

Emődy Zsolt

1964-ben születtem Budapesten. 1982-ben érettségiztem, majd 1988-ban diplomát szereztem az ELTE TTK fizikus szakán. 1993-ig doktori ösztöndíjasként majd tudományos munkatársként dolgoztam a BME Fizikai Intézet Kvantumelméleti Kutatócsoportjában. 2006-ban filozófia szakos bölcsész diplomát szereztem az ELTE BTK-n majd a Politikai filozófia doktoriskola hallgatója lettem. Témavezetőm Dr. Ludassy Mária. Vizsgálódásaim középpontjában a „szabad vita” értékkészlete illetve ennek az értékkészletnek a szerződéselméletekkel való viszonyrendszere áll, amit mindenekelőtt Hannah Arendt munkásságából kiindulva igyekszem feldolgozni. További kutatási területem az 1960-as évektől körvonalazódó „alternatív” szabadságértelmezések vizsgálata.

Emődy Zsolt

John Locke és Hannah Arendt a társadalomról

John Locke és Hannah Arendt az európai szabadelvű hagyomány két meghatározó reprezentánsa. Bár az 1960-as évek alternatívákat kereső gondolkodásában otthon találó Arendtnek talán éppen John Locke a legfontosabb vitapartnere, ez az intenzív és gyakran kritikus „párbeszéd” azáltal válik lehetővé, hogy értékészletük alapvető pontokon találkozik egymással: pluralizmus, szabad vita, a „szubsztantív” közösségek helyett a véleményközösségek szerepének hangsúlyozása, az emberi ügyekben a szükségszerűségre és evidenciára alapozó gondolkodás radikális elutasítása.

A „társadalom” vagy a „civil társadalom” megítélése azonban valódi választóvonal lehet közöttük. Arendt számára már pusztán a „társadalom” szó is alapjaiban problematikus. Nem olyasmi, amit – mint valamiféle „adottságot” – reflektálatlan evidenciaként vehetünk fel a szókészletünkbe (ez Locke-tól is idegen lenne), de nem is olyasmi, amit tovább nem vitatható értékek hordozójaként kellene felfognunk (pozitív ellenpólusként szembeállítva példának okáért a „politikaival”). A ’60-as évekre jellemző kortünet, hogy a „társadalom” szó egyre inkább a „fogyasztói társadalom” vagy „tömegtársadalom” negatív kontextusában jelenik meg. De ennél is fontosabb, hogy a társadalom-hivatkozások Arendt felfogásában az eredendő szabadság-élményt teszik kétségessé: az életfolyamat szükségszerűség-vezérelt örök körforgásából – a „privátból” – a nyilvános térbe való átlépést (a szabad vita, illetve a személyiség megjelenésének terébe való átlépést). A „társadalom” különös hibridje e két szférának, amiben mindkét szféra – a magán és a publikus – megsemmisül és feloldódik.

Azt szeretném körüljárni, hogy milyen jelentéstartományban használja a két szerző a „társadalom” kifejezést, és valóban olyan határozott-e az eltérés a kétféle jelentéstartomány között, mint az elsőre sejtethető.

A két szerző viszonya a szabadelvű hagyományhoz

John Locke és a „liberalizmus” kifejezés csaknem elválaszthatatlan egymástól. Ha valaki meg akarja érteni, hogy mit jelent a „liberalizmus” szó, akkor jórészt éppen Locke írásaira kell támaszkodnia. Ha másért nem, azért, mert a „Második értekezés a polgári kormányzatról” megírása óta eltelt három évszázadban a politikai filozófia szinte minden művelője ezt tette.¹

¹ Maga a „liberalizmus” kifejezés később válik elkülönült fogalommal, de már a XVIII. század elejétől kezdve jelen vannak a közel hasonló jelentéstartományban mozgó körülírásai, amelyek – ha áttéteken keresztül is – hivatkoznak Locke-ra.

Sokkal vitatottabb Hannah Arendt és a szabadelvű gondolat kapcsolata. Sokan impresszívebbnek találják a „republikánus” jelző alkalmazását, hiszen a köztársaság fogalma valóban kulcsszerepet játszik gondolataiban. Rögtön tegyük azonban hozzá, hogy az arendti alapkategória, az „elemi köztársaságok hálózata” alapvető pontokon tér el a „republikanizmus” tradicionális értékészletétől.

Nyilván nem feladatom ennek a vitának az eldöntése. A magam részéről abból indulok ki, hogy Hannah Arendt liberalizmus-kritikája – ami kétségtelenül jelen van az írásaiban – a szabadelvű gondolaton belüli fejlemény. Pusztán a „liberalizmus” szóval hivatkozni rá azonban félrevezető lenne, ezért szükség van valamilyen jelzőre: erre a célra – minden homályossága ellenére – az „alternatív liberalizmus” szófordulat látszik a leginkább találónak. Az alternatív szó hivatkozásképe viszonylag kézenfekvő: a ’60-as évek polgárjogi mozgalmai, 1968 diák- és életmód mozgalmai, majd az ezt szellemi elődnek tekintő zöld-alternatív és bázisdemokrata mozgalmaknak, illetve az „alternatív kultúra”.² Ha az említett gondolati kör nem is hivatkozik túlzottan intenzíven Arendtre, szó- és képészletük feltűnő közösséget mutat. És éppen abban az értelemben problematikus a viszonya a szabadelvű hagyományhoz az egyiknek, mint a másiknak.

Elsőként megpróbálom úgy összevetni és megfeleltetni Locke és Arendt politikai alapkategóriáit, hogy az azonosságokat, vagy legalább a közel azonos értelmezési lehetőségeket keresem bennük. Azt várom ettől az eljárástól, hogy ha van érdemi ütközés a két koncepcionális keret között, akkor ez éppen az azonosságokat kereső elemzés során válhat világosabbá.

A két életmű közötti párhuzamok felmutatása semmi esetre sem kézenfekvő vállalkozás. Arendt sokszor hivatkozik Locke-ra – talán minden más szerzőnél többször merül fel Locke neve az írásaiban –, de az esetek meglehetősen nagy hányadában kritikus vagy részben kritikus kontextusban. A leginkább jellemző példa erre, hogy Arendt szerint Locke szabadság-értelmezését is a megszokott – és Arendt által elutasított – sémába sorolhatjuk. Eszerint a szabadság helye a társadalom szférája, a kormányzat pedig az erőszak monopóliumát képviseli.³

Az említett példa azt is jelzi, hogy Locke és Arendt vitájának rekonstruálásához mindekelőtt a „társadalom” kifejezéshez való viszonyukat kell vizsgálnunk (ideértve a „civil társadalom” és a „társadalmi szerződés” szófordulatokat is). Ezen a gondolati szálon végighaladva juthatunk el a forradalom fogalmához, aminek eredetét Arendt a megszokottnál lényegesen határozottabban köti Locke-hoz, és amihez távolról sem kizárólag elutasító a viszonya. A forradalom arendti koncepciója jelzi a legvilágosabban, hogy Arendt mit akar megőrizni, és mit akar elutasítani Locke hagyatékából.

2 Viszonylag széles körben használatos az „ellenkultúra” kifejezés is, de ez a szófordulat még az „alternatív” jelzőnél is kevesebb kapaszkodót kínál a tárgyalni kívánt érték-észlet értelmezésére. Az „ellenkultúra” kifejezés lényegesen több kérdést hagy homályban, mint amennyit megvilágít.

3 Arendt 1958, 5. fejezet.

A természeti állapot és a „politikai” pozíciója Locke fogalmi keretében

Arendt Locke-ot is azok közé sorolja, akik szerint a szabadság pre-politikai jelenség, amit éppen a politika fenyeget, illetve korlátoz. Arendt ezzel szemben egymástól elválaszthatatlannak tartja a „politikai” és a „szabadság” fogalmát.

Locke valóban támaszkodik a „politikai” szó széles körben elterjedt használatára, ami élesen különbözik az arendti terminológiától. A „politikai hatalom”-ra adott induló meghatározása: pallosjoggal – a halálbüntetés jogával – alátámasztott jogosultság a törvényalkotásra, illetve a törvények betartatására, a közjó érdekében.⁴

Locke azonban nem áll meg ennél a kissé sematikus meghatározásnál, hanem némiképp szokatlan eredetet jelöl meg ezen jogosítványok számára: a forrás a természeti állapot, amit a tökéletes szabadság állapotaként jellemez.⁵ Ahol minden hatalom és ítélelhezatal kölcsönös, ahol mindenki szabadon dönt cselekedeteiről, ahol senki sem függ mások önkényes és változékony akaratától – de mindez a természeti törvény keretei között történik. Az igazi eredeti elem mindebben az, hogy Locke az önvédelmen túlmenő büntetés jogát is a természeti állapothoz sorolja.⁶ A természeti állapotban elgondolt emberiséget semmi más nem tartja össze, mint a természeti törvény által fémjelzett morális közösség. Ez azonban hangsúlyozottan nem társadalom, azaz nem olyan közösség, amit bármiféle célképzet vagy akarat fogna össze, és amely bármilyen értelemben egy testként viselkedne.⁷

Annak, hogy az emberek egy politikai társadalom tagjaivá váljanak, feltétele, hogy lemondjanak szabadságuk bizonyos elemeiről – mindenekelőtt a büntetés jogáról. De nem mondanak le a tulajdonukról – életükről és az anyagi javaik feletti rendelkezésről – és ami ennél is fontosabb, nem mondanak le a felhatalmazás momentumát nélkülöző személyes kötelezettségvállalási jogukról,⁸ illetve a természeti törvényt szem előtt tartó morális ítélkezési praxisukról (az adott szó erejéről és az „üdvkeresésről”). Márpedig a természeti törvény nem pusztán – sőt nem is elsősorban – a kormányzati intézkedések és az írott törvények összhangját számon kérő kritikának ad teret, hanem örök mércéje marad minden pozitív törvénynek.⁹

A természeti törvény a mindenkori törvénykritika nyelvezete. Ez az egyetlen megfogható ismérve ennek a különös konstrukciónak, ami ellenáll minden végső érvényű, a természeti törvényt dogmává merevítő megfogalmazási kísérletnek. Bár-

⁴ Locke 1999, 3. szakasz.

⁵ Locke 1999, 4. szakasz.

⁶ Locke 1999, 7., 8., 11., 87., 128., 130., 171. szakasz.

⁷ Locke 1999, 128. szakasz.

⁸ Locke 1999, 14. szakasz.

⁹ Locke 1999, 135. szakasz.

mely megfogalmazása éppúgy vita tárgyává tehető, mint minden korábbi hasonló kísérlet.¹⁰

A természeti állapotot tehát nem foghatjuk fel úgy, mint amit nyomtalanul magunk mögött hagyunk a politikai társadalomba való belépésünkkor. A politikai társadalom, illetve a döntőbírói ténykedés nem a szabadságszféraként felfogott természeti állapotot, hanem a hadiállapotot rekeszti ki.¹¹ Nincs alapunk arra, hogy – Leo Strauss-hoz hasonlóan – azt feltételezzük, hogy a locke-i természeti állapot nem más, mint hadiállapot (ami persze igen közel vinné Locke konstrukcióját Hobbes-hoz és explicit módon ütközik Locke szavaival¹²).

Locke eleve fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy a társadalmi szerződésből bárki kimaradhat¹³ – önmagában a kimaradás még nem eredeztet semmiféle alapot a kimaradókkal szembeni fellépésre (bár az állam által garantált tulajdonuk nem lehet). Egyetlen felnőtte váló gyermeket sem kötelez az apja korábbi esküje arra, hogy lemondjon a természeti állapot szabadságáról. Az örökség elfogadása ugyan a lemondással – a büntetés jogáról való lemondással – egyenértékű, de ez a lemondás mindenkinek saját belátásán és személyes döntésén múlik és mindig jogfenntartást foglal magában.¹⁴

A természeti állapot tehát nem tekinthető minden további nélkül „pre-politikainak”. A természeti törvényt körülíró kitételek egy része – távolról sem mindegyik – feltűnően emlékeztet arra az értékészletre, amit szabad vitának nevezhetünk (hozzávetőleg az arendti „pluralitás” jelentéstartományában). Ezen értékészlet pozícionálása lehet az a közös vonás, amiben a locke-i természeti állapot és az arendti „politikai” találkoznak egymással.

A „politikai” értelmezése Arendt-nél

A „politikai” értelmezését keresve Arendt az antik görögökhöz fordul, és nem annyira a „politika” szó meglehetősen kacskaringós etimológiájára, hanem inkább egy életmódra, a polisz életmódjára támaszkodik (mondván: ez az az életmód, amiben a „politikai” szó gyökerezik).¹⁵ Ennek legfontosabb eleme, hogy a „politikai” a háztartással szemben, éppen a háztartásból való kilépés aktusában fogalmazódik meg. Arendtnek bár igen kevésbé „fenn-

10 Erre két fontos momentumból következtethetünk: 1. A természeti törvény hangsúlyozottan „íratlan”. Ez nem egyszerűen egy ténymegállapításként jelenik meg – miszerint „eddig még nem írták meg” –, hiszen ennek hiányában elmosódna a szembeállítás a „pozitív”, azaz „írott” törvényekkel. 2. A *Tanulmány az emberi értélemlről* írásában Locke újra és újra visszatér arra a tézisére, miszerint nincsenek ön-evidens erkölcsi elvek.

11 Locke 1999, 212. szakasz.

12 Locke 1999, 19. szakasz. Locke itt kifejezetten jelzi a hobbesi koncepció elutasítását.

13 Locke 1999, 95. szakasz.

14 Locke 1999, 116. szakasz.

15 Olay Csaba erre alapozva utal Arendt politikai filozófiájára a „politikai egzisztencializmus” kifejezéssel. Olay 2008.

költ” a mondanivalója a háztartásról, mégsem minden tekintetben elutasító. Érdekes már itt megemlíteni, hogy Arendt a legkevésbé sem csak a családi együttélés viszonyrendszerére gondol, amikor a háztartást említi. Éppígy ide sorolja az ázsiai despotizmusokat, amelyeket szerinte a görögök mindig is háztartási szerveződésként írtak le¹⁶ (dacára annak, hogy a köznyelvi szóhasználatban ezeket is politikai képződményként jellemeznénk). De a feudalizmus egész szekuláris szférája is kiváló példa Arendt számára. Ide kell értenünk továbbá a tisztán cél-eszköz viszonylatokban mozgó, hatékonyság-orientált munkahelyi, üzleti társulásokat vagy az adminisztratív-bürokratikus szervezeteket is (piac és államigazgatás).¹⁷

A háztartás legfőbb ismérvei:¹⁸

1. Az emberek vágyaik és életszükségeik révén részesei. Olyan szféra, amit szükség-szerűségek és determinációk urálnak, ahol az erőszak igazolt. Nyilvánvalóan nem a szabadság a kulcsmomentuma és maga a családfő sem tekinthető szabadnak.
2. Hajtóereje az életfolyamat. Az ember itt csupán egy faj példánya.
3. Védettséget, védernyőt nyújt, szemben a polisszal, ami a kitettség világa.¹⁹
4. Bensőségesség, rejtettség, a kimondhatatlan dolgok misztériuma jellemzi (eredetét tekintve a születés és a halál helyszíne).
5. Mindezekén túl, a legszigorúbb egyenlőtlenség színhelye.

Az arendti terminológiában eszerint nem a szabadság, hanem a háztartás a pre-politikai jelenség. A szabadság kizárólag a „politikai” tartományában van. És emberi viszonylataink abban a mértékben „politikaiak”, amilyen mértékben képesek vagyunk kilépni a háztartás élményvilágából. Arendt nem azt kívánja előírni számunkra, hogy tisztán „politikaivá” kell válnunk – hiszen éppen az átlépés aktusa a döntő, és nem a folytonos „politikai” lét –, de helyreigazítást követel mind a „szabadság”, mind a „politikai” szó használatával kapcsolatban.

A „politikai” ismérveit elsősorban a poliszról mondottakból tudhatjuk meg:²⁰

1. A polisz először is a publikus teret jelenti a görögök számára. A legtökéletesebben emberi alkotás maga a publikus tér.
2. Poliszban élni – mindent szavak és meggyőzés, és nem erőszak révén eldönteni. Az erőszakkal kényszerítés pre-politikai. Olyasmi, ami kívül van a poliszon.
3. A poliszt szokás a leginkább „szóalapú” (*talkative*) politikai testületnek nevezni. A poliszban a cselekvés és a beszéd egybeesik. Egyúttal a polisz az a közeg, amelyben

16 Arendt 1958, 4. fejezet.

17 Érdekes adalék ehhez, hogy a '68-as megmozdulások egyik legnyilvánvalóbban negatív konnotációjú kifejezése az „establishment”, ami éppúgy utal az uralkodó osztályra, vezető rétegre, bevett intézményekre, mint a „háztartásra”. A marxi és az arendti szóhasználat találkozik ebben a kifejezésben.

18 Arendt 1958, 5. fejezet.

19 Ha másra nem, a morális ítélkezésre való kitettségre gondolhatunk.

20 Arendt 1958, 4., 27-29. fejezet.

megszületik a „politikai filozófia” (ami aztán messze maga mögött hagyja a polisz, és Arendt ebben nem kívánja követni).

4. A publikus tér – a „politikai” – egyúttal a személyes megjelenésnek, a „kicsodaság” feltárulkozásának a tere is. Ami nem jelenik meg, az úgy múlik el, mint egy álom – intim és kizárólagos módon a mienk, de nélküli a realitást.

Arendt és a társadalom

Arendt szerint a modernitás által képviselt legfontosabb változás éppen a – távolról sem csak leíró kategóriaként alkalmazott – „társadalom”, vagy „társadalmi” fogalmának megjelenése, ami éppúgy merít a háztartás élményvilágából, mint a politikai szférából.²¹ A köztük lévő határok elmosódása az eredendő szabadságélményt teszi semmissé: a háztartásból a politikaiba való átlépés méltóságát, emelkedettségét. A háztartások élményvilágában megtapasztalt egymásrautaltság publikus jelentőségre tesz szert, az addig autonóm politikai szférának pedig egyszerre csak feladata támad: a társadalom megvédése. A politikai elvek társadalmi „értékké” silányulnak,²² a „politikai” fogalma – ami eredetileg a szabadság otthona volt – alárendelődik a szükségszerűségnek.²³ A társadalom a családoknak egyetlen ember-feletti családba való szerveződésekként fogható fel, amit jól jeleznek az „államháztartás” vagy a „politikai gazdaságtan” kifejezések.

Arendtnek szinte kizárólag elmarasztaló jelzői vannak a társadalomról: monolitikus, konformitást kikényszerítő, anonim. A társadalmi a „dolgok adminisztrációja” és a „láthatatlan kéz” a legfontosabb kategóriái, ami hitelteleníti a „cselekvés” eredetileg publicitáshoz kötött kategóriáit, és a privát szférába szorítja vissza azt.

Bár Arendt a társadalmat olyan evidenciakészletnek tekinti, ami mintegy észrevétlenül és jórészt reflektálatlanul lopózik a közbeszédbe, mégis említ egy olyan gondolkodói kört, amelynek másoknál nagyobb szerepe van ebben: a liberális közgazdászokat.²⁴ Ha Locke-ot nem is sorolja közvetlenül ehhez a körhöz – mindenképp Adam Smith-re kell gondolnunk –, Locke sem mentesül teljesen a vád alól. A „társadalmi” diadalmenetének betetőzéseként Marx teóriáját jelöli meg.

21 Arendt történelem-értelmezésében a modern kor nem csak negatívan értékelt változásokat hoz. A forradalom joga vagy az „alkotás” – a cserepiac, a művészetek, a tudományok – értéktérmet voltának elismerése kifejezetten a modernitás fejleménye.

22 Arendt szerint az „érték” elválaszthatatlanul a cserepiac, a cél-eszköz viszonylatok szókészletét involválja, és ezen az sem segít, ha önmagában vett értékekről, vagy önmagában megálló célokról beszélünk. A cserepiac semmi esetre sem olyasmi, amit elmarasztalhatnánk – a cserepiac valóban „értékholder” –, de a cserepiac és a „politikai” két lényegesen különböző szabadság-szférát jelöl.

23 Az utalás címzettje mindenképp Hegel.

24 Arendt 1958, 6. fejezet.

A liberális közgazdászok csaknem egyértelmű elmarasztalása kétségtelenül nem erősíti azt az álláspontot, hogy Arendtet liberálisnak kellene neveznünk, de nem is feltétlenül cáfolja azt. Jól jelzi ezt, hogy Arendt másrésről a „nemzetállami” gondolatkörhöz köti a társadalom képzetét.²⁵ Locke-nak azonban nincs sok mondanivalója a nemzetállam száz évvel későbbi fogalmáról.

Locke és a társadalom

Visszatérve Locke-ra, az elsődleges kérdésünk változatlanul az, hogy megtalálható-e Locke írásaiban az a részben preskriptív evidenciakészlet, amire Arendt a „társadalmi” szóval utal?

Az első észrevétel az lehet, hogy Locke a „társadalom” szóhoz társítja a „politikait”, és ezzel mintha éppen azt tenné, amit Arendt elutasít – a társadalomnak rendeli alá a politikai szférát.²⁶

Ezt az érvet viszonylag könnyen elutasíthatjuk. A locke-i terminológiában a „politikai” semmi esetre sem állandó jelzője a „társadalomnak”, nem olyasmi, ami mintegy adottságszerűen megilleti a társadalmakat, hanem egy jól körülírható kritériumrendszer áll mögötte. A társadalomnak a „politikaitól” független meghatározása is jelen van Locke-nál: egy testként cselekvő közösség.²⁷ Ez pedig nem annyira a politikaira, hanem sokkal inkább az arendti értelemben vett háztartásra emlékeztet.

Locke többféle meghatározást is ad arra, hogy mi tesz „politikáivá” egy társadalmat. Minden ilyen kritérium közül kiemelkedik az a megszorítás, hogy a politikai társadalom létrehozása és fennállása az emberek beleegyezését feltételezi. Beleegyezést azonban csak akkor feltételezhetünk, ha az emberek helyzete a társadalomba lépve nem romlik a mindig nyitva álló emberi opcióhoz, a természeti állapothoz képest.²⁸ A „politikai” jelző kiérdeklésének tehát elválaszthatatlan feltétele a természeti állapotra való hivatkozás. A „politikai” végső viszonyítási alapja a természeti állapot, és nem az egy testként cselekvő közösségként értelmezett társadalom.

Ugyanezt mondhatjuk a „politikai” hatalomról is, ami közel sem minden hatalom jelzője (lásd apai hatalom, úr és szolga viszonylata). A „politikai” hatalom az a megkülönböztetett hatalom, amelynek eredete nem egyszerűen a társulás tényében van, hanem abban, hogy képesek vagyunk szavunkat, illetve beleegyezésünket adni és képesek vagyunk minden pozitív törvényt megelőzően követni és kialakítani szabályokat.

25 Arendt, 1958, 5. fejezet.

26 Locke a „politikai társadalom” kifejezés mellett időnként a „polgári (*civil*) társadalom” szófordulatot is használja, de a két kifejezés használatában nem látszik szisztematikus különbség.

27 Locke 1999, 14., 87., 89., 211., 212. szakasz.

28 Locke 1999, 137. szakasz.

A fenti értelmezéssel rekonstruálható az Arendt által említett eredendő szabadságélmény is, aminek a „háztartásból” a „politikaiba” való átlépés a kulcsmomentuma. Ha meg akarjuk ítélni, hogy egy társadalom – pontosabban egy konkrét kormányzat egy konkrét helyzetben – helyesen cselekszik-e, akkor mintegy ki kell lépünk az adott társadalomból – legalább gondolatban – és meg kell vizsgálnunk, hogy adhattuk-e személyes beleegyezésünket akár explicit, akár implicit módon az adott döntéshez vagy intézkedéshez. Köti-e ítélkésünket eddigi életünkben kinyilvánított valamilyen korábbi ítélkési aktusunk, adott szavunk. Azt a viszonyítási pontot és érvelési alapot nevezi Locke természeti állapotnak, ahová ilyenkor át kell lépünk (az örök emberi menedék a zsarnokággal szemben).

Locke és az üdvkeresés

Hasonlóan Arendt-hez – Locke is sűrűn alkalmazza az éles elhatárolások módszerét. Az apai és a politikai hatalom jól ismert elhatárolása mellett a *Tolerancialevél*-ben felbukkan egy másik fontos demarkáció is: „Az egyház abszolút értelemben elkülönült és függetlenül az államtól.”²⁹ „Mindennél fontosabb különbséget tenni a polgári kormányzat ügyei és a vallás között.”³⁰ „Hit és tulajdon egészen eltérő ügyek.”³¹

Első látásra ismét úgy tűnhet, hogy ebben az esetben is az államot illeti meg a „politikai” jelző. Csakhogy a Locke által körülírt egyház(ak) vagy disszenter („máskéntgondolkodó”) gyülekezetek szerveződési elveiket tekintve igen távol állnak a tradicionális egyházak normáitól. Locke szabad, nyilvános és spontán vélemény-közösségekként írja le az egyházakat, amelyek sok tekintetben emlékeztetnek a „lekiismereti” közösségekként – és nem szavazatmaximalizáló részvénytársaságként – elgondolt „politikai” társulásokra. Abban a mértékben jogosult autonómiára – tehát abban a mértékben tart(hat) igényt a toleranciára³² – egy ilyen közösség, amilyen mértékben képes távol tartani magát a jóléti érvelésektől, és – ami még fontosabb – az „evilági” büntetésekre való hivatkozásoktól.³³

A szembeállítás másik oldalán álló „magisztrátus” vagy „polgári hatalom” kifejezéssel Locke hangsúlyozottan az adminisztrációként felfogott politikai hatalomra, a bünte-

29 Locke 1998, 18/53.

30 Locke 1998, 7/53.

31 Locke 1998, 10/53.

32 A „tolerancia” ebben a kontextusban nem annyira a büntethetőség elutasítására, hanem a vélemények kölcsönös tiszteletére utal. Nyilván nem tartoznak a büntethetőség hatálya alá az olyan megnyilvánulások, amelyek az érvek mögött álló „társadalmi támogatottságot” hangsúlyozzák, de az ilyen megnyilvánulások nem is nagyon tartanak igényt a tolerancia védernőjére vagy az autonómia méltóságára.

33 „Az egyháznak kizárólag a lélek üdvével van dolga. [...] Nem lehet részese semmiféle olyan tranzakciónak, amely polgári és világi javak tulajdonlása körül forog, és nem alkalmazhat erőt, mert ezek a polgári magisztrátus ítélethozatala alá tartoznak.” (Locke 1998, 13/53.)

tés-végrehajtásra és az üzleti-tulajdonosi szférára utal, aminek eredete, célja és hatóköre kizárólag a jólét biztosítása. Az arendti terminológiában ezek kivétel nélkül a háztartás – vagy a háztartásként felfogott publikus szféra – részei.

A kulcsmomentum annak megítélésében, hogy Locke üdvkereső szférája megfeleltethető-e az arendti „politikainak”, a nyilvánosság. Bár Locke terminológiája nem teljesen egyértelmű, azt meglehetősen határozottsággal kijelenthetjük, hogy nem a lelkiismereti szabadság hobbesi értelemben vett „in foro interno” koncepciójáról van szó. Hobbes szerint a természeti törvény csak vágyainkat és szándékainkat kötelezi, cselekedeteinket vagy nyilvánosan kimondott véleményünket semmi esetre sem. Locke ezzel szemben az egyházak legfontosabb funkciójaként a hit – amit Locke szóhasználatában leginkább „vélemény”-ként fordíthatunk – *nyilvános* vállalását jelöli meg³⁴ és kifejezetten említi azt a szembeszegülési lehetőséget – sőt bizonyos esetekben kötelmet –, amit ma „polgári engedetlenségnek” szokás hívni.³⁵

Felmerül azonban egy fontos ellenérv: ha a „vallás” kifejezés Locke fogalmi apparátusában a kereszténység tradicionálisan apolitikus attitűdjét jelezné – nevezetesen a szabadságnak a „politikától való szabadságként” való értelmezését –, akkor nyilván nem állna meg a locke-i üdvkereső szféra és a „politikai” megfeleltetése. Kissé sarkítva a kérdést: egy vallási gyülekezet tagjaként mondhat-e valaki elmarasztaló „morális” ítéletet a magisztrátus valamely intézkedéséről (netán tisztségviselőjéről), illetve kritizálhatja-e a fennálló törvényeket?

Ha Locke nem is ad közvetlen választ, annyi bizonyos, hogy nem zárja ki a nyilvános kritikát. Számtalan olyan szöveghely van a *Tolerancialevél*ben, amit csak úgy értelmezhetünk, ha igenlő választ adunk a kérdésre. Erre utal az egyházak véleményközösségként való értelmezése, a véleménynyilvánítás szabadságának természetes jogként való kezelése és az a felfogás, amely az üdvkeresést a természeti törvény interpretációját célzó tevékenységként értelmezi (a természeti törvény nyelvezete egyúttal a törvénykritika nyelvezete). Ennél is fontosabb azonban, hogy amikor Locke a polgári kormányzat és a vallás elválasztásáról beszél, akkor ezt jellemzően nem abban az értelemben mondja, hogy a két szféra eltérő személyi kört érint – ez legfeljebb az állam és az egyház tisztségviselőire igaz – vagy egészen más ügyekkel foglalkozik (jóléti avagy lelkiismereti ügyekkel). Nem annyira alanyában és tárgyában különül el a két szféra, hanem érv- és szókészletében. Két élesen különböző kommunikációs szabványról van szó. Az egyikben az evilági cél-eszköz narratívák dominálnak, kulcsszó a biztonság, és legitim a büntetésre való hivatkozás. A másikban tiltott a kényszerre való utalás minden formája – „a hit nem kényszeríthető” –, illegitim a személyes akaratra vagy az érdekekre való hivatkozás – „az hogy igaznak hiszünk-e valamit vagy sem, nem az akaratunkon múlik” –, és

34 Locke 1998, 10/54.

35 Locke 1998, 39/54.

meghatározó szerephez jutnak a koherencia érvek, amelyeknek végső támasza a beszélő „hitelessége” (elméleti tételeinek és morális ítélkezéseinek folytonossága). Mindez feltűnően emlékeztet az arendti „háztartás” és „politikai” elhatárolására.

Kételyt ébreszthet még, hogy Locke gyakran hivatkozik a szeretetre, ami eredetét tekintve nem a nyilvánosság kategóriája. Locke azonban a „szeretet” szót szinte minden esetben a „tolerancia” jelentéstartományában használja.

Locke üdvkereső szférája tehát messzemenő párhuzamokat mutat az arendti „politikaival”. Nem látszik megalapozatlannak a *Tolerancialevélnek* az az interpretációja, hogy a politikai társadalmat konstituáló polgári beleegyezés a hangsúlyozottan plurális, üdvkereső szférából ered. Ha ez a kijelentés légiesebbnek tűnne a kelleténél, akkor visszakozhatunk ahhoz a megállapításhoz, hogy a locke-i koncepcionális keretben a társadalom szóhoz járuló „politikai” vagy „polgári” jelző kiérdeklésének talán legfontosabb kritériuma az üdvkereső szférában megfogalmazódó vélemények és morális ítéletek tolerálása, továbbá a véleményközösségek szerveződésének maradéktalan szabadsága (szemben a rousseau-i modellel, ahol a véleményközösségek az elképzelhető legnagyobb kártéteményt jelentik a közakaratra nézve, és mintegy hivatalból üldözendők).

Civil társadalom és privát szféra

A „civil társadalom” és a „privát szféra” modern fogalma nem fedi pontosan sem Locke, sem Arendt elhatárolását. A „civil társadalom” éppúgy utalhat a lelkiismereti- vagy vélemény-közösségekre, mint az üzleti szférára, vagy a nem kormányzati érdekérvényesítő társulásokra. A „civil” jelző csak annyit ad hozzá – pontosabban vesz el – a „társadalom” modern fogalmából, hogy kivonja belőle a kormányzati szférát (az utóbbit kizárólag adminisztrációként, cél-eszköz viszonylatokkal leírható vállalkozásként felfogva). A kiindulópont azonban ebben az esetben is ugyanaz a bizonytalan köztes, amit Arendt elutasít.

A „privát szféra” modern fogalmát – ami közel áll a „civil társadalom” képzetéhez – szintén hiába keresnénk Locke-nál. Amikor a privát szféra védelmét az emberi jogok közé soroljuk, akkor a „privát szféra” alatt két meglehetősen távoli képzetet kapcsolunk össze:

1. a locke-i értelemben vett magántulajdon (élet, egészség, anyagi javak), a kizárólagos használat, a háztartás, a szuverenitás képzeit;
2. a „privát vélemény”, illetve a „privát ítélet” képzetét (szembeállítva a kormányzati, hivatalos vagy bírósági ítélettel, és szoros rokonságban a „morális ítélet” kifejezéssel, ami eleve elvonatkoztat a felhatalmazott büntetés gondolatától).

Locke fogalmi keretében távolról sem egyértelmű ez a jellemzően XIX. századi összekapcsolás, Arendt pedig kifejezetten tiltakozik ellene. A tiltakozás indíttatása kézenfekvő: ha a véleményalkotást a privát szférához soroljuk, egyúttal határt vonunk közte

és a „politikai” között, hiszen a „politikai” fogalmának talán egyetlen biztos pontja, hogy a nyilvánossághoz és nem a priváthoz van köze.

A tulajdonhoz fűződő emberi tevékenységek – amit Arendt az „alkotás”, „előállítás” kategóriája alá sorol – nem feltételezik mások jelenlétét, a vélemény-nyilvánítás viszont elgondolhatatlan a más emberekre való utalás és a „nyilvánosság fénye” nélkül. És ami még fontosabb: az arendti értelemben vett „politikai” elgondolhatatlan a „cselekvés-ként”, önfeltárlózkodásként értelmezhető, szabad vélemény-nyilvánítás nélkül.

Ha a szabad vélemény-nyilvánítást a privát szféra részeként értelmezzük, és a privát szférát mintegy védelemben kívánjuk részesíteni a politikával szemben, akkor ezzel eleve kizárjuk, hogy a „politikainak” bármi köze legyen az emberek hozzájárulásához vagy a mellérendelő emberi vitához. Pedig mind Locke, mind Arendt szerint, a polgári hozzájárulás és a szabad véleményalkotás konstitutív a politikaira nézve. Nem azért kell védeni a vélemény-nyilvánítás szabadságát, mert a vélemények a privát szférához tartoznak, hanem azért, mert a szó valódi jelentésében nincs „politikai” e nélkül. A zsarnokságnak – amitől Locke és Arendt is megvonja a „politikai” jelzöt – éppen az a kitüntető jegye, hogy kikényszeríti a vélemények priváttá válását, amelyeknek a zsarnokság végső stádiumában már csak „in foro interno” van „publicitása”. A pusztán lelkiismereti vélemény legfeljebb egyfajta sztoikus monologizmust vagy a kontemplációt teszi lehetővé, és radikálisan kiiktatja a „koherencia”, „jelentés”, „hitelesség” pusztá lehetőségét, sőt igényét is (a vallásos hitnek a megtérés a preferált emberi kategóriája és nem a szabad vitában megméretett személyes önfolytonosság). A privát jogként értelmezett vélemény nem nyújt menedéket a zsarnokság ellen.³⁶

Locke és Arendt álláspontja abban is közös, hogy semmiféle kötelezettséget nem társítanak a vélemény-nyilvánítás képzetéhez. Ilyen hajlama jellemzően a republikánus hagyománynak van, de Arendt e tekintetben sem tartozik a köztársasági gondolat fővonalához (Rousseau *Társadalmi szerződése* annál inkább). A polisz példázata ugyan szolgáltatna alapot ilyen elvárásokhoz is, de Arendt újra és újra a hangsúlyozott kényszermentesség mentén értelmezi a polisz hagyatékát.

Arendt legfeljebb azt említi meg, hogy a „ne ítélj, hogy ne ítéltess” defenzív bölcsességet jellemzően „társadalmi” tünetnek tartja,³⁷ és vélhetően nem is túlzottan hitelesnek. Elgondolhatatlan az az emberi viszonyulás a világhoz, amelyből szisztematikusan kiküszöbölhetőek az ítéletek. Az ítélezési mező ugyan összehúzható egy biztonságos, egészen testközeli, ismeretsegalapú viszonyrendszerre, de ez nem változtat azon, hogy mindannyian ítélezünk. Nem az ítélezések felfüggesztése a tolerancia záloga – mondjuk egy univerzalisztikus ihletettségű szeretet-eszmény mentén –, hanem az ítélezési aktusok személyes koherenciája, illetve az ítéletek és parancsok szigorú elhatárolása.

36 „A sztoicizmus a szabadság olyan illúzióján alapul, aminek az ára a szolgaság.” (Arendt 1958, 32. fejezet.)

37 Young–Bruehl 2004, 8. fejezet.

Ha van jelentése és érvénye a „privát vélemény” szófordulatnak, akkor az éppen a vélemény kikényszerítésének tilalma. De teljesen félrevezető lenne ennek alapján párhuzamot vonni vélemény és tulajdon között, és mindkettőt a privát szférába utalni. A „tulajdonlás kikényszerítésének tilalma” kellőképpen abszurd ahhoz, hogy jelezze, homlokegyenest más értelemben privát az egyik, mint a másik.

Természeti állapot versus „politikai”

Ha Locke természeti állapota néhány fontos vonásában emlékeztet is Arendt „politikai” szférájára, szembeötlőek az eltérések is.

1. Locke természeti állapota nem ember-alkotta tér, hanem természetes adottság. Arendt publikus terében ellenben semmi természetes sincs, a létrehozása és a fenntartása is emberi aktivitást – cselekvést – igényel. Szorosan kapcsolódik ehhez, hogy Arendt kifejezetten elmarasztalja az emberi jogi hagyományt abban, hogy természeti adottságként igyekszik feltüntetni „az ember jogait”.³⁸ A XX. század őrjöngő diktatúráinak kortársaként – részben elszenvedőjeként – Arendt sokkal hitelesebb alapot szeretne annak az értékkészletnek, ami saját politika-értelmezésének is kiindulópontja. Bár elismerhető, hogy ez fontos különbség a két koncepcionális keret között, érdemes megemlíteni, hogy Locke „természeti” állapota nem túlzottan hűen követi a „természetes” jelző köznyelvi használatát (Hobbes és Rousseau sokkal simulékonyabb ebben a tekintetben).

2. Arendt szisztematikusan kerüli a büntetés tárgyalását. Ebből – és érintőleges megjegyzéseiből – arra következtethetünk, hogy a „politikainak” nem sok érintkezési pontja van a büntetésekkel. Feltehető, hogy Arendt a büntetést a „háztartás” szférájába tartozó jelenségként, erőszak-megnyilvánulásként fogja fel, ami kívül esik a politikaelmélet hatókörén. A kormányzatnak csak mint nem-politikai jelenségként – adminisztrációként, igazságszolgáltatásként – van köze a büntetésekhez. A politikai párbeszédben természetesen van helye az ítékezésnek, de az ítélezések nem foglalhatnak magukban büntetéssel való fenyegetést (a másik fél kriminalizálását), és nem érinthetik az igazságszolgáltatás konkrét döntéseit (nincs igazságszító funkciójuk). Igazságszolgáltatás és politikai Arendtnél élesen szétválík.

Locke természeti állapota ezzel szemben eleve magában foglalja a büntetés jogát. Bár a természeti állapot konstrukciója sok tekintetben emlékeztet arra a viszonyrendszerre, amit szabad vitának nevezhetünk, ez egy olyan vita, amelyben minden vitapartner fel van szerelve a büntetés – akár a halálbüntetés – jogosítványával is. Van némi feszültség ebben a konstrukcióban, ami mindig is értelmezési nehézséget okozott az interpretátoroknak (egyúttal azonban tág értelmezési teret is adott).

³⁸ Arendt 1963, 2. fejezet.

A locke-i természeti állapot és az arendti „politikai” közvetlen megfeleltetése tehát félrevezető lenne. A természeti állapot fogalmának alapos korrekciójára van szükség ahhoz, hogy mind a konstruált jelleg, mind az igazságszolgáltatástól való mentesség értelmezhetővé váljon. Ezt a korrekciót azonban végrehajthatjuk úgy, hogy közben Locke fogalmi keretének más elemeire támaszkodunk: a politikai társadalom létrejöttével nem tűnik el nyomtalanul a természeti állapot, bár lényeges átalakuláson megy keresztül – eltűnik belőle a büntetések végrehajtására vonatkozó jog és konstruált – emberalkotta – mivolta is kézenfekvővé válik.

Az arendti politikainak eszerint a legközelebbi megfelelője a politikai társadalommal koegzisztens természeti állapot. A fentiekben több érvel is igyekeztem alátámasztani, hogy Locke-tól egyáltalán nem idegen a társadalom és a természeti állapot koegzisztenciájának képzete. A koegzisztens természeti állapot képzete olyasmi, amiről joggal feltételezhetjük, hogy jelen van Locke fogalmi keretében.

Ha ezt el is fogadjuk, ezzel még nem kaptunk választ arra a kérdésre, hogy mi a szerepe a locke-i fogalmi apparátusban a természeti állapot eredeti konstrukciójának. Annyit mindenesetre tudunk, hogy az eredeti értelemben vett – tehát büntetési jogosítványokkal is felszerelt – természeti állapotra fontos szerep hárul a forradalom idején. A Locke által a *Két értekezés*ben többször is említett „éghez való fellebbezést”, illetve a döntőbíróként felfogott népet az interpretátorok egy része úgy értelmezi, hogy ezzel Locke a természeti állapotot egyfajta kollektív ítélkezési fórumként, egy társadalomnak ugyan nem nevezhető, mégis a társulások – sőt a „háztartások” – bizonyos vonásaival felszerelt képződményként gondolja el.

Egyelőre tegyük félre a „rendkívüli” helyzetekre vonatkozó kérdőjeleket, és tegyük fel, hogy a természeti állapot koegzisztens a politikai társadalommal (sőt nem is értelmezhető az egymásra való hivatkozás nélkül). Ebben az esetben is nyitva marad egy Arendt számára kiemelten fontos kérdés: magában foglalja-e az így értelmezett természeti állapot a háztartás szférájának megfelelő emberi viszony-szövedéket?

Ezzel újra visszajutottunk a „civil társadalom” korábban már említett problematikájához. Annál is inkább fontos ez a kérdés, mert a szabadelvű hagyomány legalább a XIX. századtól kezdve valamilyen formában mindig hivatkozott a „civil társadalom”-ban – vagy a privát szférában – sejtett értéktételezésekre.³⁹ A fentiekben már kitértünk rá, hogy ez a koncepció nem Locke-tól származik, amit az is alátámaszt, hogy Locke váltakozva, és mindenféle jelentésmódosulás nélkül alkalmazza a „civil” és a „politikai” jelzőt a társadalomra. Mindamellett a koegzisztens természeti állapot interpretációs modellje mintha megnyitná az utat egy olyan közösségi entitás előtt, amelynek nincsenek

39 A „civil társadalom” kifejezésnek hírhedten szerteágazó a használata, és ráadásul erősen nyelvfüggő az értelmezése. Jelen esetben a Tocqueville írásaiban, a '60-as évek Új Bal mozgalmaiban, illetve a '80-as évek let-közép-európai demokratikus ellenzéki megnyilvánulásaiban megjelenő jelentéstartományról beszélék.

ugyan explicit igazságosztó jogosítványai, de minden érvényes értekhivatkozás végső alapját itt kell keresnünk (a szabadság szférája).

Arendtnek nemcsak a természeti állapot hobbesiánus vagy rousseau-i értelmezésével szemben vannak fenntartásai, hanem a „civil társadalom” imént említett koncepciójával is. Legalábbis abban a formájában, amely ugyanahhoz a szabadságszférához sorolja a tulajdonszerzés és a tulajdonlás szabadságát, mint az ígéretadását és a véleménynyilvánítást. A háztartás szférája és a locke-i értelemben vett „üdvkereső” szféra – ami rendkívül közeli megfelelésben áll Arendt „politikai” szférájával – ebben a modellben nem válik szét élesen. Ez az összemosódás ahhoz vezethet, hogy együttesen kerülnek szembe a „politikai” fogalmával, vagy – ami talán még rosszabb – a „politikai” értelmezése átveszi a cél-eszköz viszonylatok vagy az alkotás terminusait.

Arendt ezzel szemben szeretné megszabadítani – vagy legalább elhatárolni – a szabadság-gondolatot a magántulajdon vagy az alkotás képzetéből kibontott szabadság-értelmezésektől. Szerinte ez a képzet a gyökere a szabadság szuverenitásként való értelmezésének, amit kategorikusan elutasít (mind az egyéni, mind a nemzetállami szuverenitás formájában).⁴⁰ A szuverenitás szó bármely kontextusban való használata határozott szembenállást jelez a pluralitással, márpedig Arendt számára szabadság és pluralitás elválaszthatatlanok. A tulajdont Arendt a „hely az ember-alkotta világban” szóképpel írja le, és a „háztartás”, illetve az „alkotás” kategóriái alá sorolja (szembeállítva a „cselekvéssel”).⁴¹ Vitálisnak és mélyen emberinek tartja, de nem olyasminek, aminek érdemi mondanivalója lenne a szabadságról. Az alkotás – ideértve a művészetet is – vagy a cserekereskedelem szabadsága semmi esetre sem jelent egyúttal politikai szabadságot is. A mesterségek és a művészetek akár virágozhatnak is a zsarnokság körülményei között, feltéve hogy a zsarnok kellően jóindulatú ahhoz, hogy békén hagyja őket izoláltságukban.⁴²

Locke koncepcionális kerete valóban nem zárja ki teljességgel a szabadság szuverenitásként való értelmezését, mindamelllett távolról sem ez a vezérszólama. Az üdvkereső szféra és a tulajdon korábban már említett és meglehetősen határozott demarkációja a legjobb példa erre. Ezzel szemben a *Két értekezés*nek az a néhány szöveghelye, ahol Locke a politikai társadalmon belüli legfőbb hatalmat (szuverént) igyekszik pozícionálni – rendszerint a parlament, néha a nép környékén –, nyelvezetét tekintve látványosan emlékeztet Rousseau későbbi szókészletére (itt és csak itt jelennek meg organikus analógiák és kollektív akarathivatkozások).⁴³

40 Arendt 1958, 32. fejezet; Arendt 1963, 1. fejezet; Arendt 1970, 1. fejezet.

41 Arendt 1958, 8. fejezet.

42 Arendt 1958, 28. fejezet.

43 Locke 1999, 134., 149., 212. szakasz.

A társadalmi szerződés

Ha Locke és Arendt társadalommal kapcsolatos nézeteit akarjuk egybevetni, elkerülhetetlen a társadalmi szerződés képzetére vonatkozó álláspontjuk összehasonlítása. Annál is inkább, mert itt egy viszonylag határozott véleményütközés sejthető. Locke *Második értekezését* rendszerint a társadalmi szerződés gondolatkörét megalapozó művek közé szokás sorolni, Arendt ezzel szemben fenntartásokat hangoztat a társadalmi szerződés gondolati hagyományával szemben.

A társadalmi szerződés gondolatából három viszonylag jól elkülöníthető momentumot emelhetünk ki:

1. A politikai hatalom az emberek beleegyezésén nyugszik.
2. A társadalmi szerződést egyszeri és visszavonhatatlan kollektív aktusként, „jogát ruházásként” kell felfognunk (hobbesi momentum).
3. A társadalmi szerződés megelőz minden kormányzatot, illetve alkotmányos berendezkedést. A szerződés egy kormányzat nélküli társadalmat – egy testként cselekvő közösséget – konstituál, ami aztán minden további értéknilyánítás alapjává válik (rousseau-i momentum, „népszuverenitás”).

Az első momentum elengedhetetlen kelléke a társadalmi szerződés bármely koncepciójának. A második momentum forrása Hobbes, de éppúgy nélkülözhetetlen Rousseau számára is. A harmadik momentum egyértelműen Rousseau-hoz köthető, bár – mint arra még visszatérünk – Locke-tól sem teljesen idegen. Azt is megállapíthatjuk, hogy a második és a harmadik momentum nem hogy nem következik az elsőből, de inkább nehezen értelmezhető feszültségeket teremt a fogalmi keret egészét tekintve.

Ha csak az elsőként említett momentumot tekinthetnénk a társadalmi szerződés tartalmának, akkor Arendtet fenntartás nélkül a társadalmi szerződés gondolati hagyományának örököseként foghatnánk fel. Éppen Arendtnél jelenik meg a leghatározottabban a politikai hatalom és a beleegyezés összekapcsolása. Olyannyira, hogy Arendt szinte semmi mást nem ért politikai hatalmon, mint az emberek hozzájárulását és beleegyezését.⁴⁴

Gyakran tekintünk úgy a társadalmi szerződés koncepciójára, mint aminek csak az első momentum az érdemi kelléke. A másik két momentum inkább csak egyfajta veretességet, ünnepélyes méltóságot kölcsönöz ugyanennek a gondolatnak, illetve körülír egy olyan szorosan kapcsolódó értékészletet, amit általában a „demokrácia” szóval szokás illetni, és ami kellőképpen rugalmas ahhoz, hogy mindenki kifejtthesse belőle a számára fontos érték-tételezéseket.

Arendt azonban egyáltalán nem tartja ártatlannak, vagy pusztán az emelkedettség kellékének a második és a harmadik momentumot. A beleegyezés elvi értelemben

⁴⁴ Arendt 1970, 2. fejezet.

vett visszavonhatatlansága egy olyan nyelvezetet vezet be, aminek nem sok köze van a „beleegyezés” és a „hozzájárulás” szavak eredeti jelentéséhez. Bár az adott szó visszavonásának súlyos feltételei vannak – ami egyfajta „elszámolást” igényel a felek között, és a visszavonó fél „kicsodaságának”, ítélkezési kompetenciájának lényeges hanyatlásával járhat –, a visszavonás sohasem elvi értelemben kizárt. Locke terminológiájával: a természeti törvénytől, illetve a természeti állapottól idegen az adott szó visszavonhatatlansága. Locke kifejezetten említi is, hogy csak egy pozitív törvény – és nem a természeti törvény – minősíthet egy szerződést visszavonhatatlannak.⁴⁵ Erre utal az is, hogy élesen megkülönbözteti a természeti állapotban és a társadalomban kötött megállapodásokat.⁴⁶ Az eredeti szerződés azonban – értelemszerűen – nem lehet olyan típusú megállapodás, amit csak az ekkor még nem létező politikai társadalom kontextusában lehetne értelmezni.

Ennél is nagyobb fenntartásai vannak azonban Arendtnek a társadalmi szerződés rousseau-i momentumával. Arendt szerint a társadalomra (népre) való hivatkozás egy olyan élményvilágot kever a „politikai” képzetébe, amelynek semmi köze az emberek beleegyezéséhez. A „háztartásban” – és itt hangsúlyozottan nem a társadalmi konvenciókból kirajzolódó vagy naturalíákban pontosan körülírható háztartásról van szó – való részvételünk alapja nem a beleegyezés. Ha a háztartásban és a politikaiban való részvételünk alapjának egyaránt a szerződést tekintjük, akkor ezzel olyan analógiás érvelések előtt nyitjuk meg az utat, amelyek tendencia-jellel kétségbe vonják mind a politikai, mind a privát szféra autonómiáját.

Az arendti szabadság-képzet a háztartással szemben fogalmazódik meg, tehát kifejezetten igényt tart egy olyan szférára, amely nem „szabad” és nem beleegyezés-alapú. Arendt azonban nem „legitimálni” akarja az ilyen emberi viszonylatokat. Legitimációra és polgári beleegyezésre soha nem a privát szféra szorul, hanem mindig a publikus szféra. Létezhetnek és léteznek alkotmány nélküli, informális „közösségek” – pontosabban emberi viszonylatok –, de semmiféle szerződés nem áll mögöttük. Az a fiktív társadalmi szerződés, ami alkotmány nélküli közösségeket – például a rousseau-i értelemben vett népet – legitimál, Arendt szerint jogosulatlan hivatkozási alap. Egy eredetét tekintve szabadságközpontú szókészlet jogosulatlan kiterjesztése.

Locke és a társadalmi szerződés

Váratlan eredményre jutunk, ha megvizsgáljuk a „társadalmi szerződés” szó előfordulásait Locke írásaiban. Locke egyáltalán nem használja ezt a kifejezést – nem csak a *Két értekezés*ben, de a *Tolerancialevél*ben és a *Tanulmány az emberi értelemről*ben sem fordul

⁴⁵ Locke 1999, 82. szakasz.

⁴⁶ Locke 1999, 14. szakasz.

elő (ugyanaz mondható egyébként Hobbes írásairól is). Azt tehát kellő alappal mondhatjuk, hogy a „társadalmi szerződés” elkülönült fogalma nem Locke írásában jelenik meg, hanem Rousseau műveiben. A szónak mind a keletkezése, mind a közvetlen jelentése elválaszthatatlannak látszik Rousseau hagyatékától.

Kézenfekvő ellenérv, hogy bár maga a „társadalmi szerződés” szófordulat nem jelenik meg Locke-nál, körülírások formájában mégis fellelhető. Ha el is fogadjuk azonban, hogy Locke elbeszélése mögött áll valamiféle képzet, ami a társadalmi szerződésre emlékeztet, erre a képzetre semmi esetre sem megfelelő elnevezés a „társadalmi szerződés” kifejezés. Ha ráerőltetjük Locke-ra a „társadalmi szerződés” rousseau-i fogalmát – és Rousseau óta az interpretátorok hajlamosak erre –, akkor ezzel nem Locke-hoz, hanem legfeljebb Locke rousseau-i olvasatához jutunk.

Mindennek egyáltalán nem pusztán filológiai jelentősége van, hiszen a liberális önértelmezés egyik fordulópontja a „társadalmi szerződés” gondolatkörének megítélése. Ha Arendt kritikusan viszonyul a társadalmi szerződés gondolatához – fenntartva, sőt megerősítve a politikai hatalom és a polgári beleegyezés összekötöttségét –, akkor ez egyáltalán nem feltétlenül jelenti azt, hogy a szabadelvű hagyományt utasítja el. Egyszerűen jelentheti azt, hogy a rousseau-i koncepcionális kerettel szemben jelzi alapos fenntartásait.

Bár reménytelen vállalkozás, hogy mintegy mérhetővé tegyük Locke és a társadalmi szerződés rousseau-i koncepciójának viszonyát, mégis figyelemre méltó lehet a hobbesi, illetve a rousseau-i momentumhoz kapcsolódó néhány szó-előfordulási vizsgálat.

Locke lényegesen gyakrabban használja a „beleegyezés”, mint a „szerződés” szó szinonimáit, az eskü szó pedig kifejezetten ritkán és többnyire negatív kontextusban jelenik meg az írásában (pl. „hűbéreskü”).⁴⁷ A polgári beleegyezés locke-i vagy arendti fogalma a mindig jogfenntartásoként értelmezett állampolgári lojalitással rokon, nem az eskütétellel. A rousseau-i társadalmi szerződésnek ezzel szemben elengedhetetlen kelléke az eskü szentsége és visszavonhatatlansága, és Rousseau jórészt erre alapozza a politikai hatalom ellenállhatatlanságát igazoló kitételeit.

A *Két értekezés*ben – a kormányzat felbomlásáról szóló utolsó fejezetet leszámítva – a „politikai társadalom”, „társadalom” és a „kormányzat” kifejezések közötti különbségtételre nem fordít különösebb figyelmet Locke. Nem találunk egyetlen olyan utalást sem, ami arra engedne következtetni, hogy Locke egy olyan emberi közösséget (társadalmat) feltételez, ami az értéknilvánítások végső forrásának tekintendő, és előtte áll mindenfajta kormányzatnak vagy alkotmányos berendezkedésnek. A természeti állapotban nincs kormányzat, de társadalomnak nem tekinthető. A *politikai* kormányzattal nem

⁴⁷ A *Második értekezés*ben a „beleegyezés” és szinonimái (consent, agree, join) hozzávetőleg 130 helyen fordulnak elő a politikai hatalom kontextusában, a szerződés szó szinonimái ezzel szemben mindössze 20 helyen.

rendelkező zsarnokságot ugyan joggal nevezhetjük társadalomnak, de semmi esetre sem minősül az értéknílvánítások végső hivatkozási alapjának.

A *Két értekezés* utolsó fejezetének értelmezése már nem ennyire egyértelmű (a rousseau-i Locke-interpretáció szinte minden esetben az ebben a fejezetben előforduló kitételekre hivatkozik). A leginkább kétségeket ébresztő mondat a mű zárószakaszában található:

Az a hatalom, amit minden egyes egyén átadott a társadalomnak, amikor csatlakozott hozzá, sohasem szállhat vissza az egyénekre addig, amíg a társadalom fennáll, hanem mindig a közösségé marad; mert e nélkül nem létezhet sem közösség, sem állam, ez pedig ellenkezik az eredeti megállapodással.⁴⁸

Első olvasatra ez a mondat megerősíti a társadalmi szerződésnek mind a hobbesi, mind a rousseau-i momentumát. Miután a fenti idézetet tartalmazó fejezet „A kormányzat felbomlásáról” címet viseli, okkal feltételezhetnénk, hogy a „társadalom” itt hangsúlyozottan a kormányzat nélküli – tehát nem-politikai – társadalomra utal. Ha így lenne, akkor ezzel előttünk állna az a köztes képződmény természeti állapot és politikai társadalom között, ami alkotmányos berendezkedés hiányában is szerződéses legitimitációt élvez és amivel szemben semmiféle jogfenntartásnak nincs helye (a rousseau-i népszuverén).

Locke azonban úgy folytatja, hogy eszerint a törvényhozó hatalom nem szállhat vissza az emberekre mindaddig, amíg a kormány – jelen kontextusban a parlament – fennáll. Ez viszont kellő bizonyossággal jelzi, hogy Locke a fent idézett mondatában nem a kormányzat nélküli társadalomról, hanem a *politikai* társadalomról beszél. Mindaddig, amíg a *politikai* társadalom eleget tesz azoknak a követelményeknek, amelyek alapján *politikainak* nevezhetjük, senkinek sincs jogalapja a kormányzat megdöntésére. Miután a *politikai* jelző kiérdeklését meglehetősen sokféleképpen el lehet játszani – és ennek megítélése mindenkinek személyes kompetenciája –, Locke ezzel nem tér el a polgári beleegyezés jogfenntartásos mivoltáról korábban mondottaktól sem.

A forradalom

A forradalom képzete a modern szabadság-gondolat eliminálhatatlan részének látszik. Arendt kifejezetten Locke-ot tekinti ezen gondolati konstrukció forrásának vagy legalább első megfogalmazójának (a görög poliszban nem találja nyomát a forradalom eszméjének).⁴⁹ Bár a forradalmak újkori története igen kevés bizakodásra adhat okot, a forradalom fogalmában rejlő értéktételezésekről Arendt nem akar lemondani.

⁴⁸ Locke 1999, 243. szakasz.

⁴⁹ Arendt 1963, 1. fejezet.

Arendt éles határt húz az újkori forradalmak kétféle típusa között.

1. Az első – pozitívan értékelt – kategóriába az amerikai és az 1956-os magyar forradalmat sorolja.⁵⁰
2. A másik kategória ősmintája a francia forradalom. Arendt szerint ez az a mintázat, ami meghatározza az egész XIX. és XX. század domináns forradalom-értelmezését.

Az egyszerűség kedvéért nevezzük az első mintázatot „arendti mintázatú forradalomnak”, a másodikat „rousseau-i mintázatúnak”. A kétféle forradalom-értelmezés közötti különbségtétel kulcskérdése éppen a „társadalom” fogalma. Együtt a két értelmezés, Locke két olvasataként is felfogható.

Az egyik értelmezési szálát Rousseau-hoz köthetjük. A kormányzat nélküli vagy kormányzat előtti társadalom mögött is fel kell tételeznünk egyfajta összetartó köteleket és legitimációs bázist, nevezetesen a társadalmi szerződést („népszuverént”, „általános akaratot”). Mint társadalom, rendelkezik az egy testként cselekvés, illetve a többségi döntés mindenkit kötelező hatályának kritériumaival, de nélkülözi a legitim módon hozott törvényeket és a közösen elfogadott bírót. Ha ehhez még azt is hozzátesszük, hogy egy olyan közösségről van szó, amelyből nincs lehetőségünk a távozásra, és amely a büntetés – akár a halálbüntetés – jogával is fel van ruházva, akkor elég jól érzékeltethetjük, hogy ez a koncepcionális keret kissé érzéketlen a „zsarnokság” fogalmára (különösen, ha figyelembe vesszük a „permanens forradalom” XIX-XX. századi ötletét). Az sem segít ezen, ha – Rousseau-hoz hasonlóan – előírjuk ugyan, hogy a társadalomban törvényeknek és nem egy másik ember személyes akaratának kell engedelmeskednünk, de semmi mást nem fűzünk a törvény eszméjéhez, mint a többség akaratát – vagy ami még jobb: az „általános akaratot” – és az ellenállhatatlanságot.

A *Két értekezés*nek a forradalomról szóló, utolsó fejezetében Locke maga is ad egy halvány fogódzót ehhez az értelmezéshez, amikor azt mondja, hogy a kormányzat felbomlásakor is beszélhetünk közös bíróról, mégpedig a „népről”. És bár Locke a *Két értekezés* túlnyomó részében kifejezetten elzárkózik az „akarat” és a „politikai” szavak közös szövegösszefüggésben való használatától, a forradalom kapcsán kétszer is előfordul a „public will” (közakarat) kifejezés,⁵¹ ami aztán – némi „szellemiesítésen” átesve – Rousseau elméletének tartóoszlopává válik. Rousseau tehát nem feltétlenül rossz olvasója Locke-nak, de azt egészen biztosan kijelenthetjük, hogy Locke-nak nem ez az egyetlen olvasata.

A másik értelmezési szálát az amerikai forradalom hagyománya képviseli (az amerikai alapítók jellemzően nem Rousseau-n keresztül olvassák Locke-ot). Ebben az értelmezésben lényegesen mérsékeltebb a „társadalomra”, „népre” vagy „nemzetre” hivatkozás szerepe (elsősorban leíró, és nem értékhardozó kontextusban jelenik meg).

⁵⁰ Arendt néha ide sorolja Rosa Luxemburg hagyatékát és az 1918-as német forradalom bizonyos eseményeit is, de ezt már csak erős fenntartásokkal. Némi elfogultsággal ugyan, de itt említhetjük az 1990 körüli kelet-európai rendszerváltozások mintázatát is.

⁵¹ Locke 1999, 151., 212. szakasz.

A forradalom – vagy a „társadalmi szerződés” – eseménysorozata nem feltételez már előzetesen egy népet, hanem egy olyan rend-kívüli és eufórikus időszakra utal, amikor kifejezetten a konszenzus-kereső szabad vita értelmezési tartománya válik dominánssá. Arendt az „elemi köztársaságok hálózatának” szóképével érzékelteti a forradalom lázas állapotát⁵², de legalább ennyire jól írható le a legkülönbözőbb szintű és fajtájú „alkotmányozó gyűlések” (Amerika), a „népi társaságok” (Párizs, 1790), a „munkás- és értelmiségi tanácsok” (Budapest, 1956), a „szabad városok” (San Francisco, 1966), az „ellenzéki kerekasztalok” (Közép-Kelet-Európa, 1989) szóképekkel.

A forradalomnak ilyen kondíciók között csak olyan célja lehet, ami nem külsődleges a szabad vitához képest. Az arendti terminológiában éppen ez az ideális feltétele a „politikainak”. A konszenzus-orientáltság nem a tényleges konszenzust célozza, hiszen a pluralizmus (a vita) kondíciói között nem tételezhetjük fel a vélemények egyöntetűségét. A konszenzus-orientáltság egyedül abban nyilvánulhat meg, hogy magát a szabad vitaként elgondolt „politikait” tekintjük olyasminek, ami mögött egyfajta implicit konszenzust sejtünk. Arendt megfogalmazásában: a forradalom egyedüli célja a szabadság tereinek megteremtése.⁵³

Széles körben elterjedt vélekedés, hogy a szó valódi értelmében csak a rousseau-i mintázatot nevezhetjük forradalomnak. Kétségtelen, hogy a rousseau-i mintázat sokkal nagyobb megrázkódtatással jár, mint az arendti, de hatását tekintve többnyire az utóbbinak igazán tartósak a következményei. Az arendti típusú forradalom nem feltételezi sem a „háztartás” szférájának (a privát szférának) teljes újjáépítését, sem az egyéni élet-történetek teljes újraértékelését. Bár az ilyen forradalmaknak nincsenek vezéralakjai, a szereplői mégsem névtelenek: olyan hiteles emberek, akiknek nincs szükségük arra, hogy „megtérjenek” és egy a korábitól lényegesen különböző tisztesség-értelmezés mentén értékeljék át minden korábbi cselekedetüket és morális ítéletüket. Nem annyira az emberek változnak meg – és végképp nem egy új „embertípus” létrejöttének lehetünk tanúi –, hanem a köztük lévő publikus tér. És ha forradalmuk „sikerrel” jár – ami a szabad vita kondíciói között legjobb esetben is csak félsikerként jelenhet meg –, akkor a szabadság tereinek létrejöttével sokkal mélyebb és hosszabban tartó változásoknak lehetnek elindítói, mint amiről egy rousseau-i forradalom hivatásos forradalmárai valaha is álmodhattak.

Bár Arendt egy új típusú köztársaságról beszél, az általa kialakított nyelvezet nem annyira a tartós emberi együttéléshez – mondjuk a köztársasági éthoszhoz –, hanem az „arendti mintázatu” forradalomhoz szolgáltató szókészletet. Joggal feltételezhetjük, hogy a konszenzus-kereső szabad vita kollektív mintázatának permanensként való elgondolása éppen úgy szétfeszítené saját konceptuális keretét, mint a forradalom rousseau-i mintázata.

52 Arendt 1963, 6. fejezet.

53 Arendt 1963, 6. fejezet.

Ez a szó- és élménykészlet – mintegy lappangva – mindig is ott volt a modernitás forradalmaiban, amelyek azonban menetrendszerűen „meghaladták” azt. Arendt mégis azt mondja, hogy semmiféle szükségszerűség nincs abban, hogy a forradalmaknak a rousseau-i mintázat mellett kell kikötniük.⁵⁴ Éppen ellenkezőleg: a történelmi kontingencia szembeötlő megnyilvánulása, hogy a francia forradalom kapcsán megélt megrázkódtatásszerű csalódás válik a történelmi szükségszerűség nagyívű koncepcióinak alapélményévé. Minden ilyen XIX. századi koncepció – legyen az jobb vagy baloldali, a forradalmat elutasító vagy támogató – a francia forradalom, tehát egy esetleges történeti eseményhalmaz, élménykészletéből táplálkozik. A történelmi szükségszerűség csaknem reflektálatlan evidenciájává válik az egész XIX. századnak, és ez alól a szabadelvű hagyomány sem képes kivonni magát. Ez különösen annak fényében figyelemre méltó, hogy Locke-tól még mennyire távol állt mindenfajta determinisztikus vízió.

A történelmi szükségszerűség fenséges teóriáiból, a láthatatlan kollektív aktorok narratíváiból nem könnyű kilépni, hiszen az ilyen típusú érvelések módszeresen fel vannak vértvezve az (ön)kritikával szemben. Mégis az 1950-es évektől határozott jelei mutatkoznak annak, hogy egyre inkább a forradalom arendti mintázata lép a rousseau-i mintázat helyébe (ezt azzal együtt is megállapíthatjuk, ha mindez semmiféle jóslatra nem ad alapot). Bár maga Arendt határozatlan abban, hogy forradalomnak minősíthető-e a kortárs amerikai hippimozgalom és a ’68-as diáklázadások,⁵⁵ megalapozottnak látszik az a vélekedés, hogy ezt a történeti eseményhalmazt is az arendti mintázatú forradalmak szókészletével írhatjuk le a legjobban.⁵⁶ Az pedig, hogy az ilyen mintázatú forradalmakban feltűnően nagy szerep hárul a fiatal korosztályra, meglehetősen jól magyarázható az arendti natalitás (születettség) fogalmából vagy a locke-i innatizmus-kritikából (sokkal hitelesebben, mint az „ellenkultúra” vagy a „posztmodern” értelmezési keretét követő, jellegzetesen „szociológiai” hangvételű eszmefuttatásokból).

Összegezve: Arendt nem annyira Locke-kal, hanem Locke rousseau-i olvasatával és a XIX. századi „szabadelvű determinizmussal” száll vitába. Arendt szembenállása megalapozottan értelmezhető úgy, mint a szabadelvű hagyományon belüli, e hagyomány koherenciájának növelését célzó fejlemény.

⁵⁴ Arendt 1963, 1. fejezet.

⁵⁵ Arendt 1970, 2. fejezet.

⁵⁶ A ’68-as események értelmezése körül zajló mai viták egyik leginkább neuralgikus pontja a Rousseau-val való kapcsolat. A jobboldali ’68-kritika többnyire a rousseau-i mintázathoz sorolja a diáklázadások eseményeit, és eközben gyakran éppen Arendt Rousseau-kritikájára támaszkodik (pl. Roger Kimball: *What the Sixties Brought*). Arendt Rousseau-kritikája azonban a legkevésbé sem jár együtt a diákmegmozdulások kritikájával (éppen ellenkezőleg).

Felhasznált irodalom

- Arendt, Hannah 1958, *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Arendt, Hannah 1963, *On Revolution*. Viking, New York.
- Arendt, Hannah 1970, *On Violence*. Harvest Books, Harcourt, Brace and World, New York.
- Locke, John 1999, *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Polis, Kolozsvár.
- Locke, John 1998, *A letter concerning toleration*. The Pennsylvania State University, [www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/locke.htm] (2009.04.24)
- Olay Csaba 2008, *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. L'Harmattan, Budapest
- Young-Bruehl, Elisabeth 2004, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Second Edition. Yale University Press