

A történelemnélküliség csapdája, azaz az önkéntes szolgásg a *Leviatántól* a többség zsarnokságáig

A társadalmi szerződés elméletét – a középkori előzményeket is figyelembe véve – az újkori társadalomfilozófia legforradalmibb fejleményének szokás nevezni. Bármely törvény azért és csak azért érvényes, mert *Mi* alkottuk – Hobbes- és Rousseau-féle legradikálisabb változataiban minden történelmi precedenstől, természetjogi normától vagy isteni parancsolattól függetlenül. Ennek az eufórikus szabadságélménynek a veszedelmeire már Hobbes kortárs kritikusai, a cambridge-i platonisták, Cudworth is Cumberland is felhívták a figyelmet. Az örök és változtathatatlan ideák preegzisztens normákként nemcsak minden emberi cselekedet számára egyetemes erkölcsi elvek, de magát az isteni akaratot is korlátozzák, „[a] jó nem azért jó, mert Isten akarja”; maga a Mindenható sem akarhat mást, mint az akaratától független és az előtt létező Jó ideájának való megfelelést. Míg Hobbes a politikai és morális cselekvés korlátlan lehetőségeit emeli ki – a társadalmi szerződés megkötésének szabadságát semmiféle előzetes erkölcsi előírás nem korlátozza –, platonikus bírálói ezt az erkölcsmentes szabadságot Isten számára sem engedik meg. Cserében a művészeti alkotások terén tulajdonítanak az embernek korlátlan szabadságot, akár az isteni Teremtés számára is kihívást jelentő új, mesterséges világ kreációja formájában. A szerződés szabadsága önkéntes, de a vele vállalt kötelezettség is – a számtalan formában megismételt *non veritas, sed auctoritas facit legem*. Azaz nem lehet a szuverén által meghozott törvényt

DOI: 10.61901/Kellek.2024.72.02

A szerző professor emerita, ELTE BTK.

Email: ludassy.maria@btk.elte.hu

Elhangzott „Az önkéntes szolgásg variációi a *Leviathántól* a többség zsarnokságáig” címmel az ELTE Filozófia Intézet és a Magyar Fenomenológiai Egyesület szervezésében megvalósult A szabadság színe és visszája konferencián (Budapest, 2024. május 23–24.).

igazságtalannak nevezni, mert a szerződés szerint csak annak betartása lehet igazság, be nem tartása pedig maga az igazságtalanság. A *right is might* természeti állapotából csak egy olyan szuverén szabad megteremtésével szabadulhatunk, aki mindent megtehet, és akivel szemben az őt létrehozóknak többé semmi joga nincs; a kisebbség jogának felvetése pusztá lázadás, amelynek büntetése halál.

[M]ivel a többség igenlő szavazatával uralkodót nevezett ki, az, aki nemmel szavazott, most köteles a többiekkel egyetérteni, vagyis beletörödni abba, hogy az uralkodó minden jövőbeli cselekedetét elismerje, mert másként a többiek jogosan megölhetik.¹

Most nem azokra az unalomig ismert Hobbes-idézetekre szeretnék kitérni, melyek a szerződő individuumok és a szuverén közötti köztes testületek (egyházak, pártok) alapításának tilalmáról szólnak – bár előre jelezném, hogy az *in foro interno* és a *in foro externo* hírhedt megkülönböztetése mennyivel több szabadságot biztosít a technikailag is kiküszöbölhetetlen gondolatszabadság számára, mint majdan Rousseau a törvény szerint halállal büntethető ateistának, aki hiába vesz részt az államilag előírt külső ceremóniakon, ha kiderül (hogyan?), hogy ezt nem őszintén cselekedte, akkor neki annyi –, hanem egy ősliberális, Benjamin Constant *A régiek és a modernnek szabadságáról* írt eszmefuttatása megelőlegezésére a *Leviatán*ban. „Az alattvaló szabadságáról” szóló részt mindenki a modern *privacy* biztosításaként értékeli, ahol a hagyományos valláserkölcsei előírásoktól – amilyen a parázñaság és a pénzkölcsönzés tilalma – a racionális szuverén prudenciális megfontolások alapján mentesíti alattvalóit (ti. a paráználkodó polgár addig sem a hatalommal foglalkozik, és az uzorakamatból adók formájában az államnak is csurran-cseppen valami). Újdonság viszont az antik közszabadság és a modern individuális szabadság megkülönböztetése, melynek alapján a magánélet szabadságát kizárja a kollektív szabadság szentsége.

A szabadság, amelyet az ókori görög és római történelmi s filozófiai művekben, valamint azoknak írásaiban és beszédeiben, akik minden politikai tudásukat ezekből a forrásokból merítették, oly gyakran és oly nagy tisztelettel emlegetnek, nem az egyén szabadsága, hanem az államé.²

Száz évvel később, a hatalommegosztás kérdésében a *Leviatán* logikájával élesen szemben álló szerzők, Montesquieu és Hume szintén

1 Thomas Hobbes: *Leviatán*. Ford. Vámosi Pál. Magyar Helikon, Budapest, 1970, 212. (A fordítást módosítottam – L. M.)

2 I. m. 244.

reflektálnak a görög-római patriotizmusbázisú szabadságeszmény és a modern, ha úgy tetszik, a fogyasztói társadalom fényűzése felé nyitott magánönzés világának különbözőségére. Míg Montesquieu némi nosztalgiaiával ír az erényvezérelvű demokratikus republikákról, Hume bevallja, hogy ezekről csak a történelemkönyvek lapjain olvas szívesen, és nagyon nem szeretne Cassius örömgűlölő világában vagy az erényes Brutus zsarnokgyilkos korában élni. Hobbes szerint az antik mintájú közszabadság koncepciója kevesebb teret biztosít a személyes szabadság számára, mint a magunk alkotta szuverenitás teljhatalma.

Lucca városának tornyán ma is olvasható a nagybetűs felirat: LIBERTAS – ebből azonban senki sem következtethet arra, hogy ott az egyénnek nagyobb szabadsága van, vagy az állami szolgálat alól nagyobb mentességet élvez, mint Konstantinápolyban.³

Locke liberális kánonja *A polgári kormányzatról* szóló értekezésében kihagyja a republikánus rigorozitás alternatíváját. A szabadnak és egyenlőnek, mert racionálisnak születünk természeti állapotából csak a pénzgazdálkodással járó technikai nehézségek kényszerítenek a társadalmi szerződés megkötésére, amit megelőz a minden emberben meglévő erkölcsi és/vagy isteni törvény megléte. Saját korábbi episztemológiai tézise ellenében írja ezt, mely szerint „nincsenek velünk született erkölcsi elvek” – talán *spiritus loci*, Cudworth háza szellemi sugallatára. Másrészt viszont a megkötendő szerződés sem biztosít korlátlan szabadságot a szerződő felek számára, például a szabadságról, s ezzel a racionalitásról való lemondás opciója nem szerepel természetes szabadságjogaink között. Ezek között van azonban a természetes állapotban meglévő szabadságunknak a társadalmi szerződést megkötő többség javára történő átruházása, s ezáltal a kisebbségben maradottaknak alig marad kevesebb joga, mint a *Leviatán* államában, ahol „törvényesen megölhetik”. (Locke-nál mindig ott van a kivándorlás lehetősége, ha tulajdonunkat hátrahagyva menekülésre adjuk a fejünket az utóbbi megóvása érdekében.)

Ha ezen a módon akárhányan *megegyeztek abban, hogy egyetlen közösséget* vagy kormányzatot alkotnak, akkor ezzel rögtön testületté válnak, és *egyetlen államot* alkotnak, amelyben a *többség* a jog, hogy cselekedjék és kötelezze a többieket.⁴

3 I. m. 184.

4 John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Ford. Endreffy Zoltán. Gondolat Kiadó, Budapest, 1986, 106.

Azaz a szerződés szerint a többség döntése veszi át azt a helyet, ami a természeti állapotban minden egyes ember racionális és erkölcsi választása volt:

Máskülönben lehetetlen, hogy egy testként, egy *közösségként* működjék, vagy egy közösség maradjon, márpedig minden egyén, aki csatlakozott hozzá, közös megegyezéssel ebben állapodott meg; és így e megegyezés mindenkit kötelez, hogy elfogadja a *többség* döntését.⁵

Ez minden majoritárius demokrácia normális működési elve, a probléma csak az, hogy Locke a liberális demokráciákkal ellentétben a mindenkori többséget plusz morális küldetéssel is felhatalmazza, ezzel – legalábbis Kendall *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule* című könyve szerint – a természeti norma státuszába emelt többségi elv protototalitárius implikációkat rejthet.

És ezért azt láthatjuk, hogy azoknál a gyülekezeteknél, amelyeket pozitív törvények jogosítanak fel cselekvésre, és amelyeknél semmiféle számot nem rögzít az őket feljogosító pozitív törvény, a *többség határozatát* tekintik az egész határozatának, és ez szab irányt az egész hatalmának, mivel a természet és az ész törvénye révén ez rendelkezik vele.⁶

Ám Locke-nál a természetes állapotban meglévő szabadság és egyenlőség nem azt jelenti, hogy mindenkinek egyenlően szabadságában áll megőlni másokat, hanem – mivel a fizikai létfenntartás mellett az egész emberiségre vonatkozó erkölcsi törvény is velünk született – bűn, ha nem osztom szét azt a szilvát, amit én már nem tudok elfogyasztani. Csakhogy ez az erkölcsi elv megszűnik, amint feltaláljuk a nem romló aranyat, amelynek felhalmozását semmiféle morális gát nem korlátozza. A felhalmozás erkölcsmentes végtelensége minden angol szerző számára evidencia, Hobbestól Hume-ig, Locke-tól Millig. (Utóbbi az 1848-as forradalom hatására némileg moderálta ezt a tézist, de nem a klasszikus luxus-kritikák alapján.) Tulajdonképpen ez volt az a szabadságfogalom, amelyről Burke a francia „metafizikai deklarációkkal” vitatkozva azt mondta, hogy „eddig volt angol szabadság, és csak angol szabadság volt”. Locke a polgári kormányzatot létrehozó szerződéssel nem ad korlátlan felhatalmazást a mindenkori többségnek, de nem is ad tényleges procedurális útmutatást arra vonatkozóan, hogy mi a teendő, ha a többség döntése megsérti a polgári kormányzat létrehozásának célját, azaz az

5 I. m. 107.

6 Uo.

élet, a szabadság és a tulajdon védelmét. Vajon a régi rend megdöntésének eszközei – a *jus resistenditől* a zsarnokság elleni lázadás természetes jogáig – egyértelműen érvényesek, sőt érvényesítendőek a társadalmi szerződés teremtette, tehát a magunk alkotta törvényeknek való engedelmesség ellenében is?

*[K]i legyen a bírója annak, hogy az uralkodó vagy a törvényhozók a beléjük vetett bizalommal ellentétesen cselekszenek-e? [...] Azt felelem erre: a nép lesz a bíró. Mert ki ítélje meg, [...], ha nem az, aki a felhatalmazást adja, és akinek a felhatalmazás megadása után is hatalma kell, hogy legyen arra, hogy leváltsa, ha az nem tesz eleget megbízatásának?*⁷

Ám a szerződés ígéreteit megszegő kormányzat elleni lázadás jogossága konkrét esetekben már nem olyan egyszerű. Miként Jephta, csak az Istenhez fordulhatunk ennek elbírálásához:

Ha ugyanis erőszakra kerül a sor olyan emberek között, akiknek nincs elismert földi feljebbvalójuk, vagy az erőszak nem teszi lehetővé, hogy földi bíróhoz fellebbezzenek, ez voltaképpen hadiállapot, amelyben csak az éghoz lehet fellebbezni, és ebben az állapotban a *sértett félnek magának kell eldöntenie*, mikor látja jónak, hogy ehhez az eszközöz folyamodjon, s éljen ezzel a fellebbezéssel.⁸

Akárcsak Tocqueville esetében, midőn a népszuverenitás ellenében az emberi nem fenségéhez fellebbezhetek...

Rousseau kétségkívül megoldotta a többségi elven alapuló szabad szerződés és a szerződéskötést követő feltétlen elfogadás dilemmáját azzal, hogy a szerződés maga minden természetjogi kötöttség nélküli, egyhangú döntés produktuma, mely döntés arról szól, hogy az így létrehozott társadalomban már csak a többség döntése érvényesül.

Ha nem volna előzetes megállapodás, mi kötelezné akkor a kisebbséget, hogy alávesse magát a többség óhajának? A szótöbbség törvénye maga is megállapodáson alapul, s feltételezi, hogy legalább egy alkalommal egyhangúlag szavaztak.⁹

7 I. m. 211.

8 I. m. 212.

9 Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről. In *Uő: Politikafilozófiai írások*. Ford. Kis János. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2017. Első könyv, V. fej., 259–216.

Ha az *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*, ezt a Proudhontól egészen az 1968-as diákmozgalmakig az anarchisták bibliájának tekintett művét *A társadalmi szerződésről* eszméi előzeteseként olvassuk, könnyen kiderül, hogy a *Második értekezés* leginkább tekintélyellenes mondatai alapozzák meg *A társadalmi szerződésről* legilliberálisabb fordulatait. Mivel a természeti állapot embere nem volt sem jó, sem rossz – azaz teljesen erkölcsmentes lény volt –, Locke liberális koncepciójával ellentétben a megkötendő szerződést sem korlátozhatja semmiféle preegzisztens morális norma. Az embertársakkal szembeni tekintetnélküliség Hobbes *bellum omnium*ának emberére hasonlít. Igaz, Rousseau fizikai függetlenségben élő, elszigetelt embere nem bír azzal a végtelen hatalom- és szerzési vágygal, amelyet szerint Hobbes embere csak a társadalomban sajátíthatott el, s nem a háborúmentes természeti állapotban. Állítólag a *pitié*, a természetes szánalomérzet fogalmát Rousseau csak Diderot tanácsára vette be az ember természetes tulajdonságai közé, különben a történelmi társadalmak teremtette egyenlőségből, midőn „mindnyájan a semmivel leszünk egyenlők”, legfeljebb a *Leviatán* teljhatalmú állama volna a kiút. De vajon mit jelenthet Rousseau legtöbbet idézett fordulata, mely szerint a társadalmi szerződés megkötésével „ugyanolyan szabadok leszünk”, mint előtte, a természeti állapotban? Függetlenül attól, hogy ez utóbbi hangsúlyozottan hipotetikus konstrukció – amelybe a négykézláb visszatérés, Voltaire minden gonoszkodó megjegyzése ellenére sem túl egyszerű –, ebben az állapotban „az ember tetteiben nem volt semmi erkölcsiség”, ergo erkölcsi szabadság sem lehetett. Mind magát a morált, mind a morális szabadság lehetőségét a társadalmi szerződés teremtette meg, „a világ leginkább mesterséges művelete”, méghozzá minden természetes hajlamunk, vágyaink és vonzalmaink totális elfojtásával. Cassirer és a kedves kantianus interpretációk szerint ez a noumenális én diadala a fizikai énem felett, ám attól tartok, a filozófiailag kevésbé képzett Robespierre jobban értette „a szabadságra kényszerítés” paradoxonát. A képviselői demokrácia jól ismert kritikája nemcsak az antik direkt-demokratikus illúziók újraálmódását jelentette, hanem ama törvényhozói szerep vágyálmát, mely mintegy „újraalkotja az emberi természetet”, hogy azt méltóvá tegye az erényes köztársaság, a „*moi commun*” jegyében a csak a közösség tagjaként létező állampolgárságára. Rousseau szerint az empirikus nép, azaz „a vak tömeg, aki maga sem tudja, hogy mit akar, még kevésbé azt, hogy mi jó neki”, nemhogy direkt-demokratikus, de közvetett-képviselői úton is képtelen törvényhozásra. Csak a totális önfeladás a megoldás – Hobbes *Leviatán*jával ellentétben az élethez való jogról is le kell mondani; a honvédelmet nem lehet megúszni. A nagy egész részeként fel sem merülhet, hogy magánéletem legyen, mivel „egy köztársaságban üvegből vannak a házak falai”. Ha magánvéleményem

más találna lenni, mint az általános akarat diktátuma, akkor azt az autentikus szabadság nevében fel kell adnom, mert az individuális igazsághoz ragaszkodva nem lehetek szabad.

Minden személy, valamennyi képességével együtt, az általános akarat legfőbb irányítása alatt egyesül, és mindenki testületileg az összesség elkülöníthetetlen részévé válik.¹⁰

Erről a népszuverenitás-koncepcióról írta Benjamin Constant, hogy „a nép egésze nevében a nép minden részének feláldozását követeli”. És valóban: Robespierre nem hiába vitte magával *A társadalmi szerződésről* a Konvent üléseire: az angol parlamentarizmus bírálattól a kötelező állampolgári hitvallás meghirdetéséig értő interpretátora volt Rousseau szövegeinek.

Az angol nép szabadnak hiszi magát, de alaposan téved, mert csak addig szabad, amíg megválasztja a parlament tagjait: mihelyt lezajlott a választás, a nép rabszolga, senki és semmi.¹¹

Az angol polgárt ugyanis az athéni polisz, illetve a római respublica polgárával ellentétben a permanens politikai közélet, a közvetlen demokrácia megkövetelte szüntelen részvételi aktivitás helyett „a kereskedelmi és az ipari tevékenység, a mohó nyereségvágy foglalkoztatja, ennek megfelelően életformáját az elpuhultság és a kényelemszeretet jellemzi”. És Robespierre 1793 decemberében *A Köztársaság ellen szövetkezett monarchiák manifestumára* adott válaszában így ír:

Nagy-Britannia fényes parlamentje, sorold fel nekem hőseidet! Nálatok van ellenzéki párt. Nálatok a hazafiság ellenez, következésképpen a zsarnokság van hatalmon, a kisebbség ellenzékben van, következésképpen a többség korrupt.¹²

Természetesen, ahol az erény van hatalmon, ott nem lehet legitim ellenzéki párt, mert az csak a bűn hatalomra jutását akarhatja, ahogy Robespierre a Jakobinus klubban ki is mondta: „Franciaországban csak két párt van: a nép és a nép ellenségei”. A francia nép legnagyobb ellenségei

10 I. m. Harmadik könyv, IV. fejt.

11 I. m. Harmadik könyv, XV. fejt.

12 Maximilien de Robespierre: A Nemzeti Konvent válasza a Köztársaság ellen szövetkezett királyok manifestumára. In *Uő: Elveim kifejtése*. Ford. Nagy Géza. Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1988, 407.

nem a határain megjelenő hatalmas hadseregek (ezek visszaverésében a köztársaság egyre sikeresebb), hanem a legnagyobb fenyegetés az angol parlamentáris rendszer gazdasági prosperitást ígérő csábítása.

Hitvány és arcátlan nép, úgynevezett népképviselőd saját bevallásod szerint is megvesztegethetőek. Magad is osztod kedvenc alapelvüket, hogy képviselőd tehetsége éppúgy árucikk, mint minden kereskedelmi tevékenysége, beárazható a birkagyapjú gyártásának vagy gyáraid acéliparának sikerével [...] És még te mersz erkölcsről meg szabadságról beszélni!¹³

Zárójelbe téve most azt a kérdést, hogy mire jut az acélipar és a gyapjúgyártás, ha kizárólag a köztársasági erény szempontjai uralkodnak, a szabadság esélyeit nézve ez a logika csak a „*Semmi szabadságot a szabadság ellenségeinek!*” Saint-Just-i jelszavához vezethet. Ezt az 1793. május 31-i jakobinus államcsíny fényesen be is bizonyította a girondista képviselők letartóztatásával (az ezt paradigmának tekintő Leninnél is radikálisabban oldván meg a miként lesz a kisebbségből többség kérdését). Condorcet – állítólag Danton figyelmeztetésének hála – ekkor még megúsza, ám a filozófus az emberi jogok felfüggesztésével járó, korlátlan ideig tartó rendkívüli állapot kikiáltásának kíméletlen kritikájával üdvözölte a jakobinus diktatúra korszakát. Amely minden erőszakos intézkedését a *forradalom*, a *köztársaság védelme* retorikájával igazolta. Condorcet riposztja rövid, de célratoró: „Forradalmi változásnak csak azt nevezhetjük, ami a szabadság növelése irányában hat.”¹⁴ Tehát a szabadságkorlátozó, a jogbiztonságot, a sajtó és a gondolat szabadságát megsemmisítő diktatúra szabadságcsökkentő változás, azaz ellenforradalmi.

Az emberi szellem történelmi fejlődésének vázlatos története című, illegalításban írt fő művének központi kérdése a szabadság és a racionalitás Locke által evidens korrelációként posztulált viszonya. „Szabadnak születtünk, mert racionálisnak születtünk” – így szól Locke a természeti állapotban is érvényesülő elve, ám Condorcet-nál, mivel az emberi szellem és vele a szabadság is történelmi fejlődés alanya, maga ez a premissza is felfedezés tárgya, ami épp 1668-ban, Locke révén történik meg. Hacsak nem feltalálásról beszélünk, ám akkor kísért a matematikai konstrukció, azaz a természeti archetípus nélküli önkényes kreáció szelleme, ami Hobbes *Leviatánját* logikailag oly vonzóvá, ám a politikai morál szempontjából inkább taszítóvá teszi. Condorcet is kínlódik a többségi döntés demokratikus elvek alapján megfellebbezhetetlen igazságának, ám az

13 I. m. 407–408.

14 Nicolas de Condorcet: Sur le sens du mot Révolutionnaire. In Uő: *Oeuvres complètes*. XVIII. k. Arago–O'Connor, Párizs, 1804, 5.

egyes ember jogérvényesítése szempontjából nem mindig problémamentes voltának dilemmájával.

[M]ivel az egyes embereket megillető jogok biztosításának módjait és eszközeit minden társadalomban azonos szabályoknak kell irányítaniuk, ezeknek az eszközöknek a megválasztása, e szabályok megállapítása felett nem dönthet más, mint az illető társadalom tagjainak többsége, az egyes ember az ilyen döntés közben ugyanis csak úgy tudja érvényesíteni a saját igazát, ha a többi embertársát is alárendeli neki, ezért a többség akarata az az egyetlen jellemző jegye az igazságnak, amit mindenki elfogadhat az egyenlőség megsértése nélkül.¹⁵

Vagy mégsem? Condorcet-nál végső soron az individuális igazság liberális elve felülírja a többségi döntés demokratikus dogmáját, amennyiben ez utóbbi az egyes ember jogait, az individuum szabadságának szent és sérthetetlen voltát veszélyezteti.

Minden ember ténylegesen eleve elkötelezheti magát a többség akarata mellett, amely ilyenformán az összes ember akarata lesz; ám csak magát kötelezheti el: sőt még ez az elkötelezettség is csak annyiban áll fenn, amennyiben a többség, miután már elismerte az ő egyéni jogait, később sem sérti meg azokat.¹⁶

Azonban Condorcet-nak rögvest módjában állt megtapasztalni, hogy a többségi elv egy ténylegesen az államhatalmat birtokló kisebbség uralmának – esetleg egyeduralmának – fedőneve lesz:

Ugyanazok az emberek, akik szünet nélkül hízelegtek a népnek, szinte csalhatatlannak kiáltván ki a többséget beszédeikben, amint arról van szó, hogy a nép ténylegesen gyakorolhassa jogait, immár úgy beszélnek a valóságos emberekről, mint ostoba, döntésképtelen állatsordáról.

– írja a *Figyelmeztetés a francia polgárokhoz az új alkotmány kapcsán*,¹⁷ mely alkotmány referendummal történő megszavazását a jakobinusok megtagadták, mondván, hogy a nép még nem elég érett ahhoz, hogy ilyen demokratikus döntéseket hozzon.

15 Nicolas de Condorcet: *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*. Ford. Pödör László. Gondolat Kiadó, Budapest, 1986, 192.

16 Uo.

17 Nicolas de Condorcet: *Aux citoyens français, sur la nouvelle constitution*. In *Uő: Oeuvres complètes*. XVIII. k. Id. kiad., 81–82.

Ezt a véres színjátékot az első modern francia liberális gondolkodó – akit a témánkhoz kapcsolódó, *A régiek és a modernek szabadságáról* szóló értekezése tett igazán híressé –, Benjamin Constant kényelmes svájci emigrációból nézte végig. Igaz, az individuális szabadságról, a sajtó és a vallás szabadságáról írt esszéit a restauráció alatt élesben, a működő Parlament eléggé magányos liberális képviselőjeként is előadta, de a királpárti ultramontanok, de Bonald-dal az élen nemhogy lefejezni, még letartóztatni sem tudták, mert – legalábbis a jogok Chartáját aláíró XVIII. Lajos idején – érvényesültek a képviselői demokrácia normái. Condorcet-nak még problémát okozott az emberi jogok „metafizikai” státuszának meghatározása – ezek természetes *versus* történelmi, matematikai *versus* empirikus megalapozása –, Constant már egyszerűen kijelenti, hogy vannak ilyen jogok, még hozzá kizárólag az egyén jogaiként, s mint ilyenek fogalmilag összeegyeztethetetlenek a majoritárius demokráciának a többség teljhatalmát deklaráló elvével:

A népszuverenitás elvének elvont elismerése semmivel sem növeli az egyéni szabadság összegét, és ha ennek a főhatalomnak oly tág mozgásteret biztosítunk, amilyennel egyetlen szuverenitásnak sem szabad rendelkeznie, akkor az egyén biztonsága, a személyes szabadság elveszhet ezen elv ellenére, vagy még inkább ezen elv által.¹⁸

Rawls előtt a liberális gondolkodók nem tértek vissza a társadalmi szerződés koncepciójához – a 19. században még emlékeztek rá, hogy Hobbes és Rousseau öröksége, az egy és oszthatatlan szuverenitás eszméje egy abszolút állam legitimációját jelentheti. Hiszen a „magunk alkotta törvényeknek való engedelmség” erkölcsi ideája, a legalitás és a moralitás megkülönböztetése nélkül, inkább Robespierre alkotmánytervezetének eszmei bázisául szolgál, annak, hogy „a polgárok vallásos engedelmséggel tartoznak a törvényeknek”, semmint a kanti morális autonómia megalapozására. A Kanttal a „lehet-e hazudni az emberiség érdekében” témájában érdekes vitát folytató Constant taxatív felsorolja az ember elidegeníthetetlen szabadságjogait, majd az ezeket sértő politikai hatalmat kizárja a legitim uralmi formák közül, származzék az akár a társadalmi szerződésből, akár a történelmi tradíciókból, avagy uralkodjék *ex Deo gratia*.

A polgárok olyan egyéni jogok birtokosai, melyek minden polgári vagy politikai hatalomtól függetlenek, s minden hatalom, mely ezeket a jogokat

18 Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*. Ford. Csepeli Réka, Jancsó Júlia, Kiss Zsuzsa, Réz Pál. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1997, 76.

sérti, törvénytelen. Ezek a polgári jogok: az egyén szabadságjogai, a vallás-szabadság, a szólásszabadság, beleértve bármely vélemény nyilvános kifejtésének jogát, a tulajdonjog és a védelem az önkénnyel szemben. Semmilyen hatalom, nevezze bár népszuverenitásnak, a többség vagy a történelem felhatalmazásának, nem sértheti meg az individuum szabadságát anélkül, hogy önnön jogosságát meg ne sértené.¹⁹

A kérdés Jephtha óta az, hogy mi a teendő, ha az elfogadásának jogi formásgait tekintve rendben lévő törvény erkölcsileg elfogadhatatlan dolgot parancsol? Constant és Kant vitája a feljelentési kötelezettséget előíró törvény kapcsán robbant ki: igazat kell-e mondanom a nálam bujkáló barátom hollétéről az őt halálra kereső üldözőinek, ha hazugsággal megmenthetem? Constant a polgári engedetlenség eszmei kidolgozásával válaszol: lázadásra nem jogosít fel a törvénynek való engedelmisséget megtagadó választásom, de az erkölcs- és emberellenes törvény végrehajtásának elutasítása morális kötelesség – persze a jogi következmények vállalásával együtt.

Kétségkívül általános elv, kategorikus parancsolat, hogy valahányszor a törvény igazságtalanságot ír elő, embertelenséget parancsol, azt ne hajtsuk végre. Az ilyen passzív ellenállás nem jár nyílt lázadással, forradalmi felfordulással, erőszakos pártviszályal. A népszuverenitás sem korlátlan, határait azok az elvek jelölik ki, melyeket az egyén jogainak tisztelete és az igazságosság eszméje határoznak meg.²⁰

A legszebb passzus szerintem az, amely a polgári engedetlenséget elutasító öngigazolásáról szól:

Vannak olyan förtelmes korszakok, amikor arra hivatkozunk, hogy csak azért válunk az igazságtalan törvények kiszolgálójává, hogy a hatalom, melynek behódolunk, nehogy még több bajt okozzon [...] Hazug egyezség ez, önmagunk becsapása, mellyel minden hatalmi büntett előtt szabad pályát nyitunk! Mindenki alku kötétt a lelkiismeretével, és a jogtalanság minden szinten buzgó végrehajtóra talál. Az ártatlanság hóhéraivá válunk azzal az ürüggyel, hogy mi gyöngédebben fojtjuk meg!²¹

Az önkéntes szolgaság szellemének ilyen eseteivel feltétlenül találkozott az, aki ismert olyan liberális kommunistát, aki meggyőzően magyarázta

19 I. m. 82.

20 I. m. 204.

21 I. m. 206.

el, hogy mennyivel jobb, ha ő rúgja ki munkahelyéről, mintha egy igazi sztálinista tenné... Tocqueville Constant-hoz hasonlóan vélekedik a polgári engedetlenség erkölcsi igazolásáról. Híres mondatai a többség zsarnoksága ellenében az emberi jogok egyetemességét invokálják:

Van egy általános törvény, amelyet nem egyik vagy másik nép többsége hozott meg, hanem az egész emberiség többsége. Ez a törvény pedig az igazságosság. Az igazságosság szab határt minden nép jogalkotásának [...] Amikor tehát nem vagyok hajlandó engedelmeskedni egy igazságtalan törvénynek, korántsem vitatom el a többségtől a parancsolás jogát, mindössze a népfenség elvétől az emberiség felségéhez fellebbezek.²²

Persze ennek procedurális problémáiról nem esik szó. Csakhogy Constant-nal ellentétben Tocqueville nem csak individuális jogokról szeretne beszélni, számára a hagyományos – mondjuk úgy, kollektív – jogok, vallási és kulturális közösségek erkölcsi és szellemi entitásként való kezelése központi kérdés. Sőt ezek jelenthetik a szabadon alakított civil társulásokkal összefogva a minden tömegdemokráciát szükségképpen jellemző állami centralizmus és paternalizmus ellenszerét. Ám a despotizmus szelleme ott kísért ezekben a szabadon választott közösségekben, civil egyesületekben is:

Az egyesülés tagjai úgy fogadják el a jelszavakat, mint a háborúban a katonák: a passzív engedelmesség jelszavát vallják, vagy még inkább az egyesülés által egy csapásra feláldozzák ítélőképességüket és szabad akarataikat, így aztán az egyesületek kebelében gyakorta sokkal elviselhetlenebb a zsarnokság, mint abban a társadalomban, amelynek kormányát támadják.²³

22 Alexis de Tocqueville: *A demokratikus despotizmus*. Ford. Ádám Péter. Qadmon Kiadó, Budapest, 2020, 360.

23 I. m. 282.