

BÉNDEK PÉTER

## John Locke individualista politikája

„No one denies that Locke was preoccupied with politics as the means to safeguarding a set of values later labelled 'liberal'.” (Martin Seliger)<sup>1</sup>

...félék a kollektivista teóriáktól, még ha ajándékot hoznak is...” (Ludassy Mária)<sup>2</sup>

A most következő írás magja egy Locke-interpretáció, méghozzá az életművön belül egy viszonylag önálló fejezetnek, a politikaelméletnek az interpretációja. Ami a politikafilozófus Locke-ot különösen érdekessé teheti a mai filozófiatörténeti érdeklődésű olvasó számára, az az, hogy ő egy olyan országban vált a „liberális paradigma” egyik első számú képviselőjévé, amely igazából (ha lehet ilyet mondani egy országról) sohasem osztotta maradéktalanul a „liberalizmus” érték-szemléletét, sőt sok területen igen élesen szembefordult vele. Nem volt például a természetjogias konstruktivizmus vagy a politikai radikalizmus bátyája, mint mondjuk, Franciaország. Tekintve azt a konszenzust, ami a 17. századi angol klerikusok (vö. La trahison des clercs) körében uralkodott – történelemszemléletében erősen evolucionista, ismeretelméleti értelemben szkeptikus, s vallási téren pietista –, ez nem is meglepő. Meglepő csak az, hogy sok kritikus (többek között a továbbiakban még idézett Seliger) ezek után, és a liberalizmus jelentésváltozásainak jól ismert szekvenciáját követően, a „liberalizmus”-t anélkül, hogy közelebbről meghatározná, mit ért rajta, alkalmas leíró fogalomnak tartja, és eszmetörténeti elemzéseiben ekként is használja. Az itt következő írás célja éppen annak alátámasztása, hogy Locke nem nevezhető liberálisnak a „liberalizmusnak” abban a tágabb értelmében, ami a fogalomhoz értékpreferenciák konstans együttesét rendeli. Ezek az értékpreferenciák ugyanis az idők folyamán annyira

átalakultak vagy kicserélődtek, hogy a „liberalizmus” – legfőképpen a „konzervativizmussal” szemben – csaknem elvesztette minden megkülönböztető értelmét, vagy ez értelem olyannyira kaotikussá vált, hogy állandó átértelmezésre szorult, s ekként fölöslegessé és lehetetlenné tette magát a definiálást.

Létezik ugyanakkor a fogalomnak olyan értelmezése is, amely jogosan a módszertani individualizmusban látja a liberalizmus lényegét. Véleményem szerint ez valóban termékeny megközelítése lehet bizonyos – jobbra liberálisként számontartott – filozófiáknak. Más kérdés, és ezt írásom második, leginkább analitikus részében megpróbálom bemutatni, hogy a módszertani individualizmus, és egyik nevezetes politikafilozófiai pendant-ja, a szerződéselmélet, csak az esetek tört részében képesek megmagyarázni a politikai kötelezettségek eredetét. Locke, véleményem szerint, valamilyen fokig tisztában volt ezzel a nehézséggel, ezért kereste a szerződéselméleti konstrukció megerősítésének a módját. Írásom harmadik részében azt kísérel meg bizonyítani, hogy jóllehet Locke elképzelése a szerződések metafizikai konfirmációjáról adekvátan mondható a politikai filozófiában, nem állja meg a helyét a társadalomelméletben – s különösen nem a modern társadalmak elméletében. Konklúzióként ezért leszögezem, hogy az individuális liberalizmus semmilyen formájában nem szolgálhatja a működő társadalmak leírását, s helyette valahol máshol, jelesül a kollektivistá liberalizmus (vagy konzervativizmus) háza táján kell keresnünk egy minden szempontból helytálló megközelítés magját.

## A KOLLEKTIVISTA LIBERALIZMUS ÉTHOSZA

Angliáról lévén szó, a konzervatív filozófia (ha egyáltalán létezik ilyesmi – lásd erről Tamás Gáspár idevonatkozó cikkét a Világosságban<sup>3</sup>) sohasem részesülhetett abból a magasztos érzésből, hogy fegyverekkel a háta mögött vívhat meg igazáért a nonkomformista, demokratikus, liberális vagy éppen a szocialista tévhitekkel szemben. Joseph de Maistre (a „prokatolikus és demokráciaellenes exaltáció”<sup>4</sup> és a francia holocaust propagandistája), és de Bonald („a hatalom szinte fizikai egységének, örökletes és maszkulin mivoltának” apostola<sup>5</sup>) még csak ismerkedtek az ultramontanizmussal, amikor Angliában már neveletlenségnek számított sajnálkozás nélkül kiejteni a Stuartok nevét, és a legtüzesebb jakobista sentiment is átengedte helyét az establishment és a földbirtokok iránti odaadásnak. Ezért lehet, hogy a konzervativizmus burkeiánus korszaka óta alkotmányos elveiben alig különbözik a liberalizmustól: a konstitucionalizmusban mutatkozó konszenzus ugyanakkor nem kevesebbet kívánt, mint hogy a konzervativizmus az új (eminnen nézve „ó-”) tradicionálizmus jegyében lemondjon az Igazság értelmezésének kizárólagos jogáról és a (mindenféle szubsztantív kritériumoktól mentes) rend őrzésére esküdjön föl. Nyilván lehetne vitatkozni róla, hogy a konzervativizmus

szekularizációja (amely a 18. század közepére lehetővé tette a vallási kiegyezést), majd polgárosulása (és a homogén nyilvánosság kialakulása), tényleg egyet jelentett-e a szubsztantív értékekre építő argumen-táció kihalásával, – az azonban bizonyos: a konzervativizmus (legalábbis angolszász válfaja) már bő másfélszáz éve erősen empirikus, reflexív és politikus jelenség – s ilyenformán a velejéig modern.<sup>6</sup>

Szemben a liberalizmussal. J. L. Talmon<sup>7</sup> az elsők között volt, akik a második világháború szörnyűségeit követően elkezdtek gondolkodni azon, hogy mi juttatta az emberiséget oda, ahol volt. Nézete szerint, amivel akkor már nem állt egyedül, „a totalitárius demokráciát a nyugati hagyomány elszakíthatatlan részének kell tekinteni ... (amely-nek a gyökerei valahol) az eredeti és átfogó 18. századi gondolkodási mintákban keresendők”.<sup>8</sup> Talmon a gondolkodási mintákon nemcsak és kizárólag a rousseau-i hagyományt értette: a tömegtársadalom – szerinte – tágabban értelmezve a 18. századi természeti rend szülötte volt; egyszerre köszönhette létét a racionalizmusnak és a volenté generalba vetett szenvedélyes hitnek, a levée en masse-nak. „A racionalizmus a társadalmi hasznosságot állította a tradíció helyébe, amely addig a társadalmi intézmények és értékek legfőbb kritériuma volt.”<sup>9</sup> A transzcendentális igazság elutasításával az Államot avatta a társadalmi moralitás kizárólagos forrásává és szankcionálójává. Az „új méltóság” (Cassirer) címén az emberből metafizikai absztrakciót gyártott, aki független a hagyományoktól, és megelőzi a társadalom és intézményei kialakulását. Nem kell hosszan magyarázni: a parttalan individualizmus megfosztotta a társadalom létfontosságú szerveződé-seit, a kolostorokat, az egyházakat, a céheket, az osztályokat stb. a létjogosultságuktól, és az Államot és a Nemzetet avatta az egyetlen referenciává. Az arc nélküli társadalom bevetésre készen állt.<sup>10</sup>

Talán nem pontosan ismert, hogy a modern konzervativizmusnak milyen harcot kellett vívnia önmagával és környezetével, hogy lefejtse magáról ezt a néhol imponáló, egészében azonban báját veszített és csalárd útítársat.<sup>11</sup> A „sötét, sátáni malmoktól” (Blake) nagyon nehe-zen ment a visszatalálás a nagy elődökhöz: Burke-höz és Tocqueville-hez, illetve rajtuk keresztül a középkorhoz, a későbbiek közül pedig Rankéhez, Coleridge-hez, Tönnieshez, Disraelihez, Newmanhez és Chateaubriandhoz. William Schambra szerint a Quest kiadásának évében Nisbet meglehetősen egyedülálló volt a nézeteivel, és a jövődő politikájának körvonalai csak a hatvanas évek végén kezdtek el kibontakozni, nem egészen véletlenül az Új Baloldallal és a Black Powerrel éppen egy időben.<sup>12</sup> A konzervatív reconnaissance azonban természetszerűleg nem jelentette azt, hogy az ókonzervativizmushoz képest bármilyen fordulat állt volna be a modern konzervativizmus jogfelfogásában (amelyre – legyünk őszinték – a liberális konszenzus idején tett szert). Mindössze annyi történt, hogy a politika és vele a filozófia a gigantizmustól visszatért az emberi léptékekhez – „arra a szintre, amit az ember még képes felfogni: a helyi szabadkőműves

páholyokhoz, az egyházszervezetekhez, a klubokhoz és a munkahelyekhez”.<sup>13</sup>

Úgy vélem, nem árt leszögezni, hogy ha a liberalizmus totalizáló hatásairól beszélünk, akkor nem gondolunk valamiféle „mozgalmárságra”: a liberalizmus elvégre még a legrosszabb perceiben sem volt a tömegek ópiuma, és ezt különösen hasznos észben tartani, ha – mint itt – kritikai éllel esik róla szó. Kár lenne ezért Locke-ban, akinek a liberalizmusát nem szokás kétségbe vonni, valami korán jött demokratát látni – ez több okból nem lenne helyénvaló. Az egyik a kevésbé bonyolultak közül az, hogy a 19. századig egyszerűen hiányzott a demokrácia feltételei közül csaknem mindegyik – még Angliában is. Nem beszélhetünk tömegtermelésről, ezért nem alakulhatott ki valamiféle munkástudat, és nincs jele a politikai intézményekbe vetett hitnek sem. Márpedig, ha elfogadjuk, hogy a demokrácia bölcsője a városokban, és nem a falusias vidéken ringott, akkor ezek mind alapfeltételei egy demokratikus mozgalomnak. Locke politikai teóriája pedig egyáltalán nem emeli transzcendentális magasságokba a politikát, ezt jól tudjuk Laslett-től: hogy Shaftesbury környezetében ő reális jelentőséget tulajdonított volna bármilyen népi kezdeményezésnek, az több, mint vitatható: egy ilyen vélemény a valóság teljes félreértését jelentené. A 17. század végén, a sztoicizmus „újhulláma”<sup>14</sup> és Descartes után csak egy dolgot lehet teljes bizonyossággal megállapítani: a természetjogias individualizmus népszerűségét.

Az individualizmus – Isaiiah Berlint parafrázálva – nem egyenlő a hatékonysággal, a humanitással, a liberalizmussal, a toleranciával és a szabadsággal. A laissez-faire smith-i elve, amely hajdanán a liberalizmus ceterum censeója volt, ma a legnagyobb tisztelet mellett sem illeszthető össze a liberális-demokrata gyakorlattal – sokkal inkább jellemzi viszont a konzervatív gazdaságpolitikát (Friedmann). Bizonyos tekintetben paradigmátikusnak mondható Nelson Rockefeller és Barry Goldwater vitája is a hatvanas évekből: ha emlékszünk rá, kettőjük közül nem a jobbpárti liberális Rockefeller volt az, aki a túltengő federális bürokrácia ellen és a hatékonyabb kormányzat mellett foglalt állást. A múlt század elején Tocqueville és Lamennais kutatásai a szabadság nem-individualista és apolitikus gyökereit próbálták feltárni. Burke – Locke számára ismeretlen érveléssel – mindenfajta természetjogiasságtól érintetlenül is ki tudott állni az amerikai bennszülöttek jogaiért vagy az indiai muszlimokért és hindukért. Ugyanő a disszenterokról egy helyen azt írta: „Az én elképzelésem a toleranciáról sokkal messzebb megy, mint az övék. Én teljes polgári védelmet adnék a zsidóknak, a mohamedánoknak, sőt a hitetleneknek is, amelybe beleérttem a nyilvános vallásgyakorlat, az iskolanyitás és a saját templomok fenntartásának a jogát; főleg, ha a biztosítandó előnyök már hosszú és előírásos gyakorlatra tekintenek vissza. E gyakorlat űzése ugyanis pont annyira szent és sérthetetlen joguk, mint bárki másnak.” Sokak számára ezek a szavak a liberalizmust idézik.

A sorok írója viszont tudvalevőleg az „old whig” konzervativizmus első jelentős képviselője volt.<sup>15</sup>

Egy biztos: az individualizmus nem kizárólagos forrása azoknak az értékeknek, amelyeket a modern kor liberális értékeknek gondol. A liberalizmus és az individualizmus között nincs egyértelmű megfeleltetés, minthogy rengeteg individualista értéket a lényegét tekintve organicista konzervativizmus is átvett – és sokat hívebben meg is őrzött (például a szabadság és a tulajdon szentségét).<sup>16</sup> Több, a mai liberalizmust is többé-kevésbé jellemző érték viszont az organicista konzervativizmusból származó import: legyen elég itt megemlíteni a legfontosabbat, az autoritások pluralizmusát, ami a konzervativizmusnak az unitárius-szuverén államot érintő kritikájából származik. Heleesebb tehát a társadalomszemléletre redukált individualizmusról beszélni ott, ahol a közbeszédben liberalizmust értünk, és organicizmusról (vagy kollektivizmusról, vagy institucionalizmusról) ott, ahol konzervativizmust. Ez megkönnyíti a megértést, és megkímél bennünket attól, hogy normatív kategóriákat használjunk ott, ahol csupán tényeket szeretnénk közölni.<sup>17</sup>

Az individualista társadalomfelfogás az individuumokból generálja az államot. Hipotézise szerint az egyéneket el lehet vonatkoztatni a történeti és társadalmi környezettől és meg lehet alkotni velük egy szép új világot, amely mentes azoktól a visszasságoktól, amelyeket ki akarunk küszöbölni. A racionális individualizmus úgy tartja, hogy a tudomány segítségével elő lehet állítani az Embert, aki többé-kevésbé ugyanaz mindenhol; elő lehet állítani egy modell-szituációt, amelyben él; és elő lehet állítani, következésképpen, egy cselekvési sort, amely az előbbi kettő kódrendszerből konklúzívan adódik. Minden híúságán túl, ami – úgy gondolom – eléggé egyértelműen megnyilatkozik ebben a rendszerben, az elgondolásnak van egy súlyos hibája: hogy az állításokkal ellentétben a legkevésbé sem empirikus, hanem racionális-doktriner. És ez rossz.

Az a filozófia vagy történetírás, amely nem számol az intézmények geniusával, integratív erejével, és végső soron, civilizációteremtő készségével, szükségszerűen individualista és sematizáló marad. Ki vonhatja kétségbe, hogy az organikus fejlődésben rengeteg, az élethez elengedhetetlenül szükséges rekvizitum bújik meg, amelyet nemhogy filozófiailag, de empirikusan is csak finom empátia birtokában lehet leírni? S ki vonja kétségbe, hogy erre az individualista metodológia alkalmatlan? Aki azt hiszi, hogy az embereket közös (persze okcidentális) erkölcsi nevezőre lehet hozni, megfosztva őket a szokásaiktól, a környezetüktől, és legfőképpen az erkölcsre vonatkozó véleményalkotás jogától, nem megismeri, hanem aláveti az embereket, s mit sem tud meg a valóságról.

Rousseau azt írja, kezdjük úgy, hogy félredobjuk a tényeket, mert azok úgy sem relevánsak. Ugyanezt mondja végeredményben Adam Smith is, akit máskülönbén Burke nagyra becsült. Hutton „natural history”-ról beszél az univerzum kapcsán, Hume ugyanerről a vallás-

történetben. Úgy gondolom, mindegyiknél többet ér Ranke álláspontja: ismerjük meg a múltat, wie es eigentlich gewesen ist. Haller jól mondja, hogy míg a progresszív-racionalisták a jelent a jövő kezdetének tartják, addig a konzervatívok a múlt legutolsó fejezetének. Ennyiben mot-ból is kitűnik az organicista elméletek historikussággá.

Burke szerint a népek valódi alkotmánya az intézményeik történetében van rögzítve, és nem egy szál papiroson. A gnózis elbizakodottá és elhamarkodottá tesz, a józan ész, azaz az egyes emberekben leülepedő tradicionális bölcsesség, amit vészhelyzetekben segítségül lehet hívni, nyugodttá és kiszámíthatóvá. Nem véletlen, hogy a konzervatív gondolkodók szinte kivétel nélkül nagy becsben részesítik a középkort. Otto von Gierke, Fustel de Coulanges, Sir Henry Maine, Frederick William Maitland, vagy a későbbi generációból Harold Laski a középkorban találták meg a tekintély és az individuum optimális szintézisét, amely evolutív-empirikus úton, tartós kapoccsá állhatott össze a társadalom különböző csoportjai között. Míg a liberális felfogás a pusztá hatalommal számol, addig a konzervatív gondolkodók autoritásról, pontosabban autoritásokról beszélnek. Az egyház, a céhek, az egyetemek, a majorságok és a társadalmi osztályok mind évszázados, s mégis a mindennapokkal mérhető szervezetek, amelyek egymáshoz fűzik az azonos státusú embereket, az élőket és a holtakat, és szétválasztják a különbözőeket.<sup>18</sup> Aki meg akarja ismerni ezeket vagy élni akar bennük, annak valódi „gyakorlati” tudásra és nem csupán a „technikára” kell szert tennie (Oakeshott).

Az állam konvencionalista-evolutív elmélete – szemben a individualista-rationális szerződéselméletekkel – komolyan számol a történeti fejlődés során létrejövő közösségekkel, és az egyén szabadságát nem elsősorban az állammal (vagy az állam törvényeivel) szemben, egy természetjogi búra alatt, hanem az autoritások pluralitása között definiálja. A 18. század végi és a 20. századi gyakorlat azt mutatta, hogy ha az állammal szemben csak a hiposztazált jogokra lehet hivatkozni, az már régen rossz az embereknek. „A demokratikus szabadságjogok alapulhatnak persze minden állampolgárnak a törvény előtti egyenlőségén, organikus jelentőségre és funkcióra azonban csak abban az esetben tesznek szert, ha az állampolgárok csoportokhoz tartoznak, illetve csoportok képviselik őket, továbbá, ha társadalmi és politikai hierarchiát alakítanak ki.”<sup>19</sup> Az állam (változó indokokkal: hol a közjóra, hol az ettől alig különböző jólétre, hol még ennél is nyilvánvalóbb durvaságokra hivatkozva) mindig módot talál arra, hogy kiterjessze a hatalmát, hacsak nem állnak útjába intézményesített szokások vagy szokásjogot teremtő intézmények. A család, az egyházak, a különböző egyesületek, a horizontális és vertikális emberi társulások nemcsak autoritások. Az emberi élet megélésének színterei is. Az egyének nemcsak morális kötelezettséggel viseltetnek velük szemben. A jogaikat is e helyeken gyakorolják. Ne feledjük: ha gyengék, vagy ne adja Isten, nincsenek, az állam és a bürokrácia játszi könnyedséggel hatol be a helyükre; ha léteznek, átpolitizálja őket, ha

nem léteznek, felveszi a funkciójukat. (Ezt megismerendő nem kell a sztálinizmus országaiba visszamennünk. Angliában is ez történt a 19. században, mint ahogy ez történik századunkban az úgynevezett „jóléti államokban” is.) A történelem mindig a közép sorsán dől el.

Akik az állam dolgaira csupán a szankcióktól való félelemből reagálnak, a hatalommal és nem az autoritással szemben cselekednek. Az autoritás igénye ott jelentkezik, ahol az emberek belátják, hogy nem képesek külön-külön megvalósítani egy közösség működtetésének a feltételeit vagy nem tudnak megegyezni a közösség céljairól (vagyis a modern felfogás szerint foglyokká válnak a Prisoners' Dilemmában<sup>20</sup>). A belátás az emberi képességek végességének a felismeréséből fakad, ami a realista konzervatív antropológia egyik fő tantétele (de hiányzik a liberális antropológiából). Az autoritás – a politikai autoritás is –, ha megfelel a feladatának, a – máskülönben intakt – emberi szabadságok kiteljesedését (instrumentalizálódását) és a végességtől való félelem elmúlását hozza. S hasonlóképpen: az autoritások válsága elidegenedéshez és alkalmasint a totális állam kialakulásához vezet.<sup>21</sup>

A konzervatív felfogás az államnak és intézményeinek értéket tulajdonít (vagy a régiségük vagy a hasznosságuk okán) és ennek megfelelően megpróbálja megvédeni őket az ártalmas (azaz megfontolatlan) változtatásoktól (lásd a 22. jegyzetet). Egy konzervatív számára nincs visszásabb jelenség egy forradalomnál, mert a forradalmak rendszerint nem korlátozódnak a megváltoztatásra ítélt dolgokra, hanem belátás nélkül pusztítanak mindent, amit érnek, és súlyosan felsértik a társadalom és a politikai intézmények szövetékét. A konzervativizmus ezért szkeptikus a tömegmozgalmakkal és a nagy újítókkal szemben, és igyekszik megkímélni tőlük magát és a közéletet.

Egy példa: a hazai liberális ellenzék vitathatatlan érdemei mellett elkövette azt a hibát, hogy – az óliberalizmusra kevésbé jellemző módon – nem vette a fáradságot, hogy az individualizmus értékein túl legalább távolról megismerkedjen az organicizmus értékeivel is. Tamás Gáspár Miklós egy helyen<sup>22</sup> némi ikonoklasztikus furortól vezetve elmeséli, hogy a szamizdatos ellenzékkel többször megesett, hogy úgy adoptált egy nyugati (whig) liberális fogalmat – jelesül a „civil társadalom” fogalmát –, hogy eközben (megbocsátható félreértésből) elutasította a nyugati politikai tradíciót. Míg Burke, Hegel és Tocqueville liberalizmusa (sic!) a társadalom – viszonylag kényszermentes – rendjét akarta erősíteni a különböző emberi csoportosulások bevonásával, vagyis tetszik–nem tetszik átpolitizálásával (mert az egalitárius közvélemény nyomása már akkor új zsarnoksággal fenyegetett, és vele szemben egyedül a polgárok önkéntes társulása és pluralizmusa tetszett bízatonak), addig a kelet-európai ellenzékiek aggodalma arra vonatkozott, hogy a polgárok az állam engedelmes kiszolgálóivá válnak, ezért az élő korporációkat inkább individualista, mint liberális megfontolásoknak engedve teljességgel depolitizálni

akarták. „A probléma nem az a veszély volt, amely inherensen a túl sok autonómiában rejlik, hanem amely a túl kevésben fenyeget ... a civil társadalom kelet-európai gondolata az állam ellen foglalt állást, míg a whig eszme a meggyöngyült államot akarta kiegészíteni...”. A hazai liberalizmus az élet nagyobbik tartományát mentesíteni akarta az intézményektől, holott a versengő intézmények kiépítését kellett volna szorgalmaznia. „Elutasították az intézményi diskurzust, viselkedési kódexek bevezetését, erények és bűnök lajstromait, az igazságosságról, a kötelességekről alkotott eszméket, (az) illemtörvényeket és a száraz tudományra emlékeztető elvont, univerzalisztikus nyelvezetet... Az ellenzékiek a 'civil társadalom' 'civil' fogalmát a kétes emléké civilkurázsiként értelmezték, amely azt a fennkölt magatartást jelöli, amikor valaki szembeszáll a merev hatalom kikerülhetetlen rendeleteivel.”<sup>23</sup> Az „antipolitikusok” gondolatvilágában a napon való szabad lustálkodás és az ehhez hasonló avatódok politikai erénnyé.

A szóban forgó ellenzék többé-kevésbé egységes utálatát az államnak és a politikának szölte, és azóta is őrzi magát az organicizmus (még pejoratívabban: a kollektívizmus) megvetésében és a némileg irracionális irtózásban, amivel az állam mindenkor lépéseit követik. Ez a magatartás ugyanakkor ellenkezik minden tiszteletet érdemlő liberális felfogással is, az egyedüli liberális felfogásokkal, amelyek marandókat alkottak a totalitarizmus ellenében. Az állam, nem lehet unalomig ismételni, önmagában lehet gyenge vagy erős, de ettől még nem liberális vagy „kollektivistá”. A fontos az, hogy ez az erős vagy gyenge állam milyen szerepet tölt(het) be a társadalomban. A túl gyenge állam legalább akkora átok lehet, mint ha az állam túl erős. A liberalizmus vagy a konzervatívizmus között pedig, ennek megfelelően, a választóvonal (ha egyáltalán van) nem itt húzódik. A civil társadalom léte (mások szerint autonómiája) nem az államon múlik, hanem a társadalmon magán. Ennek biztosítására viszont nem elég egyoldalúan és kizárólag az emberi jogokra támaszkodni, hanem meg kell alapozni az emberi társulások autonómiáját is. (Különösképpen megkérdőjeleződik ezért az állam és a társadalom merev szétválasztásának a jogossága is; hiszen amíg minden emberi társulásnak van politikai tartalma, és az emberi élet is inherensen politikus, addig a „civil társadalom” mindig politikai társadalmat fog jelenteni, és az állam elveszti az „anti-politikában” neki szánt force majeure szerepét.) Nézetem szerint a liberalizmus nem attól nagy (bár, meglehetősen, ettől volt), hogy individualista, hanem attól, hogy meg tudja őrizni az (evolúció útján, természetjogiasan vagy akárhogy létrejövő) emberi és társasjogokat. A liberalizmus értelme régóta a megőrzés és nem a teremtés. A teremtés a megőrzésre való képesség nélkül csak időleges sikerekre számíthat, ezért az ilyen magában hordozza a mindig újra-teremtés kényszerét, profánabban a forradalmakat. A liberalizmus egyedül járható útja a kollektívizmus. Még egyszer: a kettő nem mond ellent egymásnak.



Emlékezzünk rá: a 20. századi liberalizmus nemcsak hogy erőtlenné vált a konzervációra, de maga járult hozzá a társadalom kiüresítéséhez és totalizációjához. Javára legyen mondva, hogy ezt félig-meddig öntudatlanul tette, számtalan körülmény előtt kényszerűségből meghajolva – de mégis megtette. Ehhez nem kellett természetjogi alapállást felvennie ott, ahol nem volt eredetileg természetjogias (például Angliában) – elég volt néhány helyen magába építenie a természetjogi formulákat (például az emberi jogok értelmezésében). A válságban azonban mindenütt a természetjogias individualizmus doktrínája bújtt meg.

A liberalizmus és a konzervativizmus más-más korszakokban más-más értékeket fedett le. Egyetlen értékdicotómiában azonban benne foglaltatik két eszmerendszer és politikai álláspont sorsa. Ez: a természetjogias individualizmus és az organicizmus dichotómiája. A kettő releváns értelmezési kerete a társadalom: pontosan a társadalom intézményrendszere. A következőkben azon leszünk, hogy a vizsgálandó szempontot, a társadalmi szerződés elméletét Locke Második Értekezése alapján fejtsük ki, nem elfeledkezve arról, hogy egy lehetséges további cél lehet egy plauzibilis társadalomelméleti megközelítés kiválasztása.

## A TÁRSADALMI SZERZŐDÉS ELMÉLETE

John Gray teljességgel helytállóan úgy mutatja be a 17. századi angol liberalizmust<sup>24</sup>, mint amely végre leszámolt az „ősi alkotmány” mítoszával, és amely retorikájában és argumentációjában fundamentális azonosságot mutat a biblikus protestantizmus képviselőinek (pl. a jeles Thomas Edwardsnak) a gyakorlatával. Nem gondolnám azonban, hogy John Graynek különösképpen büszkének kellene lennie se erre, se arra. Az „ősi alkotmány” az angol nemzet számára aqua vitae et vitalis volt évszázadokon keresztül, és nem kis részben neki volt köszönhető, hogy Anglia nem jutott Franciaország sorsára, sem 1793-ban, sem előbb.

S vitatható az evangéliumi szektákra való hivatkozás is: sok érdemtelensége mellett Coleridge, Southey vagy de Maistre vallásának (vagy egyházának, ha teszik) megvolt az a pozitívuma, hogy alapvetően publikus-intézményi keretek között működött, szemben a privát-doktrinér reformátorokkal. Ezért lehetett, hogy az előbbieket, bár a hierarchizált intézményiség sokszor terhesnek tűnhetett, tudtak toleránsak lenni, míg ugyanez a protestáns szektákról (vagy egy részükről) még felekezeti korszakukban sem igen mondható el (lásd Hawthorne műveit). Még a sok szempontból elítélhető restaurációs katolicizmus is meg lehet érteni (és ebben az erasztianusok járhatnak legelő), amikor a kereszténységről a katolicizmusra helyezi a hangsúlyt. Persze csak akkor, ha nem tévesztjük szem elől, hogy ez nem morális, hanem társadalmi probléma.

veszi az értelmét, hogy az apa hatalma monarchikus hatalom képében tovább él.<sup>40</sup> Seliger szerint a megállapodás, köszönhetően az észrevehetetlenségnek, ex post factum értelmezhető csak. Ez a meglátása azonban nem okvetlenül egyezik Locke nézeteivel, és biztosan nem vesz tudomást arról a különbségről, ami a hallgatólágos belegezés és a hatalom tényleges legitímációja között van. Fentebb már láthattuk, hogy ez a tévedés éppenséggel elég gyakori a társadalmi szerződés irodalmában. A legitimitáshoz és az engedelmességre vonatkozó kényszerhez nincs szükség se hallgatólágos, se kifejezett belegezésre; a hatalom, azzal hogy beváltja a hozzá fűzött reményeket, folyamatosan legitímálja magát, és a szerződés, akár hallgatólágos, akár nyílt, nem azért követi az eseményeket, mert ezek észrevétlenül alakulnak, hanem mert ilyen a bizalom természete: először rá kell szolgálni.

Az „aranykor” autoriter államaiban, mielőtt az embereken úrrá lett volna az amor sceleratus habendi, a végrehajtó hatalmak annak köszönhették a legitimitásukat, hogy megfeleltek a feladatuknak, mert „ha nem így cselekszenek, nem maradhattak volna fenn a fiatal társadalmak: ilyen nevelőapák nélkül, akik gyöngéd figyelemmel munkálkodtak a köz javán, az összes kormányzatok elsüllyedtek volna a kezdeti idők gyöngesége és törekenysége miatt, s hamarosan együtt pusztult volna az uralkodó és a nép”.<sup>41</sup> Nehéz nem látni: az állam azért legitim, mert fennáll, mert ha nem állna fenn, a nép is (előbb-utóbb) elpusztulna, tehát a nép érdekelt az állam fennmaradásában, azaz engedelmisséggel tartozik neki. Az állam legitim. Minden létező állam az (ha bizonyos játékszabályokat, amelyek Locke felfogása szerint a természeti állapotból következnek, tekintetbe vesz).

Locke szerint tehát a hallgatólágos belegevezést megelőzi a hatékonyság percepciója, és a hatékonyságba vetett bizalom az, ami az állam jogon és intézményeken felüli biztonságát garantálja. De beszélhetünk-e jogról és intézményekről az aranykorban? Nemigen. „...a monarchia egyszerű és magától értetődő az emberek számára, akiket a tapasztalat nem oktatott ki a kormányformákról, és a hatalom túlzásai és arcátlanágai nem tanítottak meg arra, hogy óvakodjanak a kiváltságokkal való visszaélésektől vagy a korlátlan hatalom kellemetlenségeitől – márpedig a monarchia később abszolút hatalomra támasztott igényt, és ezt hozta rájuk –, akkor semmi különös nincs abban, hogy nem sokat fáradoztak olyan módszerek kigondolásán, amelyek segítségével korlátozhatták volna azok túlkapásait, akiknek hatalmat adtak önmaguk felett, és ellensúlyozhatták volna a kormány hatalmát oly módon, hogy mást és mást ruháztak volna fel e hatalom különböző részeivel”<sup>42</sup>. A politikai ártatlanság kora volt ez. De mi történt „a gonosz bírvágy” eluralkodásával? „...az emberek rájöttek, hogy gondosabban meg kell vizsgálniuk a kormányzat eredetét és jogait, s ki kell találniuk olyan eszközöket, amelyekkel korlátozhatják, hogy visszaéljenek a hatalommal, amelyet – bár csak saját érdekükben adtak át valaki másnak – most arra használnak föl, hogy ártsanak nekik.”<sup>43</sup> Az egymást követő csalódások odavezettek, hogy az embe-

rek kénytelenek voltak létrehozni a hatalommegosztáson alapuló vagy kevert államot. A kénytelenség azonban itt sem nagygyűlést szült, amelyen az emberek kifundálták az új kormányzatnak az ő természetét, – nem; a változások csak fokozatosan következtek be.<sup>44</sup>

Az alattvalókat a tulajdonuk féltése ösztönzi jobb és jobb államformák institúciójára. Említettük már, hogy Seliger helytelenül, és bizonyos mértékig Locke-ot félreértve, az institúcióból (vagyis a szerződésből) és nem a tulajdon féltéséből vezeti le az alattvalók azon kötelezettségét, hogy engedelmessé legyenek az államnak.<sup>45</sup> A probléma, amiről itt hangsúlyosabban kell szólni, az az, hogy „mi tekinthető ama beleegyezés elégséges kinyilvánításának, amely egy embert aláveti a kormányzat törvényeinek”<sup>46</sup>. Locke itt megkülönbözteti a beleegyezés hallgatóságos és kifejezett formáját, amelyek közül az utóbbiról jóval kevesebbet beszél, mint kellene, az előbbiről viszont annál többet. Miután láttuk, hogy a beleegyezés hallgatóságos verziójára valójában megerősítő szerepnél több nem hárulhat, és láttunk egy példát, amely azt igazolta, hogy Locke maga tényleg nem szánt neki konstitutív funkciót, a következőkben azt vizsgáljuk meg, vajon mit tekinthetünk Locke végleges álláspontjának e kérdésben.

Említettük már, hogy a kormányzatoknak a tulajdon (az emberi élet és a vagyon), más néven a közjó védelmét kell szolgálniuk. Minden ettől eltérő, illetve ezzel ellentétes törekvés illegitim, és számolnia kell az alattvalók ellenállásával. Nagykorúsága eléréséig az ember – racionalitása teljességének híján – nem rendelkezik politikai jogokkal: az érett korú ember azonban potenciálisan teljes jogú tagja a társadalomnak. A nonage, a kiskorúság, végig annak az ígéretnek a jegyében telik, amit az örökösödés jelent – érthetően, hiszen a vagyon ugyanúgy hozzátartozik az emberi léthez, mint maga az élet. A vagyon, jelesül a föld azonban megköti a felnőtte váló utódokat: ha élvezni akarják az örökséget, akkor el kell fogadniuk annak az államnak az autoritását, amelynek területén a föld fekszik. Az örökösök tehát csak akkor foglalhatják el örökségüket, ha egyúttal elfogadják az állami tekintélyt; vagy másképpen, azzal, hogy elfogadják az örökségüket, elfogadják, hogy engedelmességgel tartoznak az államnak. A tekintély elutasítása lázadást jelent, ami a föld elkobzásával és kiutasítással jár – persze ezt megelőzően a tulajdonosnak joga van áruba bocsátani a földet, vagyis megváltani, hiszen a tulajdonához valamilyen formában elidegeníthetetlen joga fűződik.

Locke sehol sem beszél arról (és nem is implikálja), hogy a teljes jogú állampolgárságot el lehetne választani a tulajdonosi léttől. Sőt: „[Külön képviselőre] a lakosság valamely része, bármilyen jogokat élvezzen is, csak annak a támogatásnak az arányában tarthat igényt, amelyet a közösségnek nyújt...”<sup>47</sup> A választójog a vagyonosok (a földtulajdonosok) privilégiuma. Nyilvánvalóan nem lehet, hogy ők is, és a vagyontalanok is, akik az előbbieknél kisebb védelmet igényelnek a kormánytól, ugyanolyan kötelezettségekkel viseltessenek vele szemben. A kötelezettségek arányosak a jogokkal (ezt Locke sem tagadná);

ahogy nem lehet méltánytalanul nagy közterheket kiróni a szegényekre, úgy nem lehet méltánytalanul nagy elvárásokat sem tanúsítani velük szemben. Márpedig ha egyetlen formális szerződés létezik csak – akkor hogyan képzelhető el a különbségtétel?

Kendall, úgy vélem, teljes félreértésben van afelől, hogy ilyen körülmények között van-e értelme demokráciáról beszélni. Jőmagam azt vallom, nincs. Minthogy a téma nemigen tartozik ide, csak egy példa: Kendall második érve Locke „demokrácia-doktrínája” mellett az Értekezés 98. bekezdését veszi alapul, azon belül is különösen egy idézetet; „Mert ahol a többség nem kötelezheti a többieket (*rest*), ott nem cselekedhetnek egy tesként, s következésképpen a társadalom rögtön fel is bomlik”<sup>48</sup>. (Az én kiemelésem.) Seliger egy helyen elemzi a mechanika jogosságát, magam a dőlt betűs rész értelmezésére teszek kísérletet. Kendallnak tehát, miután némileg leegyszerűsítve a helyzetet, az írásában mindvégig számszerű többségről beszél, gondolom, automatikusan adódhatott, hogy a „többieken” a kisebbséget érti. Ezzel szemben Locke a tudomásom szerint sehol sem írja le azt a szót, hogy „kisebbség”. Nem véletlenül. Amit ő „kisebbségen” értett volna, az Kendall számára (mint ahogy számomra, és még sokak számára is) ma a „többséget” jelenti. Locke kisebbség-fogalma a vagyoni kisebbségre vonatkozott, míg a többség – értelemszerűen – a vagyoni többséget, a plutokráciát jelentette. Demokráciáról Locke kapcsán soha nem lehet teljes bizonyossággal beszélni – csak határhelyzetekben, és itt is csak megszorításokkal. (Maga a határhelyzet fogalma sem egyértelműen operacionalizálható: ha – jogosan – azt tekintjük határhelyzetnek, amikor a tömegek élnek egyetlen fegyverükkel és kinyilvánítják ellenvéleményüket a kormányzás addigi gyakorlatával szemben, vagyis felláznak, a lázadás, jóllehet konzisztens a természeti törvénnyel, nyilvánvalóan kívül esik a pozitív jogok által behatárolt területen. Míg a hallgatólagos beleegyezés pozitív aktusa egy fennálló államban csak a tételes jogok terepében belül értelmezhető, addig a bizalommegvonás egyetlen útja [dissent] azonnal a jog határain kívülre vezet. Ha elfogadjuk Seliger véleményét, hogy a lázadás természeti joga csak a destrukcióra terjed ki, és az új állam felépítésének joga újra csak a plutokráciát illeti [ez a szavazati jog megoszlásából is következik], akkor menten láthatjuk, hogy a mai szemléző számára demokratikusnak tűnő mozzanat, hogy ti. olybá kell tekinteni, mintha a tömeg lenne a szuverén, valójában éppen úgy csak metapolitikai mozzanat, mint ahogy egy lehetséges szerződés is az. Nemigen értelmezhető ugyanis egy locke-i tulajdonszemléleten alapuló államon belül.<sup>49</sup>) Locke rendszere ezért, megkockáztatva a vulgarizálást, ha valami, akkor plutokratikus.<sup>50</sup> Ez azonban távolról sem botrányos. Többet (helyesebben, mást) aligha lehetne várni egy 17. századi angol gondolkodótól.

A határhelyzetek kérdése azonban túlvezet a demokrácia-értelmezés problémáin. Plamenatz<sup>51</sup> (és más kontextusban Seliger<sup>52</sup>) helyesen méri föl, hogy az ellenállás locke-i doktrínája politikai kvietizmushoz

vezethet, amennyiben egy erős kormányzat uralma alatt vagy egyszerűen az érdektelenség következtében elvész a lázadás lehetősége. A lázadás hiánya ugyanakkor könnyedén értelmezhető úgy (sőt a Locke-adta kereteken belül csakis úgy értelmezhető), hogy a tömegek nem látnak okot a lázadásra, miáltal a kormányzat rögtön legitimnek tekinthető.

Összefoglalva: igazoltuk, hogy *a*) Locke szerint minden kormányzat, amely fennáll és (a természeti törvény adta kereteken belül) működik, legitim, mert biztosítja az autonómia megélésének, a szabad érdekmaximalizációnak, és végső soron a társadalom fennmaradásának a lehetőségét; *b*) a megállapodást érvényesnek és az államot legitimnek kell tekinteni, ameddig az alattvalók ki nem nyilvánítják a hatalommal szembeni kifejezett egyet nem értésüket. A szerződés itt – a véleményem szerint egyedül helyes olvasatban – végleg funkcióját veszti, és Locke műve ettől kezdve sokkal inkább az ellenállás értelmezésén áll vagy bukik, mint a szerződések közötti különbségtételen. A szerződés, ahogy Raz írja, nem több, mint „marginális ceremónia”<sup>53</sup>. Az individualizmus átítatódik a társadalommal szembeni alázattal, és ha nem is adja át helyét a kollektív értékmeghatározásnak, azért hozzáidomul a közösség elvárásaihoz.<sup>54</sup> A kormányzati legitimitás valódi forrásává az alattvalók részéről megnyilvánuló bizalom válik.

## A BIZALOM ELMÉLETE ÉS A HATALOM LEGITIMÁCIÓJA

Locke szemében a bizalom (trust, fides) az, aminek a társadalmak a fennmaradásukat köszönhetik. Bár a modern kori politikatudományban megmosolyogtatónak hatna a locke-i érvelés (abban a formájában, ahogy ezt hamarosan látni fogjuk), azért a racionális bizalom a társadalom intézményrendszerében ma sem ismeretlen követelmény a társadalomfilozófusok és politikatudósok előtt. John Dunn<sup>55</sup> Niklas Luhmann kapcsán emlékezik meg erről, egyúttal azonban emlékeztet a luhmanni és a locke-i felfogás között lévő különbségekre is, melyek közül egyet érdemes itt kiemelni, amelynek messzebb mutató következményei lesznek fejtegetésünkben.

Egészen röviden: a modern társadalomelméletben általában a bizalom racionalitása nem egy individualista morálteórián belül méretik meg, hanem a társadalom intézményrendszerében; egészen pontosan a társadalom kauzális analízisén keresztül. Locke elképzelését az egyének racionális-morális megnyilvánulásairól vajmi kevésbé érinti ugyanőneki a társadalmi intézmények kauzális tulajdonságairól vallott felfogása. Dolgozatunk befejező részében amelletts szeretnénk érvelni, hogy Locke politikai filozófiája éppen itt válik hiányossá; vagyis ott, ahol megtagadja a kollektív entitásoktól a modern társadalmi holizmusokban nekik adatott instrumentalitást és identitásképző képességet.

Nyilvánvaló, hogy a locke-i koncepció szerint, egyfajta teocentrikus morális pedantéria birtokában, kielégítőbb – meglehetősen kevésbé operationalizálható – válasz adható arra a politikai filozófiában alapvetőnek számító kérdésre, hogy az egyénnek mit van jó oka megtennie egy társadalomban, egy adott élethelyzetben. A funkcionalista-holista modell ugyanakkor helytállóbb egy elidegenedett társadalom politikai intézményrendszerének megalapozásában és alkalmasabb a leírására; benne az erkölcsi konfliktusok egy redukált képlet szerint manifesztálódnak, és a máskülönben (tehát a szubaltern társadalmi kategóriákban) érvényes válsággócok érdektelenné válnak. A létrejövő „válságkezelő mechanizmus”, jóllehet durva és elnagyolt, tulajdonképpen semlegességénél és processzualitásánál fogva (és nyilván nem azért, mert valamiféle ontologikus igazságot hordoz) inkább számolhat a polgárok bizalmával, mint egy episztemikusan beláthatatlan teocentrikus intézményrendszer.

Ebből látszik, hogy két különösen erős gondolkodási minta nagyban megnehezíti a kérdések hatékony megragadását. Az egyik az erkölcsi szkepticizmus, amely mögött erkölcsi ítéleteink episztemikus státuszát érintő vélekedések húzódnak meg; a másik a társadalmak elidegenedéséről vallott újabkori nézet. John Locke negyven évig küszködött az előbbivel; az utóbbtól szerencséjére megkímélte a sors.<sup>56</sup>

Dunn, aki elévülhetetlen és – ma már úgy tűnik – nélkülözhetetlen kutatásokat végzett Locke magánélete tájékán, igen meggyőzően kísért végig azon a rögsz úton, amelyet Locke a erkölcsi szkepticizmustól a radikális individualizmus és a társadalmi teleológia összebékítéséig megtett. Elemzésében Dunn a legfontosabb szempontokból azonos következtetésre jut a második rész végén vázolt saját konklúziókkal.

Ezek szerint Locke életművét leginkább is egy olyan nagyszabású kísérletnek kell tekinteni, amely az erősen individualista keresztény puritanizmus politikai implikációi és a szenzuális megismerés lehetőségei között próbál utat vágni egy tartható politikai filozófiához. Hogy a feladat óriási kihívást jelenthetett Locke-nak, az nem lehet kétséges, már csak azért sem, mert ismerjük kortársai, egyrészt Bayle és Pascal, másrészt Smith és Hume válaszait ugyanerre a problémára, amelyek ugyancsak egyoldalúra sikerültek.<sup>57</sup> Locke viszont nem lett sem irracionalista (vagy engesztelhetetlen fideista), mint az előbbieket, sem materialista (vagy társadalmi holista), mint az utóbbiak. Kitartó munkálkodása a teológiai racionalizmus és a kritikai szenzualizmus egyesítésén nagy lélegzetű gondolat-kísérletnek bizonyult, amely ott hagyta nyomát minden jelentősebb írásán.

Locke-nak, elfojtott vallási individualizmusát és ismeretelméleti szkepticizmusát összegyeztetendő, nem kellett szembefordulnia saját társadalmi tapasztalataival: a világ szerinte valóban úgy volt elrendezve (és ezt máshol sem láthatta volna jobban, mint saját sorsán), hogy az ember csakis függésben és bizalommal élhet benne. A függés Locke életének talán a – keserű – kulcsszava: a szüleitől, mentoraitól és barátaitól való kapcsolatát egyként befolyásolta: individualizmusa

ezért nem társadalmi adottság volt (mint Hume-é), amely az ember „természeti szabadságát” mintegy kondicionálja, hanem emberi teljesítmény, amelyhez küzdelmek árán lehet csak eljutni, és amelyet nem mindenki érdemel ki.

Ismeretes Locke egyik levele, amelyet a húszas évei vége felé írt egy barátjának, valószínűleg Thomas Westrowe-nak.<sup>58</sup> A levél tanúsága szerint Locke ekkor megdöbbenően erős szkepticizmussal vélekedett az emberi megismerés erejéről: azt tartotta, hogy az értelem jobbra passzív az emberi lények választásaiban, és a meggyőződések a vágyakhoz és nem a belátáshoz igazodnak.<sup>59</sup> A megismerési képességek ilyen egyoldalúsága arra kellene hogy kényszerítse az embert, hogy a hagyományokra és a habituális életstratégiákra bízza magát; de a hagyományt is csak emberek hozzák létre, ahány ország, annyi félet, ezért a leginstruktívabb az lehet, ha az erényes, lehetőleg a távolabbi múltban élt férfiak példáját próbáljuk meg követni. Bizalomra érdemes meggyőződéseket, amelyekről függővé lehet tennünk saját ítéletalkotásunkat, csak az ilyen jeles személyiségek életének, motivációinak és gondolatainak a feltérképezéséből lehet leszármazni.

Rendkívül érdekes, hogy ugyanannyira, amennyire Locke igazából nem bízott azokban, akiktől a sors függővé tette, nem becsülte azokat az intézményeket sem, így a tradíciót, amelyekhez az emberi megismerés szekerét kötötte. A hagyományokat a Westrowe-hoz írt levélben „állhatatlan kísérőinknek” nevezi, és a legderekabb emberek példáit is csak jobb híján említi, amelyek „ha nem is védenek meg hibáinktól, megakadályozzák, hogy elveszítsük önmagunkat; ha nem is nyílegyenesen haladunk velük, azért segítenek abban, hogy ne keringjünk hasztalan egy labirintusban”.

Dunn ragaszkodik ahhoz, hogy ezek a megfontolások, amelyek egyebek mellett az 1660-as évek elejéről datálódó *Two Tracts*-ben is vezető szerepet kapnak, a későbbi művekből sem tűnnek el, jóllehet megváltoznak a gyakorlati kunklúziók, amelyeket Locke levont belőlük. A *Two Tracts*-et követő időben, amikor Locke bekapcsolódott a közéletbe, némileg módosult a véleménye és meg is próbálta a természetjogról vallott nézeteit rendszerbe szervezni. Ekkor mindenképp két fenyegetéssel kellett szembenéznie.<sup>60</sup> Az egyéni ítéletek elfogultságával és az értékelési szempontok (kulturális) heterogenitásával. Mindkettő az ellen szólt, hogy a természetjogot meg lehet alapozni az innáta ideákból, vagy valamiféle közelebbi kapcsolatba lehet hozni az emberiség általános szerződésével.<sup>61</sup> Az egyéni részrehajlás és a kulturális heterogenitás azonban nem egyszerűen praktikus akadályt jelent a természetjog értelmezésében: episztemikus korlátot is emel megbízható azonosítása előtt.

Vitathatatlan, hogy a tradíció ugyanakkor tökéletesen helyénvaló és plauzibilis kauzális magyarázatát adja a legtöbb emberi vélekedésnek és meggyőződésnek. Az autoritás e vélekedések mögött azonban nem egyéb, mint az ember, a maga részrehajló, megbízhatatlan és szenvedélyre hajló lelkivilágával – nem az értelem vagy az Igazság szava.<sup>62</sup>

Ha a természetjog megtanulható volna a tradícióból, inkább hitnek, mint tudásnak kellene neveznünk, mert jobban a traditorok autoritásán múlik, mint a dolgok evidenciáján. A hit és a tudás tehát kibékíthetetlen episztemikus ellentétben áll egymással.

A hit (faith, fidelity, trustworthiness) ugyanakkor a megbízhatatlansággal (infidelity, untrustworthiness) is opponál. A megbízhatóság, hogy megpróbálunk megfelelni az emberek legitím várakozásainak, Locke szerint minden társadalom konstitutív eleme és létezésének kulcsfeltétele: egyénekre szabott feladat, kötelesség, amely nem születik az emberrel, hanem el kell sajátítani. Az elsajátítás viszont nem evilági szocializációt jelent. Hiszen mi okunk volna bízni abban, hogy embertársunk megtartja ígéretét, ha ebből kára származik? Az ígéreték és kötelességek tartományában bajosan mozoghatnánk magabiztosan, ha a természetjog az egyének evilági boldogításából venné kötelező erejét. A tradíció elutasítása után tehát a természetjog individualista megalapozása is csorbát szenved. Bármilyen koncepció, amely az utóbbin nyugszik, a társadalom felbomlásához vezetne. Erkölcsi kötelességeinknek, és közöttük a legfontosabbnak, miszerint úgy kell viszonyulni embertársainkhoz, hogy kiérdemeljük bizalmukat, valamilyen szilárdabb alapot kell biztosítani.<sup>63</sup>

A megbízhatóság kötelessége egyszerűen megelőzi az összes földi törvényt, mert az maga a teophania, ami az egyéni kezdeményezések racionalitását a külső világ realitásával összeköti. Locke elvetné Hume-ot, aki (mai konzervatív ortodoxiával) a konkrét társadalmi kapcsolatok lényegi moralitásáról értekezik, és elveti Hobbes-t is, aki a tisztán egoisztikus hasznosság-maximalizációnak adja a palmát. Amiben ő hitt és bízott, az a teocentrikus közegben értelmezett jószándék erkölcsisége volt.

Az emberek, nem a nyelvek, a kultúrák és a társadalmak az emberiség történelmének produktív erői.<sup>64</sup> A társadalom locke-i fogalma radikálisan individualizálja az emberek jelentőségét és a politikai közeg racionalitását, miközben nem ismeri az elidegenedés-jelenséget. Politikai teóriája az empirizmus és a racionalizmus termékeny egyvelege, amelyet azonban nem lenne könnyű alkalmazni a természetjog és Isten törvényének azonosítása nélkül.<sup>65</sup> Ugyanakkor a jelek arra utalnak, hogy minden homályossága ellenére, a locke-i természetjogi felfogás tényleg azonosítja a természeti és isteni jogot; hogy erről meggyőződünk, elég csak elolvasni a Második Értekezés második fejezetét. Erre azért van szükség (nem mintha Locke szerint lehetne másképpen is), mert „segítség nélkül az emberi értelem megcsalta az embert az erkölcs nagy feladataiban”<sup>66</sup>. Az értelem nem járt sikerrel az erkölcsök demonstrálásában, és meg kellett szoknia, hogy az emberek roppant kevés hajlandóságot mutatnak vezérlő szerepének elismerésére.

De vajon inkább hajlanak-e az emberek az Istennel szembeni engedelmességre? Nem gondolnánk. Erre vonatkozóan már a 18. század is elégséges bizonyítékkal áll rendelkezésünkre; erre a korszak-



ra különben sem jellemző a kételkedés nemes vonása, amely a locke-i filozófia lényege. Kétségtelen viszont, hogy ez az időszak az is, amelyben a locke-i társadalomelméletet egy kényelmesebb, megbízhatóbb szemlélet váltja fel: a (középkori után) újintucionalizmusnak nevezhető irányzat, Burke-vel az élén. Erről azonban már szóltunk. Befejezésképpen ezért csak annyit: a gondolkodás történetében példátlan lelkiismeretessége ellenére Locke, a politikai teoretikus, nem tudott még csak évtizedekre érvényes társadalmi programot sem adni környezetének, jöllehet kétséget kizáróan ez is előtte lebegett, amikor művét papírra vetette. Minthogy felfogása a politikai intézményekről, szerkezetükről és stabilitásukról nagyban az egyén és Isten közötti személyes kapcsolatnak rendelődik alá, az Értekezés nem tekinthető a modern politikai identitásokat megalapozó műnek. Műfaji besorolása ezért nem is politikai; inkább teológiai, politikai-teológiai. Kudarca a kollektivistá individualizmust erősíti, amin a liberális-kontraktárius paradigma szerint már idejekorán átlépni gondolt.

## JEGYZETEK

<sup>1</sup> Martin Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*. Praeger, 1969. 32. old. (Kiemelés tőlem.)

<sup>2</sup> Ludassy Mária: *A liberalizmus nyomorúsága? Világosság*, 1993. 8–9.

<sup>3</sup> Tamás Gáspár Miklós: *Konzervativizmus, filozófia és Kelet-Európa*. Világosság, 1993. 2.

<sup>4</sup> Levél P. bárónőhöz. Idézi Ludassy Mária: *A trón, az oltár és az emberi jogok*. Budapest 1984. 20. old.

<sup>5</sup> Uo., 107. old.

<sup>6</sup> „És csakugyan, a konzervativizmus, amely valaha a királyi hatalom isteni eredete mellett kardoskodott, manapság a libertárius modernség legrendíthetlenebb zászlóvivője.” Lásd erről még Elie Kedourie cikkét a *Times Literary Supplement*-ben („Diversity of Freedom: Conservatism from Burkean Origins to the Challenge of Equality”), idézi T. G. M., id. mű; és Michael Oakeshott „On Being Conservative” című gyönyörű esszéjét *A Rationalism in Politics and Other Essays* című kötetben. Liberty Classics, Indianapolis 1991.

<sup>7</sup> *The Origins of Totalitarian Democracy*. Praeger, 1961.

<sup>8</sup> Uo., 3. old.

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> A racionális individualizmusnak ez a rövid jellemzése talán ellenkezést vált ki némelyekből. Én sem állítom, hogy teljes mértékben kielégítő és árnyalt lenne. (Ha valamelyik eszmeáramlatot talán megközelítő hűséggel tükrözi, akkor az a benthamizmus.) Arra azonban kiválóan alkalmas, hogy bemutassuk rajta azokat a jegyeket, amelyek hozzájárultak a polgári nemzetállam múlt század végi hanyatlásához és a szoros értelemben vett totális állam kialakulásához.

<sup>11</sup> Körösi András: *Liberális vagy konzervatív korszakváltás?* Budapest 1989. 116. old. Nisbet említett könyvének kívül a teljesség igénye nélkül lásd még M.D. Clark: *Coherent Variety*. Greenwood Press, 1983.; F.A. Hayek: *The Constitution of Liberty*. Routledge and Kegan Paul, 1976., és *Út a szolgálathoz*. Budapest, 1991.; Peter Steinfels: *The Neoconservatives*. Simon and Schuster, New York,

- 1986.; Robert Nash: *The Conservative Intellectual Movement in America*. Basic Books, New York, és Daniel Bell: *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books.
- <sup>12</sup> Előszó a *The Quest for Community*-hez. Id. mű xii. l.
- <sup>13</sup> Részlet Ronald Reagan egyik 1976-os kampánybeszédéből.
- <sup>14</sup> A firenzei humanistákról és a republikánus értékek reneszánszáról jó áttekintést nyújt Quentin Skinner a *The Foundations of Political Thought* első kötetében (Cambridge 1992).
- <sup>15</sup> Egy érdekes hibrid, a tory jóléti állam egyik korai elutasítását lásd Newman *Who's To Blame*-jében. (Lásd Blake Disraeliről.)
- <sup>16</sup> „To the civilized man, the rights of property are more important than the right of life.” (Paul Elmer More, 1915. Idézi R. Nisbet: *Conservatism*. University of Minnesota Press, 1986. 55. old.)
- <sup>17</sup> Ronald Dworkin ugyanezt a problémát veti fel a „Liberalism” című cikkében. In: *A Matter of Principle*. Clarendon Press, 1986. A liberalizmus megkülönböztető politikai eszményét ő az „egyenlőség liberális koncepciójában” találja meg. Ehhez lásd még Michael Walzer határozott művét (*Spheres of Influence*).
- <sup>18</sup> Az intézmények régisége egyben a realitásokat is tükrözi. A konzervativizmus nem hiszi, hogy akár a tapasztaltabb emberek között is volnának olyanok, akik egyedül, párban vagy csoportokban, erejük reális felmérése után, jogosan vállalkozhatnának az évszázadok tudását őrző intézmények jobbítására, netán radikális átalakítására. Az intézmények olyan kumulatív tudást őriznek, amit minden megalapozatlan reformszándéktól meg kell óvni. Falkland szavaival élve: „When it is not necessary to change, it is necessary not to change.”
- <sup>19</sup> Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, Budapest 1992. 382. old.
- <sup>20</sup> A liberális állam gazdasági elméletére vonatkozóan lásd *Macropolitical Theory* (szerk.: F. I. Greenstein és N. W. Polsby). Addison-Wesley, 1975., különösen a 4. fejezet: Michael Taylor: *The Theory of Collective Choice*.
- <sup>21</sup> Hannah Arendt: *What is authority?* In: *Between Past and Future*. Faber, London 1961. A totális államon Arendt természetesen a náci-bolsevik államot érti, de – amint fentebb már láttuk – a „totalist” leíró értelemben a liberális jóléti államra is alkalmazhatjuk. Lásd uf: „A tömegember legfőbb tulajdonsága nem a durvaság és az elmaradottság, hanem az elszigeteltség és a normális társadalmi kapcsolatok hiánya” (*A totalitarizmus...*, 388. old.) A politikai autoritás irodalmából lásd még: R. Peters: *Authority*. In: A. Quinton (szerk.) *Political Philosophy*. London, O. U. P. 1967; C. J. Friedrich: *Authority, reason and discretion*. In: R. Flathman (szerk.) *Concepts in Social and Political Philosophy*. Macmillan, New York 1973. A jóléti államról lásd még Angelo Codevilla cikkét: *Europosvány*. 2000, 1993. november.
- <sup>22</sup> „Ironia, kétértelműség, színlelés. A demokratikus ellenzék hagyatékáról”. *Világosság*, 1993. 8–9. sz.
- <sup>23</sup> Uo., 143–144. old.
- <sup>24</sup> John Gray: *Liberalism*. University of Minnesota Press 1986.
- <sup>25</sup> „Of the Original Contract” (1742).
- <sup>26</sup> John Plamenatz: *Man and Society*. I. kötet. Longman, 1977.
- <sup>27</sup> Joseph Raz: *Government by consent*. *Nomos*, XXIX.
- <sup>28</sup> Raz a szerződésből kiindulva ugyanoda jut, ahova a szerződés legádázabb kritikusai. Először a megállapodás érvényességi feltételéül szabja, hogy a legitim állam a) csak az alattvalók józan ítélőképességével (eszével) harmonizáló döntéseket hozhat; majd, hogy b) az ilyen döntések után is meg kell fontolni, vajon nem fontosabb-e, hogy az alattvalók fenntartsák maguknak a jogot az önálló cselekvésre. Ezek után kénytelen belátni: ha ahhoz, hogy egy kormányzat legitim legyen, érvényt kell szerezni a fenti két elvnek, nem elég-e önmagában e két elv ahhoz, hogy egyrészt kimutassuk, a két elvvel konform kormányzat összeegyeztethető az autonómiával, másrészt pedig belássuk, hogy ez egyenlő azzal, hogy

legitim. Ezek után, úgy tűnik, nem sok értelme van, hogy ragaszkodjunk a szerződéses állapothoz. „A szerződés nem ró ki semmilyen kötelezettségeket és nem alapoz meg semmilyen jogokat azokon kívül, amelyek már amúgy is léteznek.” Uo., 88–90. old.

- <sup>29</sup> John Locke: *The Second Treatise*. In: *Two Treatises of Government*. Peter Laslett bevezetőjével és jegyzeteivel. Mentor Books, 1965. 74–75., 99. és 117. bek. A hallgatólagos beleegyezés megnyilvánulási formáiról lásd még Seliger: Id. mű, 225–226. old.; a megállapodás és a tulajdon inkonzisztenciájáról Plamenatz: Id. mű 226–227. old.
- <sup>30</sup> M. Lessnoff: *Social Contract*. In: P. Jones és A. Weale (szerk.): *Issues of Political Theory*. Macmillan 1986.
- <sup>31</sup> Uo., 87. old. A Manegoldtól Locke-ig terjedő történeti iskola a maga szűrkéségében is talán legkézenfekvőbb szerződés-elméletét Althusius produkálta a *Politica Methodica Digestában* (1603). Althusiustól még Hume is tanulhatott volna, amikor azt állította, hogy az államutódlás egyedül legitim módja a feyveres elbitorlás: ha ez igaz volna, akkor a mai Egyesült Államok, egyebek mellett, már régóta illegitim államnak számítana. Továbbá: nem térünk itt ki, érthető okokból, a szerződés-gondolat válságának okaira és a kontraktarianizmus – Rousseau-tól datálódó és Kanton át Rawls-ig és Nozickig – ívelő új áramára. Csak felhívjuk a figyelmet arra, hogy a hipotetikus szerződés gondolata hozzájuk, és nem Locke-hoz kötődik (szemben azzal, ahogy ezt Ernst Cassirer gondolta az egyébként méltán híres könyvében: *The Myth of the State*. Yale University Press, 1946. 173–174. old.).
- <sup>32</sup> Locke: Id. mű 74–75. és 105–112. bek; Seliger: Id. mű, 219–220. old.
- <sup>33</sup> Vö. Althusius: Id. mű, és Bodin: *Az államról*.
- <sup>34</sup> Bír. 9–12; 1Sám. 8, 20., 9, 16. stb.
- <sup>35</sup> Hooker: *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*. I. fejelet. (Szerk.: A. S. McGrade), Cambridge U. P., 1989, 2. old.
- <sup>36</sup> Locke, Id. mű 73. bek.
- <sup>37</sup> Uo., 107. bek.
- <sup>38</sup> Történelem, hagyomány és az ész kapcsolatáról lásd még Seliger, Id. mű 230–237. old. Habár Locke itt is az utóbbinak ad elsőbbséget az előbbiekkal szemben, azért biztos jelét adja a történelem iránti szimpátiájának. Vö. különösen 57. bek., a törvény és a szabadság elválaszthatatlanságáról.
- <sup>39</sup> Uo., 74. bek.
- <sup>40</sup> Seliger: Id. mű, 224. old.
- <sup>41</sup> Locke: Id. mű 110., lásd még 116. bek.
- <sup>42</sup> Uo., 107. bek.
- <sup>43</sup> Uo., 111. bek.
- <sup>44</sup> Tarthatatlan tehát Leo Straussnak az a megállapítása, hogy Locke maga meggyőződésesen progresszív és anti-naturalista lett volna. Ennek éppen az ellenkezője az igaz: Locke tisztában volt azokkal az értékekkel, amelyeket a primitív, monarchikus kormányzat nyújtott, és bizonyos romantikával tekintett vissza ezekre az időkre. Vö. Strauss: *Natural Rights and History*. University of Chicago Press, 1957. 247. old.
- <sup>45</sup> Erről lásd még Seliger: Id. mű, 270–274. old.
- <sup>46</sup> Locke: Id. mű, 119. bek.
- <sup>47</sup> Uo., 158. bek.
- <sup>48</sup> W. Kendall: *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*. *Illinois Studies in the Social Sciences*, XXVI. 2. 1941. 114. old.
- <sup>49</sup> Vö. Locke: Id. mű, 168. bek. („az éghez folyamodni”) és Carl Schmitt: *Politikai Teológia*. Budapest 1992. Lásd még Seliger: Id. mű, 296–309. old. a közvetlen demokrácia határaitól.

- <sup>50</sup> Locke: Id. mű, 133., 140., 157–158. bek.; Seliger véleményét lásd id. mű, a 283. oldaltól.
- <sup>51</sup> Id. mű, 234–237. old.
- <sup>52</sup> Id. mű, 309. old. Locke maga a 230. bekezdésben meglehetősen titokzatosan nyilatkozik a viszályok keletkezésének okairól, és nem rejti el, hogy „a nép féktelenségét” legalább annyira okolja a viszálykeltésért, mint az „uralkodók arcátlanságát”. Egyúttal azonban kijelenti: „... amíg a baj általánossá nem válik, és fény nem derül az uralkodók gonosz szándékaira, vagy a többség észre nem veszi a mesterkedéseiket, addig nem hajlandók megmozdulni az emberek (ti. a számszerű többség), akik inkább szenvednek, mint hogy ellenálljanak és igazságot szolgáltatassanak maguknak”.
- <sup>53</sup> Raz: Id. mű, 93. old.
- <sup>54</sup> Az altruisztikus individualizmusról lásd Karl Popper: *Individualism versus Collectivism* 1945. In: *Popper Selections*. (Szerk.: D. Miller) Princeton U. P., 1985.
- <sup>55</sup> John Dunn: *Trust in the politics of John Locke*. In: *Rethinking Modern Political Theory*. Cambridge U. P., 1985.
- <sup>56</sup> Uo., 38. old.
- <sup>57</sup> Erről bővebben lásd Dunn: *Individuality and clientage in the formation of Locke’s social imagination*. In: Id. mű.
- <sup>58</sup> Idézi Dunn: Id. mű.
- <sup>59</sup> „Men Live upon trust and their knowledg is nothing but opinion moulded up between custome and Interest, the two great Luminarys of the world, the only lights they walke by.”
- <sup>60</sup> Dunn: Id. mű, 40. old.
- <sup>61</sup> „...since traditions vary so much the world over and men’s opinions are so obviously opposed to one another and mutually destructive, and that, not only among different nations, but in one and the same state – for each single opinion which we learn from others becomes a tradition – and finally since everybody contends so fiercely for his own opinion and demands that he be believed, it would plainly be impossible – supposing tradition alone lays down the ground of our duty – to find out what tradition is, or to pick out truth from among such a variety.” Idézi Dunn: Id. mű, 41. old. Locke-nak alighanem ez a legnyilvánvalóbb támadása egy későbbi konzervatív Weltanschauung ellen, amivel egyértelműen ki is zárja magát a konzervatív liberális filozófusok világából. Tradicionalitását azonban jól mutatja, hogy amit elsősorban elveszni lát a kulturális heterogenitás süllyesztőjében, az az Igazság. Hadd utaljak T. G. M. fentebb idézett cikkére: a modernnek (a konzervatívok) és a régiek (a tradicionalisták) között a választóvonal a kánon értelmezésében húzható meg. Míg az előbbiek tisztelik a hagyományt, addig az utóbbiak értelmezik; míg az előbbiek a régisége okán szeretik, addig az utóbbiak az Igazsága miatt. Az előbbiek számára a szinkretizmus gusztustalan ugyan, de nem halálos bűn. Az utóbbiaknak a szinkretizmusról vélhetően a máglya, a karó, az élveeltetés vagy a vivisekciónak jut eszébe. In: *Konzervativizmus...*, 5. old. Az Értekezés az emberi érteletről, valamint az innáta ideák és a természetjog viszonyáról lásd még Laslett: Id. mű, 94–95. old.
- <sup>62</sup> A konzervativizmushoz képest még Locke temperált (vagy heteronóm) individualizmusáról is jogosan mondhatnók, hogy doktrinér. Nem árt azonban aláhúzni: nem azzal van problémánk, hogy az individualizmus megkeresi a minden emberben meglévő közös nevezőt; sokkal inkább azzal, hogy ezen a címen – az adekvát természetjogi formula megválasztása érdekében – leválasztja róla a társadalmi létre, úgymond, nem jogosító, esetlegesen azt kizáró, vagy csak irreleváns tulajdonságokat. Nincs szükség rá, hogy újra részletezzük, hogy egy ilyen metodológia milyen veszélyeket rejti magában.
- <sup>63</sup> Dunn: Id. mű, 42. old.
- <sup>64</sup> Uo., 54. old.

- <sup>65</sup> Ez azonban nem jelenti azt, hogy Locke csak utóbb inkorporálta elméletébe a Gondviselést, hogy kiderült a deista út járhatatlansága. Véleményem itt eltér Laslettétől, aki ezt látszik közölni. Vö. Laslett: Id. mű, 101. old.
- <sup>66</sup> Reasonableness of Christianity, (1697). Works (1801). VII. köt., 139–140. old. id. Laslett: Id. mű. Ide vonatkozóan lásd még Strauss: Id. mű, 205. oldalt és a Tolerancia-levelet: „...semmiképpen sem tűrhetők el azok, akik tagadják Isten létét. Az istentagadók előtt ugyanis nem szilárd és szent a hűség, a szerződés és eskü, amelyek pedig az emberi társadalom összetartó kötelekei, annyira, hogyha Istent vagy akár csak eszméjét kivesszük belőle, az egész társadalom összeomlik”.

