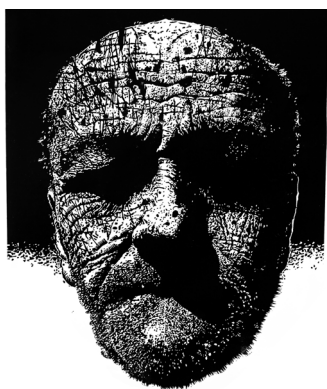


DEMETER M. ATTILA

A SZABADSÁG ESZMÉNYE A REPUBLIKÁNUS GONDOLATI TRADÍCIÓBAN



...ha nem hívjuk
segítségül néha eszes
és tanult hírében álló
emberek múltbéli
tanulmányait,
világéletünkben kezdők
maradunk. Innen nézve
a politikai gondolkodás
maga sem egyéb, mint
olyan emberekkel
folytatott társalgás,
akiknek a többsége már
nincs az élők sorában.

Sokféle oka lehet annak, hogy valaki régebbi politikai gondolkodók intellektuális hagyatéka felé fordul, de leginkább – azt hiszem – ez mégiscsak a politikai gondolkodás természetével összefüggő okokkal magyarázható. Ellentétben ugyanis az egzakt tudományokkal vagy a természettudományokkal a politikai gondolkodás terén ritkán találkozunk teljesen új elmélettel. Politikai gondolkodásunk, ellentétben mondjuk a matematikaival, nem kumulatív, s emiatt nemigen reménykedhetünk olyan politikai elméletben, amely teljes mértékben meghaladná a régieket – ahogyan például Bolyai geometriája helyettesítette vagy korigálta a hagyományos euklideszi geometriát. Ugyanígy politikai vagy történelmi tapasztalataink halmozása sem vezet el, mint a természettudományok esetében, a politikai dolgok új vagy pontosabb megítéléséhez.

Másfelől viszont a politikai gondolkodásunk nem is tisztán történelmi, s már csak emiatt is szerfelett sajnálatos, hogy valaha is ugyanazzal a névvel illették a politikát és a filozófiát. A filozófiáról ugyanis Hegel óta azt szoktuk gondolni, hogy az lényegét tekintve történelmi – ami természetesen nem pusztán azt jelenti, hogy *van* története. A matematikának is van története, és mégsem történelmi tudomány, aminek a legbiztosabb jele, hogy az egyes matematikai felismeréseket minden további nélkül függetleníteni tudjuk felfedezésük történelmi kontextusától, a felfedező személyétől stb. Hegel, ezzel szemben, mint ismeretes, azt írta, hogy a filozófia „saját kora, gondolatokban megragadva”. Ami persze sok mindent jelent (vagy jelenthet), de annyit mindenképpen, hogy – ellentétben

azzal, amit az antik filozófusok döntő többsége gondolt – nincs olyasvalami, hogy „örök filozófia”: vagyis olyan filozófia, ami – hasonlóan a matematikához – helytől és időtől független igazságok tárháza lenne. A filozófiai felismerések nem függetleníthetők kortól és személytől, mert minden filozófia csupán saját korának valamilyen gondolati leképezése. Ilyen – vagyis történeti – értelemben tehát minden filozófia „relatív” (ideértve természetesen magának Hegelnek a filozófiáját is).

Azt gondolhatnánk, hogy mindez ugyanígy érvényes az úgynevezett „politikai filozófiára” is, holott nyilvánvaló, hogy az ideális politikai berendezkedés kérdése, ami legalább Platón óta nyugtalanítja a politikai gondolkodókat, *nem történeti kérdés* – noha természetesen az eltérő politikai rendszerek történelmi tapasztalata nélkül fel sem merülhetne. De ha például az antik görög történetírók és politikai gondolkodók döntő többsége meg volt győződve arról, hogy a fallal körülvett város, a *polis* az emberi együttélés optimális politikai kerete, akkor ez nem azért volt, mert történetesen városállamban éltek, hanem mert a számukra ismert egyéb közösségi életformákkal összehasonlítva ez tűnt az ideálisnak, olyannak, ami a leginkább megfelel az ember társas természetének és a politika lényegének.¹ A politika egy olyan eszményének, aminek a lényegét az egymással folytatott szabad beszélgetésben látták, s egy az emberről alkotott olyan elképzelésnek, miszerint az éppen azért politikai lény, mert képes a gondolatait szavakban artikulálni. Az ilyen összehasonlítás lehetősége nélkül a diktatúra elleni lázadás is minden korban elképzelhetetlen lett volna, s az emberek reménytelenül ki lettek volna szolgáltatva történelmi helyzetüknek és körülményeiknek.

A régebbi politikai gondolkodók műveit tehát éppen azért forgatjuk, mert a politikai gondolkodás bizonyos értelemben *ahistorikus*: mert úgy gondoljuk, hogy tanulunk vagy tanulhatunk belőlük. A közönséges historikus, filológusi kíváncsiság, amit Edmund Burke a 18. század végén, vagyis a modern történelmi tudat kialakulását közvetlenül megelőző időkben még egyszerűen a „régiségbúvárok babonájá”-nak nevezett, az ilyen viszonyulást kizárja: számára minden múltbéli gondolat pusztán történelmi relikvia – a korszellem terméke.

Quentin Skinner, aki talán a cambridge-i eszmetörténészek legismertebbike, az eszmetörténet-írás módszertanának szentelt egyik tanulmányát egy fölöttébb figyelemreméltó tanáccsal zárja – amit ugyan ő maga sem fogadott meg mindig, de ami reprezentatív az ilyen jellegű vizsgálódásokra nézve. Arra int tudniillik bennünket, hogy ne akarjunk mindenáron „tanulni” a régiektől. Amennyiben minden filozófia történeti értelemben relatív, akkor ez nyilván azt is jelenti, hogy csupán saját korának kontextusában érthető és értelmezendő: saját korához szól, nem hozzánk. A politikai gondolkodás történetének tanulmányozása ezért csupán egyetlen tanulsággal járhat: annak felismerésével, hogy „időtlen fogalmak nem léteznek”, hanem csak „különböző társadalmakhoz köthető különböző fogalmak” – s aki ennek a felismerésére eljut, állítja Skinner, az máris egy fontos igazságnak jutott a birtokába. Mégpedig annak, hogy a múltból nem vonhatunk le a mára érvényes tanulságokat, s hogy „a történet” legfennebb „önismeretből” adhat nekünk leckét.² Megtanuljuk (vagy megtanulhatjuk) úgymond történetileg *esetlegesnek* látni azt, amit eddig a saját korunkban – és minden más korban – szükségszerűnek tekintettünk.

Burke viszont, aki mit sem tudott Hegelről, s aki bár a francia forradalmat ismerte, de a *történelemnek* a francia forradalomból születő fogalmát még nem, azt tartotta, hogy ha nem hívjuk segítségül néha eszes és tanult hírében álló emberek múltbéli tanulmányait, világeletünkben kezdők maradunk. Innen nézve a politikai gondolkodás maga sem egyéb, mint olyan emberekkel folytatott társalgás, akiknek a többsége már nincs az élők sorában. Alighanem Machiavelli volt az, aki a legpontosabban számolt be erről a tapasztalatról, bár természetesen ez a tapasztalat –

amint azt Burke példája is mutatja – nem csak egyedül neki volt osztályrésze: „Este hazamegyek – írja Francesco Vettorihoz intézett, 1513. december 10-i híres levelében –, és dolgozószobámba lépek. Rögtön levetem sáros, piszkos hétköznapi ruhámat, s felöltöm ünnepi udvari viseletemet. Illendően öltözve belépek a régi emberek régi udvarába, s miután kedves fogadtatásban részesültem, gyönyörrel veszem magamhoz azt a táplálékot, amely egyedül az enyém, s amelyért megszülettem: nem szégyellem, hogy velük beszélek és tetteik oka felől tudakolózom, ők pedig – mert alázatosak – válaszolnak. Négy óra alatt semmi unalmat nem érzek, elfeledkezem minden bánatomról, nem tartok a szegénységtől, nem félek a haláltól; teljesen átköltözöm beléjük.”³

Mielőtt továbblépnék, s a voltaképpen témámra, a szabadság kérdésére rátérnék, hadd utaljak néhány szóban a republikánus gondolat történeti genealógiájára, főként azért, hogy világossá tegyem, mit is értek republikánizmuson. Természetesen ha akarnám se tudnám az európai republikánizmust a maga teljes historikumában az adott keretek között áttekinteni, az alatt olvashatók tehát csak e geneológia hevenyészett és elsietett vázlatának tekintendők.

Azt a republikánizmust, amiről beszélni akarok, először is meg kell különböztetnünk az amerikai republikánus párt által ma képviselt *konzervatív* vagy neokonzervatív ideológiától: eszmeileg inkább a 18. századi republikánusok, Thomas Jefferson és James Madison nézeteihez s az ő republikánus pártjukhoz áll közel – mint tudjuk, ez a mai *demokrata* párt közvetlen elődje. Ugyancsak meg kell különböztetnünk attól, amit ma Franciaországban republikánus hagyománynak neveznek – ez ugyanis egészen a forradalom és a jakobinus köztársaság idejéig visszanyúló, erősen antiklerikális és egyenlőségelvű, *baloldali* szellemi hagyomány.

A szó klasszikus értelmében vett republikánizmus valahol a görög antikvitás, a *polisz* politikai tapasztalatában gyökerezik, amelyet elsőként szisztematikus igénynyel Arisztotelész összegzett a *Politikában*.⁴ Maga Arisztotelész persze aligha nevezhető szigorú értelemben republikánus szerzőnek, de mindenképpen ő volt az, aki a *politeiáról* adott beszámolója révén nagymértékben hozzájárult a *res publica* későbbi római eszményének a kialakulásához. Így, bár alig tett többet, mint hogy saját korának politikai hiteit és evidenciáit egy magasabb reflexiós szinten fogalmazta újra, mégis Arisztotelész érdeme volt, hogy a *polisz* filozófiája fennmaradt, és hatott akkor is, amikor természetes közege, a városállam már lehanyatlott.

A *res publica* klasszikus filozófiáját azonban a római auktorok műveiben, Livius történelmi munkájában,⁵ Cicero *Államában*⁶ találjuk meg, ez az eszmény azonban a római köztársaság bukásával maga is elveszítette politikai jelentőségét, s a középkor folyamán legfennebb mint történelmi kuriózum került említésre. De ha nem hatott is, a *res publica* filozófiája a skolasztika idején mégis ismert volt, elsősorban Arisztotelész autoritása révén, akinek a *Politikájához* maga Aquinói Tamás írt egy *Expositiót*, lehetséges, ámbár régmúlt kormányzati formaként említve benne a *status popularist*, a népuralmat.⁷ A republikánus gondolat reneszánsza azonban akkor következett el, amikor Itália területén kialakultak az első újkori városállamok – viszont az is igaz, hogy ez a reneszánsz sem lett volna elképzelhető Arisztotelész *Politikájának* skolasztikus interpretációja s a késő középkori retorikai iskolák tananyagában fellelhető republikánus textusok kitartó lektűrje nélkül.

A reneszánsz kori republikánizmusnak kései, de annál befolyásosabb dokumentuma Machiavelli fiatalon elkezdett és öregkorában befejezett műve, a *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*.⁸ Machiavelli republikánizmusa lesz az ihletője bizonyos mértékig a brit republikánizmusnak a polgárháború és Cromwell köztársaságának idején – ennek a kornak ma már kevésbé ismert szerzője James Harrington, aki

nek a főművét, az *Óceánát*⁹ a brit eszmetörténész, J. G. A. Pocock a *Machiavellian Moment*¹⁰ című programadó munkájában a 17. századi brit republikanizmus legfontosabb példájaként említi. De ugyanitt lehetne említeni Algernon Sidney vagy John Milton nevét, a század végéről pedig a dicsőséges forradalom teoretikusát, John Locke-ot.

A 20. század republikanizmusa valamilyen, olykor áttétes formában mindezeknek a szellemi örököse. – Rögtön hozzátennem azonban, hogy amikor a 20. századi republikanizmusról beszélek, akkor döntően csupán két szerző két művére gondolok, név szerint Maurizio Viroli és Quentin Skinner egy-egy könyvére.¹¹ Ezt azért tartom fontosnak hangsúlyozni, mert a republikanizmus fogalma manapság – akár még a tudományos diskurzusban is – meglehetősen elmosódott, s egyaránt alája szokták sorolni az olyan szerzők munkásságát, mint Michael Walzer,¹² Michael Sandel,¹³ Philip Pettit,¹⁴ Maurizio Viroli¹⁵ és Quentin Skinner¹⁶ – még akkor is, ha az említett szerzők nézetei között sok esetben jelentős különbségek vannak. Így aztán „egy lap alá kerül” úgymond a „balliberális” Walzer a szintén balliberális Rawls legfőbb kritikusával, Michael Sandellel.

Skinner angolként (és Pocock tanítványaként) érthető módon a brit republikánus hagyomány irányába tájékozódik, s ezért számára Harrington említett könyve, valamint Milton munkái jelentik a visszatérő hivatkozási alapot. Viroli viszont az itáliai republikanizmus máig legbefolyásosabb képviselőjét, Machiavellit hivatkozva, akinek nézeteit egyenesen magával a „klasszikus republikanizmussal” azonosítja.¹⁷ Említett könyvekben kölcsönösen hivatkoznak egymásra (mindketten eszmetörténészek, részben egyező kutatási területtel), Viroli bővebben és a mesternek kijáró tisztelettel, Skinner szűkszavúan és udvariasan, mindösszesen egy lábjegyzet erejéig.

És akkor visszatérve a szabadsághoz és annak republikánus interpretációjához. Hannah Arendt írja valahol a *Múlt és jövő között*¹⁸ című gyűjteményes esszékötetnek lapjain, hogy a politikai gondolkodásnak valójában egyetlen klasszikus problémája van, s ez a *szabadság* problémája. És ez akár igaz is lehet. Másfelől viszont alighanem Skinnernek is igaza van abban, hogy időn átnyúló, változatlan szemantikai tartalommal bíró politikai fogalmaink nincsenek: csupán ezek korhoz, művekhez, szerzőkhöz köthető *használatai*. – Bár a szabadság ugyanúgy központi kérdése Arisztotelész *Politikájának*, mint Sir Isaiah Berlin híres tanulmányának,¹⁹ de már első olvasatra is eléggé nyilvánvaló, hogy az említett szerzők radikálisan eltérő dolgokat értettek alatta.

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a szabadság fogalmának (vagy bármilyen más politikai fogalmunknak) minden használata reménytelenül szubjektív lenne. Igaza lehet ugyan Skinnernek abban, hogy amikor egy adott politikai fogalom, például a szabadság valamilyen történeti jelentéstartalmának a nyomába eredünk, akkor elsősorban a kor szerzőinek műveire, ezen szerzők intencióira, a kortárs recepcióra és a kor olvasási szokásaira vagyunk utalva, de úgy gondolom, hogy – lévén a politika nagyobbrészt mégiscsak intézményi valóság – a szabadságnak az adott korban érvényes, az adott társadalomban elfogadott értelmezése legalább olyan jól kiolvasható a kor politikai intézményeiből, jogszokásaiból stb.

S ha ez igaz általában, igaz kell hogy legyen saját korunk vonatkozásában is: vagyis saját korunk szabadságésszménye is „kiolvasható” kell hogy legyen valamiképpen politikai intézményeink karakteréből. Így például, ha a nyugati világ ma domináns politikai rendszerét, a liberális demokráciát vesszük, különösen pedig annak joggyakorlatát, akkor azonnal látni fogjuk, hogy napjainkban a szabadság *voluntarista* értelmezése a mérvadó: a szabadság tartalmát képező, egyre nagyobb számban kodifikált *jogok* döntően azt hivatottak biztosítani, hogy az egyén szabadon *megvá-*

laszthassa szexuális, nemi vagy másmilyen identitását, hitét, a neki tetsző életformákat és habitusokat. A jog itt a szabad akaratképzés garanciája, zavartalan gyakorlásának feltételeit pedig az állam és egyház szigorú elválasztása, az állam világnézeti semlegességének követelménye, a magánszféra tisztelete, a kölcsönös tolerancia és elismerés igénye s a jóléti juttatások rendszere teremti meg – még akkor is, ha ezek a követelmények néha ütköznek egymással.

Ez a szabadság nem ismer kényszert, s ez a tény némelykor még a szabad választás *tárgyát* képező dolgok karakterét is megváltoztatja: kétszáz évvel ezelőtt Thomas Jefferson vagy James Madison például még azzal érveltek a vallásszabadság mellett, hogy a hit engedelmesség és alázat (azaz a *kényszer* egy formája), s az államnak lehetővé kell tennie, hogy polgárai teljesíthessék kötelezettségeiket hittestvéreik és az egyház (végső soron tehát Istenük) iránt. Ma a vallásszabadság mellet szóló érveink egyszerűen a lelkiismereti szabadság egyéni igényén alapszanak, s egyáltalán nem hivatkoznak a lelki kényszer egyetlen formájára sem: a hit szabad választás tárgya, a felekezeti hovatartozás pedig egyszerűen identitásunk része. – Ha ma valaki a vallásszabadságról vagy a lelkiismereti szabadságról kérdez minket, gondolkodás nélkül vágjuk rá, hogy mindenkinek *joga* van abban hinni, amiben *akar*. Ezzel szemben nem egészen háromszázötven évvel ezelőtt John Locke még azzal érvelt a vallásszabadság mellett, hogy mindenkinek szabadságában áll Istenét úgy tisztelni, ahogy hite szerint Isten ezt a saját lelki üdvére tőle megkívánja.²⁰ A hit engedelmesség és alázat, nem pedig szabad választás tárgya. „Minden halandónak van – írja némileg megtevesztő egyszerűséggel Locke – örök boldogságra vagy boldogtalanságra képes halhatatlan lelke, amelynek üdvössége attól függ, azt cselekedte-e az ember az életben, amit cselekednie, s azokat hitte-e, amiket hinnie kellett, amelyek szükségesek az Istenség kiengesztelésére, és amelyek Isten rendelései.”²¹

Míndez persze csupán illusztráció kívánt lenni annak alátámasztására, hogy a szabadsággal kapcsolatos percepciónk az elmúlt kétszáz év során radikálisan megváltozott. – Bár hajlamosak lennénk a szabadságnak efféle, manapság dívó, voluntarista felfogását liberálisnak nevezni, azt hiszem, közelebb járunk az igazsághoz, ha azt mondjuk, hogy a szabadságnak ez az értelmezése ma általánosan elfogadott liberális és szocialista oldalon egyaránt. Még napjaink *izmusai*, például a kommunitarizmus sem hoztak ilyen tekintetben lényegi változást. – Ha igaz az, hogy manapság a politikai problémák inkább technikai, adminisztratív, semmint elvi problémák, akkor ez nem – vagy nem csak – azért van, mert a politika mára *közigazgatássá* változott, hanem azért is, mert alapvető politikai eszményeink tartalmát, különösen a szabadság értelmét illetően ma teljes a konszenzus.

Míndezek után, amennyiben itt és most a republikánus gondolati hagyományhoz fordulok, én mégis egy olyan – s mondhatnám: *az egyetlen olyan általam ismert* – politikai eszmeáramlatról kívánok beszélni, amely megpróbálja a szabadság ma uralkodó értelmezését valamelyest föllazítani – amely úgy mond „a szabadság egy új utópiáját” javasolja.

A végletekig egyszerűsítve a dolgot azt mondhatnánk, a szabadság „liberális” és republikánus percepciója abban különbözik egymástól, hogy míg az előbbi a szabadságot a választás szabadságaként érti, addig az utóbbi az *önkormányzás* képességként – pontosabban az önkormányzati tevékenységben való részvétel szabadságaként.²² A szabadság ilyen, republikánus víziója azonban vésszes közelségbe visz bennünket a szabadság „pozitív” értelméhez, ahogyan azt Isaiiah Berlin a már említett, híres esszéjében körvonalazta – és elutasította. Ezért mindjárt ezen a ponton jelezni kívánom, hogy a szabadságnak az önkormányzás képességével való azonosítása, feltevé, hogy valóban ez a republikánus szabadságésszmény valódi tartalma, nem jelen-

ti, miként Berlin feltételezi, vágyaink elnyomását, a ráció uralmát s ezzel összefüggésben az ésszerű társadalmi berendezkedés kívánalmát, az ésszerűség nevében működtetett diktatúrát. – Talán igaza volt Berlinnek akkor, amikor a szabadság jellemző pozitív értelmezését Kantnak tulajdonította, s az akarat autonómiájáról alkotott kanti tanításban vélte azt fölfedezni, de a republikánus textusokban – sem a régebbieken, sem a maiakban – nem találjuk nyomát szabadság és *autonómia* azonosításának.²³

Szabadnak lenni a szó republikánus értelmében nem egyenlő azzal, hogy „képes vagyok magamnak törvényt adni”, vagy hogy „csak olyan törvénynek engedelmescdem, amelyhez magam is beleegyezésemet adtam”. A szabadság állapota republikánus vélelem szerint inkább a dependencia hiánya, az az állapot, amikor az egyén védelmet élvez a kényszernek és a kiszolgáltatottságnak még a *lehetőségével* szemben is.²⁴ Ez volt egykor Harrington válasza Hobbesnak, s ez ma Viroli válasza Berlinnek.

Hobbes, mint ismeretes, azt írta a *Leviatánban*, hogy bár „Lucca városának tornyain még ma is olvasható” nagy betűkkel a *Libertas* felirat, „ebből azonban senki sem következtethet arra, hogy ott az egyének nagyobb szabadsága van”, „mint Konstantinápolyban”. „Mert akár királyságról, akár népi államról van szó, a szabadság egy és ugyanaz.”²⁵ Berlin, körülbelül háromszáz év múlva, anélkül hogy hivatkozna Hobbesra, lényegében megismétli az érvét. Az a zsarnok, mondja, aki alattvalóinak széles körű szabadságot biztosít, lehet egyébként igazságtalan, támogathatja a legégbekiáltóbb egyenlőtlenségeket, elhanyagolhatja a rendet, az erkölcsöket, a művelődést, de a szó szigorú értelmében nem vét a szabadság ellen. Példaként ugyan nem a szultán kegyes és jóindulatú uralmát, hanem Nagy Frigyes Poroszországát és II. József Ausztriáját említi, példáinak üzenete azonban végső soron ugyanaz: a szabadság nem függ össze – legalábbis nem logikailag – a demokráciával és az önkormányzattal: „nincs szükségszerű összefüggés az egyéni szabadság és a demokratikus kormányzat között”.²⁶

Viroli Berlinnek adott replikája kifejezetten Harrington egykori érveire épül. Ha valamiért Lucca lakói szabadabbnak nevezhetők a szultán alattvalóinál, még akkor is, ha effektív, kvantifikálható szabadságuk – a dolgoknak az a köre, amit megtehetnek – ugyanaz, az csak azért van, mert kizárólag a *törvényeknek* engedelmeskednek, és nincsenek kiszolgáltatva az *önkénynek*. Egy szabad városban kormányzók és kormányzottak egyaránt a törvények uralma alatt élnek, melyeknek célja éppen az egyének szabadságának biztosítása. Ezzel szemben az olyan politikai rendszerben, ahol akár egy személy is a törvény fölött áll, jelen van az önkény lehetősége. – Sem Isaiiah Berlin, sem pedig Benjamin Constant, a modern liberális szabadsággeszmény legvehemensebb védelmezői nem figyeltek arra, állítja Viroli, hogy már a kényszer és az önkény pusztá *lehetősége* is kizárja a szabadság állapotát, hiszen szabadságon mindketten, akárcsak Hobbes, a kényszer *effektív* hiányát értették.

A republikánus szabadsággeszmény tehát látható módon nem csupán a pozitív, hanem a „negatív”, liberális szabadsággeszménnyel is szemben áll: nem a kényszer, hanem a kényszer *lehetőségének* a hiánya.²⁷ – Berlinnek kétségkívül igaza volt, amikor azt mondta, hogy a szabadság nem függ össze logikailag a demokráciával (ellenkező esetben nyilván a 20. század demokratikus diktatúrái, a kommunista rezsimek sem jöhettek volna létre), de vajon igaza volt-e akkor, amikor ebből azt a következtetést vonta le, hogy a felvilágosult zsarnoksággal viszont összefér. Viroli vagy Skinner szerint ez elképzelhetetlen. Igaz lehet ugyan, hogy a szabadság nem függ össze a demokráciával, de elképzelhetetlen a *törvény uralma* nélkül. A törvény uralma pedig éppen azért vezet szabadsághoz, mert kiküszöböli az önkény lehetőségét – amint az még nagyon világos volt John Locke számára: „A *törvény célja* – írta – nem eltörölni vagy korlátozni, hanem *megóvni és kiszélesíteni a szabadságot*: mert a törvényekkel kormányozható teremtmények összes rendjére érvényes, hogy *ahol nincs törvény, ott*

nincs szabadság. A szabadság ugyanis annyi, mint mentesnek lenni attól, hogy mások korlátozzanak és erőszakot alkalmazzanak velünk szemben, ami pedig lehetőség ott, ahol nincs törvény; viszont a szabadság nem abban áll – miként mondják –, hogy *mindenkinek szabad azt csinálnia, amihez csak kedve van*. (Hiszen ki lehetne szabad, ha bárki más kénye-kedve szerint parancsolgathatna neki?) Hanem abban, hogy tetszése szerint mindenkinek *szabad* rendelkeznie saját személyével, cselekedeteivel, birtokaival és egész vagyonával ama keretek között, amelyeket engedélyeznek a törvények, amelyeknek alá van vetve, miközben nincs alávetve senki más önkényes akaratának, hanem szabadon követheti a sajátját.²⁸

Miként az idézetekből is kiderül, a törvénynek való engedelmeskedés nem jelenti a szabadság korlátozását, a mások akaratától való függés, a kényszer bármilyen formája vagy annak *lehetősége* viszont igen. A republikánus gondolati hagyomány szerint tehát a törvény uralma nem azért vezet szabadsághoz, mert a törvények saját akaratunkat tükrözik, hanem mert a törvények *mindenkire érvényes absztrakt szabályok*, s éppen ezért képesek megvédeni az egyéneket más egyének önkényével szemben.²⁹ A szabadság törvény általi korlátozása más, mint a mások önkényének való ki szolgáltatottság: az első engedelmisség, a második szolgaság.

A republikánizmus tehát nem a demokrácia, hanem a törvények uralmának eszméjét védi, Viroli ezért mindjárt könyvének elején siet hangsúlyozni, hogy szokványos percepciójával szemben a republikánizmus nem a participatív demokráciának valamiféle revidéált elmélete, inkább a szabadság egy új utópiája. Ámde éppen azért, mert a republikánus szerzők a szabadságot a másoktól való függés hiányaként értelmezték, és mert ki akarták zárni az önkény lehetőségét, arra a radikális álláspontra helyezkedtek, hogy szabadságról csakis szabad államban lehet szó, azaz a szabadságot a politikai közösség állapotának direkt függvényeként gondolták el. Egyéni szabadság a szó teljes értelmében, *beleértve ennek érzelmi és tudati állapotát is*, elképzelhetetlen olyan közösségben, mely maga nem szabad.

Míndez, még egyszer, nem jelenti azt, hogy a republikánus tradíció a szabadságot a politikai részvétellel, ez utóbbit pedig a közvetlen, participatív demokráciával azonosítaná, s ekképpen a szabadságnak azt az antikizáló eszményét védené, amiről már Constant kimutatta, hogy összeférhetetlen a modern ember szabadságigényével.³⁰ A szabadság, republikánus percepciójában, nem jelenti az önkormányzati tevékenységben való aktív és állandó részvételt; ám a brit szerzők, Harrington, Milton, de az itáliaiak is általában egyetértettek abban, hogy a politikai részvétel vagy legalábbis a politikai képviselet valamilyen formája az egyéni szabadság fenntartásának szükségszerű feltétele.³¹ Ennek ellenére nem találunk köztük olyant, aki a közvetlen demokrácia híve lett volna, mi több, döntő többségük – mind a britek, mind pedig az itáliaiak (akiknek eszménye általában Velence volt) – a kevert kormányzati formát védték: Arisztotelész nyomán ideálisnak a monarchikus, az arisztokratikus és a népi elem elegyítésével létrehozott kormányzatot tekintették, egyfelől mert ez minden társadalmi rétegnek megfelelő helyet biztosít a kormányzásban, másfelől mert ez képes leginkább a hatalmi ágak kényes egyensúlyát biztosítani.

Summa summarum: bár a republikánizmus nem azonos a demokratizmussal, de különböző történeti alakváltozataiban mindig is fenntartotta, hogy a szuverén tanácskozás joga – az a jog, hogy a politikai közösség egészét illető ügyekben maga döntsön – az állampolgárok testületét illeti meg. Az itáliai szerzők ebben a római jog elvére támaszkodtak, miszerint a mindenkit érintő döntésekben mindenkinek részt kell vennie. Következésképpen, gondolták, addig és csak addig szabad egy köztársaság, ameddig polgárainak lehetősége van ezt ilyen vagy olyan formában megtenni. És mivel azt tanították, hogy a politikai közösségben a legfelsőbb szuverenitás a pol-

gárok testületét illeti meg, egyszersmind elismerték az egyének ama képességét, hogy *a maguk életét maguk irányítsák*.

Végezetül hadd térjek vissza még egypár mondat erejéig a politikai gondolkodáshoz, immár nem annyira annak természetéhez, mint inkább a *formájához*. A mai angolszász politikai teória az *analitikus* filozófiának az egyik ága – amint az rögtön nyilvánvalóvá válik mindenki számára, aki mondjuk John Rawls könyvét, *Az igazságosság elméletét* olvassa.³² Ezzel szemben Arisztotelész vagy Machiavelli még úgy fogták fel a politikai gondolkodást mint *retorikai* kísérletet. A kettő közötti különbséget Viroli nagyon plasztikusan illusztrálja: „A kortárs politikai elméletírók láthatóan azzal a céllal írják könyveiket vagy tanulmányaikat, hogy racionális érveket dolgozzanak ki, amelyek révén megnyerhetik olvasóik ésszerű beleegyezését vagy egyetértését. Machiavelli és más republikánus szerzők viszont úgy fogták fel a politikai elméletet, mint retorikai kísérletet, és ekként is művelték. Ez azt jelenti, hogy műveik révén olvasóikat arra szerették volna készíteni, hogy elfogadják vagy elvessek nézeteiket, megmozgatva értelmüket s érzelmeiket. Az értelmet az ékesszólás, a *ratio*t az *oratio* révén próbálták meggyőzni, s ezért példákkal, metaforákkal, elbeszélésekkel, intéssel és buzdítással éltek, azaz bevetették a hagyományos retorika összes fegyverét. Vállalva annak ódiúmat, hogy gyógyíthatatlan nosztalgiában marasztalnak el, azt kell mondanom, hogy a régimódi jobb volt, mint az új, s hogy a politikai elméletnek a retorikától az analitikus filozófiáig tartó fejlődése, mely Hobbes-szal kezdődött, s John Rawlsszal érte el a tőkélyt, stílárís értelemben hanyatlás volt, nem pedig fejlődés.”³³

John Rawls (vagy akár Philip Pettit) műveit olvasva az embernek az a benyomása, hogy napjaink politikai elméletírói a demokratikus tanácskozást kizárólag ésszerű érvekkel folytatott, megfontolt és elvszerű vitának tartják. (Ezt tükrözi melleleg Pettit elképzelése az „ésszerűség köztársaságáról” [*republic of reason*].) A klasszikus republikánus szerzők ezzel szemben azt tartották, hogy ami a tanácskozó testületekben igazán számít, az a retorikai köntösbe öltöztetett érveknek a súlya. Ezek az érvek ugyan tartalmazhatnak ésszerű megfontolásokat, de céljuk döntően mégis az, hogy fölkeltsék a hallgatóság *érzelmeit*. Leo Strauss is említi, hogy Arisztotelész csupán egyetlen munkájában használ istentelen kifejezéseket, a *Politika* címűben, márpedig ez a szenvedélyes beszédnek szinte kikerülhetetlen velejárója.

Ugyanis a retorika – a jó rétor – nem csupán hatni akar az érzelmekre, hanem természetesen használja is azokat: szavakba önti a saját szenvedélyeit, hogy ezáltal felkeltse a másokéit. Az érzelme nem hiányozhatnak a politikai beszédből, mert az ember a politikában a maga teljes valójával, azaz a szenvedélyeivel és érzelmeivel együtt vesz részt – no meg persze azért sem, mert a politikai dolgok eleve olyan természetűek, hogy alkalmasak szenvedélyeket kelteni. A politika „dolgai”, írja Strauss, számunkra sohasem közömbösek – és nem is lehetnek azok.³⁴ A politikai dolgok helyeslés vagy helytelenítés, *nem pedig bizonyítás vagy cáfolat* tárgyai. Lényegükből fakad, hogy állásfoglalásra kényszerítenek minket, arra, hogy jó vagy rossz, igazságos vagy igazságtalan voltak szerint ítéljük meg, hogy helyeseljük vagy éppen kárhoztassuk őket – ahogy azt némelykor maga Arisztotelész is tette. S tulajdonképpen mindaddig nem is érthetjük meg, hogy mik valójában mint politikai dolgok, amíg nem vesszük komolyan, hogy nyíltan vagy burkoltan, de mindenképpen kikényszerítik belőlünk az ítéletet. Ez az egyik legfőbb akadálya annak, hogy a politika a szokványos értelemben vett tudomány legyen: mert ez azt feltételezná, hogy a politikai dolgokat ne *in medias res*, ne a saját természetük szerint és ne mint politikai lények ítéljük meg.

S ha már itt tartunk, hadd tegyem hozzá, hogy ez volt az egyik fő oka annak is, hogy a politikát már maga Arisztotelész is igyekezett megkülönböztetni az úgyneve-

zett „első filozófiától”, vagyis a mi fogalmaink szerinti metafizikától. A politika, gondolta Arisztotelész, ellenétben az első filozófiával, nem elméleti tudásra törekszik, hanem hatni akar. Azt akarja, hogy az emberek megváltoztassák a gondolataikat, hogy megváltoztassák az egész életfelfogásukat, meghagyva mindeközben nekik a szabadságot, hogy úgy gondolkodjanak, ahogy akarnak. A politika célja tehát, hogy az embereket *erényes életre* buzdítsa, az erény szó specifikus, politikai értelmében. Azok az erények, amelyeket a polisz fennmaradásának céljából Arisztotelész lényegeseknek tartott, a közös, nem pedig a partikuláris erények: az olyanok, mint a barátság vagy az igazságosság. Az erényes élet ilyenformán megköveteli, hogy az emberek alárendeljék a partikuláris érdekeiket a polisz érdekeinek, vagyis az igazságosság szempontjainak – anélkül hogy erre bárki kényszerítené őket. A kényszer hatására cselekvő ember nem szabad, márpedig elvben is csupán a szabad ember lehet erényes. A politika tehát formája szerint *hatni tudás*, cselekvés, mégpedig szóval való cselekvés: a meggyőzés művészete.

Hogy tanulnunk kell-e – és egyáltalán tanulni tudunk-e – ma már ezekben a dolgokban Arisztotelésztől, az persze vitatható. De jómagam mégiscsak hajlok arra, hogy a politika dolgai alighanem valóban olyanok, amilyeneknek Arisztotelész – és őt követően még sokan mások – leírták őket. Ha tudniillik a politika úgy lehetne tudomány, ahogyan a görögök a metafizikai tudást (vagyis magát a filozófiával azonosított elméleti tudományt) elképzelték, ha a politika dolgai, hasonlóan a matematikai igazságokhoz, valóban bizonyíthatóak lennének, akkor vélhetően adott ponton magát a politikai szabadságunkat kellene feláldoznunk az igazság nevében: azt a szabadságunkat, hogy a politika dolgai felől saját fejünk szerint gondolkodjunk, hogy azokat saját indulataink alapján ítéljük meg, s hogy tehát azokról egymással szenvedélyesen vitatkozhatunk.

■ JEGYZETEK

1. Lásd erről részletesebben *Leo Strauss: Political Philosophy and History*. In: Uő: *What is Political Philosophy and Other Studies*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1959. 56–77.
2. Quentin Skinner: *Jelentés és megértés az eszmetörténetben*. In: Horváth Hörcher Ferenc (szerk.): *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1997. 7–53. 52–53.
3. Machiavelli levele Francesco Vettorihoz, 1513. december 10. In: Allan Gilbert (ed.): *The Letters of Machiavelli*. The University of Chicago Press, Chicago, 1961. 139–144. 142. Machiavelli leveleiből ez idáig csupán a *Különbség* című szegedi filozófiai folyóirat közölt magyarul válogatást 2012-ben: *Válogatás Machiavelli leveleiből*. Különbség 2012.1 sz. 17–54. Az említett levél ebben a válogatásban is olvasható: uo. 35–39.
4. A republikánus gondolati hagyomány rövid, adatszerű, de mégis átfogó áttekintését lásd Maurizio Viroli könyvében: *Republicanism*. Hill and Wang, New York, 2002. 105–108. Lásd ugyanerről még, némileg részletesebben, de nagyobb léptékekben Iseult Honohan könyvét, annak is első fejezetét: *The Historical Evolution of Republican Thought*. In: Uő: *Civic Republicanism*. Routledge, London and New York, 2002. 13–144.
5. Titus Livius: *A római nép története a város alapításától*. I–IV. Európa Könyvkiadó, Bp., 1982.
6. Cicero: *Az állam*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1995.
7. Lásd erről részletesebben Quentin Skinner: *The State*. In: Robert E. Goodin – Philip Pettit (eds.): *Contemporary Political Philosophy*. Blackwell Publishers, Oxford, 2006 [1997]. 3–25.
8. Lásd Niccolò Machiavelli: *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*. In: *Niccolò Machiavelli művei*. I. Európa Könyvkiadó, Bp., 1978. 87–441.
9. James Harrington: *The Commonwealth of Oceana; A System of Politics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
10. J. G. A. Pocock: *The Machiavellian Moment; Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, Princeton, 1975.
11. Maurizio Viroli: i. m. [*Republicaneismo*. Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari, 1999.] Szempontunkból különösen érdekes a könyvnek a szabadság új utópiájával kapcsolatos fejezete: *The New Utopia of Liberty*. In: uo. 35–55; Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
12. Michael Walzer: *Pluralism: A political perspective*. In: Will Kymlicka (ed.): *The Right of Minority Cultures*. Oxford University Press, Oxford, 1995. 139–154; Michael Walzer: *Spheres of Justice*. Basic Books, New York, 1983.
13. Michael J. Sandel: *Public Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2005; Uő: *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1998 [1996]; Uő: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

14. Philip Pettit: *Republicanism*. Oxford University Press, Oxford, 1997; Uő: *The Freedom of the City: A Republican Ideal*. In: Alan Hamlin – Philip Pettit (eds.): *The Good Polity*. Blackwell, Oxford, 1989, 141–168; Uő: *A Definition of Negative Liberty*. Ratio 1989. 2. sz. 153–168.
15. Viroli további, eddig nem említett munkái: Maurizio Viroli: *Machiavelli: Founders of Modern Political and Social Thought*. Oxford University Press, Oxford, 1998; Uő: *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism*. Clarendon Press, Oxford, 1997, [1995]; G. Bock – Q. Skinner – M. Viroli (eds.): *Machiavelli and Republicanism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
16. Skinner további, kapcsolódó munkái: Quentin Skinner: *Freedom as the Absence of Arbitrary Power*. In: Cécile Laborde – John Maynor (eds.): *Republicanism and Political Theory*. Blackwell, Oxford, 2008. 83–101; Uő: *A szabadság és a honpolgárság két rivális hagyománya*. Világosság 1995. 10. sz. 21–33; Uő: *The Idea of Negative Liberty*. In: R. Rorty – J. B. Schneewind – Q. Skinner (eds.): *Philosophy in History*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984. 193–221; Uő: *Machiavelli on the Maintenance of Liberty*. Politics 1983. 2. sz. 3–15.
17. Maurizio Viroli: *Republicanism 4*.
18. Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. Osiris – Readers International, Bp., 1995.
19. Isaiah Berlin: *Two Concepts of Liberty*. In: Robert E. Goodin – Philip Pettit (eds.): i. m. 369–386.
20. John Locke: *Levél a vallási türelemről*. In: Uő: *A vallási türelemről*. Stencil Kulturális Alapítvány, Bp., 2003. 194–251. 211–212.
21. Uo. 232.
22. A szabadság republikánus eszménye körül kibontakozó, mára egyre terebélyesedő vitához máris sokan hozzászóltak. A vita résztvevői közül a legismertebb név kétségkívül a Philip Pettit, lásd az ezzel kapcsolatos munkáit (természetesen itt csak azokat, amelyeket eddig még nem említettem): Philip Pettit: *Republican Freedom: Three Axioms, Four Theorems*. In: Cécile Laborde – John Maynor (eds.): i. m. 102–130. Az ő tanulmányai, kötetei mellett figyelmet érdemelnek még az alábbi szövegek: Matthew H. Kramer: *Liberty and Domination*. In: Cécile Laborde – John Maynor (eds.): i. m. 31–57; Ian Carter: *How are Power and Unfreedom Related*. In: Cécile Laborde – John Maynor (eds.): i. m. 58–82; Per Mouritsen: *Four Models of Republican Liberty and Self-Government*. In: Iseult Honohan – Jeremy Jennings (eds.): *Republicanism in Theory and Practice*. Routledge, London and New York, 2006. 17–38; Charles Larmore: *Liberal and Republican Conceptions of Freedom*. In: Daniel Weinstock – Christian Nadeau (eds.): *Republicanism: History, Theory and Practice*. Frank Cass, London – Portland, OR, 2005. 83–103; Iseult Honohan: *Freedom: Non-Domination and Republican Political Autonomy*. In: Uő: i. m. 180–213.
23. Maurizio Viroli: *Republicanism 41*.
24. Uo. 42; Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism 84*.
25. Thomas Hobbes: *Leviatán*. Polisz Könyvkiadó, Kvár, 2001. 234.
26. Isaiah Berlin: i. m. 373.
27. Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism 84*.
28. John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Gondolat Kiadó, Bp., 1986. 77.
29. Maurizio Viroli: *Republicanism 52*.
30. Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadságának összevetése*. In: Uő: *A régiek és a modernek szabadsága*. Atlantisz Kiadó, Bp., 1997. 235–260.
31. Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism 74*.
32. John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó, Bp., 1997.
33. Maurizio Viroli: *Republicanism 18–19*.
34. Leo Strauss: *What is Political Philosophy?* In: Uő: *What is Political Philosophy and Other Studies*. 9–55. 11–12.