása,* ha az individuumoktól megkövetelt erényes (közjót figyelembe vevő) magatartás árát mérsékelni tudja. Kis János Taylornál jobban hangsúlyoz egy nagyon fontos megkülönböztetést: *nem azért van szükség a republikánus szolidaritásra, mert a liberalizmus nincs meg nélküle,* hanem azért, mert *a liberális demokrácia* nincs meg nélküle.

⁵⁴² Lásd Tanyi, id mű, 62-65. o.

⁵⁴³ Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közösséglvő politikai filozófiák*, Századvég, Budapest, 2002, 153-183. o.

5. 3. 2. „Liberális demokratizmus”

Rawls szerint a *modern demokratikus társadalmak legfontosabb történelmi alapelve a pluralizmus*.⁵⁴⁴ E tény magyarázza, hogy a *társadalmi stabilitást ma kizárólag egyfajta részleges közmegegyezés* biztosíthatja. Mégpedig mind alapját, mind tárgyát tekintve *erkölcsi konszenzusról* van szó. Ez lényegileg szembeállítható a hobbesi jellegű, ön- illetve csoportérdekeken alapuló sérülékeny közmegegyezéssel.

Rawls abból indul ki, hogy a modern demokratikus társadalom feltételei – a tolerancia elve, alkotmányos kormányzat, széleskörű ipari alapú piacgazdaság – megkövetelik tőlünk, hogy politikai intézményeinknél bizonyos módon tekintettel legyünk az igazságosság eszméjére. Egyrészt az igazságosság politikai eszméje kizárólag a társadalom alapstruktúrájára kidolgozott erkölcsi eszme. Am nem egy politikai rendre alkalmazott általános erkölcsi eszme, mint amiről például a perfekcionizmus vagy az utilitarizmus esetében beszélhetnénk. Az igazságosság politikai eszméje alapvetően nem elkötelezett valamilyen átfogó és általános erkölcsi koncepciónak – ehelyett úgy tekint a társadalmi alapszerkezet politikai koncepciójára, mint egy praktikus politikai ügyre. Sőt, egy ilyen eszmének éppen hogy meg kell engednie az általános és átfogó erkölcsi doktrínák változatosságát, a konfliktusok pluralitását. Rawls meggyőződése, hogy csak elnyomó hatalom képes egyetértést fenntartani egy általános és átfogó erkölcsi eszmét illetően az emberek között. Az igazságosság politikai eszméjének tehát nem ilyen jellegű egyetértésre kell épülnie, hanem egy „átfedő közmegegyezésre” („overlapping consensus”). A politikai igazságosság csak akkor fogadható el a nyilvánosság részéről, ha konszenzusra épül: ezzel szemben Kant autonómia-ideálja és annak *kapcsolata a felvilágosodás értékeivel*, illetve Mill individualizmus-ideálja és annak *kapcsolata a modernitás értékeivel* Rawls szerint egyaránt *túlmutatnak a politikumon*. A Rawls-féle igazságosság-fogalom megfelel az állam erkölcsi semlegessége klasszikus liberális követelményének.

Másfelől, ezzel összefüggésben Rawls megkülönbözteti saját politikai igazságosság-felfogását Dworkinétól: a méltányosságként értett igazságosság eszméje (justice as fairness) eltér az igazságosság liberális egalitárius megközelítésétől. A polgári társadalom alapvető intuitív ideája a szabadnak és egyenlőnek tételezett állampolgárok társadalmi együttműködésének méltányos rendszere. A politikai igazságosság elvei olyan jól ismert politikai értékeknek adnak súlyt, mint a *szabadság, az egyenlőség, a méltányos esélyegyenlőség vagy a közjót szolgáló hatalom*. E politikai eszmék tartalma a demokratikus állam polgárainak alapvető jogaival és szabadságaival áll összefüggésben. A politikai filozófiának minél inkább függetlenedni kell a filozófia más részeitől: csak így érhető el konszenzus. Ugyanakkor nem érhetünk el teljes sikert, ha a konszenzussal szkepticizmust, vallási, filozófiai vagy erkölcsi közömbösséget akarunk elérni. Az igazságosság politikai koncepciója szabad, nyilvános érvelést kíván a különböző átfogó és általános doktrínák mellett – ez a pluralizmus tényéből következik.

Rawls tehát a nyolcvanas években úgy ad választ a kommunitárius kihívásra, hogy eltér az „eredeti helyzet” lényegében identitás-nélküli individuumainak hipotézisétől. Úgy véli, a klasszikus liberalizmus követelményeivel közösségi identitással bíró állampolgárokkal számolva is megfér a politikai igazságosság, ha az állam erkölcsi semlegességének igényét

⁵⁴⁴ Rawls a modern társadalmakat a reformációt követő vallásháborúktól, illetve ezt követően a tolerancia elvének kifejlődésétől számítja. Lásd: John Rawls: „The Idea of an Overlapping Consensus” (1987) in: *Collected Papers*, Harvard University Press, 1999, 421-449. o.

nem keverjük össze az állampolgárok erkölcsi közömbösségének igényével. Éppen akkor igazságos a politikai hatalom, ha a társadalom és az állam alapvető működési feltételének tartja a különböző vallási, filozófiai vagy erkölcsi nézetek létezését, s legalább egy minimális (részleges) konszenzust képes létrehozni bizonyos alapvető politikai értékek elfogadtatásával.

A közmegegyezés abban az értelemben politikai közösséget képez, amennyiben tárgya az igazságosság politikai koncepciója, mely maga egy erkölcsi eszme. Nem különböző magán- vagy csoport-érdekek kiegyensúlyozásáról van szó, mert a méltányos igazságosság alapján működő társadalom polgárainak *közös erkölcsi céljuk van*. Továbbá a közmegegyezés eleve morális alapokra épül, mégpedig az igazságosság elveire és a kooperatív erényekre, melynek elvei az emberek jellemében és a közéletben egyaránt manifesztálódnak. *A közös erkölcsi cél, az igazságosság éppen a különböző erkölcsi (vallási, filozófiai) célok közti részleges konszenzus révén érhető el.*

A tolerancia elve nem szükségszerűen közömbös a vallások iránt. Attól még tolerálhatunk más vallásokat, hogy például katolikusok vagy reformátusok vagyunk. Az igazságosság politikai koncepciója esetében csak arra kell ügyelni, hogy az általános doktrínák kikerülése során se ne állítsunk, se ne tagadjunk nézeteket vagy értékeket *a filozófiai igazsághoz való kapcsolatuk alapján*. Abban kell reménykednünk, hogy végül bármely nézet képviselője elfogadhatja igaznak a politikai koncepciót. Bár elképzelhető, hogy létezik a klasszikus filozófia által keresett igazság független és alapvető erkölcsi rendje, ez nem biztosíthatja az igazságosság politikai koncepcióját, mint általánosan elismert koncepciót. Ha a tolerancia elvét a filozófiára alkalmazzuk, elkerülhetők az igazságosság természetéről, az értékek státuszáról szóló véget nem érő filozófiai polémiák (Rawls a realista-szubjektivista megközelítéseket említi). Az ellentétes véleményekről természetesen állandó politikai viták folynak, de a legmélyebb vallási és filozófiai ellentétek nem lesznek napirenden. Ugyanakkor saját vallási vagy filozófiai meggyőződéseink *bizonyos aspektusai* részesei lehetnek az igazságosság politikai koncepciójának, de nem mint általános és átfogó doktrínák: például bármely hit mellett kiállhatunk, ha támogatjuk a tudás egyenlő szabadságát, de történetesen az üdvözülésről szóló felfogásunk nem mehet a konszenzus rovására.

Rawls szerint alkotmányos garanciáknak kell biztosítani, hogy nem merüljenek fel értékkonfliktusok olyan értékek vonatkozásában, mint a tudás szabadsága, az egyenlő politikai jogok, illetve az alapvető állampolgári jogok által kifejezett értékek. Az átfedő konszenzus legfontosabb előfeltétele tehát a liberális demokrácia elfogadása az emberek részéről. Rawls szerint ugyanis az igazságosság legésszerűbb politikai koncepciója a demokratikus rendszerben liberális.

A pluralista demokrácia működésképtelen valamilyen más eszmerendszer támogatása nélkül: erre pedig a toleranciát hirdető liberalizmus a legalkalmasabb. Rawls szerint a legnagyobb erényeknek a liberális demokráciában azok (*a liberális alapokon álló erények*) számítanak, melyek lehetővé teszik az alkotmányos rendszert: *a tolerancia erényei mellett a kompromisszumkészség, az ésszerűség, a méltányosság erénye* sorolhatók ide. Ha elég széleskörűen elfogadottak ezek az erények, nagyban hozzájárulnak a közjóhoz. Ezért kell túlsúlyban lenniük az összes többi erénnyel szemben. Azonban a liberális értékek prioritását ki kell egészíteni egy átfedő közmegegyezéssel, mely a pluralizmus jegyében a többi értéknek is helyet biztosíthat a politikai koncepcióban.

Rawls szerint a teljes átfedő konszenzus utópia, mert nincs elégséges politikai, társadalmi, pszichológiai erő, amely létre tudná hozni. A stabil alkotmányos rendszerhez – túl bizonyos intézmények iránti kötelezettségeken és a természeti törvény minimális tartalmának betartásán – három lényegi követelmény szükségeltetik.

Az igazságosság politikai koncepciója által meghatározott társadalmi szerkezeten belül a konszenzust gyakran ön- vagy csoport-érdekek konvergenciája biztosítja; de magát a társadalmi szerkezetet erkölcsi alapokon álló politikai koncepció határozza meg. A liberális

koncepció elfogadása kötelezettségre nevel az igazságosság elvei iránt, ami által elérhetjük az átfedő közmegegyezést. A politikai liberalizmus Rawls szerint valahol Hobbes modus vivendi liberalizmusa, illetve Kant és Mill átfogó erkölcsi tanra alapozott liberalizmusai között keresendő.

Rawls-hoz hasonlóan Judith Skhlar is a liberalizmus és az emberek egyenlőségét hirdető demokrácia szoros kapcsolatát tételezi, ám nem tartja elképzelhetetlennek egy liberális politikai rendszer részéről más tradíciók támogatását sem.

Ennek alapja, hogy a liberalizmus erkölcsi forrásaként a kormányzatnak a „rossz” cselekedetektől való korlátozását jelöli meg.⁵⁴⁵ Mivel a magánszférába való beavatkozás erkölcsileg rossz cselekedetként fogható fel, úgy véli, nem a tolerancia, hanem az „élni és élni hagyni” rendszer a liberalizmus morális alapja. Montaigne például toleranciát hirdetett, de nem volt liberális. *Egy liberális rendszer alapfeltétele* azonban, hogy *a tolerancia nem tagadható*: ezért nem tekinthető Hobbes a liberalizmus atyjának.

Skhlar a „*félelem liberalizmusának*” nevezi azt a nézetet, mely szerint a liberalizmus lényege a félelem mindenféle közösségi visszaéléstől: ennek egyik legfontosabb eszköze a pluralizmus. Ugyanakkor nem lehet azt mondani, hogy a liberalizmus a pluralizmus talaján nyugszik: Skhlar nem úgy fogja fel a pluralizmust vagy a toleranciát, mint legfőbb jót, hanem mint a kegyetlenség elkerülésének eszközeit.

A liberális társadalom célja a gyengék védelme az erősebbek – általában valamilyen közcéljal indokolt – kegyetlenségétől. A „*félelem liberalizmusa*” mindenképpen szeretné azt is elkerülni, hogy az egyént egy mégoly toleráns, liberális etika nevében nyomja el a közösség. Azt se nyomhassa el a társadalom, aki nem fogadja el a pluralizmust. Shklar Hayek-kal ért egyet abban, hogy a politikának bármilyen általános etikai instrukciót el kell kerülni. Nincs olyan ügy, melynek érdekében valakit megölhet a hatalom.

A négy fő liberális érték Shklar szerint a türelem, az önmegtartóztatás, mások igényeinek elfogadása, és az óvatosság. Bár nem tekinthetők a politika által mindenáron kikényszerítendő erkölcsi értékeknek, Shklar szerint az etikai oktatásnak ezen értékekre kell összpontosítania: ezáltal *a kollektív létre nevelésre*.

Ahogy Shklar vagy Rawls, úgy Steven Lukes is egyenesen szükségszerűnek tartja az erkölcsi konfliktusokat a társadalomban. Ugyanis a legtöbb alapérték nem egyszerűen plurális, hanem összemérhetetlen.⁵⁴⁶ E kibékíthetatlenség hirdetése vezet a liberalizmushoz, mely a vallási konfliktus nemzetállamban történő elhelyezésének vágyából ered.

Lukes szerint a konfliktusoknak alapvetően négy forrása lehet. Az első a kötelességek konfliktusa: egy bevonulást fontolgató katonának lehetetlen jól döntenie a haza védelme vagy a családja érdekei között. Másrészt a célok is lehetnek összeegyeztethetetlenek. Például *szabadság és egyenlőség konfliktusát nem lehet megszüntetni, legfeljebb csak enyhíteni, részleges kompromisszumok útján.* Harmadszor gyakran *nem összeegyeztethetők a jóról alkotott eltérő elképzelések* sem. Nincs „interszjektív döntőbíró”, aki igazságot szolgáltatna köztük. Végül a különböző típusú morális igények is konfrontálódhatnak, például a következmény-etika és a kötelesség-etika.

Lukes szerint a liberális felfogásban *az állam feladata a konfliktusokkal teli civil társadalom szabályozása és koordinálása.* A különböző, racionalitásra épülő konszenzusos megoldások lehetőségét azonban utópiának tartja, az értékek összemérhetlensége miatt.

A liberalizmus erkölcsi alapon történő védelmezése Lukes szerint önellentmondásos. Nyilvánvalóan arról van szó, hogy amennyiben a liberalizmus mint politikai doktrína célja a konfliktusok kezelése, kívül kell maradnia a konfliktushelyzeten: vagyis nem hordozhat magában konfrontálódásra való hajlamot saját erkölcsi megalapozása által. Lukes szerint *a*

⁵⁴⁵ Judith N. Skhlar: „The Liberalism of Fear”, in: Rosenblum (szerk), id. mű, 21-39. o.

⁵⁴⁶ Steven Lukes: „Making Sense of Moral Conflict”, in: Rosenblum, id. mű, 127-143. o.

liberalizmus védelméhez csak a morális konfliktus értelmezése és komolyan vétele adhat alapot.

5. 3. 3. „Szociál-liberalizmus”

Susan Okin „humanista liberalizmusa” szerint a liberalizmus lényegéhez tartozik a *szociális érzékenység*.⁵⁴⁷ A „valódi liberalizmus” nemcsak összefér a vagyon újraelosztásával, hanem egyenesen megköveteli azt: mégpedig az életpályák szabad választhatósága érdekében.

A lehetőségek szabadságának biztosítása fontosabb lehet a magánszféra védelménél. Egy, a korábbiaknál szociálisan érzékenyebb liberalizmus teheti például védettebbé a nőket a családon belül – igaz, ehhez meg kell kérdőjelezni az állam semlegességének elvét.

Mármost a demokrácia, a liberalizmus és az állami beavatkozás hirdetése a pluralizmus követelményével köthető össze. A demokrácia lényege a pluralizmus, hogy minél többféle ember hallathassa a hangját. Úgy tűnik, Okin szerint mivel a kormányhatalom korlátozása a pluralizmust természetesen nem zárja ki, ugyanakkor az állami be nem avatkozás elve növeli például a családon belüli egyenlőtlenséget, a liberális demokráciában a liberalizmusnak csak a hatalom korlátozására való igénye tartható meg.

A humanista liberalizmus szerint *a család, mint erkölcs-alakító tényező, politikai intézmény, ahol igazságosságnak kell lennie*. Az igazságosság igénye ez esetben nem a tradicionális családmodell hierarchikus szemléletének felel meg, hanem a liberális demokrácia alapjául szolgáló egalitárius szemléletnek. Okin tehát a demokratikus egalitarizmus jegyében nem ért egyet a magánszféra és közszféra hagyományosan éles liberális elválasztásával.

Benjamin Barber szintén amellet érvel, hogy *a liberális demokráciának ötvöznie kell az individuális szabadság elveit az egalitarizmus elveivel*.⁵⁴⁸ Az individualizmus azonban elsőbbséget élvez, mert az individuum nincs kellőképpen védve a közösségtől. Ugyanakkor az individuum szabadságát a közösségtől való elidegenítés nélkül kell biztosítani. Az egyén a tradicionális közösségtől nyeri identitását, abba van beágyazódva. Ez azonban nem jelenti az állam morális semlegességének feladását. A „libertárius demokráciának”, ahogy Barber nevezi, mindig nyitottnak kell lenni a vitára, a nézetek pluralizmusára, de a cél nem az (erkölcsi) anarchia, hanem a harmónia.

Richard Ashcroft valódi „szociál-liberális” felfogást hirdet: úgy véli, a liberális politikai elmélet radikális elemei - morális egalitarizmus, individuumok a közjóért, néphatalom elve - megalapozhatják a szociál-demokráciát, ahogy ezt Mill – szándékán kívül – meg is tette.⁵⁴⁹ Mill nézeteivel szemben azonban Ashcroft úgy véli, a személyes szabadság mindenáron való maximalizálása nem lehet célja a liberális politikai gondolkodásnak. Egyrészt a mai demokráciákban a kormány beavatkozása nem minden esetben veszélyezteti az individuális szabadságot, másrészt az individualizmus nem függ olyan szorosan össze a magántulajdon védelmével, mint Mill gondolta. Ashcroft szerint már Marx felhívta a figyelmet arra, hogy amennyiben az individuumok annyit érnek, amennyi a tulajdonuk, nem fejlődik megfelelően a szabadságuk és a személyiségük. Az olyan vállalkozások, ahol a munkás nem érdekelt a termelésben, rombolják az individualizmust. A vállalkozásoknál is demokratikus részvételre van tehát szükség, a kollektív érdekeket mindig figyelembe kell venni. Mivel az osztály-

⁵⁴⁷ Susan Moller Okin: „Humanist Liberalism”, in: Rosenblum, id. mű, 39-54. o.

⁵⁴⁸ Benjamin R. Barber: „Liberal Democracy and the Costs of Consent”, in: Rosenblum, id. mű, 54-69. o.

⁵⁴⁹ Richard Ashcroft: „Class Conflict and Constitutionalism in J. S. Mill’ s Thought”, in: Rosenblum, id. mű, 105-127. o. Mill szocializmusról szóló nézeteiről a következő részben lesz szó.

konfliktus Ashcroft szerint rombolja a liberalizmus erkölcsi életét, a nem-demokratikus módon működő vállalkozások állami korlátozása a liberális társadalom érdeke.

Összegzés

Mivel a liberalizmus a magánszférába való állami beavatkozás korlátozását hirdeti, így ez az irányzat felel meg leginkább annak az újkori felfogásnak, miszerint a politika nem kényszerítheti rá az emberekre, hogy erkölcsileg megjavuljanak. Legfeljebb a feltételeket teremtheti meg ehhez, de az alapvető cél az egyének védett magánszférájának biztosítása.

A liberalizmusnak léteznek „keményvonalas” változatai, melyek szinte kizárólag a fő célt tartják szem előtt, illetve „ambiciózusabbak”, melyek ezzel együtt szeretnék előmozdítani az emberi fejlődést. Mindazonáltal a liberalizmus minden típusa kötődik bizonyos erkölcsi normákhoz, elsősorban a tolerancia eszméjéhez. A keményvonalas liberalizmus éppen azért, hogy az állam erkölcsi semlegességét hirdeti, egyúttal állami toleranciát követel mindenféle erkölcsi nézettel kapcsolatban – míg az ambiciózus liberalizmus az egyének tökéletesítését is célozva egyes egyéni jogok, mint például a vallás- vagy véleményszabadság biztosítása érdekében követel nemcsak állami, de társadalmi toleranciát is.

A liberalizmus erkölcsi megerősítése napjainkban háromféleképpen történhet. Meg lehet kísérelni a tradicionális kollektivisták erényekkel való kapcsolatkeresést, továbbá a liberális demokrácia, mint pluralista demokrácia tolerancia-igényére való építést, végül a liberalizmus összekapcsolását bizonyos szociális-egalitárius eszmékkel.

6. EGALITARIZMUS ÉS ERKÖLCS

Az alábbiakban azokról az erkölcsi megfontolásokról lesz szó, melyek napjainkban a legígéretesebbnek tűnnek a liberális demokráciák „erkölcsi megalapozására”: ezek a liberális egalitarizmus keretében fogalmazódtak meg. Előbb azonban röviden beszélni kell a liberális demokrácia hagyományos erkölcsi vonatkozásairól.

6. 1. Liberális demokrácia és erkölcs

Bibó István szerint a liberális demokrácia „alkotja a szabadságnak, a szabadon működő szuverenitásnak eddig legtökéletesebb rendszerét”. 1979-ben úgy vélte, hogy „ennél jobbat eddig még nem találtak ki”.⁵⁵⁰

Bibó szerint a liberális demokrácia történelmileg a francia forradalomban gyökerezik, filozófiailag pedig (az ő megfogalmazásában „liberális demokratizmus”) Montesquieu és Rousseau két elvében: az államhatalmi funkciók elválasztásának angol mintájú és a népfelségnek svájci mintájú elveiben. A forradalom eredendően nem szabadság és egyenlőség elvont eszméit kívánta megvalósítani, hanem végső célként a népfelség elvét érvényesítő osztott hatalmú alkotmányt.

A forradalom azonban „kisiklott”, s ez 80 évre visszavetette Franciaország és Európa eszmei fejlődését. Politikafilozófiai következménye ezen belül az lett, hogy a liberális demokratizmus és a szocializmus szembekerült egymással, mivel „a francia forradalom eredeti liberális demokratizmusának a programjában egyáltalán nem szereplő utópista magatartás [...] beépült a szocializmusba”.⁵⁵¹

Már maga a liberális demokratizmus is belső ellentmondásokkal küszködött, melyek Bibó szerint egyáltalán nem szükségszerűek. A francia forradalom idején ugyanis dogmává emelték a hatalmi ágak elválasztásából elvonatkoztatott szabadság eszméjét, illetve a népfelség elvéből elvonatkoztatott egyenlőség eszméjét, s a kettőt szembeállították egymással.

Mindazonáltal kialakultak a liberális demokrácia vívmányai, melyek Bibó szerint a következők:

– a népszuverenitás elve: ez az elv lehetőséget nyújt annak eldöntésére, hogy a monarchikus legitimitáselv megszűnésével ki az, a ki törvényesen és a rend szerint, nem pedig a pusztá nyers erőszak révén jogosult a politikai hatalom gyakorlására,

– alkotmányos parlamentarizmus,

– ellenzék,

– emberi jogok: a népszuverenitás elvéből következik „a személyhez kötött különleges, a nép érdekeit nem szolgáló kiváltságok eltörlése” - ebből pedig az egyetemes emberi jogok kodifikálása,

– bírói függetlenség,

– a közigazgatás bírói ellenőrzése.

⁵⁵⁰ Bibó István: „A kapitalista liberalizmus és a szocializmus-kommunizmus állítólagos kiegyenlíthetetlen ellentéte” in: Bibó István: *Válogatott tanulmányok*, IV. kötet, Magvető Könyvkiadó, Budapest 1990, 777. o.

⁵⁵¹ Id. mű, 772. o.

Ezek a vívmányok a kezdetektől fogva komoly visszhangra találtak az Egyesült Államokban. Paine szerint „a felségjog csak a népet illetheti és nem valamely személyt, s egy népnek mindenkori elidegeníthetetlen és elévülhetetlen joga, hogy megszüntessen minden olyan kormányzati formát, melyet nem talál megfelelőnek és olyat hozzon létre, amely összhangban áll érdekeivel, természetével és boldogságával”.⁵⁵² Másfelől úgy véli, hogy „lévén a népképviselő egységes és önmagában tökéletes az egész országban, *legyenek bár különválasztva a törvényhozó és végrehajtó funkciók*, mégis ugyanabból a természetes forrásból erednek”.⁵⁵³ Paine azzal, hogy összekapcsolja „szabadság” és „egyenlőség” két alapelvét (a népfelség elvének és a hatalmi ágak elválasztását), feltárja a liberális demokrácia alapját. Európában csak az 1800-as évek második felére vált nyilvánvalóvá szabadság és egyenlőség együttélésének lehetősége.

Jefferson hét pontban gyűjti össze azokat a konkrét javaslatokat, melyek a liberális demokrácia alapelveiből következnek: általános választójog; egyenlő képviselet a törvényhozásban; a nép által választott elnök; választható és elmozdítható bírák; választott törvényszéki bírók, esküdtek, sheriffek; kerületekre osztás; az alkotmány meghatározott időközönként történő módosítása.⁵⁵⁴

A liberális gondolkodás Európában nehezen „barátkozott meg” az általános választójog eszméjével. Ennek nyilvánvalóan az egyik fő oka, hogy a francia forradalomban sokan az egyenlősítés eszméjének a liberálisok számára elfogadhatatlanul radikális elképzelését tették magukévá. Bibó azonban rámutat arra, hogy *a legfőbb akadályt a liberalizmus és a szociális eszmék összekapcsolásában a tulajdon fetiszizálása jelentette*: azzal, hogy kimondták a tulajdon szent és sérthetetlen voltát, a liberálisok szinte elvágták az egalitárius törekvésekkel való kapcsolatkeresés lehetőségét.⁵⁵⁵

Mill mindazonáltal sokat tett az „ügy” érdekében azzal, hogy liberális gondolkodóként viszonylag behatóan foglalkozott a szocializmus eszméjével.⁵⁵⁶ A brit választójogi rendszer 1867-es reformja után tisztában volt azzal, hogy a dolgozó osztályok előbb-utóbb nagy hatalomhoz jutnak, de bölcs megfontolásra intette őket, s az egész társadalmat. Tudta, hogy a tulajdon hagyományos fetiszizálása örökre véget ér a magántulajdonnal alig rendelkezők előretörésével. Ám úgy vélte, meg kell próbálni döntést hozni a *két rivális teória (a magántulajdonra építő és a szocialista)* között, melyik adja „az eszmecsere döntő előfeltevéseit”.⁵⁵⁷

Mill úgy vélte, az ősrégi szokások és a személyes érdek egyaránt a tulajdon védelme mellett szólnak – de meg kell érteni a munkások szempontjait is. Megkérdőjelezte a liberalizmus egyik klasszikus elvét is, miszerint a piaci verseny biztosítja a társadalmi igazságosságot. Feltette a kérdést: „vajon igazolhatja-e a szenvedést a gyengeség” – vagy az erre adott igenlő válasz nem jelent mást, mint „sértéssel tetézni a *balszerencsét*”?⁵⁵⁸ Mill belátta, hogy az egyéni érdem sokkal kevesebb szerepet játszik az egyének sorsában, mint az egyéb tényezők: születés, véletlen, kínálkozó alkalom, sőt, bizonyos vétkek is.

A szocialisták legtöbb bírálata Mill szerint tehát a piaci versenyt és annak alapját, az individualizmust illeti. Ugyanakkor úgy látta, sok országban mégis nőnek az átlagbérek, nő az életszínvonal (1860-as évek): a társadalom lassan, de biztosan fejlődik. A verseny a bérek

⁵⁵² Thomas Paine: „Az ember jogai” in: Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai I.*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1991 35. o.

⁵⁵³ Id. mű, 33. o.

⁵⁵⁴ Thomas Jefferson levele Samuel Kerchevalhoz 1816. július 12-én, in: Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai I.*, id. mű, 76. o.

⁵⁵⁵ Bibó, id. mű, 779. o.

⁵⁵⁶ John Stuart Mill: „Fejezetek a szocializmusról” in: Ludassy Mária: *Az angolszász liberalizmus klasszikusai I.*, id. mű, 155. o.

⁵⁵⁷ Id. mű, 160. o.

⁵⁵⁸ Id. mű, 166. o.

reálértékének emelkedését is szolgálhatja. A magántulajdonra épülő rendszer, pontosabban Mill korában a szabad versenyre épülő kapitalizmus szerinte nem taszít az „ínség és szolgaság állapotába”⁵⁵⁹.

Ha pedig összevetjük a szocializmust („az egyszerűség kedvéért” Mill azt feltételezi, hogy a szocializmus azonos a kommunizmussal) és a liberalizmust, Mill szerint mindenképpen az utóbbi győz. Azt állítja, hogy a „kommunizmus alatt a munkásoknak nem állna érdekében a becsületes és energikus munkavégzés.” Ma már triviálisnak tűnik ez az állítás, ám a kiindulópont alapvetően elhibázott: a szabad-versenyt hirdető liberalizmust nem feltétlenül a szocializmus legszélsőségesebb változatával kell összevetni. Mill másik döntő érve a *kommunizmussal szemben* az emberi természetre vonatkozó nézetkülönbségre vezethető vissza: a kommunizmus ugyanis *túl magas erkölcsi és intellektuális színvonalat követel meg az emberektől* - a közösségi érdekek belátását, előnyben részesítését a magánérdekkel szemben. A liberális, mint az újkori politikafilozófiai paradigmán belül elhelyezkedő eszme egyik előfeltétele ezzel szemben, hogy az emberek korlátozott intelligenciájúak és korlátozott morális képességekkel rendelkeznek. A kommunizmus politika és erkölcs egymásra épülését tekintve nem az újkori paradigmához kötődik, hanem a tradicionális antik-középkori felfogáshoz.

Mill mindazonáltal, talán az első liberálisként, elképzelhetőnek tartotta a liberális eszme közelítését a szocializmushoz azért, hogy *a többség számára elviselhetőbbé váljanak a rájuk hárított terhek*.

Az egalitarizmus egy bizonyos felfogása összekötő kapocs lehet a liberalizmus és a szocializmus eszméje között, mégpedig egyes klasszikus liberális alapelveknek a demokratikus egyenlőség-eszménnyel való összekapcsolása által.

Az alábbi fejezetben a következő kérdésekre próbálok választ keresni:

- Mennyiben tekinthetők egyenlőnek az emberek egy morálisan elfogadható egalitárius álláspont szerint?
- Mennyiben kell figyelembe vennie az egyén felelősségét egy morálisan elfogadható egalitárius álláspontnak?
- Mi az, amiben a liberális egalitarizmusnak egyenlőségre kell törekednie?

6. 2. Egalitarizmus és egyenlőség

A *Cambridge Enciklopédia* szerint az egalitarizmus „arra a nézetre épül, hogy *alapvetően minden ember egyenlő*, csak bizonyos társadalmi és politikai intézmények teremtették meg a gazdagságban, jövedelmekben, tanulásban, törvényes jogokban és a politikai hatalomban megmutatkozó egyenlőtlenségeket.”⁵⁶⁰ Mint *politikai filozófia, az egalitarizmus arra törekszik, hogy megszüntesse a társadalom tagjai közötti egyenlőséget akadályozó korlátokat*.

Richard Arneson árnyaltabban fogalmaz: az egalitarizmus szerinte azt az ideát követi, „miszerint minden ember egyenlő, alapvető értékét *vagy erkölcsi státusát* tekintve⁵⁶¹”. Ennek következtében egy egalitárius szerint az embereknek ugyanazt kell kapniuk, vagy ugyanúgy kell kezelni őket, *némely tekintetben*. Ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy az egalitarizmus egy ezerarcú doktrína, hiszen *az emberekkel való egyenlő bánásmód számos formában lehet kívánatos*. A mai demokratikus társadalmakban *a terminus gyakran a jövedelem és vagyon nagyobb fokú egyenlőségét támogatja az emberek között, mint amilyen jelenleg*.

⁵⁵⁹ Id. mű, 184. o.

⁵⁶⁰ David Crystal (szerk.): *Cambridge Enciklopédia I*, Budapest, Maecenas Könyvek, 1997, (Kiemelés tőlem.)

⁵⁶¹ Richard Arneson: „Egalitarianism” In: Zalta, Edward N. (szerk.): *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/egalitarianism/> (kiemelés tőlem)

Huoranszki Ferenc azt hangsúlyozza, hogy „az emberre, mint biológiai fajra éppen az individualitás, az egyéni különbségek rendkívül szembeszökő volta a jellemző”.⁵⁶² Az egalitarizmus szerinte nem azt állítja, hogy az emberek hasonlóak, netán egyformák – *a politikai egalitarizmus kimondottan „csak” a jogokról szóló elmélet.*

Bernard Williams ugyanakkor abból indul ki, hogy nemcsak beszélni, eszközt használni, illetve egymással keveredni vagyunk képesek mindannyian (természetesen felnőtt, értelmes emberekről van szó), hanem *minden ember képes fájdalmat érezni, érzelmeket táplálni mások iránt.* Ebből *közös morális igények* származnak, melyeket minden esetben figyelembe kell venni az emberekkel való bánásmód során. További fontos közös vonásunk az *önbecsülés vágya*, illetve az *erény megvalósításának képessége* is.⁵⁶³ Ha az eddigiekhez hozzátesszük, hogy az emberek – legalábbis potenciálisan - szükségképpen *egyformán tudatában vannak önmaguknak és annak a világnak, amelyben élnek*, akkor Williams szerint kijelenthetjük, hogy az emberi egyenlőség tényének kijelentéséből nemcsak azon üres kijelentés következik, hogy hasonló körülmények között hasonlóan kell bánni az emberekkel. Közös emberi mivoltunk ténye egy sor *morális következménnyel* jár, melyek *„tartalmazzák a politikai egyenlőség eszméjének bizonyos tartóelemeit”*.⁵⁶⁴ Ebből a szempontból legfontosabb az emberi öntudat figyelembe vétele. A szilárd politikai hierarchia ugyanis befolyásolja társadalmi szerepünk tudatát, ezért Williams szerint, ha következetesek vagyunk az emberek egyenlőségének tiszteletben tartásához, akkor a mereven hierarchikus rendszert el kell tüntetni.

Huoranszki és Williams megállapításai korántsem állnak olyan távol egymástól, mint első látásra tűnhet. Sőt, a kétféle szemléletmód voltaképpen kiegészíti egymást. Az egyenlőség nem azonos az egyformasággal: attól, hogy nem vagyunk egyformák, még számos tekintetben egyenlő képességekkel rendelkezünk. Az egalitarizmus nem az egyformaságunkra, hanem bizonyos egyenlő (morálisan releváns) képességeinkre épít.⁵⁶⁵

Williamsnél *„alapvető értékünk” miatti egyenlőségünk állítása nem választható külön erkölcsi státusunk egyenlőségének állításától.* Ha pusztán az elsőt vennénk figyelembe, akkor abból csak az „egyenlő bánásmód” követelménye következne, illetve, mint Huoranszki rámutat, az „egyenlő tisztelet” elve.⁵⁶⁶ Huoranszki szerint azonban az „egyenlő tisztelet” elve nem mond mást, mint hogy mindenkit egyforma tisztelet illet meg, pusztán azért, mert ember. Erre nem építhető fel morálisan elfogadható egalitarizmus. Az „egyenlő bánásmóddal” kapcsolatosan pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy annak következménye szerint mindenki azt kapja, ami jár neki, nem pedig azt, amire szüksége van, vagy amit megérdemel. Az az elv, hogy az egyenlőkkel egyenlőként kell bánni (Arisztotelész), nem vezethet erkölcsileg elfogadható egalitarizmushoz: Huoranszki szerint ennek alapján bármilyen egyenlőség igazolható lenne azon az alapon, hogy azt állítjuk, nem egyenlők velünk azok, akikkel egyenlőtlenül bánunk.

Rawls szerint a hasonló esetek hasonló kezelésére vonatkozó előírás magasabb szintre helyezése az *„egyenlő figyelemben részesítés”* követelménye oly módon, hogy minden esetben meg kell indokolni az emberekkel való nem-egyenlő bánásmódot.⁵⁶⁷ Ez az indoklás Williams szerint *raciónalisán csak morális igényeink alapjaira vonatkozhat:* ha valaki nem-egyenlőként bánik a feketékkel, ezt csak azzal indokolhatja, ha bebizonyítja, hogy a feketék (tegyük hozzá, kivétel nélkül) érzéketlenek, felelőtlenek és így tovább.

⁵⁶² Huoranszki Ferenc: *Filozófia és utópia – Politikafilozófiai tanulmányok*, Budapest, Osiris Kiadó, 1999, 192.

o.

⁵⁶³ Bernard Williams: „Az egyenlőség eszméje” in: *Világosság* 2, 1997, 24-39. o.

⁵⁶⁴ Id. mű, 31. o.

⁵⁶⁵ Ha egyformák lennénk, fel sem merülne az egalitarizmus igénye - az archaikus hierarchikus társadalmak, közösségek alapjai az emberek eltérő fizikai felépítésében keresendő.

⁵⁶⁶ Huoranszki, 193. o.

⁵⁶⁷ Rawls, 587. o.

Rawls úgy véli, hogy az emberek valamiféle természetes egyenlőségének elismerése nélkül nem biztosíthatjuk az egyenlő bánásmódot. Az „egyenlő figyelemben részesítés” felfogásának a rabszolgatartás vagy a kasztrendszer is megfelelő. Itt pontosan arról van szó, mint Williamsnél: ha valaki bármilyen indokkal meg tudja magyarázni, hogy például a rabszolgák érzéketlenek és felelőtlenek, vagyis nem rendelkeznek az emberekre általában jellemző morális képességekkel, nem kell velük úgy bánnia, mint a szabad emberekkel.

Rawls az igazságosság elméletének megfelelően kimondottan abból a szempontból vizsgálja az emberek egyenlőségét, vajon „milyen vonásaik folytán kell az emberi lényekkel az *igazságosság elvei szerint* bánnunk.”⁵⁶⁸ Ennek megfelelően az egyenlőség fogalmának használatát tekintve három szintet különböztet meg:

- Az egyenlőség mint *szabályosságként* felfogott igazságosság: az egyenlőség itt a *szabályok közös rendszerének igazgatásához* kapcsolódik.
- Az egyenlőség mint az intézmények felépítésének tartalmi egyenlősége. Ennek megfelelően *mindenkinek egyenlő alapvető jogokat kell tulajdonítani.*
- Egyenlőség mint *mindenkit egyenlően megillető igazságosság.*

Az első két szint nem feltétlenül tartja az embereket egyenlő erkölcsi személyeknek, csak a harmadik. Rawls szerint *az egyenlő igazságosság mindazokat megilleti, akik képesek erkölcsi személyiség kialakítására.* Az erkölcsi személyeket az jellemzi, hogy képesek (ésszerű életcél formájában) a jó saját felfogásának kialakítására (s feltesszük, hogy ezt ki is alakítják), illetve képesek elemi fokon igazságérzet kialakítására, vagyis vágnak arra, hogy alkalmazzák az igazságosság elveit (feltesszük, hogy ezekkel már rendelkeznek). Rawls szerint „*az emberek túlnyomó többsége rendelkezik az igazságérzet kialakításának képességével*”, tehát ebből a szempontból többnyire egyenlőnek tekinthetők.⁵⁶⁹ Másrészt az eredeti helyzetben már eleve úgy gondolunk a szerződő felekre, mint akik képesek a jó saját felfogásának kialakítására. Ezek az alapjai egy morálisan elfogadható egalitárius elméletnek.

6. 3. Egalitarizmus és felelősség

Kant szerint az emberi természet sajátos berendezkedésével nem egyeztethető össze az erkölcsi törvények általánossága, mely biztosítja, hogy minden eszes lényre érvényesek legyenek. Amit az emberiség sajátos természeti adottságaiból, érzésekből és vonzalmakból lehet levezetni, az maxima lehet ugyan számunkra, de törvény nem.⁵⁷⁰ *A gyakorlati ész kritikájában* pedig úgy fogalmaz, hogy „téves azoknak az érvelése, akik egy bizonyos külön morális érzéket feltételeznek, s ez, nem pedig az ész határozná meg az erkölcsi törvényt.”⁵⁷¹ Empirikus tulajdonságaink helyett Kant *a szabadságból mint „valamennyi eszes lény akarátának” feltételezett tulajdonságából* indul ki.⁵⁷² Szerinte minden akarattal bíró eszes lényt fel kell ruháznunk a szabadság *eszméjével*, s csak ennek jegyében képes cselekedni.

Williams szerint azonban Kant transzcendentális felfogása nem nyújthat szilárd alapokat az emberek közötti egyenlőség felfogásához. Amellett, hogy szerinte közös morális igényeink empirikus tulajdonságainkból, illetve képességeinkből származnak (fájdalomérzés, együttérzés, önbecsülés vágya, intelligencia, eltökéltség, öntudat), *a „morális cselekvő” és a „felelősség” fogalmainak is empirikus alapokon kell állnia.* Mármost ahhoz, hogy morális cselekvőnek tekinthessünk valakit, felelősséget kell neki tulajdonítani. Üres az a kijelentés, hogy mint morális cselekvő, minden ember egyenlő, hiszen mindenkinek szabad és racionális

⁵⁶⁸ Uo. 584. o. (kiemelés tőlem)

⁵⁶⁹ Uo. 586. o.

⁵⁷⁰ Immanuel Kant: „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése” In: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Budapest, Gondolat, 1991 57. o.

⁵⁷¹ Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, Budapest, Cserépfalvi Kiadó, 1996, 58. o.

⁵⁷² Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, id. mű, 82. o.

akarata van. *Az embereket egyformán felelősnek kell tekintenünk ahhoz, hogy morális cselekvőként egyenlőnek tételezhessük őket.*

Ezzel összhangban Arneson az egalitárius igazságosság azon változatát támogatja, melyet „felelősséget figyelembe vevő priorizmusnak” nevez („responsibility-catering prioritarianism – RCP”).⁵⁷³ Arneson szerint „ez körülbelül azt az ideát képviseli, miszerint az igazságosság oly módon követeli meg tőlünk az emberi jólét maximalizálását, *hogy azoknak, akiknek önhibájukon kívül megy rosszul a soruk, elsőbbséget adjunk azokkal szemben, akik lényegileg felelősek rossz helyzetükért, korábbi viselkedésükből kifolyólag*”.⁵⁷⁴

Úgy véli, hogy erkölcsileg értékesebb gondoskodni valakinek bizonyos jóléti szintjéről akkor, ha inkább kevésbé, mint jobban felelős a jelen helyzetéért. Hasonló módon, erkölcsileg kevésbé számottevő egy bizonyos jóléti szint elvesztése, ha az érintett személy inkább kevésbé, mint jobban felelős jelen helyzetéért.

Arneson a következő példával illusztrálja az egyéni felelősség jelentőségét az RCP-egalitarizmusban. Egy nemzeti park mentőcsapata választásra kényszerül három küldetés között:

- iskolai kiránduláson részt vevő, hóvihár miatt bajba jutott diákokon segíteni,
- reménytelen helyzetbe került, de a kockázat nagyságával tisztában lévő hegymászócsoporton segíteni,
- kissé ittas turistacsoporton segíteni, akik a parkőr szigorú utasítása ellenére a meredek lejtőre merészkedtek.

Az RCP-egalitarizmus szerint a hegymászók szándékos kockázatvállalása és a turisták igencsak vakmerő viselkedése csökkenti erkölcsi igényüket a segítségre, összehasonlítva a kiránduló iskolások igényével. Arneson szerint egy olyan igazságosság-elmélet, amely kirekeszti a felelősség fogalmát, egy erkölcsileg döntő tényezőt fog kirekeszteni.

Dworkin *a források egyenlőségén alapuló egalitarizmusban* a szerencse fogalmával közelíti meg a felelősség kérdését.⁵⁷⁵ Ehhez mindenekelőtt megkülönbözteti a szabad választás szerencsésjét (option luck) és a „kegyetlen rossz” szerencsét (brute bad luck).⁵⁷⁶ Az „option luck” arra vonatkozik, amikor valaki szándékosan és a lehetőségekkel számolva vesz részt egy játékban, elfogadva a veszteség kockázatát. Ha viszont agyoncsap egy előre nem jelzett meteorit, akkor „kegyetlen rossz” szerencsém van. A felelősségre vonatkozóan Dworkin abból indul ki, hogy *az embereknek meg kell fizetniük az általuk választott életmód árát*. A biztonságos életmódnak az az ára, hogy lemondunk a nyereség esélyéről. Ugyanakkor, aki kockáztat, az veszíthet is. Az elosztás szempontjából nem mondhatjuk azt, hogy a játékban részt vevő vesztes más életmódot választott, mint a győztes, ezért jogosult kompenzációra a győztes nyeresémből. A veszteség lehetősége a nyereség lehetőségének méltányos ára, része annak a választásunknak, hogy részt veszünk a hazardjátékban.

Dworkin példája a források egyenlősén alapuló egalitarizmusra a következő. Hajótörést szenvedők egy lakatlan szigeten elhatározzák, hogy egyenlően fognak osztozni a sziget erőforrásaiban. A forrás-elosztáshoz az irigység-tesztet fogadják el: akkor tekintik egyenlőnek az elosztást, ha egyikük sem preferálja más forrásait a magáé helyett. Mármost Dworkin egyfajta árverési formát lát legmegfelelőbbnek az egyenlő elosztáshoz. Az erőforrás-árverésen sorsjegyek helyett vehetünk más erőforrást is. Ha viszont sorsjegyeket vettünk, egyúttal a veszteség lehetőségét is megvettük. Az egalitarizmus elfogadható formája Dworkin szerint nem követelhet újraelosztást győztesek és vesztesek között, hiszen ezzel értelmét

⁵⁷³ Richard J. Arneson: „Luck Egalitarianism and Prioritarianism” in: *Ethics*, 110. No. 2 (January 2000), 339-349.

o.

⁵⁷⁴ Id. mű, 340. o.

⁵⁷⁵ Ronald Dworkin: „What Is Equality? Part 2.: Equality of Resources”, in: *Philosophy and Public Affairs*, 10. No. 4. (Fall 1981), 283-346. o.

⁵⁷⁶ Id. mű, 293. o.

veszteni a játékban való részvétel. Más szóval, az egalitarizmusnak ránk kell bíznia, hogy milyen életformát választunk, és ennek megfelelően vállalnunk kell érte a felelősséget.⁵⁷⁷

Az *egyének felelősségét figyelembe vevő újraelosztás* a „kegyetlen rossz” szerencse esetében sem működik, ha egyszer vállaltuk a játékban való részvételt, vagyis „megvettük a sorsjegyeket”. Ha két ember közül az egyik megvakul, a másik nem, *de mindketten ugyanazt az életformát választották*, akkor a bemutatott érvelés szerint *nem végezhetünk el újraelosztást köztük. Ezzel elutasítanánk az általuk preferált életformát.*

Ahhoz, hogy kapcsolatot teremtsünk a két szerencse-típus között, a *biztosítás eszközéhez kell fordulnunk*. Az a szabad választás, hogy kössünk-e vagy sem mondjuk katasztrófa-biztosítást (vagyis „brute bad luck” esetére), maga is egy kalkulálható játék, vagyis a szabad választási szerencse (option luck) területe.

Dworkin a megvakuló ember példájával kapcsolatban feltételezi, hogy az árverésen elérhető a megvakulásra vonatkozó biztosítás. Ebben az esetben *egy morálisan elfogadható (Dworkinnál forrásegyenlőségre épülő) egalitarizmus alapján nincs érv az újraelosztásra a biztosított személy és a nem biztosított között*, ha mindketten megvakulnak ugyanazon baleset következtében.

Azt mondhatjuk, hogy Dworkin szerint *a biztosítás biztosítja az egyén felelősségének megfelelő mértékű figyelembevételét*. Ez nem csak fogyatékoságaink esetében működik, (számos feltétellel), hanem bizonyos képességeink *hiányával* kapcsolatban is. Igaz, itt nem köthetünk annak megfelelően biztosítást, hogy kompenzáljuk relatív készséghiányainkat. Ez esetben kezelhetetlenek lennének a meghatározhatatlanságok: milyen képességek hiányától szenvedünk, milyen mértékben, és így tovább. A biztosítás inkább arra vonatkozhatna, *van-e igény képességeinkre és ezek milyen jövedelmi kilátásokat hordoznak magukban*. Dworkin abból a hipotetikus szituációból indul ki, hogy a már említett szigetlakók összes releváns adatát betápláljuk egy számítógépbe, mely kiszámítja az ennek alapján várható jövedelmi struktúrát.⁵⁷⁸ A biztosítás (underemployment insurance) ez esetben arra vonatkozik, ha valaki nem arra a jövedelmi szintre kerül, mint képzelte képességei alapján.⁵⁷⁹

Tanyi Attila úgy összegzi Dworkin nézeteit, hogy szerinte „senki sem igényelhet utólagos kompenzációt felelős, *preferenciáit, ambícióit, karakterét tükröző* döntéseinek következményeiért.”⁵⁸⁰

Nagel szerint ugyanakkor rendkívül problematikus annak meghatározása, egész pontosan mi az, amiért egy adott cselekedet vagy döntés kapcsán felelőssé tehető valaki. A *felelősség kérdésének „mély paradoxonjáról”* beszél: „egy ember csak azért lehet erkölcsileg felelős, amit tesz; de amit tesz, az nagy mértékben annak eredménye, amit nem tesz – ennél fogva erkölcsileg nem felelős azért, [amit tesz, vagyis azért,] amiért felelős vagy nem felelős.”⁵⁸¹ Sokszor ugyanis csak erkölcsi szerencsénktől („moral luck”) függ, hogyan ítélik meg cselekedeteinket. Például egy merénylő, akinek potenciális áldozata golyóálló mellényt hord, kevésbé esik szigorú megítélés alá a bíróságon, mint az a merénylő, akinek sikerült véghezvinni a gyilkosságot. Nagel négy módját is felsorolja annak, ahogyan erkölcsi ítéleteink zavaró módon függenek a szerencsétől. Már az szerencse kérdése, milyen temperamentummal, képességekkel vagy hajlamokkal vagyunk megáldva (vagy megverve). Továbbá az is szerencse kérdése lehet, milyenek a körülményeink, a megítélt cselekedetnek

⁵⁷⁷ Lásd még: Tanyi Attila: *Piac és igazságosság? - A piaci társadalom erkölcsi követelményei*, Budapest, Napvilág kiadó, 2000, 166. o.

⁵⁷⁸ Itt kicsit sántít a példa, hiszen a lakatlan szigeten még nem alakulhatott ki a munkalehetőségek szükséges hálózata.

⁵⁷⁹ Dworkin: *What Is Equality, Part 2*, id. mű, 314. o.

⁵⁸⁰ Tanyi, id. mű, 180. o. (kiemelés tőlem)

⁵⁸¹ Thomas Nagel: „Moral Luck”, in: *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1997 (1. kiadás: 1979) 34. o.

mik az előzményei és hogyan valósulnak meg a cselekedetre vonatkozó terveink (ide tartozik a fenti példa).

Az egalitarizmus tehát különös nehézségek elé néz, amikor el akarja határolni az emberek felelősségi körébe tartozó és azon kívül eső cselekedeteket. Márpedig ha valami nem tartozik felelősségünk körébe, s hátrányt szenvedünk miatta, akkor kompenzációra szorulunk.

Elisabeth Anderson általában bírálja a „szerencse egalitarizmust” (luck egalitarianism). Az elnevezés nála az egalitarizmus azon koncepciójára vonatkozik, mely *alapvető igazságtalanságnak tartja a természetes egyenlőtlenséget a szerencse megoszlásában*.⁵⁸² Anderson nyomán azokat azonosíthatjuk a szerencse egalitarizmus képviselőivel, akiknél az a nézet dominál, hogy az egyenlőség alapvető célja az emberek kárpótlása az érdemtelen rossz szerencséjükért („undeserved bad luck”).⁵⁸³ Közéjük sorolható Dworkin mellett például Richard Arneson vagy Nagel is.

Anderson szerint a szerencse egalitarizmus képviselői túl szűken fókuszálnak az „eloszthatók” elosztására, vagyis mind a magán anyagi javak elosztására, (mint a bevételek és erőforrások), mind a magán élvezeti javakéra (mint a jólét – „welfare”). Ezzel *tagadják a létező egalitárius politikai mozgalmak szélesebb körű teendőinek szükségességét*. Például a leszbikusok és homoszexuális férfiak igényét a házasságra és gyereknevelésre, vagy a mozgássérültek igényét arra, hogy ne folyjon ellenük kampány, mely ostobának, inkompetensnek és szánalmasnak tekinti őket, a mai egalitárius politika nem tartja saját ügyének. A szerencse egalitárius felfogás „elbukik a legtöbb alapvető egalitárius teszten”, mely azt tükrözi, hogy *az egyenlőség minden állampolgár iránt egyenlő tiszteletet és törődést fejez ki*.

Anderson azonban nem pusztán az egyenlő tisztelet elvére épít. Szerinte a szerencse-egalitarizmus három módon is elbukik az egalitárius teszten:

- *Azon a hamis alapon rekeszt ki polgárokat a szabadság társadalmi feltételeinek élvezetéből, hogy az ő hibájuk ezek elvesztése*. A hibát csak a paternalizmus árán lehet korrigálni.
- Arra alapozza az emberek igényeit, hogy *egyedek alsóbbrendűek másoknál életük, tehetségük és személyes tulajdonságaik tekintetében*. Elvei megvető sajnálkozást fejeznek ki azok iránt, akiket az állam megbélyegez, és az irigységet veszi alapul a javak átirányításához a szerencsésektől a szerencsétlenekhez.
- Megpróbálja biztosítani, hogy az emberek felelősek legyenek döntéseikért, *tolakodó ítéleteket téve az emberek felelősség-vállalási képességeiről és megmondva nekik, hogyan éljenek megfelelően szabadságukkal*.

A szerencse-egalitarizmussal szemben Anderson a „*demokratikus egyenlőség*” mellett teszi le voksát. Ez a felfogás az egyenlők közösségét célozza, az *elosztás elveit összevonva az egyenlő tisztelet igényével*. Anderson demokratikus egyenlőség koncepciója igyekszik elérni, hogy *főleg csak személyes javainkért kelljen felelősséget vállalnunk*.

Richard Arneson azonban már azt a kiinduló gondolatát is tagadja a szerencse-egalitarizmus kritikájának, hogy a szerencse egalitarizmus mindenképpen csak a javak elosztására fókuszálna. Bár van ilyen változata is, az ő fent említett „felelősségről gondoskodó priorizmus”- felfogásában alapvetően *az emberek életminőségének megóvása a cél*.⁵⁸⁴ A cél a jóléti szint biztosítása, de nem az elosztásra, mint eszközre fókuszálva, hanem annak elérésére, ami az emberi életben objektív érték és méltó a választásra. A „jóléti egalitarizmus” is foglalkozik az emberi kapcsolatok minőségével, mint a demokratikus egyenlőség-felfogás, de ezeket jólétre való hatásuk alapján értékeli. Arneson ugyanakkor egyetért abban a bírálattal, hogy az elosztás-fetizizmus a forráselosztást öncélnak tekinteni, de nem ez az egyetlen lehetséges változata a szerencse egalitarizmusnak. Másrészt az emberi

⁵⁸² Elisabeth Anderson: „What Is the Point of Equality?” *Ethics*, 109. No. 2. (January, 1999) 287-338. o.

⁵⁸³ Uo. 288. o.

⁵⁸⁴ Arneson: Luck Egalitarianism and Prioritarianism, id. mű, 341. o.

kapcsolatok megfelelő minősége, melyet Anderson a legfontosabb célnak tart Richard Arneson szerint szintén *csak eszköznek tekinthető a jóléthez, nem pedig önmagában fontos erkölcsi célnak*.

Továbbá Arneson szerint a priorizmus nem kapcsolódik az irigység vagy sajnálat pszichológiájához. Valaki megsegítésének erkölcsi alapja az ő objektíve rossz helyzete, nem pedig az, hogy helyzetét valaki más helyzetével hasonlítjuk össze. A priorizmus nem állítja, hogy erkölcsileg rossz, ha valakinek saját döntésétől függetlenül rosszabbul megy, mint másoknak, csak azt, hogy *erkölcsileg rossz (mármint javítandó helyzet), ha valakinek nem saját hibájából megy rosszul*. Senkinek sincs alapja továbbá felsőbbrendűnek tartania magát azért, mert a segítő, és nem a rászoruló helyzetében van - éppen azért, mert a sorscsapás nem saját hibánknak, hanem rossz szerencsénknek köszönhető.

6. 4. Liberális egalitarizmus

Tanyi Attila szerint „a Rawls és Dworkin nevével fémjelzett liberális egalitarianizmus egyenlőségfelfogása az emberi felelősség és választás eszményét helyezi vizsgálódásai középpontjába, és amellet érvel, hogy szigorúan el kell különíteni egymástól az emberi felelősség körébe tartozó és az attól független elemeket”.⁵⁸⁵

Kérdés, miben áll pontosan egy morálisan elfogadható liberális egalitarizmus egyenlőség-felfogása. Nagel például a politikai vitákban négyfajta egyenlőséget különböztet meg: *politikait, jogit, társadalmi és gazdasági*.⁵⁸⁶ Azonban szerinte csak a gazdasági egyenlőség értéke tekinthető szigorúan egalitáriusnak. A mindenki által bírt jogok például csak tág értelemben egalitáriusak, mert Nagel szerint az, hogy ki milyen jogokkal bír, „nem az osztó igazságosság problémája”.⁵⁸⁷

Arneson megkülönbözteti az egalitarizmus *instrumentális* és *nem-instrumentális* változatait. Az előbbi követői az egyenlőség értékeit valamilyen speciális cél érdekében hirdetik, míg az utóbbi felfogás képviselői a saját kedvéért. Például az instrumentális egalitarizmus azt állíthatja, hogy *az egyenlőség azért fontos, mert kiváló eszköz az emberek közti szolidaritás megteremtéséhez*. A nem-instrumentális változat viszont például azt mondhatja, hogy *az egyenlőség, mint az igazságosság része, erkölcsileg megkövetelendő*.

Nagel szerint noha az úgynevezett komunitárius érv „önértékként” kezeli az egyenlőséget, ám „az egyenlőség értékét egy társadalmi és egyéni eszmény szempontjából elemzi”.⁵⁸⁸ Az egyenlőség, mint a társadalom tagjai között létrejövő megfelelő kapcsolatok feltétele, megfeleltethető az Arneson által instrumentálisnak nevezett egalitárius felfogásnak.

A komunitárius érveléssel szemben létezik egy individualista jellegű érv is, mely az egyenlőségben a helyes elosztási elvet látja. Azért individualista az érv, mert amellet szól, hogy a helyes elosztás „az egymástól független emberek ütköző szükségleteinek és érdekeinek megfelelő rendezését” kívánja elérni, „bármilyenek legyenek is ezek az érdekek”.⁵⁸⁹ Nagel szerint tehát az osztó igazságossággal foglalkozó egalitarizmus, vagyis az egyenlőség mellett szóló individualista érv lehet az alapja egy meggyőző liberális egalitarizmusnak.

Rawls szerint az *egyenlőség demokratikus értelmezéséhez* a „méltányos esélyegyenlőséget” („equality of fair opportunity”) mint liberális elvet, illetve a „társadalmi különbségek elvét” („difference principle”) kell összekapcsolnunk.⁵⁹⁰ A társadalmi

⁵⁸⁵Tanyi, 100. o.

⁵⁸⁶ Thomas Nagel: „Egyenlőség” in: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*, Budapest, Osiris Kiadó, 1998, 78-94. o.

⁵⁸⁷ Id. mű, 79. o.

⁵⁸⁸ Id. mű, 80. o.

⁵⁸⁹ Uo.

⁵⁹⁰ Rawls, 103. ill. 113. o.

különbségek elve végső megfogalmazásában úgy szól, hogy a társadalmi és gazdasági egyenlőtlenségek „a legkevésbé előnyös helyzetűek számára a legelőnyösebbek legyenek az igazságos megtakarítás elvével összhangban”.⁵⁹¹ Nagel csoportosítása alapján azt lehet mondani, hogy a különbségelv a szigorú értelemben vett „egalitárius része” Rawls demokratikus egyenlőség értelmezésének, hiszen abban kimondottan az osztó igazságosság problémájáról van szó.

Rawls elmélete nem pusztán azért tekinthető *liberális egalitáriusnak*, mert különös jelentőséget tulajdonít az *individuum felelősségének*, hanem azért is, mert *összekapcsolja a méltányos esélyegyenlőség liberális és a társadalmi különbségek egalitárius elvét*. A két elv összekapcsolása, vagyis ebben az értelemben *a liberális egalitarizmus pedig Rawls szerint a demokratikus egyenlőség rendszerének alapja*. Ha a méltányos esélyegyenlőség elve a hatékonyság elvével kapcsolódna össze, akkor beszélhetnénk a szabadelvű egyenlőség rendszerének alátámasztásáról. A szabadelvűség ebben az összefüggésben a liberális demokráciától távolabb álló, „keményvonalas” (itt: haszonelvű) liberális alapokon álló egalitárius irányzatot jelöli. Igaz, csökkenteni szeretné a társadalmi esetlegesség és a természeti szerencse hatását az elosztásbeli részesedés során, de „*továbbra is megengedi, hogy a képességek és az adottságok természetes megoszlása határozza meg a vagyon és a jövedelem eloszlását*”.⁵⁹² Ezt küszöböli ki a különbségelv. Tanyi szerint az egyenlőségelvű liberálisok közötti [vagyis a liberális egalitarizmuson belüli] ellentétek éppen a különbségelv kapcsán jutottak felszínre.⁵⁹³

John Kekes egalitarizmus-kritikája egyrészt közvetlenül Rawls és Nagel elméleteit célozza, másrészt további eligazodást nyújt számunkra a liberális egalitarizmus mibenlétét illetően. Kekes abból indul ki, hogy minden liberális egalitárius, mert az egyenlőséget alapértéknek tekinti.⁵⁹⁴ Ugyanakkor szerinte minél egalitáriusabb egy liberális, annál közelebb kerül a *szocialista* elképzelésekhez – s minél kevésbé egalitárius, annál *konzervatívabb*.⁵⁹⁵

Az nyilvánvalóan elfogadható, hogy az egalitáriusabb liberalizmus szociálisan feltétlenül érzékenyebb, mint a kevésbé egalitárius változat. Kekes azon állítása is nehezen vitatható, hogy az egyenlő bánásmód csak valamilyen közös erkölcsi tulajdonságunk figyelembe vételével igazolható. A következő állítása azonban már megkérdőjelezhető: Kekes szerint *a liberálisok a minden emberben fellelhető erkölcsileg lényeges tulajdonságnak az autonómiára való képességet tartják*. Mint láttuk, Williams például Kanttal szemben éppen azzal érvelt, hogy az autonómiára való képesség tételezése kevés az ember morális cselekvőként való megítéléséhez, közös felelősséget is kell tulajdonítanunk az embereknek. Kekes liberális egalitarizmus bírálatának azonban az „autonómia-szint” a kulcsfogalma. Szerinte ugyanis az autonómiára való képességükkel az emberek csak különböző mértékben tudnak élni, mert *nincsenek meg egyformán az autonóm élethez szükséges erőforrásaik*. Vagyis e tekintetben egyenlőtlenség van az emberek között. *A liberális egalitarizmus Kekes megközelítésében ezt az egyenlőtlenséget igyekszik minimalizálni az erőforrások újraelosztásával*.

Ebből erednek az egalitarizmus tévedései. Kekes az egyenlőség különböző fogalmaiból indul ki. Egyrészt létezik formális és szubsztantív egyenlőség, mint követelmény. A formális egyenlőség követelménye szerint az egyenlőkkel egyenlően, az egyenlőtlenekkel egyenlőtlenül kell bánni. A szubsztantív egyenlőség azonban, mely Kekes szerint valószínűleg mindenféle egalitarizmus alapja, kiterjed értékünkre, méltóságunkra, jólétünkre

⁵⁹¹ Id. mű, 361. o.

⁵⁹² Id. mű, 101. o.

⁵⁹³ Tanyi, 168. o.

⁵⁹⁴ John Kekes: Az egalitarizmus tévedései. *Nagyvilág*, 7-8. 1999, 633-669. o.

⁵⁹⁵ A liberalizmuson Kekes saját meghatározása szerint „amerikai értelemben vett”, tehát szerinte európai szemmel inkább baloldali, szociáldemokrata vagy liberális demokrata ideológiát ért – nagyjából Rawls liberalizmusát - szemben a klasszikus, „európai” libertárius szemlélettel

is. A szubsztantív egyenlőségnek minden emberi lényben megtalálható tulajdonságon kell alapulnia, és mindenki jólétének egyformán számítania kell. A liberális egalitarizmus tehát a szubsztantív egyenlőségen alapul.

Az egyenlőségnek azonban, *mint alapértéknek*, Kekes szerint háromféle értelmezése lehet:

- *Egyenlőség mint abszolút érték* – az egyenlőségnek elsőbbséget kell biztosítani bármely más értékkel való összeütközése során: ennek egyik fő problémája, hogy túl nagyok lehetnek erkölcsi költségei: kis egyenlőség-csökkenéssel nagy nyereség érhető el más értékek terén.
- *Egyenlőség mint domináns érték* – bár megenged az egyenlőséggel igazolható kivételeket, még mindig összeütközhet más, például liberális értékekkel: éppen ezért a liberalizmusnak csak a harmadik értelmezés, az
- *egyenlőség mint prima facie érték* felel meg

Az autonómia szempontjából ugyanis minden liberális alapérték fontos: ha más érték jobban szolgálja az autonómiát (jogok, szabadság, vagy éppen az elosztó igazságosság), akkor megelőzheti az egyenlőséget. Kekes szerint az elosztó igazságosság például úgy állhat szemben az egyenlőséggel, hogy nem az egyenlő elosztást tekintjük igazságosnak. Mindazonáltal a liberális egalitáriusok szerint természetesen *főleg* az egyenlőség szolgálja az autonómiát.

A liberális egalitarizmus tehát követelményként a szubsztantív, míg alapértékként prima facie egyenlőség-felfogással egyeztethető össze. A két értelmezés alapján Kekes arra következtet, hogy egy liberális egalitárius álláspont szerint nem az egyenlőtlenséget kell helyteleníteni, hanem azt, hogy egyesek szűkölködnek. Az, hogy az egyenlőtlenség nem feltétlenül helytelen, a prima facie értelmezésből adódik, míg az, hogy egyesek szűkölködése nem szerencsés dolog, a szubsztantív felfogásból következik.

Kekes szerint Rawls és Nagel mindenekelőtt ott téved, hogy az erőforrások újraelosztásával akarják megoldani a legrosszabb helyzetben lévők körülményeinek javítását. Először is a megfelelő autonómia-szint fölött élők közötti, törvényes tevékenységből származó egyenlőtlenségek nem kifogásolhatók erkölcsileg, köztük újraelosztás erkölcsi indokkal nem végezhető (a liberális egalitárius felfogásban). Ha mindenki eléri a megfelelő szintet, a legrosszabb helyzetben levők sem kaphatnak kárpótlást helyzetükért. Ám akkor is problémás a különbséget, illetve Nagel sürgősségi elve, ha túl szegény a lakosság.⁵⁹⁶ Itt az erőforrások szűkössége miatt az újraelosztás következtében végül mindenki a megfelelő autonómia-szint alá kerül. Mivel az erőforrások Kekes szerint egyébként mindenhol szűkösek, így előbb-utóbb a mérsékeltén gazdag társadalom is el fog szegényedni az újraelosztás következtében.

Rawls és Nagel felfogásának alkalmazása azonban nem csak a társadalom elszegényedését eredményezné Kekes szerint, hanem kifejezetten abszurd következtetésekhez vezet. Kekes interpretációja szerint az „elsődleges javakat” (jövedelem, orvosi ellátás, lakás stb.) érintő súlyos egyenlőtlenségek akkor indokolatlanok a két bírált szerző felfogásában, ha nem válnak mindenki, főleg a legrosszabb helyzetben lévők javára. Ebben az esetben van szükség sávós adóztatásra, „egyenlő esély”-programra vagy pozitív diszkriminációra.

E felfogás abszurditását a következő példával kívánja szemléltetni. A nők és férfiak várható élettartama közti különbség súlyos a fenti értelemben, hiszen elsődleges javunkat érinti. Mivel csak két csoportról van szó, a férfiak a legrosszabb helyzetben lévő csoportnak tekinthetők. Rövidebb életük ráadásul a nőknek sem öröm, tehát minden feltétel adott ahhoz, hogy erkölcsileg kifogásolhatónak tekinthessük. A várható élettartamot növelő erőforrásokat

⁵⁹⁶ Nagel úgy módosítja Rawls különbség elvét, hogy „nagyobb sürgősséget tulajdonítunk a skála magasabb pontjain bekövetkező nagy javulásoknak, mint a nagyon kis javulásoknak a skála alacsonyabb pontjain”. (Lásd: Nagel: Egyenlőség, id. mű, 92. o.) Ez a módosítás azt szolgálja, hogy az egyenlőségnek még kisebbek legyenek a költségei, mint Rawls különbség elve szerint lennének.

tehát át kell csoportosítani a nőktől a férfiakhoz. A férfiaknak jobb egészségügyi ellátás jár, több szabadság, kevésbé stresszes munka, sőt, kevesebb társadalom-biztosítást kell velük fizettetni. Ezzel egyidejűleg növelni kell a nők terheit. Az nem ellenérv szerinte, hogy a nők, a maguk összességében hátrányos helyzetűek, mert a férfiak közt is vannak például kisebbségiek, és egyébként is mindenképpen egyéneként kellene vizsgálni a hátrányos megkülönböztetés áldozatait.

Linda Barclay azonban Kekes állításainak háttérében több fogalomzavarra hívja fel a figyelmet.⁵⁹⁷ Először is Rawls nyomán tisztázni kell, hogy meg kell különböztetni az elsődleges *társadalmi*, illetve *természeti* javakat. A várható élettartam például az elsődleges természeti javakhoz sorolható. Mármint két esetben tekinthetjük súlyosnak az egyenlőtleniséget: az elsődleges *természeti* javak esetében akkor, ha azok hatnak az elsődleges társadalmi javak megoszlására (ez nem újraelosztást, csak gondoskodást követel az egalitarizmus részéről), illetve az elsődleges *társadalmi* javak esetében akkor, ha nem hasznosak mindenkinek az egyenlőtleniségek (ez követeli meg az újraelosztást). Kekes azonban összemosza a két eset közti különbséget. Bár a várható élettartam egyenlőtlenégei nyilván nem hasznosak mindenki számára, ám mivel nem társadalmi jószágról van szó, Rawls felfogásában nem követelhető emiatt újraelosztás. Sőt, Barclay amellettt érvel, hogy gondoskodás sem követelhető ez esetben, mert *a várható élettartam egyenlőtlenégei nem hatnak az elsődleges társadalmi javak megoszlására*.

A természetes javak eloszlása „természetesen” egyenlőtlen, ezért nem hasznos mindenkinek. Ez a tény csak akkor válik az igazságosság kérdésévé, ha kihat a társadalmi javakból való részesedésünkre. Márpedig *a nőknek várható hosszabb élettartamuktól függetlenül rosszabbul megy a soruk általában, mint a férfiaknak, mondjuk jövedelem tekintetében*. Barclay abban igazat ad Kekesnek, hogy a példában abszurd a végkövetkeztetés, hiszen Rawls különbség elvének „megerőszkolása” tovább súlyosbítaná a férfiak és nők közti vagyoni és jövedelmi egyenlőtleniséget.

Barclay szerint nem kizárólag a Rawls-féle egalitarizmus alapján helytelen Kekes érvelése. Nemcsak az elsődleges társadalmi javakra tekintettel, hanem az egyenlőség bármely más mércéje alapján sem vehetünk el a nőktől erőforrásokat akkor, ha nekik ezzel még rosszabb lesz a helyzetük. Például, ha az egyenlőség mércéjeként az emberek jóléti vagy vágy-kielégítési szintje szolgál, akkor nem vehetünk el a nőktől erőforrásokat, ha ezzel csökken a jóléti szintjük, vágyaikat kevésbé tudják kielégíteni.

Ennek kapcsán érdemes végül azt a kérdést érintenünk, az *egyenlőség mely mércéje felel meg leginkább a liberális egalitarizmusnak*. Dworkin annak alapján vizsgálja az egyenlőség különböző koncepcióit, hogy melyik (vagy mely kombinációjuk) fejezhet ki vonzó politikai ideált.⁵⁹⁸ Először is különbséget tesz a között, hogy *az embereket a javak valamelyikére vagy valamely lehetőségükre tekintettel kezeljük egyenlően*, illetve *az emberekkel való egyenlő bánásmód között*. Aki azt szeretné, hogy az emberek például jövedelmükben legyenek egyenlők, az azt igényli, hogy az a közösség, amit így elérünk, valóban egyenlőként kezelje az embereket. Aki viszont például azt szorgalmazza, hogy az emberek valóban egyenlően boldogok legyenek, az azt kérdezi, mi ehhez a legjobb megoldás, hogyan lehet létrehozni egy ennek megfelelő társadalmat.

Dworkin szerint *az elosztási egyenlőség problémája azzal kapcsolatos, hogyan lehet létrehozni az egyenlően boldog emberek társadalmát*. Ez nem vonatkozik a politikai hatalom elosztására vagy például az egyéni jogok egyenlőségének kérdésére. A politikai egyenlőség kérdései persze függenek az elosztási egyenlőség kérdéseitől.

⁵⁹⁷ Linda Barclay: „The Answer to Kekes’s Question” in: *Ethics*, 110. No. 1. (Oct. 1999), 84-92. o.

⁵⁹⁸ Ronald Dworkin: „What Is Equality? Part I: Equality of Welfare” in: *Philosophy and Public Affairs*, 10. No. 3. (Summer, 1981), 185-247. o.

Az elosztási egyenlőség kérdésére adott válaszokat Dworkin két csoportba sorolja: az egyik felfogás a *jóléti egyenlőség*, ahol az erőforrás-elosztási rendszer célja a minél egyenlőbb jóléti szintünk, a másik az *erőforrás-egyenlőség*, ahol az erőforrás-elosztási rendszer célja, hogy minél egyenlőbb legyen az összes erőforrásból ránk eső rész.

Dworkin példát is hoz a kettő megkülönböztetésére. Egy végrendelkező apának számos gyereke van: egy világtalan, egy költséges ízlésű playboy, egy költséges ambíciókkal bíró politikus-palánta, egy szerény igényű költő, egy drága anyaggal dolgozó szobrász, és így tovább.⁵⁹⁹ Ha az apa a jólét (az egyszerűség kedvéért értsd: boldogság) egyenlőségét tekinti célnak vagyona elosztásánál, akkor figyelembe kell vennie gyerekei (igényeinek) különbségeit, így nem egyenlően fogja szétosztani vagyonát köztük. Am ha az erőforrások egyenlőségére van tekintettel, akkor vagyonát egyenlően kell szétosztania.

Dworkin megjegyzi, hogy nemcsak ez a két csoport létezhet: érvelhetünk például az érdem szerinti elosztás mellett is. Ez abba a csoportba tartozhat, mely a lehetőségek egyenlőségét tartja a legfontosabbnak. Ha jól értelmeztük Dworkin csoportosítását, akkor itt a lehetőségek egyenlősége azt állítja, hogy az érdem szerint kell egyenlő lehetőségeket biztosítani az embereknek. Nem az egyenlő boldogság tehát a cél, mint a jóléti vagy erőforrás-egyenlőségénél, de ettől még az „egyenlő bánásmód” típusú egyenlőség-konceptióról van szó.

Dworkin a lehetőségek egyenlőségének és a jóléti, illetve az erőforrás-egyenlőségnek a viszonyát úgy példázza, hogy az érdem alapján elosztott lehetőségek egyenlősége szerint az emberek nem egyenlők, ha jobb jóléti vagy erőforrás-helyzetük ellenük szól az egyetemi helyekért vagy munkáért folyó versenyben.⁶⁰⁰ Vagyis az érdem szerint elosztott lehetőségek egyenlősége nem fogadhatja el mondjuk a pozitív diszkriminációt, vagy a Kekes által említett „egyenlő esély” programot. Ezzel szemben Dworkin mindenképpen az erőforrások vagy a jólét egyenlőségére építő egalitarizmust támogatja, mint ami erkölcsileg inkább elfogadható az egalitarizmus számára.

Dworkin szerint – az érthetőség kedvéért némi magyarázattal – az alapvető probléma a következő:

- vagy úgy osztjuk el a forrásokat, hogy az emberek egyenlő jólétben legyenek, de akkor gyakorlatilag követhetetlen, hogy kinek pontosan miért és mennyivel kell többet vagy kevesebbet adni,
- vagy elfogadjuk, hogy minimalizáljuk bizonyos speciális forrásait a jóléti különbségeknek (mondjuk a hátrányos helyzetet), de ez esetben már nem beszélhetünk igazán jóléti egyenlőségre alapozott egalitarizmusról.

Maga az ideál, hogy amennyire lehet, senki se legyen alacsonyabb jóléti szinten, mint bárki más, Dworkin szerint ettől még fontos marad. A fentiekén kívül azonban további kérdés, az ideálnak mely változatát kellene elfogadni. Dworkin három csoportba sorolja a jóléti egyenlőség elméleteit: vannak sikerelméletek, tudatállapot teóriák, és objektivisták elméletek. Ezekkel kapcsolatban szerinte általában a források pontos elosztásának valamely részproblémájával kerülünk szembe. Például mindegyik elméletnek szembe kell néznie azzal a problémával, hogy az embereknek az idők során változnak a preferenciái.

A legfőbb probléma Dworkin elméletében Huoranszki szerint azzal a kérdéssel kapcsolatban merül fel, hogyan tudjuk elválasztani a „morális kontingenciák” (képességeink és körülményeink) okozta különbségeket a saját felelősségünkből adódó különbségektől?⁶⁰¹ Huoranszki szerint ugyanis az ambíció fogalma alkalmatlan ennek megoldására: nem elég, ha az egyenlő elosztás csak az ambíciókra érzékeny.

⁵⁹⁹ Id. mű, 187. o.

⁶⁰⁰ Dworkin: „What Is Equality? Part I”, 188. o.

⁶⁰¹ Huoranszki Ferenc: „...” Filozófia és utópia, id. mű, 203. o.

Huoranszki két tehetségtelen festőt hoz fel példaként, akik közül az egyik milliomos képkereskedő, és felismeri tehetségtelenségét, a másik nincstelen képkereskedő, mert inkább festeget, tehetségtelensége tudatában is.⁶⁰² Az ambíciókra érzékeny újraelosztás a nincstelen szempontjából kompenzációt követelne, mivel ő szorgalmasan fest, csak nem érti meg a közönség, vagy fogyatékosak a képességei. Ugyanakkor a milliomos képkereskedő is valójában festői ambíciókkal bír, s úgy érezheti, inkább őt illetheti kompenzáció, mert nem akart tehetségtelensége tudatában a társadalom nyakán élősködni.

Huoranszki szerint az egyenlő elosztás végső kritériuma csak az lehet, hogy „egy adott társadalom jó szándékú és tökéletesen informált tagjai egyenlőként ismerik-e fel egymást.”⁶⁰³ Ebben pedig egyaránt szerepet kell játszania a jólétnek, a forrásoknak, képességeknek, a külső gazdasági környezetnek és a személyiségnek is.

Ennek alapján egy morálisan elfogadható egalitarizmus nem dolgozhat egyetlen egyenlőség-mércével. A kérdés nem az, melyik egyenlőség-mérce felel meg a liberális egalitarizmusnak, hanem az, *melyik mércét milyen esetekben és milyen mértékben kell kombinálni a többi lehetséges mércével.*

Összegzés

A francia forradalom eseményei nyomán szabadság és egyenlőség eszméinek dogmákká merevedése miatt a liberalizmus hosszú távra elvesztette az esélyét a szociális érzékenységre. Mill még a XIX. század második felében is egymással versengő eszméket látott a liberalizmusban és a szocializmusban, bár az elsők között beszélt egy társadalmi igazságtalanságokat mérséklő liberalizmus lehetőségéről.

Napjainkra a liberális demokrácia erkölcsi megalapozásának igényéhez kapcsolódva meghatározó szemponttá vált „szabadság” és „egyenlőség” eszméinek „kibékítése”. Ezt próbálja meg megvalósítani egy morálisan elfogadható liberális egalitarizmus.

FELHASZNÁLT IRODALOM

⁶⁰² Id. mű, 219. o.

⁶⁰³ Id. mű, 222. o.

- Anderson, Elisabeth: „What Is the Point of Equality?” *Ethics*, 109. No. 2. (January, 1999)
- Aquinói Szent Tamás: Summa Theologica (részletek), In: *Világosság*, Melléklet az 1972 decemberi számhoz, 23-30. o.
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1987
- Arisztotelész: *Politika*, Gondolat Kiadó, Budapest 1984
- Arneson, Richard J.: „Luck Egalitarianism and Prioritarianism” in: *Ethics*, 110. No. 2 (January 2000)
- Arrington, Robert L.: *Western Ethics An Historical Introduction*, Blackwell Publishers, Oxford 1998
- Barclay, Linda: „The Answer to Kekes’s Question” in: *Ethics*, 110. No. 1. (Oct. 1999)
- Bayer József: *A politikai gondolkodás története*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001
- Bibó István: *Válogatott tanulmányok IV. kötet*, Magvető Kiadó, Budapest 1990
- Boros Gábor: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1997
- Brunner, Otto – Conze, Werner – Koselleck, Reinhart (szerk.): *A demokrácia*, József Műhely kiadó, Budapest 1999 (1972)
- Cicero: *Az állam*, Akadémiai Kiadó, Budapest 2002
- Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de: *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*, Gondolat kiadó, Budapest, 1986
- Constant, Benjamin: *A régiek és a modernek szabadsága*, Atlantisz, Budapest 1997
- Crystal, David (szerk.): *Cambridge Enciklopédia I*, Budapest, Maecenas Könyvek, 1997
- Dahl, Robert A.: *A pluralista demokrácia dilemmái*, Osiris Kiadó, Budapest 1996
- Dunn, John (szerk.): *A demokrácia – befejezetlen utazás kr. e. 508 - kr. u. 1993*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1995
- Dunn, John: *Locke*, Atlantisz, Budapest 1992
- Dworkin, Ronald: *Taking Rights Seriously* (Introduction), Cambridge, Harvard University Press, 1978 (1977)
- Dworkin, Ronald: „What Is Equality? Part I: Equality of Welfare” in: *Philosophy and Public Affairs*, 10. No. 3. (Summer, 1981)
- Dworkin, Ronald: „What Is Equality? Part 2.: Equality of Resources”, in: *Philosophy and Public Affairs*, 10. No. 4. (Fall 1981)
- Feinberg, Joel: *Társadalomfilozófia*, Osiris Kiadó, Budapest 1999
- Gelenczey-Miháltz Alirán: *Hierón avagy a türannikus logosz*, PhD-értekezés, 2001
- Gray, John: *Liberalizmus*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1996
- Hart, Herbert Lionel Adolphus: *A jog fogalma*, Osiris Kiadó, 1995
- Hart, H. L. A.: *Jog, szabadság, erkölcs*, Budapest, Osiris Kiadó, 1999 (1966)
- Hayek, Friedrich A.: *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago 1978
- Háy János (szerk.): *Lehetséges-e egyáltalán*, Atlantisz, Budapest 1993
- Held, David: *States and Societies*, Basil Blackwell, The Open University, Oxford, 1985
- Hobbes, Thomas: *Leviatán*, Magyar Helikon, 1970
- Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*, Tanulmány Kiadó, Pécs 1997
- Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közösségelvű politikai filozófiák*, Századvég, Budapest, 2002
- Hume, David: *Értekezés az emberi természetről*, Gondolat Kiadó, Budapest
- Hume, David: *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*, Osiris Kiadó, Budapest 2003
- Huoranszki Ferenc: *Filozófia és utópia*, Osiris Kiadó, Budapest 1999
- Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*, Osiris Kiadó, Budapest 1998
- Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*, Budapest, Cserépfalvi Kiadó, 1996

- Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája* Gondolat Kiadó, 1991
- Kekes, John: Az egalitarizmus tévedései. *Nagyvilág*, 7-8. 1999
- Kis János: *Alkotmányos demokrácia. Három tanulmány*, Indok, Budapest 2000
- Kis János: *A politika mint erkölcsi probléma*, Irodalom Kft., Budapest 2004
- Lánczi András (szerk.): *Politikai filozófiák enciklopédiája*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1995
- Locke, John: *A vallási türelemről*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1973
- Locke, John: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*, Gondolat Kiadó, Budapest 1986
- Locke, John: *Második értekezés a polgári kormányzatról*, Polis Könyvkiadó, Kolozsvár 1999
- Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai II.*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1992
- Ludassy Mária (szerk.): *Brit moralisták a XVIII. században*, Gondolat Kiadó, Budapest 1977
- Machiavelli: *A fejedelem*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1996
- Machiavelli művei*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1978
- Mandeville, Bernard: *A méhek meséje – avagy magánvétek közhaszon*, Kossuth Könyvkiadó, 1996
- Manent, Pierre: *A liberális gondolat története*, Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994
- Mill, John Stuart: *A szabadságról*, Századvég Kiadó – Readers International, Budapest 1994
- Mill, John Stuart: *Considerations on Representative Government*, London, Longman, Green, Longman, Roberts and Green, 1865
- Miller, David (szerk.): *Politikatudományi enciklopédia*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat: *A törvények szelleme*, Osiris Kiadó, Budapest 2000
- Montesquieu: *Perzsa levelek*, Új Magyar Könyvkiadó, 1955
- Nagel, Thomas: „Moral Luck”, in: *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1997
- Németh György (összeáll.): *Államéletrajzok*, Századvég Kiadó, Budapest 1994
- Orthmayr Imre: „Erkölcsi normák” In: *Világosság*, 2003 5-6. 149. o.
- Patterson, Dennis (szerk.): *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*. Oxford, Blackwell 1996
- Pethő Sándor: *Démosz vagy Deus?* Osiris Kiadó, Budapest, 2001
- Plamenatz, John Petrov: *Man and Society*, Volume One, Longman Published Group, New York 1992
- Platón, *Állam*, Gondolat Kiadó, Budapest 1989
- Platón összes művei*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1984
- Pokol Béla: *Természetjog a társadalmi folyamatok pozitívizálódása után*, in: <http://jesz.ajk.elte.hu/pokol8.html>
- Rawls, John: *Az igazságosság elmélete*, Osiris Kiadó Budapest, 1997
- Rawls, John: *Collected Papers*, Harvard University Press, 1999
- Raz, Joseph: *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford 1996
- Rosenblum, Nancy L. (szerk.): *Liberalism and Moral Life*, Harvard University Press 1989
- Ross, Sir David: *Arisztotelész*, Osiris Kiadó, Budapest 1996
- Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon 1978
- Sartori, Giovanni: *Demokrácia*, Osiris Kiadó, Budapest 1999
- Skinner, Quentin: *Machiavelli*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest 1996
- Spinoza, Benedictus de: *Etika*, Gondolat Kiadó, Budapest 1979
- Spinoza, Benedictus de: *Politikai tanulmány*, Kriterion Kiadó, Bukarest 1979
- Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1984
- Steiger Kornél (szerk.): *A szofista filozófia*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1993
- Strauss, Leo – Cropsey, Joseph (szerk.): *A politikai filozófia története*, Európa Könyvkiadó,

- Budapest 1994
- Strauss, Leo: *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Glencoe, Illinois 1958
- Szentpéteri István: *A közvetlen demokrácia fejlődési irányai*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965
- Tanyi Attila: *Piac és igazságosság? - A piaci társadalom erkölcsi követelményei*, Budapest, Napvilág kiadó, 2000
- Tarr Ágnes: *A homoszexualitás jogelméleti megközelítésének egyes aspektusai, különös tekintettel a Devlin-Hart vitára*, in: http://jesz.ajk.elte.hu/tarr24.html#_ftn10
- Taylor, Alfred Edward: *Platón*, Osiris Kiadó, Budapest 1997 (1926)
- Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985
- Tocqueville, Alexis de: *Az amerikai demokrácia*, Európa Könyvkiadó, Budapest 1993
- Tóth J. Zoltán: *A természetjog szükségszerűsége*, in: <http://jesz.ajk.elte.hu/tothj22.html>
- Tuck, Richard: *Hobbes*, Atlantisz Kiadó, Budapest 1993
- Wilhelm von Humboldt válogatott írásai*, Európa Könyvkiadó, 1985
- Williams, Bernard: „Az egyenlőség eszméje” in: *Világosság* 2, 1997
- Wolff, Robert Paul: *In Defense of Anarchism*, Harper & Row, New York 1970
- Xenophón: *Kürosz*, Európa Könyvkiadó, 1965
- Zalta, Edward N. (szerk.): Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2002 Edition)