

Hegel, Tocqueville és a szabadság két fogalma

Hogy az egyén mint egyén szabad, hogy elidegeníthetetlen szabadságjogokkal rendelkezik, általánosan elfogadott mind a mai nyugati ember gondolkodásában, mind az európai típusú modernizáción keresztülment országok jogrendszerében. Ugyanakkor nem időtlen, mindenki által osztott elvről van szó. A modernizáció által nem érintett társadalmak jó részében ismeretlen a személyes szabadság mint olyan, és Európában is történetileg alakult ki ez az eszme. Az ókori görög városállamokban például teljesen más szabadságfelfogással találkozunk: a szabadság ott a politikai közösség ügyeiben való részvétel lehetőségét jelentette.

A szabadság antik és modern felfogásának különbségére világított rá a 19. század első felének két jelentős politikai gondolkodója, Hegel és Benjamin Constant. Hegel ezt írja a *Jogfilozófiában*:

Az ókori államokban a szubjektív cél teljesen egy volt az állam akaratával, a modern időkben ellenben saját nézetet, saját akarást és lelkiismeretet követelünk. A régieknek nem volt saját akaratuk ebben az értelemben: a végső az állam akarata volt számukra. Az ázsiai önkényuralmokban az egyénnek nincs bensősége és jogosultsága magában; a modern világban az ember a maga bensőségének követel tiszteletet. (Hegel 1983. 271–272 [261. §. Függelék].)

Constant-nál pedig ezt olvashatjuk: „Mi már nem élvezhetjük az ókoriak szabadságát, melynek lényege a kollektív hatalomban való tevékeny részvétel volt. A mi szabadságunknak a magánfüggetlenség békés élvezetében kell állnia.” (Constant 1997. 245–246.) Mind Hegel, mind Constant úgy véli tehát, hogy az antik szabadság abban állt, hogy a polgárok részt vettek a közösség ügyeinek intézésében, és közösen gyakorolták a főhatalmat. Ugyanakkor nem ismerték az egyéni szabadságot: akaratuk és a közösség akarata egy volt. Ezzel szemben a modern korban az egyén számára saját egyéni szabadsága a legfontosabb. A szabadságfelfogás megváltozásának mindkettejük szerint történeti okai vannak: Hegel a szubjektivitás megjelenéséről beszél, amely a szubjektív szabadság

elvét hozta magával,¹ Constant pedig alapvetően három történeti változást vél felfedezni az antik görögség korához képest, amelyek szerinte majdhogynem ellehetetlenítik a közösség ügyeiben való tevékeny részvételt, és a szabadságot szinte kizárólag az egyénre korlátozzák.²

A hasonló problémafelvetés ellenére Hegel és Constant végkövetkeztetése a szabadság modern kori lehetőségeiről eltér egymástól. Constant ugyanis úgy véli, a régiek szabadsága számunkra már egyáltalán nem adott, és minden kísérlet, amely vissza akar térni hozzá, eleve kudarcra van ítélve, mi több, mindenfajta szabadság elvesztésével jár.³ Hegel ezzel szemben úgy gondolja, a modern államban, amilyennek azt ő képzei, az emberek mint a polgári társadalom tagjai megőrzik egyéni szabadságukat, ugyanakkor szabadságuk ténylegessé, konkrétá csak az államban válhat.⁴

Hogy mit ért ezen Hegel, az részletesebb kifejtést kíván, Constant elemzé-
seivel kapcsolatban azonban fontos megjegyezni, hogy az az elméleti álláspont, amellyel szemben megfogalmazza a saját felfogását, Rousseau-nak elsősorban *A társadalmi szerződés*ben kifejtett szabadságfogalma.⁵ Rousseau itt a szabadságot úgy definiálja, mint ami abban áll, hogy egy közösség tagjai közösen döntenek a közösség ügyeiről s ezzel magukról is. A szabadság egyfajta autonómiát, ön-kormányzást jelent, amely azonban egyénileg nem, csak közösségben gyakorolható. A szabadságnak ez a felfogása lényegileg azonos a régiek szabadságával.

Isaiah Berlin *A szabadság két fogalma* című esszéjében található megkülönböztetést átvéve a továbbiakban a szabadság „pozitív”, illetve „negatív” felfogásáról beszélek (Berlin 1990). Bár Berlin megkülönböztetése bevallottan támaszkodik Constant-éra, a kettő nem teljesen hozható fedésbe egymással; továbbá a berlini mű rendkívül összetett, és számos más problémát is érint. Mindazonáltal a szakirodalomban elterjedt a szabadság eme két fogalmának formális megkülönböztetése (lásd pl. Feinberg 1999. 15–36). A szabadság pozitív fogalma eszerint azt jelenti, hogy a szabadság a politikai hatalomban való részvételben áll; negatív

¹ „A szubjektum *különösségének* joga, hogy megtalálja kielégülését, vagy ami ugyanaz, a *szubjektív szabadság* joga a forduló- és középpont az *ókor* és a *modern* kor közötti különbségben. Ez a jog a maga végtelenségében a kereszténységben jutott kifejezésre és a világ egy új formájának lett általános ható princípiuma.” (Hegel 1983. 142 [124. §].)

² Ezek: a kis városállamok helyett nagy kiterjedésű országok létrejötte, a rabszolgaság megszűnése, valamint a kereskedelem mint a javak nemzetközi újraelosztásának módja, szemben a háborúval (Constant 1997. 243–244).

³ „[H]a napjainkban azt kérnék a népektől, hogy áldozzák fel teljességgel egyéni szabadságukat politikai szabadságukért, mint ahogy a régiek tették, ez volna a legbiztosabb módszer arra, hogy megfosszák őket az egyiktől, s amikor ez sikerült, csakhamar másik szabadságukat is elragadnák tőlük” (Constant 1997. 254).

⁴ „Az állam a konkrét szabadság valósága” (Hegel 1983. 269 [260. §]).

⁵ „Egyszer talán megvizsgálom majd a leghíresebb filozófus, Jean-Jacques Rousseau rendszert, s kimutatom, hogy ez a fenséges szellem, akit a szabadság tiszta szerelme lelkesített, midőn modern korunkba kívánta átültetni a korábbi korok társadalmi hatalmát, kollektív szuverenitását, voltaképp a zsarnokság több neme számára is végzetes ürügyekkel szolgált” (Constant 1997. 247–248).

fogalma pedig azt, hogy a politikai hatalom beavatkozásaitól való függetlenségben. A szabadság modern kori teoretikusai közül Rousseau egyértelműen a pozitív felfogás híve, Constant pedig a negatív felfogásé. Míg Rousseau a pozitív szabadság megvalósulását óhajtotta a modernitás feltételei között, addig Constant szerint nincs oda visszatérés, még ha a politikai életben való aktív állampolgári részvételt fontosnak is tartotta, és veszélyesnek érezte az erről történő lemondást (Constant 1997. 258–260).

Volt viszont két politikai gondolkodó, aki nemcsak összeegyeztethetőnek tartotta, de szintetizálni is akarta a szabadság két felfogását: a már említett Hegel, illetve az egy nemzedékkel később született Alexis de Tocqueville.⁶ E tanulmányban ezt a két szintéziskísérletet szeretnénk bemutatni, de előtte még néhány bekezdésben szükséges felvázolnunk a pozitív szabadság legkifejtettebb és legmarkánsabb újkori elméletét, Rousseau szabadságfelfogását.

ROUSSEAU SZABADSÁGFOGALMA

Rousseau szabadságfogalmáról csak egy vázlagszerű és céljainknak megfelelő összegzést adhatunk. Rousseau kiindulópontja szerint az ember akkor szabad, ha csak saját akaratának engedelmeskedik. A probléma az, hogy hogyan lehet az ember szabad egy politikai közösségben, ahol a szuverén akaratának is engedelmeskedni kell. Erre egy megoldás van: a szuverén akaratának és az én akaratomnak egybe kell esnie, ami a gyakorlatban nehezen valósulhat meg más módon, mint hogy én vagyok a szuverén. Ennek ugyanakkor általánosan érvényesnek kell lennie, vagyis minden embernek szuverénnek kell lennie – és mivel az egy szuverénnek nem lehetnek ellentétes akaratai, mindenki akarata egy kell legyen. *Ez az akarat az általános akarat.*⁷

Rousseau úgy véli, az „állam valamennyi tagjának állandó akarata az általános akarat” (Rousseau 1997. 71); ha ettől eltérő akarataink van, annak az az oka, hogy ösztöneink, vágyaink eluralkodnak fölöttünk. Ha viszont átvesszük az irányítást természeti ösztöneink felett, és – meghallgatva az „ész tanácsát” – a

⁶ Kettejük politikai gondolkodását meglehetősen ritkán szokás párhuzamba állítani, mert nagyon különböző filozófiai hagyományhoz kapcsolódnak, gondolkodói habitusuk és fogalmiságuk is jelentősen eltér egymástól, nemkülönben nincs kimutatható eszmetörténeti viszony kettejük között (ezért csak analitikus elemzést folytathatunk itt). Mindazonáltal születtek olyan tanulmányok, amelyek a kettejük gondolkodása közötti hasonlóságokat (is) tárgyalják, mindenekelött Villa 2005 és Villa 2006.

⁷ Rousseau nem fogadja el azt a lehetőséget, hogy a többség akarata érvényesül, a kisebbség pedig elismeri ezt a többségi akaratot, még ha nem is ért egyet vele. Ehelyett teljes azonosulást vár el az általános akarattal a közösség tagjaitól. Ez ugyanakkor nem azt jelenti, hogy nekem mint kisebbségi véleményen levőnek idegen akaratokat kellene magamévá tennem. A rousseau-i elgondolás lényege az, hogy az általános akarat a közösség minden egyes tagjának valóságos akarata.

„magunk alkotta törvénynek” engedelmeskedünk, akkor eljutunk a valódi akarathoz, amely egyben minden ember valódi akarata, az általános akarat. Ekkor válunk tulajdonképpen értelemben szabaddá (Rousseau 1997. 22–23). Az általános akarat egyszerre teszi a politikai közösség tagjává és szabaddá az embert (Rousseau 1997. 71). Ha a közösség egy tagjának akarata ellentmond az általános akaratnak, az azt jelenti, hogy az illető újra természeti ösztönei rabjává vált: ilyenkor a közösség egészének kell kényszerítenie arra, hogy ismét az általános akaratot akarja, vagyis kényszeríteni kell arra, „hogy szabad legyen” (Rousseau 1997. 22). Ha én magam mást akartam, mint amit az általános akarat akart, akkor be kell látnom, hogy nem szabadon cselekedtem, hanem természeti ösztöneim átvették akaratom fölött az irányítást, és újra magamévá kell tennem az általános akaratot.⁸ Mivel az ember természettől fogva ösztöneit követi, ezért az általános akarat alapuló politikai közösség létrehozása az emberi természet megváltozásával kell együtt járjon.⁹

Az általános akaratban még néhány fontos megjegyzést kell tennünk. Egyrészt Rousseau szerint az általános akarat nem azonos az összesség akaratával, vagyis még ha mindenki ugyanazt akarja is, nem biztos, hogy az általános akaratot akarják (Rousseau 1997. 27). Másrészt az általános akarat „mindig ugyanaz, változhatatlan és tiszta marad” (Rousseau 1997. 69), azaz még akkor is létezik, ha már senki nem akarja, hanem mindenki csak a saját önös érdekeit nézi. Harmadrészt az általános akarat létében megelőzi a polgárok összességének a népgyűlés során kinyilvánított akaratát, tehát amikor „valamilyen törvényt terjesztenek a népgyűlés elé, voltaképpen nem azt kérdezik, hogy helyeslik-e vagy elvetik a javaslatot, hanem azt, hogy a javaslat megfelel-e az általános akaratnak vagy sem” (Rousseau 1997. 71). Végül az általános akarat alapján hozott döntés minden ember közvetlen részvételével kell hogy történjen, egy polgár nem küldhet képviselőket maga helyett (Rousseau 1997. 64–65). Ha magam nem veszek részt annak az akaratnak a meghozatalában, amely szabaddá tesz, akkor nem is vagyok szabad.¹⁰ A szabadság lényegében a közösség politikai életében való személyes, állandó és aktív részvétel. Ez maga a szabadság pozitív felfogása.

⁸ „Ha tehát az enyémmel ellentétes vélemény győzedelmeskedik, ez semmi egyebet nem bizonyít, mint hogy tévedtem, s amit általános akaratnak véltem, valójában nem volt az. Ha az én magánvéleményem kerekedett volna felül, akkor valami mást tettem volna, mint amit akartam, s éppen ebben az esetben nem lettem volna szabad.” (Rousseau 1997. 71.)

⁹ „Aki van olyan bátor, hogy egy nép megszervezésére vállalkozik, annak elegendő tehetséget kell éreznie magában, hogy úgyszólván magát az emberi természetet is átalakítsa: az egyént, ezt az önmagában zárt és egyedülálló egészet egy nagyobb összesség részévé kell változtatnia” (Rousseau 1997. 34).

¹⁰ Ezért mondja azt Rousseau, hogy az angol nép addig szabad, amíg megválasztja a képviselőit, utána „rabszolga, senki és semmi” (Rousseau 1997. 65).

HEGEL SZABADSÁGFOGALMA

Rousseau és Constant két teljesen eltérő normatív álláspontot képvisel a szabadság kérdésében: míg Rousseau szerint az egyéni szabadságról és jogokról való lemondás és az antik szabadságeszményhez való visszatérés hozza meg a valódi szabadságot, addig Constant szerint utóbbi lehetetlen: csak az egyéni jogok biztosíthatják a modern ember számára, hogy szabad legyen. Abban viszont mindketten egyetértenek, hogy a kétféle szabadságfelfogás között feloldhatatlan ellentét van, szintézisük nem lehetséges.

Hegel szabadságfelfogása azonban épp ezt a kibékíthetetlen distinkciót tagadja, és úgy akarja megőrizni a modern ember egyéni szabadságát, hogy szintetizálja a szabadságot közösségi szabadságként értelmező koncepcióval. Ez a szintézis a modern államban valósul meg:

Az állam a konkrét szabadság valósága; a *konkrét szabadság* pedig abban áll, hogy a személyes egyediségnek és különös érdekeinek egyfelől megvan a teljes *kifejlődése* és *jogának* magáértvaló *elismerése* (a család és a polgári társadalom rendszerében), másfelől önmaguk által részint *átmennek* az általánosnak érdekébe, részint tudással és akaratallal elismerik az általánost, mégpedig saját *szubsztanciális szellemüknek, s tevékenyek* érte mint *végcéljukért*. (Hegel 1983. 269 [260. §].)

Míg Rousseau szerint az állam tagjának nem szabad különös érdekeiért tevékenykednie, különben az államnak vége, addig Hegel úgy véli, az egyének, miközben saját különös érdekeikért cselekednek, aközben az általánosság érdekét is teljesítik.

A Rousseau és Hegel közötti döntő különbség a polgári társadalom elismerésében vagy el nem ismerésében mutatkozik meg. Habár Hegel volt az első filozófus, aki a polgári társadalom (*bürgerliche Gesellschaft*) fogalmának alapos értelmezését adta, ennek léte Rousseau számára is meghatározó volt. A polgári társadalomban az ember nem citoyenként viselkedik, vagyis nem a politikai közösség céljaiért tevékenykedik, hanem saját önző céljait akarja elérni. A polgári társadalom embere a citoyennel szembeállított burzsoá: a megkülönböztetés Hegelen keresztül Marxig komoly jelentőséggel bír. Mikor Rousseau a kalmárszellem elterjedéséről, a pénzhajhászásról, az egyéni érdekeknek a közösség érdekei elé helyezéséről ír, mindig a burzsoá társadalomra és annak emberére gondol. Úgy véli, ettől a politikaitól függetlenedni akaró szférától teljesen meg kell szabadulnunk, hogy eljussunk a szabad citoyenek közösségéig.¹¹ Ezzel szemben Hegel úgy véli, az ember egyszerre lehet citoyen és burzsoá, ugyanis a polgári

¹¹ „A kereskedelem és az ipar hajszolása, a mohó nyereségvágy, az elpuhultság és a kényelemszeretet – ez az, ami a személyes szolgálatot pénzre váltja. [...] De aki pénzt ad, hamarosan láncokat kap cserébe. A *pénzügy* szó a szolganyelv szava, a községben nem ismerik.” (Rousseau 1997. 64.)

társadalom és az állam között prestabilizált harmónia van: az önérdékét követő burzsoá közvetítések révén a közért dolgozó citoyenné válik.

Mindazonáltal az állam és a szabadság kapcsolatának kérdésében Rousseau és Hegel problémafelvetése és részben megoldása is nagyon hasonló. Mindketten az államot megalapozó elvet keresik, és mindketten úgy vélik, a valóságos szabadság csak az államban érhető el. Rousseau az általános akarat fogalmában vélte fölfedezni mind az állam, mind a szabadság alapját, amivel Hegel szerint döntő lépést tett az állam elvének felfedezésében:

A filozófiai vizsgálódásnak mindennek csak a belső oldalával, a *gondolt fogalommal* van dolga. E fogalom fölkeresésére nézve *Rousseaunak* volt az érdeme, hogy olyan elvet állított fel az állam elvéül, amely nemcsak formája szerint [...], hanem a tartalom szerint is *gondolat*, mégpedig maga a *gondolkodás*, nevezetesen az *akaratot*. (Hegel 1983. 263 [258. §].)

Ugyanakkor Hegel Rousseau hibájául rója fel azt, hogy az akaratot az egyes, szubjektív akaratként veszi, nem pedig mint objektív akaratot, amely független az egyes akaratok szeszélyétől. Rousseau-nál így az egyes akaratok szerződése képezi az államot, de ez Hegel szerint „az egyének önkényét, vélekedését és tetszés szerinti, kifejezett beleegyezését veszi alapul” (uo.).

Rousseau-nál azonban az általános akarat lényegileg más, mint az egyes akaratok összege. Hegel ezen a ponton félreérti Rousseau-t, amennyiben nem figyel föl az általános akarat és a mindenki akarata rousseau-i distinkciójára (Avineri 1972. 184), s épp miközben bírálja, mondja ki azt, hogy az állam rousseau-i és hegeli elve lényegében ugyanaz: az általános vagy objektív akarat,¹² amely az észszerűn alapul, s amely szemben áll a szubjektív akaratok tetszőlegességével:

Az egyes akarat elvével szemben emlékeztetni kell arra az alapfogalomra, hogy az objektív akarat magánvalóan, vagyis *fogalmában*, ésszerű, akár felismerik egyesek és kívánja szeszélyük, akár nem; – továbbá arra, hogy az ellenkező, a szabadság szubjektivitása, a tudás és akarás, amely *egyedül* megmarad abban az elvben, csak az *egyik*, ezért egyoldalú mozzanatát tartalmazza az *ésszerű* akarat *eszméjének*, s ez az akarat csak azért *ésszerű*, mert *magánvaló* is, *magáértvaló* is. (Hegel 1983. 263 [258. §].)

Így Hegel a maga államelméletét végső soron a rousseau-i általános akarat elvére alapozza, csak magát a szerződés aktusát akarja kivonni az elméletből. Az elv szempontjából azonban másodlagos jelentőségű, hogy eredeti szerződésről be-

¹² Hegel a *Jogfilozófiában* nem használja az „általános akarat” terminust, de például korai – részben politikai filozófiai témájú – művében, az 1806-os *Jénai reálfilozófiában* még többször előkerül ez a fogalom.

szélünk-e vagy sem, a lényeg az, hogy mind Rousseau, mind Hegel számára az állam a szabadság tulajdonképpeni helye (Neuhouser 2000. 56), mégpedig azért, mert az állam az általános vagy objektív akaraton alapszik, amely akarat – szemben a szubjektív, még a természeti ösztön uralma alatt álló akarattal – az ember tulajdonképpeni és szabad akarata.

A görög polisz és szabadsága azonban Hegelnél – szemben Rousseau-val – nem térhet vissza, hiszen döntő változás állt be időközben: a szubjektivitás elvének megjelenése, amely egyfelől magával hozta a polgári társadalom és az önérdékkövető burzsoá világot, másfelől a közösségi erkölcsiséggel szembeállított egyéni moralitás jelenségét (Hegel 1983. 141–143 [124. §]). Míg a moralitás pusztán szubjektív, ezért Hegel rendszerében alacsonyabb szinten foglal helyet, addig az erkölcsiség már konkrét törvényeket és parancsokat tartalmaz, és a „*magán- és magáértvaló törvények[ben]*” és *intézmények[ben]*” jelenik meg (Hegel 1983. 177 [144. §]). Az erkölcsi törvények köteleességek az ember számára, amelyek mint kívülről jövőnek tűnő parancsok látszólag korlátozzák az egyén szubjektív szabadságát.¹³ Csakhogy éppen a pusztán szubjektív, ezért elvont szabadság korlátozása hozza el az igazi, a szubsztanciális szabadságot az ember számára:

Az egyén [...] inkább *szabadulását* találja meg a kötelességben, szabadulását részint attól a függőségtől, amelyben a pusztá természeti ösztönnek engedelmeskedve áll, valamint attól a nyomottságtól, amelyet benne mint szubjektív különösségben kelt a morális reflexió arról, aminek lennie kell és ami lehetséges, részint attól a határozatlan szubjektivitástól, amely nem jut el a cselekvés létezéséhez és objektív meghatározottsághoz, s megmarad *magában* és mint valóság nélküliség. A kötelességben az egyén megszerzi szubsztanciális szabadságát. (Hegel 1983. 180 [149. §].)

Feltűnő hasonlóság mutatkozik Hegelnek a kötelességről és a szubsztanciális szabadságról, illetve Rousseau-nak az erkölcsi szabadságról alkotott elképzelései között. Hegel azt írja, a kötelességben az ember szabadulását találja meg attól a függőségtől, „amelyben a pusztá természeti ösztönnek engedelmeskedve áll”, Rousseau-nál pedig azt olvashattuk, hogy „rabok vagyunk, amíg a pusztá testi vágy ösztökélésére cselekszünk, de ha a magunk alkotta törvénynek engedelmeskedünk, akkor szabaddá válunk” (Rousseau 1997. 22–23). Mint tudjuk, ezt a törvényt nem az egyén adja saját magának, hanem közösen, az általános akaratnak megfelelően hozzuk. Ahogy Rousseau-nál a társadalmi szerződés révén, az általános akaratot követve, tehát a politikai közösség tagjaként nyeri el az

¹³ „Ha az erkölcsiséget az objektív álláspontból nézzük, akkor azt lehet mondani, hogy az erkölcsös ember tudattalan önmagának. Ebben az értelemben jelenti ki Antigoné: senki sem tudja, honnan jönnek a törvények; ezek örökkévalók. Ez azt jelenti, hogy a magán- és magáértvaló, a dolog természetéből folyó meghatározások.” (Hegel 1983. 177–178. [144. § *Függelék*].)

ember igazi szabadságát; épp ugyanígy Hegelnél is az állam tagjaként, az objektív erkölcsiség által adott parancsokat követve jutunk el az igazi, a *szubsztanciális szabadsághoz*.

Hegelnél az állam törvényeinek meg kell egyezniük az erkölcsiség törvényeivel – a nem ilyen törvényekkel működő állam rossz állam, tulajdonképpen nem is állam. Miközben engedelmeskedik az állam törvényeinek, ebben az engedelmeskedésben az egyénnek „valamilyen módon meg kell találnia számítását, saját érdekeinek kielégítését; az államhoz való viszonyából kell fakadnia egy jognak, amelynél fogva az általános ügy *az ő saját külön ügye lesz*” (Hegel 1983. 271 [261. §]). Ez azt is jelenti, hogy az embernek nincsenek olyan egyéni jogai, amelyek a közösség, az állam beavatkozásaitól védeneék, hanem az állam törvényei és a nekik való engedelmesség kötelessége egyben jogunk is: „az államban kötelesség és jog *egy és ugyanazon vonatkozásban egyesítve van*” (Hegel 1983. 270 [261. §]). Hegel tehát, szemben Constant-nal, az egyéni szabadság biztosítékát nem az egyéni, államtól független jogokban találja meg, hanem magában az (erkölcsiség törvényein alapuló) államban.¹⁴

Hegelnak még egy problémával szembe kell néznie: az önérdékkövető burzsoák polgári társadalma és a közérdeket szem előtt tartó citoyenek állama között közvetítést kell találnia. Ehhez a polgári társadalom olyan szerveire van szükség, amelyekben a saját célokért való munkálkodás egyben az állam céljait is előmozdítja. Ezt a feladatot látják el a testületek (*Korporationen*). Ez az a pont, ahol a polgári társadalom szférája átmegy az államba: a testületek közvetítenek tehát a polgári társadalom burzsoája és az állam citoyenje között (Hegel 1983. 259–260 [255. §]). Ugyancsak közvetítő funkciót látnak el a rendek. A rend az a hely, ahol a közös akarat, amely egy az állam akaratával, kikristályosodik (Taylor 1975. 443), vagyis a rendek életében való tevékeny részvétel adja meg a politikai részvétel lehetőségét a modern állam egyéne számára (Hegel 1983. 326–327 [302. §]). Míg Rousseau szerint az egyén és az állam között nem állhat semmiféle intézmény vagy szervezet, mert ez szerinte csak önző érdekeket szolgálhatna (Rousseau 1997. 27), addig Hegel szerint éppen a látszólag partikuláris érdekek képviselőit szolgáló intézményeken keresztül kapcsolódnak a polgárok az államhoz.

¹⁴ Csak így lehet szintetizálni az egyéni jogok liberális felfogását – amelyet Hegel is oszt – és az állam egy nem liberális, közösségelvű felfogását. Hegel politikai filozófiáját mint a liberalizmus és a kommunitarizmus szintetizálására tett kísérletet tárgyalja például Frederick Beiser Hegel-monográfiájában (vö. Beiser 2005. 224–258).

TOCQUEVILLE SZABADSÁGFELFOGÁSA

Tocqueville szerint a demokratikus korokban élő emberek fő szenvedélye az egyenlőség; a szabadság vágya ehhez képest másodlagos (Tocqueville 1993. 88). Gondolkodásának egyik meghatározó eszméje az, hogy miközben a nyugati társadalmak elkerülhetetlenül a nagyobb egyenlőség felé tartanak, ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a nagyobb szabadság felé is haladnának.¹⁵ Ellenkezőleg, a demokráciában mint a létfeltételek egyenlőségeként értelmezett társadalmi rendszerben újfajta zsarnoksági formák születnek, amelyek éppen a demokratikus társadalmak egyes tulajdonságaiból következnek. Ilyen körülmények között a szabadságot elsődlegesnek tartó gondolkodók – mint amilyen Tocqueville is – számára az a legfontosabb, hogy feltárják a demokráciából magából következő szabadságellenes tendenciákat.¹⁶

Tocqueville szerint a zsarnokságnak két jellegzetes formája jelent meg a demokratikus társadalmak létrejöttével.¹⁷ Az egyik az a jelenség, amelyet ő a híres-hírhedt „többség zsarnoksága” formulával illet, s amely nem elsősorban politikai elnyomást jelent, hanem egy a társadalom szintjén, a politikai hatalom segítségével nélkül is működő elnyomási formát, amely pusztán a többség ereje révén korlátozza a szólás, a sajtó, a vallás és – ami ezeknél is súlyosabb – a gondolkodás szabadságát. A zsarnokság másik demokratikus formája az a jelenség, amelyet Tocqueville „demokratikus despotizmus” néven emleget, ez viszont már a politikai hatalom szintjén kifejeződő zsarnokság. Míg a többség zsarnoksága elsősorban Amerikát fenyegeti (Tocqueville 1993. 366), mert ott alakult ki teljesen az egyenlőségen alapuló, homogén társadalom; addig a demokratikus despotizmus inkább Európára veszélyes, mert Amerikával szemben ott a szabadságnak nincs nagy múltja (Tocqueville 1993. 949).

A demokratikus despotizmus teljesen új jelenség (Tocqueville 1993. 972): meghatározó, más zsarnoksági formáktól megkülönböztető jellegzetessége az,

¹⁵ Tocqueville történelemfelfogása tehát – ellentétben Hegelével – nem determinisztikus. Tocqueville csak tendenciákat vázol fel – mindenképp a létfeltételek egyenlővé válásának folyamatát –, de ezen belül tág tere van annak, hogy milyen konkrét társadalmi-politikai be rendezkedés jön létre.

¹⁶ Tocqueville szabadságfogalmával kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy nála nem találunk olyan szisztematikus tárgyalást, mint Constant-nál vagy Hegelnél. Tocqueville szabadságfogalmainak történeti megközelítését adja George Armstrong Kelly Constant-ról, Tocqueville-ről és a francia liberalizmusról szóló monográfiájában. Kelly szerint míg „Constant-nál a szabadság két fajtájának egy olyan eredeti módszertani megkülönböztetésével találkoztunk, amelyet csak szándékosan végrehajtott intellektuális zavarkeltéssel boríthatunk fel, addig Tocqueville ezeket robbanólegyszerűen összekevertként látja a francia történelemben” (Kelly 1992. 62).

¹⁷ Melvin Richter öt különböző fajta zsarnokságot vagy despotizmust különít el Tocqueville-nál: a „törvényhozás despotizmusa”, „a césárok zsarnoksága”, a Bonaparte-ok „birodalmi despotizmusa”, a „demokratikus despotizmus” és a „többség zsarnoksága” (Richter 2006). Tocqueville zsarnokságfelfogásához lásd továbbá: Boesche 1996.

hogy önként vállalt szolgátság. A magánéletbe való visszahúzódás kényelme teremti meg és erősíti folyamatosan; a népfelség elve és az általános választójog legitimálja. A zsarnokot ugyanis a demokratikus nép szabadon választja, szabadon hajtja hát igájába a fejét (Tocqueville 1993. 974). A demokratikus despotizmus tehát nem más, mint egyfajta paternalizmus: a despota mindent elintéz a polgárok helyett, gondoskodik boldogságukról, biztonságukról, ugyanakkor mindezzel a célja „végérvényesen gyermeki szinten tartani a polgárokat” (Tocqueville 1993. 973). A demokratikus despotizmus nem alkalmaz erőszakos elnyomást, „kiterjedtebb és szelídebb, s úgy alacsonyít[ja] le az embereket, hogy azok nem” szenvednek miatta (Tocqueville 1993. 971).

A demokratikus despota igájába tehát önként, szabadon hajtjuk fejünket, de a szabadság, amelyet élvezünk, csak látszólagos: az ilyen szabadság valójában nem szabadság. Hogy elnyerjük a valóságos szabadságot, ahhoz – ugyanúgy, mint Rousseau-nál – önmagunk urává kell lennünk. A szabadság Tocqueville szerint is más, mint a hatalom önkényes beavatkozásaitól való függetlenség: a szabadság saját magunk kormányzását jelenti. A demokratikus despotizmus és a magunk önként való alávetésének ellenszere ezért a politikai ügyekben való részvétel, vagyis az ember ön-kormányzásának, tehát politikai szabadságának gyakorlása. Tocqueville meglátása az, hogy a demokrácia tendenciája ezzel ellentétes, mert éppen a közügyektől való visszavonulás, az individualizmus felé hajtja az embert. „Az individualizmus demokratikus eredetű, és abban a mértékben fejlődik, ahogy a létfeltételek egyenlővé válnak” – írja (Tocqueville 1993. 711). Tocqueville-nak *A demokrácia Amerikában* megírásával is az volt a célja, hogy küzdjön ez ellen a tendencia ellen (Tocqueville 1993. 943).

Ez a folyamat persze Európára, mindenekelőtt Franciaországra jellemző, Amerikába ugyanis már egymással egyenlő emberek érkeztek, teljesen maguk mögött hagyva az európai arisztokrácia világát, és szabadon, önmaguk hozták létre a maguk új társadalmi és politikai berendezkedését. Ez azt is jelentette egyezsmind, hogy Amerikában soha nem voltak meg azok a kötelékek, amelyek Európában folyamatosan tűntek el a demokratizálódás és a központosítás révén. Ezek hiánya már önmagában az individualizmus veszélyét hordozza, s ehhez járul még az amerikaiak szüntelen pénzszerzésre orientált életmódja is.

Van azonban Amerikának egy pozitív jellegzetessége, amely Franciaországban egyre inkább eltűnőben van, jelesül az, hogy a politikai központosítás mellett adminisztratív decentralizációval találkozunk, ami azt jelenti, hogy az egyes közigazgatási egységeknek: a községnek (*township*), a megyének és a szövetségi államnak is megvan a maga autonómiája. Különösen a község fontos Tocqueville szerint, ugyanis itt van lehetősége a polgároknak beleszólni a politikai ügyekbe, vagyis ez a politikai szabadság terepe. A község hatékony ellenerőt jelent az individualizmussal szemben, mert az embereket a politikai életben való részvételre és az egymással való összefogásra sarkallja, ezzel együtt véd a központi hatalom centralizáló és szabadságellenes tendenciái ellen. Így a község egyszerre

biztosítja, hogy az ember szabad legyen a politikai hatalom beavatkozásaitól, és teszi lehetővé a politikai hatalomban való részvételt. A község az ember ön-kormányzásának, tehát tulajdonképpeni szabadságának a helye:¹⁸

A szabad népek ereje [...] a községben rejlik. A községi intézmények ugyanazt jelentik a szabadság számára, mint az elemi iskola a tudomány számára; a nép általuk fér a szabadsághoz, s tanulja meg, hogyan élhet vele békésen és szokhat hozzá alkalmazásához. Községi intézmények nélkül a nemzet létrehozhat szabad kormányzatot, de nem ismerheti a szabadság szellemét. (Tocqueville 1993. 96.)

A kisebb közigazgatási egységek politikai életében való részvétel mellett a társulások azok, amelyek egyszerre képesek szembemenni a központi hatalom centralizáló tendenciáival, illetve megteremtik a politikai részvétel és ön-igazgató lehetőségét.¹⁹ Tocqueville polgári és politikai társulásokat különböztet meg, ahol természetesen utóbbiak tudják ellátni ezt a kettős feladatot. A politikai társulások képesek arra, hogy hatékonyan szembeszegüljenek a demokratikus despotizmus tendenciájával, ezért a zsarnoki hatalomra törő vezetők folyamatosan gyengíteni igyekeznek őket (Tocqueville 1993. 965).

A községek és a politikai társulások tehát egyszerre hatnak a polgároknak a közélettől való eltávolodása és a zsarnoki tendenciák eluralkodása ellen. Persze ez utóbbi kettő ugyanannak a jelenségnek a két oldala: ahol a polgárok már nem tartják fontosnak a politikai életben való részvételt, ott nyer teret a zsarnokság, és ahol teret nyer a zsarnokság, ott egyre kevésbé tartják érdemesnek és tudnak részt venni a politikai életben.²⁰

Láthatjuk tehát, hogy Tocqueville szerint ahhoz, hogy megőrződjön az ember egyéni, negatív szabadsága, szükséges a helyi politikai életben és a politikai társulásokban való részvétel, vagyis a pozitív, politikai szabadság gyakorlása. És úgy véli, a valóságos szabadságot – a demokratikus despota paternalista álszabadságával szemben az ön-kormányzás szabadságát – a politikában való cselekvő

¹⁸ Arról ugyanakkor nem beszél Tocqueville, hogy a kis közösségek lehetnek az elnyomás terei is, amennyiben gátat szabnak az individuális kibontakozás lehetőségének. Tocqueville a községet a többség zsarnoksága elleni hatékony védelemnek tartja, mert nem enged a népszuverenitást képviselő központi hatalom nyomásának, de a többség zsarnoksága éppenséggel hatékonyabban működhet egy kisebb közösségben, mint a sokkal izoláltabb egyének alkotta társadalmat feltételező nagyvárosban.

¹⁹ „Tocqueville-t mindenekelőtt a társulások politikai haszna és hatásai érdeklik. A társulások nemcsak a közigazgatási és politikai hatalom decentralizációját szolgálják; hanem lehetővé teszik az átlagos állampolgárok számára a pozitív politikai szabadság egy szintjének elérését, amelyet máskülönben nehéz lenne elképzelni. A társulások hatalmat adnak azáltal, hogy előmozdítják a közös cselekvés szokását a modern demokratikus társadalmak egyenlő, elkülönült és a magánéletbe visszavonult egyénei között. Ezek az elsődleges eszközök a modern széttagozottság és erőtlenség meghaladására és a »demokratikus despotizmus« elkerülésére.” (Villa 2006. 225.)

²⁰ Ezek szisztematikus összefüggéséről jó taxonómiát nyújt Pope 1986. 52–76.

részvétel jelenti. Tocqueville tehát azt állítja, hogy a kétféle szabadságfogalom nem kizárja egymást, hanem éppen a politikai szabadságjogok gyakorlása garantálja az egyes emberek számára egyéni szabadságuk megőrzését.²¹ Vagyis Hegelhez hasonlóan a pozitív szabadságeszményt kívánja megőrizni az egyéni szabadság tiszteletben tartása mellett. Ez a jelentős törekvés egymás mellé állítja a két, első látásra annyira különböző gondolkodót. A következőkben ezekre a strukturális hasonlóságokra szeretnék rámutatni a két filozófus között.

HEGEL ÉS TOCQUEVILLE

Hegel és Tocqueville gondolkodási módszere és stílusa rendkívüli módon különbözik egymástól. Hegel politikai filozófiája szerves része *A szellem fenomenológiai*jától kezdve kidolgozott rendszerének – a *Jogfilozófia* konkrétan az objektív szellem tartományát tárgyalja –, és bár a családról, az államról és kivált a polgári társadalomról leírt gondolatai empirikus tényanyagot is tartalmaznak, ezek egy már megalkotott logikai összefüggésrendszerbe illeszkednek. Ezzel szemben Tocqueville minden esetben empirikus anyagból indul ki, beszéljünk akár az Egyesült Államokban történt felfedezőútja során tett megfigyeléseiről, az 1848-as forradalomban személyesen megélt tapasztalatairól, vagy a francia forradalmat megelőző időszak történeti forrásainak levéltárakban történő feldolgozásáról. Tocqueville empirikus megfigyelésekből jut általánosításokra, és bár ezek az általánosítások szervezőelvévé lesznek gondolkodásának, messze nem beszélhetünk olyan szigorúan felépített rendszerrel, mint Hegel esetén. Ugyancsak fontos különbség, hogy míg Hegel egy bizonyos szinten meg akarja őrizni, habár a modern kihívásoknak megfelelően át is alakítani a rendi berendezkedést, és elutasítja a népszuverenitáson alapuló demokráciát,²² addig Tocqueville véglegesen leszámol a rendi társadalommal, és minden arisztokrata nosztalgijára ellenére elfogadja a népképviseleti demokráciát.²³

²¹ Pozitív és negatív szabadság viszonyára jó példa *A régi rend és a forradalom* egy Voltaire-ről szóló megjegyzése: „leginkább a sajtószabadságot irigyelte az angoloktól, de egyáltalán nem törődött politikai szabadságukkal, mintha az előbbi valaha is sokáig fennmaradhatott volna az utóbbi nélkül” (Tocqueville 1994. 187). A sajtószabadság a negatív szabadság egy esete (a sajtót nem korlátozzák vagy kényszerítik), ami nem maradhat fenn a politikai, vagyis pozitív szabadság nélkül.

²² Ugyanakkor a hegeli államfelfogás logikailag sokkal inkább egy demokráciát, mint egy rendi alapú alkotmányos monarchiát implikál. John Plamenatz szerint például „Hegelnek az államról – mint lényegében az ésszerűek és szabadok közösségéről – alkotott felfogása bár nem vonja maga után, hogy a teljesen érett állam demokrácia, de erőteljesen sugallja azt” (Plamenatz 1992. 145).

²³ Viszont mindkettő az alkotmányos monarchia hívei, ahogy például Constant is, ami a jakobinus diktatúra utáni évtizedekben nem meglepő, hiszen ez a mérsékelt gondolkodók szemében diszkvalifikálta a köztársasági államformát.

Ugyanakkor minden különbség ellenére több hasonlóságot is felfedezhetünk politikai gondolkodásukban, mindenekelőtt éppen a tárgyalt kérdést, a pozitív és negatív szabadság összeegyeztethetőségét illetően. Ugyanis miközben mindketten elfogadják és fontosnak tartják az egyéni szabadság modern elvét, addig ezt az elvet egy szerintük tágabb és összefogó elv, a pozitív szabadság elvének részévé kívánják tenni. Mindketten szemben állnak a modern individualizmussal, amely a szabadságot pusztán az egyéni függetlenségben látja, és az egyéni jogok mellett a közszabadságra is ugyanolyan hangsúlyt helyeznek. „Az egyéni jogokra és a közszabadságra – a »negatív« és a »pozitív« szabadságra – helyezett kettős hangsúly az, amely Hegelt és Tocqueville-t megkülönbözteti nem csupán előfutáraiktól, de örökösieiktől is” – írja tanulmányában Dana Villa (Villa 2005. 661–662).

Éppen eme kettős hangsúly miatt elutasítják a Rousseau-féle korlátlan népszuverenitást,²⁴ amely az egyén és a politikai hatalom közötti közvetíthetetlenséget állítja, és ellenkezőleg, úgy vélik, hogy a testületekben és a rendekben (Hegel), illetve a társulásokban és a helyi közigazgatási egységekben (Tocqueville) való részvétellel válik az ember az állam tagjává és nyeri el szabadságát. Mindketten látják, hogy a francia forradalom és Napóleon ezeknek a köztes szervezeteknek a leépítésére törekedett, hogy ezzel egy tökéletesen centralizált hatalmat hozzon létre. Míg Tocqueville szerint ez a folyamat már az abszolutizmus idején megkezdődött, Hegel szerint a francia forradalom vezette be és Napóleon dolgozta ki a felülről szerveződő kormányzási formát Franciaországban, amelynek kétségtelen előnye, hogy gyors és hatékony,

[e]lben hiányzanak [...] a testületek [*Korporationen*] és községek [*Kommunen*], vagyis azok a körök, ahol a különös és általános érdekek találkoznak. A középkorban persze ezek a körök túl nagy önállóságot nyertek, államok voltak az államban, s kemény módon mint magukban fennálló testületek viselkedtek; de ha ennek nem is kell így történnie, mégis szabad azt mondani, hogy a községekben [*Gemeinden*] rejlik az állam tulajdonképpeni ereje. [...] Némi idő óta mindig felülről szerveztek, s ez a szervezés volt a fő törekvés, de az egésznek alsó, tömegszerű részét könnyen többé vagy kevésbé szervezetlenül hagyták. Pedig rendkívül fontos, hogy szervessé válják, mert csak így erő, hatalom, különben halmaz csupán, szétforgácsolt atomok tömege. A jogos hatalom csak a különös szférák szerves állapotában létezik. (Hegel 1983. 316 [290. §. Függelék].)

²⁴ Hegel szerint az „újabb időkben” elkezdték szembeállítani a népszuverenitást az uralkodó szuverenitásával. Ez a felfogás szerinte a nép egy sekélyes képzetét feltételezi, mely szerint az „uralkodója nélkül, és ami ezzel szükségszerűen és közvetlenül összefügg, az egésznek tagolódása nélkül, a formátlan tömeg, amely már nem állam és amelyet már nem illet meg *egyike sem* azoknak a meghatározásoknak, amelyek csak a *magában formált* egészben vannak meg”. Hegel szerint ezért a köztársaság és a demokrácia olyan képzeteken alapul, amelyek kizárják az általa lefektetett értelemben vett államot (Hegel 1983. 304 [279. §]).

Ahogy korábban láttuk, Hegelnél a polgári társadalom és az állam között a korporációk, az államon belül pedig a rendek állnak, amelyek az individuumokat csoportokba szervezik és az állam ügyeiben való részvételt biztosítják számukra. A rendek jelentik ezen kívül Hegel megoldását a homogén tömeg–abszolút kormány problémájára. Ezek biztosítják tehát, hogy ne egy despotikus hatalom álljon szemben egy szervezetlen tömeggel, avagy

sem a fejedelmi hatalom ne jelenjen meg *szélsőség*ként elszigetelve s ezáltal mint pusztá uralkodói hatalom és önkény, sem pedig hogy a községek, testületek és az egyének különös érdekei elszigetelődjenek; vagy még inkább, hogy az egyesek ne egy *tömeg* és *sokaság* képeben jelenjenek meg, tehát ne jussanak szervezetlen vélekedéshez és akaráshoz s a pusztán tömegszerű hatalomhoz a szerves állammal szemben (Hegel 1983. 327 [302. §]).

A rendek nélküli társadalom negatív hegeli képe kísértetiesen hasonlít Tocqueville demokratikus despotizmusához. Van egyrészt egy atomizálódott, szervezetlen, de nagyon hasonló és csaknem egyenlő emberekből álló nép, és van egy despota, aki ráadásul Hegel szerint sem gyakorol erőszakot a népen: „a despota kíméli a népet és dühe mindig csak a környezetet találja” (uo.). Hegel és Tocqueville szerint is a szervezetlen, tagolatlan társadalom és a központosító, de nem erőszakos despotizmus kéz a kézben járnak.

A testületek és a rendek Hegelnél, a társulások és a községek Tocqueville-nál mind olyan szerveződések, amelyeknek a tagjai egy közös cél érdekében tevékenykednek, de a szervezet különös céljainak megvalósításával egyben az általános célját is előmozdítják. Az egyes ember nem tud közvetlenül az általános célért tevékenykedni, csak egy szűkebb körben tudja kifejteni hatását, de ez a hatás Hegelnél és Tocqueville-nál – szemben Rousseau-val – nem az általános cél ellen, hanem érte munkálkodik. Az egyén a maga személyes szabadságát csak mint egy közösség tagja tudja megszerezni – a közösségtől elkülönült ember szabadsága látszólagos, és mindig ki van szolgáltatva a hatalom szabadságellenes törekvéseinek. A közösségi életben való részvétel pozitív szabadsága tehát feltétele és biztosítéka az egyéni, negatív szabadságnak. Így hozza szintézisbe ez a két, egymástól oly különböző gondolkodó, Hegel és Tocqueville a szabadság két fogalmát.

IRODALOM

- Avineri, Shlomo 1972. *Hegel's Theory of Modern State*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Berlin, Isaiah 1990. A szabadság két fogalma. In uő: *Négy esszé a szabadságról*. Ford. Erős Ferenc – Berényi Gábor. Budapest, Európa. 334–443.
- Boesche, Roger 1996. *Theories of Tyranny from Plato to Arendt*. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.
- Beiser, Frederick 2005. *Hegel*. London – New York, Routledge.
- Cohen, Joshua 2010. *Rousseau. A Free Community of Equals*. Oxford, Oxford University Press.
- Constant, Benjamin 1997. A régiek és a modernek szabadságának összevetése. Ford. Réz Pál. In Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz. 235–260.
- Feinberg, Joel 1999. *Társadalomfilozófia*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983. *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és az államtudomány vázlatja*. Második kiadás. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Kelly, George Armstrong 1992. *The Human Comedy: Constant, Tocqueville, and French Liberalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Neuhouser, Frederick 2000. *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*. Cambridge/MA – London, Harvard University Press.
- Ossewaarde, M. R. R. 2004. *Tocqueville's Moral and Political Thought. New Liberalism*. London – New York, Routledge.
- Plamenatz, John 1992. *Man & Society. Political and Social Theories from Machiavelli to Marx*. Volume III. *Hegel, Marx and Engels, and the Idea of Progress*. London – New York, Longman Group Limited.
- Pope, Whitney 1986. *Alexis de Tocqueville. His Social and Political Thought*. Beverly Hills, Sage Publications.
- Richter, Melvin 2006. Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies. In Cheryl B. Welch (szerk.) *The Cambridge Companion to Tocqueville*. New York, Cambridge University Press. 245–275.
- Rousseau, Jean-Jacques 1997. *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*. Ford. Kis János. Budapest, PannonKlett.
- Taylor, Charles 1975. *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tocqueville, Alexis de 1993. *Az amerikai demokrácia*. Ford. Ádám Péter et al. Budapest, Európa.
- Tocqueville, Alexis de 1994. *A régi rend és a forradalom*. Ford. Hahner Péter. Budapest, Atlantisz.
- Villa, Dana 2005. Hegel, Tocqueville, and 'Individualism'. *The Review of Politics*. Volume 67, Fall. 659–686.
- Villa, Dana 2006. Tocqueville and Civil Society. In Cheryl B. Welch (szerk.) *The Cambridge Companion to Tocqueville*. New York, Cambridge University Press. 216–244.