

A jövő nemzedékek iránti felelősség Condorcet koncepciója

Egy meglepő és merész idézet miatt döntöttem úgy, hogy segítségül hívom legkedvesebb tizennyolcadik századi filozófusomat, Condorcet-t, hogy a politikai felelősség – és ezen belül a jövő nemzedék iránti felelősség – fogalmának kialakulását illusztráljam. A század filozófusai és közgazdászai kivétel nélkül natalisták voltak, azaz a születésszám növekedése és a társadalmi jólét közötti korrelációt természetesnek tekintették. Így érvelt Hume az antik népesedési adatok kontra a modern társadalmak növekvő népessége vitájában, de Diderot tahiti szexuális felszabadítási utópiájában is fontos elem a lányok hozományaként szereplő gyermek, s a fiziokraták földművelés-központú szabadságeszményében is meghatározó a dolgos kezek szaporodásának tétele. Malthus kihívására egyedül Condorcet, a női emancipációnak és a politikai pluralizmusnak a korban kivételes képviselője válaszol úgy, hogy az eljövendő nemzedék iránti felelősségünknek nem feltétlenül az a legjobb formája, ha korlátlanul életet adunk mindenkinek, aki számára az emberi élet feltételeit nem tudjuk biztosítani, hanem az, hogy a minőségi élet érdekében korlátozzuk a születések számát. Ez a kvalitatívan értelmezett személyes szabadságnak és minden kvantitatív közjó-fogalomnak oly módon történő szembeállítása, melyet még Mill sem mert kimondani; s amely messze megelőzi a demokrácia mint a többség uralma és a liberalizmus mint az individuális/kisebbségi jogok védelme közötti különbség koncepcióinak a kialakulását, amelyet Constant a *régiek és modernek szabadsága* különbségeként, illetve Tocqueville a *többség zsarnoksága* terminus segítségével fogalmazott meg. Azaz a felelősséget az individuum – a karteziánus *cogito* inkarnációja – morális értelemben akkor sem ruházhatja át a többségi döntésre, ha közjogi értelemben elfogadja a majoritárius demokrácia politikai princípiumát.

Condorcet az *Esquisse*-ben így írja le az emberi jogok „felfedezésének” és a többségi döntés törvényhozói felhatalmazásának viszonyát:

Rájöttek, hogy az emberek politikai közösségekbe tömörülésének egyetlen célja a természetes jogok megőrzése volt, és hogy a társadalmi élet művészete csak az emberi jogok megőrzésének a legteljesebb egyenlőségben a legszélesebb rétegekre kiterje-

dő biztosítása lehet. Megértették, hogy mivel az egyes embereket megillető jogok biztosításának módjait és eszközeit minden társadalomban azonos szabályoknak kell irányítaniuk, ezeknek az eszközöknek a megválasztása, e szabályoknak a megállapítása felett nem dönthet más, csak az illető társadalom tagjainak többsége, az egyes ember az ilyen döntés közben csak úgy tudja érvényesíteni a saját igazát, ha a többi embertársát alárendeli neki, ezért a többség akarata az egyetlen jellemző jegye az igazságnak, amelyet mindenki elfogadhat az egyenlőség megsértése nélkül (Condorcet 1986. 192).

Ez eddig a majoritárius demokrácia felhőtlen hite, de a következő bekezdésben már megjelenik a karteziánus kétely:

Minden ember ténylegesen eleve elkötelezheti magát a többség akarata mellett, amely ilyen formán az összes ember akarata lesz, ám csak magát kötelezheti el: sőt még ez az elkötelezettség is csak annyiban áll fenn, amennyiben a többség, miután egyszer elismerte az ő egyéni jogait, később sem sérti meg azokat (Condorcet 1986. 192).

Nyilvánvaló, hogy Condorcet-től távol áll a *volonté générale* vs. *volonté de tous* „dialektikája”, a *forcer d'être libre* szofizmájáról nem is szólva, ám arra a helyzetre, ha egy partikuláris többség le találná szavazni az egyetemes emberi jogokat, maga sem tudna más megoldást, mint Tocqueville, jelesül, hogy a népszuverenitástól az emberi nem fenségéhez lehet folyamodni, ami morálisan rendben van, csak jogi-procedurális szempontból problémás.

Condorcet-nak a francia forradalom előtt írott, az amerikai forradalomra reflektáló írásában egyértelmű a karteziánus elkötelezettség a kollektív döntéssel sem felülírható individuális kognitáció, a csak egyes szám első személyben belátható *clara et distincta* ideák mellett: „Még a polgárok egyhangú döntése sem – ha csak egyetlen kivétel van – kényszerítheti azt, aki nem csatlakozott ehhez a döntéshez, hogy saját racionális meggyőződése ellenére cselekedjék” (*Lettre d'un bourgeois de New-Heaven a un Citoyen de Virginie*, Condorcet 1804. *Tome XII. 4.*). Ez nemcsak az individuális, intellektuális belátás „demokratikusan” sem megkérdőjelezhető, leszavazható lényegére utal – John Stuart Mill „az egész emberiség kontra egyetlen ember” téziséét megelőlegezve –, hanem az „erényre kényszerítés” minden kollektivistá programját is kizárja mint negatív utópiát.

Képtelenség minden olyan tervezet, mely azt célozza, hogy minden embert erényessé tegyen. Inkább abban kellene reménykednünk, hogy a felvilágosodás, melyet a szellem szabadsága táplál, boldogabb nemzedékek számára olyan nevelési rendszert, olyan emberséges törvényeket teremt, melyek csaknem teljesen feleslegessé teszik a hősiességet és az erényt (*Discours de réception à L'Académie française*, Condorcet 1804. *Tome X. 108*).

Ezzel messzebbre került Montesquieu-nek a demokrácia és az erényelvűség közé egyenlőségjelet tevő tételétől, mint *A törvények szelleme* 29. könyve relativizmusának bírálatában, amely azt hozza fel a földrajzi determinizmus ellenében (*ami szerinte kizár minden politikai-morális felelősséget*), hogy „egy jó törvénynek a Föld minden pontján jónak kell lennie, ahogy egy helyes osztás eredménye sem más Ázsiában és Európában” (*Observations sur le vingt-neuvième livre de l'Esprit des Lois*, Condorcet 1847–1849. Tome I. 378).

Ilyen univerzálisan érvényes jó törvénynek tekinti Condorcet a szükségletek végtelen expanzióját posztuláló felfogást, ami Rousseau és Robespierre Spárta-ideálja ellenében Benjamin Constant-nak a modernek szabadságaként leírt fogyasztói társadalmát előlegezi meg:

Mogorva moralistáink azt állítják, hogy mindaz, ami új szükségleteket ad az embereknek, rossz, ám szerintünk újabb és újabb szükségletek kialakítására a természet rendelt bennünket. Ekképpen a törvényhozónak nem az a feladata, hogy korlátozza az új, mesterségesnek minősített szükségletek kialakulását, hanem hogy megsokszorozza a kielégítésükre alkalmas eszközöket, hogy kevésbé költségessé tegye kielégítésüket. Az egyenlőtlenéget nem azáltal kell megszüntetni, hogy üldözik az új, mesterségesnek mondott szükségletek kialakulását, hanem hogy mindenki számára elérhetővé tesz ezek kielégítését: a jó törvényhozás ezt lassan, de biztosan megvalósíthatja, Európában is megszüntetvén a vérlázító egyenlőtlenégeket, anélkül, hogy lerombolná az emberi nem végtelen aktivitását, szorgalmának motorját, olthatatlan kíváncsiságát, mely elengedhetetlen az emberi nem haladásához, következésképpen boldogságához (*De l'influence de la révolution de l'Amérique sur l'Europe*, Condorcet, 1804, Tome XI. 265).

A „boldogság keresése” fontosabb az önmegtartóztatás és az önfeláldozás republikánus erényénél, ami egy jól működő törvényhozás esetében akár feleslegessé is válhat: ez az amerikai forradalom üzenete Európa számára. Az *Esquisse*-ben még világosabb, hogy ez az absztrakt közakarat primátusának tagadását jelenti a konkrét egyéni érdekérvényesítés ellenében:

Az embernek tehát joga van szabadon kibontakoztatni képességeit, rendelkezni vagyonával, kielégíteni szükségleteit. A társadalom általános érdeke egyáltalán nem azt parancsolja, hogy akadályozzuk az egyéni szabadság gyakorlását, ellenkezőleg, tiltja ennek megsértését, és a közrend az egyén természetes jogainak biztosítását jelenti, nincs más hasznos politika, ez a társadalmi hatalom egyetlen kötelessége. Csak e jogok védelmében gyakorolhat a közakarat kényszert az egyének felett (Condorcet 1986. 195).

Azaz az államnak nem házi feladata a polgárok morális megigazulásának elősegítése, csupán a felelősen dönteni képes *citoyen*ek számára kell biztosítania a politikai-intézményi kereteket – méghozzá a magánember, a *bourgeois* magánéleti szabadságának korlátozása nélkül.

A francia forradalom – bár a „mogorva moralisták” itt inkább a modern szabadsággal szemben megfogalmazott antikizáló erény elvét hangsúlyozták – demokratikusabb a boldogság keresését elfogadó, de az angol „felszabad” alkotmány vívmányaival meglelgedő amerikai forradalomnál:

Franciaországban a forradalomnak ki kellett terjednie a társadalom egész gazdaságára, meg kellett változtatnia a társadalmi viszonyok egész rendszerét, elhatolni a politikai láncolat legutolsó szeméig, azokig az egyénekig, akik békésen élén javaikból vagy szorgos munkájukból, sem nézeteiknél, sem foglalkozásuknál fogva, sem vagyoni érdekeltségéből, sem nagyravágyástól fogva nem kívánnak ilyen politikai forrongásban részt venni (Condorcet 1986. 211).

És ezekkel a passzív tömegekkel is el kell fogadtatni a politikai felelősség vállalásának, a demokratikus forradalom vívmányainak következményeit, a szabadnak és egyenlőnek született ember erkölcsiségének „őnevidens” igazságát, az emberi jogokat deklaráló alkotmány tiszteletét.

Ám ahogyan elvbarátai, a fiziokraták nagyon nem demokratikus – és még kevésbé népszerű – gazdaságelméletének tragikus története igazolja, nem mindig triviális egy mindenki számára üdvös igazság egyedül üdvözítő voltáról meggyőzni a társadalom többségét:

Ezt az oly egyszerű rendszert, amely a korlátlan szabadság élvezésében találta meg a kereskedelem és az ipar legbiztosabb buzdítóját, amely megszabadította a népeket a roppant egyenetlenül kirótt, roppant költséges módon és gyakran embertelen eszközökkel behajtott adók pusztító csapásától és megalázó igájától, s igazságos, egyenlő és szinte nem is érezhető adózással helyettesítette, ezt a tant, amely az államok igazi erejét és gazdagságát összekötötte az egyének jólétével és jogaik tiszteletben tartásával, s a közös boldogulás kötelékével fűzte egymáshoz ama különböző osztályokat, amelyekre természetes módon tagolódnak a társadalmak (Condorcet 1986. 203).

– nem fogadták nagy lelkesedéssel még azok sem, akik haszonélvezői lehettek. Egy igazság, igaznak tartott tan demokratikus elvetése, mintegy leszavazása (persze Turgot bukása távolról sem így történt) komoly kihívás Condorcet számára: a demokratikus döntés nemcsak a szabadság kiterjesztésének eszköze, hanem ellensége is lehet. Mi az írástudók felelőssége egy igazsága miatt feltétlenül elfogadandó, de népszerűtlensége miatt elutasított doktrína esetében? Az, hogy a *laissez-faire* elméletét nem sikerült elfogadhatóvá tenni, részben a fiziokraták hibája:

csupán kevés hívet tudtak szerezni tanításuknak, s bár az embereket elrettentették általánosságokban mozgó elveik és tételeik merevségével, s jöllehet ők maguk ártottak ügyüknek azzal, hogy homályos és dogmatikus nyelvet használtak, hogy a kereskedelem szabadságának érdekében túlságosan is megfélekedezni látszottak a politikai szabadság érdekeiről, s ellentmondást nem tűrő, túlzottan oktató hangnemben adták elő rendszerük [...] egyes tételeit (Condorcet 1986. 204).

Ezt a hibát Condorcet is elkövette, amikor a tulajdonosi *jus utendi et abutendi* védelmében az 1793-as alkotmány vitájában Robespierre tervezetében csak a lehetséges – és hamarosan valósággá lett – terrorisztikus implikációkat látta meg, a munkához vagy a megélhetéshez való jog követelése népszerűségének okait nem: ennyiben a tulajdonjog ultraliberális/természetjogi védelme felelőssé tehető a munkához való jogot hamarosan munkakényszerré transzformáló protoszocialista alkotmány sikeréért. Az alkotmánykoncepció kapcsán igen fontos, hogy Jeffersonhoz hasonlóan Condorcet is a demokratikus mivolt fontos kellékének tekintette a (húszévenkénti) megváltoztathatóság inkorporálását az alaptörvénybe: „magába az alkotmányba kell belefoglalni, intézményesíteni és szabályokba foglalni a békés lehetőséget magának az alkotmánynak a megreformálására, és hogy ezt el kell különíteni a törvényhozó hatalomtól” (Condorcet 1986. 210). Persze a dolog nem egészen problémamentes, ha az alkotmány az emberi jogok nyilatkozatán alapul, s az esetleges változtatás ezen jogok visszavételére irányul. Ebben az esetben megint csak a liberális elv, az alkotmányváltoztatás alkotmányos jellegének posztulálása tehető felelőssé az alkotmányellenes (azaz az emberi jogokat felszámoló) politikáért. Ám ahogy a sajtószabadságról szólván az emberi jogok ellenségeinek emberi jogait védelmezte (máig vitatott, hogy ez vajon a liberális demokrácia legjobb védelme-e), ez esetben is elveti a „semmi szabadságot a szabadság ellenségeinek” elvét: „Attól a pillanattól kezdve, hogy akár csak egyetlen tanítást is megjelölnek, amelyet nem szabad vizsgálni és kritika tárgyává tenni, vége a szabadságnak. Márpedig ez ellentétes a francia alkotmány szellemével, mely a kritikai szabadságot mintegy morális kötelezettségünké teszi” (*Plan de l'instruction publique*, Condorcet 1804. *Tome IX*. 513). Azaz a két felelősségvállalás közül – az emberi jogokkal ellenétes, sőt emberiségellenes eszmék korlátlan szabadsága, illetve a szólás- és sajtószabadság korlátozása az egyetemes emberi szabadság védelmében – Condorcet kétségkívül az elsőt választja, sőt erkölcsi evidenciának tekinti eme választást, mert ezzel szemben a „szabadság zsarnoksága”, a jakobinus terror elfogadhatatlan politikája áll.

Hasonló morális evidencia Condorcet számára a női egyenjogúság, ami azonban demokratikus módon, többségi döntéssel belátható időn belül nem juthatna érvényre. Ezért több, a törvényhozásban közröhejbe fulladó kísérlet után a női emancipáció népszerűtlen eszméjét éppúgy a tizedik korszak *uchroniájá*-ba utalja, mint a nemzetek közötti egyenlőtlenséget és a nemzeti előítéleteket egyaránt felszámoló szabad kereskedelem világméretű győzelmét, vagy az

egyazon társadalmon belüli egyenlőtlenséget minimalizáló egyenlő és kötelező közoktatás tervét, a Robespierre-féle nemzeti nevelés erényes elképzelésének pedagógiai és politikai ellenpontját. „Az emberi szellemnek az általános boldogulás szempontjából legfontosabb eredményei közé kell számítanunk amaz előítéletek teljes lerombolását, amelyek a két nem közötti és még az előnyben részesített fél számára is gyászos következményekkel járó jogi egyenlőtlenséget szülték” (Condorcet 1986. 260).

Ezen előítéletek kapcsán a tradicionalista demokraták többsége elmondhatja a konzervatív Burke-vel egyetemben: „mi az előítéleteinket azért imádjuk, mert azok előítéletek”. Még inkább igaz ez arra a merész következtetésre, amit Condorcet a nők egyenjogúsítása és az esetleges túlnépesedés kapcsán levon – s amely konklúziót a nemzeti szuverenitás szupraindividuális elve alapján csak elutasítani lehet –, jelesül a születés-szabályozás elvére.

Ha feltételezzük, hogy a babona neveléses előítéletei már megszűntek azt az önsanyargatást hirdetni, amely ahelyett, hogy nemesítené és felemelné, rontja és lealacsonyítja az erkölcsiséget, az emberek tudni fogják, hogy vannak ugyan kötelezettségeik azokkal szemben, akik még nem születtek meg, de ezek a köteleességek nem abból állnak, hogy mindenáron életet adjanak nekik, hanem hogy boldogságot biztosítsanak számukra (Condorcet 1986. 256).

E boldogság biztosításának fontos eszköze Condorcet szigorúan indoktrinációmentes oktatásmélete, mely semmilyen erkölcsi és politikai érték tanítását nem engedi meg – az emberi jogok tana is csak egyike lehet a vitatható hipotézisként bemutatandó nézeteknek. Így az eljövendő nemzedék szellemi szabadsága kétségkívül biztosított, de vajon felelősséggel tartozunk-e azért, ha korlátlan szabadságával élve egy következő nemzedék korlátozni kívánja a szabadságot, s elvetvén az emberi jogok „hipotézisét”, olyan feltételezéseket fogad el, melyek megtagadják a szabadnak és egyenlőnek született ember háromszáz éve erkölcsi evidenciának tekintett tézisé?

IRODALOM

- Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de 1804. A. Mme de Condorcet – A. Barbier – P. J. G. Cabanis – D. G. Garat (szerk.) *Œuvres Complètes de Condorcet*. Brunswick–Paris. I–XXII.
- Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de 1847–1849. A. Condorcet O’Connor – F. Arago (szerk.) *Œuvres de Condorcet*. Paris, Firmin Didot. I–XII.
- Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de 1986. *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*. Ford. Pődör László; előszó, jegyzetek Ludassy Mária. Budapest, Gondolat.