

Martin Bertman

Hobbes és Hume az ígéretről

Mind Hobbes, mind Hume¹ a „természet” szóval összefüggésben tárgyalja az ígéretet. Néhány általános megjegyzést követően erről fogok beszélni.

I.

A természet-fogalom: soha nem a természetbe megyünk ki, hanem egy konkrét tóhoz vagy fához. A filozófusok gyakran hivatkoznak „a természet”-re egy vagy több fogalmi keretben mint egyik tagra valamely szembeállításban belül. Ilyen talált vagy létesített kontraszt például a jó és a rossz közötti, a világ és Isten közötti megkülönböztetés. Az efféle kategorikus szembeállítások hasznosak, de olyan episztemikus kérdéseket vetnek föl magukkal a fogalmi keretekkel kapcsolatban,² mint hogy az egyik fogalmi keret magában foglalhat-e egy másikat. Például egy ember alkotta tárgy, mondjuk, egy ágy, szembeállítható-e egy természeti tárggyal, mondjuk, egy hangyával a mesterséges és a természetes szembenálló kategóriáinak példájaként. A fizika fogalma keretében azonban – melyet, ha redukcionista vagyunk, az előbbieket fölött állónak tekintünk, ha nem, csupán alternatív keretnek – az ágy és a hangya mint puszta testek, egyaránt a természetinek a példányai, vagyis a fizika a fogalmi keret ugyanazon törvényeinek szempontjából tekinti őket. Mindazonáltal megjegyzendő, hogy a „természet” nem a fizika vagy más úgynevezett természettudományok, hanem a teológiai vagy filozófiai spekuláció által alkotott és használt fogalom.

A filozófia kérdéseinek egyike az, hogy vajon lehetséges-e tökéletes vagy végső fogalmi keret, különösen olyan, amely az ész által fölfedezhető. Filozófiai spekulációkban a természetet olykor végső keretként mutatják be: Spinoza azt mondja, Isten minden, és Isten a természet. „*Deus sive natura*.” A természet fogalmának végsőként, mindent magában foglalóként való használata Spinozánál egyfajta racionális teológiának tekinthető – tulajdonképpen már Arisztotelész is teológiának és első filozófiá-

¹ Hume világosan szembehelyezkedik Locke-kal: „Mert az igazság és az adott szó megtartása az emberekre mint emberekre és nem mint a társadalom tagjaira tartozik.” *Második Értekezés*, 14. bekezdés.

² Érdekes módon Platón furcsán ható állítása az *Államban* (597b) („Nos, az ágy háromféle formában jelentkezik: az egyik a természetbeli forma, melyről megállapíthatjuk, hogy isten alkotta. [...] A második az, amelyet az asztalos készít el. [...] A harmadik pedig, amelyet a festő.”) sejteti az azzal járó ismeretelméleti megerősítést, hogy a különbségeket a természetes/mesterséges viszonylatban helyezzük el és ott alárendeltségi viszonyba állítsuk, miközben bizonyos fogalmi keretekben különbségük hangsúlyozására van szükség, míg mások vagy az egyiket a másik alá rendeltnek kénytelenek kezelni, vagy beolvasztani a másikba. Gondoljuk csak meg: miért kell azt állítania Platónnak, hogy egy ember alkotta létező egy (talán Isten alkotta) örök idea kivételülése, mely Platón ontológiai minőségéről szóló elméletében természetesebb (és ezért valóságosabb), leszámítva azt, hogy az emberi célokat szolgáló emberi eszközök, különösen az esszenciális emberi természet felől nézve, természetesnek tekintendők. Ergo, Platón és még inkább Arisztotelész számára, aki a filozófussal sem tesz esetleges kivételt, az állam, ha betölti lényegi, szocializáló feladatát – természetes.

nak nevezte azt, aminek későbbi szerkesztője a metafizika (vagyis a fizika után összegyűjtött szövegek) nevet adta. Ez arra utal, hogy a filozófiai kérdések vizsgálata – akár észlelvő vizsgálata is – és a teológiai vizsgálódások – még amikor egy kinyilatkoztatott vallás hitével állítják is eredményeiket –, felmutathatnak hasonló fogalmi szerkezeteket. Magától értetődően a nem annyira észalapú, mint inkább hitalapú vallásos kultúrákban áll rendszerint a természetfölötti szolgálatában a természet; különösen a természetfölötti Istent állítják szembe gyakran a természettel. Egyes filozófusok, például Kant, nem hittételként értenek egyet ezzel, hanem mint racionális feltételezéssel. A szembeállítás azonban lehet kizáró vagy megengedő, és megengedő is többféleképpen. Mindkettőre szolgál például a Biblia. Például „Hol voltál te (Jób), amikor a krokodilt és a vízilovat teremtettem?” – ez a Teremtő és a teremtmény közötti kizáró viszonyt hangsúlyozza. A megengedő viszony két változatát hangsúlyozzák a következő sorok: „És Isten a saját képmására megteremtette az embert” – a megengedő, összekapcsoló hasonlóság, ha nem egyenlőség viszonya – és „Királyotok leszek, és ti lesztek a népem (Izrael)” – aszimmetrikus hatalmi viszonyt állít eltérő felelősségű felek között. Ezeket a megkülönböztetéseket a XVII–XVIII. század filozófiai kultúrájában is megteszik, gyakran melléktémaként, hogy feltérképezzék a természet fogalmának értékét az emberiség racionális megértésére való törekvésünk számára. A mesterséges és a természetes közötti viszony lehet az egymást kizárás viszonya, mely elkülönült szférákba utalja a kettőt, vagy függőség. Ez utóbbi alapulhat egyenlőségen, vagy a jó kisebb, illetve nagyobb mértékét rendelheti a természeteshez és a mesterségeshez.

II.

Az ókori *phüszikoikoihoz*, vagyis „természetről gondolkodókhöz” hasonlóan Hobbes, Spinoza és Hume is vallásos *müthoszokkal* foglalkoztak; az említett modern szerzőknek azonban egy olyan vallási kultúrával volt dolguk, amely kooptálta a filozófiát a dogmatikus hit céljaira, és amelynek tükrében a természet a felsőbbrendű természetfölötti perspektívájában jelent meg. Számukra ezért a természet fogalma különleges kulturális veszélyeket tartogatott: az azonos fogalmi keretnek a dogmatikus vallásos hagyományon kívül való használata bálványimádásnak és szentségtörésnek számított.

Ezek a modern filozófusok mindazonáltal a társadalmi valóság kontraktuális értelmezését nyújtották, és ezen a legalisztikus módon világasították és ésszerűsítették a kérdésselvetéseket és a válaszokat. A figyelem középpontjának ez az eltolása némi védelmet nyújtott a filozófiai tanaiknak alapul szolgáló nem ortodox teológiai implikációk számára. Szűk körben folyó vitájuk során a természet fogalmát inkább a mesterséges fogalmával szembeállítva kamatoztatták, semmint a természetfölöttivel szembeni kontraszt alapján. Az egymást kizáró és a különféle összekapcsoló kontrasztokat útközben leljük itt a szekularizáció felé tartó folyamatban, s mindez egyfajta új kulturális magabiztosság: a világ tudomány általi megértésével és megtervezésével kapcsolatos önbizalom összefüggésébe ágyazódik. Első *Kritikáját* Kant is Baconnek ajánlja.

Ennek a modernista törekvésnek a része egy azzal kapcsolatol ismeretelméleti vita, hogy miként igazolható a természetes és a mesterséges közötti megkülönböztetés. Jól példázza ezt a tény, hogy bár Spinoza politikai elmélete számos közös vonást mutat idősebb kortársáival, Hobbeséval, egy Jelles-hez írott levelében (50. levél) Spinoza

– válaszul arra a kérdésre, hogy miben különbözik az ő politikai filozófiája a Hobbesétól – azt írja, hogy Hobbestól eltérően ő „a természetjogot mindig sértetlenül fenntartja.”

Ez igen érdekes. Spinoza válasza bizonyos értelemben naiv. Egyfelől ugyanis ontológiai okokból, vagyis a logikai intuícióval vagy *scientia intuitívával* megértett valóságból következtetve hiba az „ember birodalmát (az emberi célokét) a természet birodalmával” együtt használni, másfelől viszont kénytelen pontosan ezzel a perspektivikus illúzióval eljárni ahhoz, hogy a politika jelenségére magyarázatot adjon. Vagyis az emberi hatalmat zárójelbe teszi, és végső fogalmától, Istentől vagy a természet teljes és abszolút hatalmától függetlenül kezeli. Azt hiszem, Parmenidészhez hasonlóan Spinoza is a kevésbé göröngyös utat választja, ez azonban félrevezető és illuzórikus út, mely az ember természetén belüli helyének túlbecsüléséhez vezet, mintha ez lenne az egyetlen módja annak, hogy az ember számára fontos ügyekről beszéljünk. Ez pedig ironikus jelleget kölcsönöz politikai javaslatainak, melyek a bölcs elitista nézőpontjáról fogalmazódnak meg, akinek nincsenek efféle antropocentrikus illúziói. Nem nehéz megérteni, mi ösztönözte Jelles-t a kérdés feltevésére – éppen ez a bonyolultság –, hiszen kétértelműséggel terhes már maga Spinoza irányultsága is, hogy a Hobbes-féle mesterségest ezzel az illúzióval cserélje föl.

Mindenesetre Spinoza filozófiáján tűnődve erősen érezzük egy ilyen bonyolult álláspont kifejtésének nehézségeit, különösen amikor az egyik fogalmi keret a politikairól, a másik pedig az ontológiáiról szól. Hobbes, amikor Bramhall-lal szemben a determinizmust védelmezi, a ható okság elve által uralt fogalmi keretet használ, amit azonban elkülönít a politikának szánt fogalmi kerettől, mely szabadságot feltételez. A nominális módszer lehetővé teszi Hobbes számára, hogy elkülönítse a kereteket, és ne is vonatkoztassa őket egymásra. Ez az ismeretelméleti hozzáállás adja mintegy a tengelyét annak, ahogyan Hobbes a természeti és a mesterséges fogalmait használja. Mindegyik fogalmi keret olyan rendszer, amely elsődleges definíciók és következményeik elve szerint rendeződik össze, és az egyik kereten belül tett állításra nem lehet a másik kereten belül tett állításra hivatkozva rákérdezni, még akkor sem, amikor úgy tűnik, ellentmondás van közöttük. Még az is megengedett, hogy az egyik keretben ugyanazt a szót másként definiált értelemben használjuk. A helyzet hasonló ahhoz, ahogyan az euklideszi geometriában használt „párhuzamos” nincs ellentmondásban a nem-euklideszi fogalmi kerettel, mely két- vagy többdimenziós topológiában használja a „párhuzamos” szót. Érdekes ebből a szempontból olvasni a *Leviatán* második részét, ahol Hobbes azt mondja: a politikának a célszerűség vagy célokság nyelvén kell beszélnie, melynek nincs helye a ható okság (Hobbes fizikaértelmezésén alapuló) determinisztikus keretében, amelyre támaszkodva Bramhall szabadságfelfogása ellenében érvelt.

Hobbes természetjog- (többnyire morális jog-) felfogása némi kétértelműséget mutat azzal kapcsolatban, hogy a természet és a mesterséges fogalmi keret mennyire zárják ki egymást ismeretelméletileg a politikai szférájában. A természetjogot, vagy ahogy előszeretettel fogalmaz, „a természet tételeit” a mesterséges polgári joggal azonos terjedelműnek veszi. Bizonyos értelemben – látszólag anélkül, hogy egy keret szolgálna neki fogalmi kontextus gyanánt – ez azzal jár, hogy a polgári életet egyfajta átfogó értelemben természetesnek tekinti – kétségkívül az önvédelem (noha eszközöket igénybe vevő önvédelem) tartós emberi szükségletének természetes függvényeként. Ez azonban bizonytalanná teszi a rendszerint erősen hangsúlyozott választóvonalat a természeti állapot és a polgári állapot között, amelynek egyik oldalán a túléléshez való ter-

mészetes jog állna, szemben minden olyan természeti törvénnyel, amely csak a polgári életben hatékony. Lehet, hogy a polgári törvény és a természeti törvény kereteit nem annyira a gyakorlati, mint inkább az elméleti filozófiának kellene összehangolnia. Legáltalában erre látszik utalni Hobbes, amikor politikaelméletének a fiziológia és a fizika általi „kemény bizonyításáról” beszél, szemben az introspekció és a tapasztalás általi „puha” bizonyítással. Ez azonban azt jelentené, hogy a politika hétköznapi nyelvét egy elvontabb vagy inkább fizikailag inkluzívabb tárgyalásmódra kellene „lecserélni”.

Politikailag Hobbes a következő narratívát nyújtja: a polgári társadalom megteremtéséhez a szerződő felek a természeti állapotban, vagyis a mindenki mindenki ellen folytatott háborújának állapotában, megegyezést hoznak létre, amelynek értelmében az anyagi gyarapodás és a nyugalom a politikai szerződés által létrehozott polgári rend megteremtette béke feltételei mellett lehetségesek. A szerződő felek ennek révén megfosztanak a mindenhez való természetes jogtól vagy állatias szabadságtól. Ez a természeti állapotban történik egy mesterséges személy, a szuverén megalkotása által, akinek mesterséges akarata egyenlő a polgári törvénnyel, és akit a szuverént, illetve az államot megalkotók természetes akarata ruház föl hatalommal. Hobbes a szuverént „halandó Isten”-nek nevezi, a szuverén és az állam tagjai közötti fogalmi kapcsolat pedig formailag tekintve egy mindenható entitás viszonya az alattvalókhöz. Az Isten és Izrael közötti bibliai szerződéstől eltérően azonban nincs formális kölcsönös kötelezettség vagy ígéret egy bizonyos viselkedésmódra – például, hogy engedelmessékednek, és ezért „a megfelelő évszakban kapnak esőt”. Inkább arról van szó, amit a *Leviatán* híres címlapképe is illusztrál, hogy számos egyén összeáll, hogy összeítve mintegy kiadja az uralkodó képmását, nem pedig arról, hogy az Isten képmására készültek volna.

A mesterséges dolgok alapja a természet. A politikai fogalmi keret mesterséges személye, mivel nem szükségszerű ugyanabban az értelemben, mint egy kő lefelé zuhanása, feltehetőleg nincs ellentétben a természeti dolgok determinizmusának tanával, mely a fizikai keretben kerül kifejtésre. A szabadság vagy egyéni akarat olyan felfogásával állunk szemben, amely szerint ezek az emberi döntéstől függő államot létrehozzák. Politikai-jogi keretében Hobbes beszélhet a szabadságról – mint a választás sajátlagosságáról – mint olyasmiről, ami létezik ott, ahol a polgári jog hallgat. Az állampolgár mint természetes egyén továbbra is korlátozhatja természetes szabadságát azzal, hogy polgárilag megengedhető ígéret vagy szerződés révén például megházasodik vagy nem, üzleti szerződést köt vagy nem stb. A szabadságnak ez a beszédmódja feltehetőleg összeegyeztethető a determinizmussal, mivel Hobbes úgy érvel: bármilyen is egy személy, bármilyen okokból kifolyólag lettek is a vágyai azok, a politikai keretben vágyai kifejezésével mint saját választásaival azonosítják. Bramhallal folytatott vitájában a Hobbesra háruló teher az, hogy megvédje a természeti determináció és a polgári felelősség összeegyeztethetőségének álláspontját. Mindenesetre, ha az emberi természet erősen hajlik az erőszakos halál elkerülésére, mely Hobbes szerint a természeti állapotban, a polgári társadalmon kívül, fenyegetően ott leselkedik minden utcasarok mögött, akkor az olyan eszközök vagy mesterséges megoldások, mint az állam, alapvetően hozzátartoznak a természetes emberhez. Az ember természetéhez hozzátartozik, hogy szüksége van a mesterségesre. Az ember természeténél fogva *homo faber*.

A klasszikus ontológiai esszencializmus szerint az egyes egyedek megfelelő működésének mércéje az, hogy azok mennyire valósítják meg a fajhoz tartozás eszméjét,

valamint a szóban forgó faj más fajokhoz való viszonyát a természetben vagy kozmoszon belül. Ettől eltérően Hobbes nominalista esszencialista: a mérce nem a dolgokból, hanem a szavakból jön. Az adott tudomány vagy filozófia céljaira használandó szavak definiálásával a definiált szavak – vagyis fogalmak – kapcsolata egy adott tárgyalási kereten belül válik lényegivé. Hobbes állítása szerint „Az igazság ugyanis abban van, amit kimondtunk, nem pedig a dolgokban” (*De Corpore*, III. 7.). Ehhez hozzáteszi még, hogy a szavak kapcsolatban állnak az ember céljaival: a nominális esszencializmusnak ezért definíciók által tartalmilag meg kell ragadnia az általános emberi tapasztalatot, máskülönben nem szolgálhat hasznos politikai tudománnyal. Ennek definíciószerű premisszái ugyanazok, mint Hobbes polgári jogról való felfogása, jogi nominalizmusa. A tapasztalat megragadásában mutatkozó némi pontatlanság miatt azonban Hobbes megkülönböztet formális általánosításokat és materiális természeti ténylegességet. A formális általánosítás néhány alapvető és tapasztalatilag megalapozott általánosításból kiindulva racionális dedukcióval halad egyfajta szisztematikus ideálhoz. Hobbesnál az emberi természet azon aspektusai, amelyek a polgári társadalom irányába ösztönöznek – különösen a félelem és az önérdék – ilyen pszichológiai általánosítások. Az említett szenvedélyeket, különösen az egyén önmagával kapcsolatos mélyen gyökerező preferenciáját, vissza kell fogni. Az emberek nevelhetők. A félelem visszafogó ereje azonban még nagyobb az antiszociális magatartás visszafogásában, és még arra is készítheti az embert, hogy ne tegyen félre egy tényleges jót valamely kisebb jelentőségű élvezet kedvéért. A politika formálisan definiált eszménye ellenére a racionális politikai viselkedés materiális kisiklása gyakorinak mondható. Ez a kisiklás olyan „materiális” tényező, mely benyomul a „politikatudomány” racionalitása által feltételezett békébe.

Gondoljuk meg: az introspekcióból és a hétköznapi tapasztalatból kiindulva Hobbes az önérdéket találja az egyén legszembetűnőbb vonásának. A legerősebb érdek a túlélés (az erőszakos halál elkerülése), utána pedig a jólét. Ez természetesen nem igaz minden egyénre, hanem a politikai tudomány kijelentése, mivel általánosan eléggé igaz ahhoz, hogy definíciónak vegyüök. Hobbes mégis meggyőzően érvel amellett, hogy a mesterséges állam az az eszköz, amely a legnagyobb biztonságot és jólétet nyújtja. Ennek a „szükségyszerűségnek” a megvalósításához engedelmességni kell az állam törvényeinek, vagyis az állampolgársági esküt vagy ígéretet be kell tartani. Mivel azonban általános tapasztalat, hogy történetileg valóságos államok tényleges polgári törvényei gyakran károsak, és hogy a szuverének, akiknek az akaratát kifejezik, gyakran balga vagy örült emberek (vagy ilyenekből állnak), csábító megkérdőjelezni a hasznosságát, ha nem is az állam mint olyan fenntartásának, de legalábbis annak, hogy az emberek konkrét államok rossz törvényeinek engedelmeskedjenek. Hobbes, miközben elfogadná a tényleges politika „kényelmetlenségét”, azt hozná föl ellenérv gyanánt, hogy definíciós rendszere olyan tudományt vagy – inkább burzsoá, mint heroikus – szellemi víziót szerkeszt, amely a béke egyfajta *common sense* tervezetét nyújtja. Hobbes távol tartja magát a tényleges történelem veszélyes gázlótól, ugyanakkor nem pusztán formális elméletet mutat be, hanem – felismerve, hogy az emberek nem mindig tartják meg ígéreteiket, és hogy a szuverének gyakran nem jeleskednek előrelátás (prudencia) terén –, a tudomány mellett materiális megfontolásokat is előterjeszt. Az elsővel kapcsolatban azt, hogy a polgári törvények a szuverén kardja nélkül üres szavak, a másodikat illetően pedig azt, hogy a figyelmetlen, gonosz vagy nem előrelátó szuverén „természeti szükségyszerűség által” elveszíti hatalmát. A forradalom tehát

formailag nem politikai fogalom, egy tudomány ugyanis tárgyát definiálja, nem azt, ami nem a tárgya. Mindazonáltal Hobbes prudenciálisan vagy materiálisan állítja, hogy a „rossz” szuverén az állam összeomlását idézi elő. Ez azonban túlzás. Hobbes retorikus erejük kedvéért azért tesz ilyen túlzott állításokat, mivel a túlzott állításban is rendszerinti tényállást ragad meg. Hasonlóképpen egész politikatudományában megtalálhatjuk mind utilitarista irányultságát, mind az utilitarizmusban rejlő prudencia formális állításként való megfogalmazását. A politika az emberek tényleges javát keresi, s ezért „leszámítja” az olyasfajta előnyöket, amelyek az egyén számára antiszociális viselkedéssel érhetőek el. Ez a megfontolás lényegében prudenciális, különösen a polgári törvények feltételei között, amelyek hatalmat teremtenek büntetőjogi szankciók kiszabására. Minden tudománynak megvan a maga gyakorlati és szellemi érdeklődése vagy perspektívája, és ugyanez mondható el a különböző nyelvekről vagy keretekről is, így a fizikáról (Galilei fizikájáról) és a biológiáról (Harvey). A szisztematizálás és a fogalmi viszonyok csak az egyes kereteken belül függnak a definicionális következetességtől. A geometria Hobbes számára a tudomány ősi és egyben vitán fölüli modellje.

Hobbes nominalizmusának ugyanakkor ismeretelméleti szempontból egyfajta taktikai ereje van ott, ahol a definiált szavak egy normatív érdeke szisztematikus vagy tudományos leírását nyújtják. Ezt a leírást a tényleges jó mércéjeként mutatja be, általánosságban, eltekintve a konkrét körülményektől, mégis az emberi állapot és az emberiség feltételezett univerzális és időtől független pszichológiájának tudatában. A politika tudománya perspektivikus, prudenciális érdeke inkább az emberiség tényleges stratégiai, semmint egy egyén olyan taktikai java, amely a polgári rendet romboló, társadalomellenes magatartással elérhető lenne.

III.

Hume szkepticizmusa a fogalmak megértését még ideiglenesebbé teszi, mint amilyen az Hobbes számára, akinek materialista ontológiája a nominalista módszer megalapozásához feltételez egy természeti rendet – noha ennek ontológiai mibenléte rejtélyes. A metafizikaeellenes szkeptikus Hume-nál nem találunk végső keretkoordináló fogalmat: természetfogalma ideiglenes, és bár etikájában működik, végső soron felőrlik a szkepticizmus szikláján. Mivel Hume számára a képzettársítás az emberi tapasztalat szokásjellegű alapzata, az emberiségről alkotott normatív felfogása ettől függ. Mivel azonban szkepticizmusa, mely felszámolja az olyan fogalmakat, mint az ok, a személy azonossága és a tény és érték közötti különbség, Hume-nak igen csekélyke alapja van ahhoz, hogy a politikát a tapasztalat által megnyilvánuló érzelmeken át közelítse meg, például a jóindulaton és az együttérzésen keresztül, mely központi eleme az emberiségről alkotott felfogásának, vagy az igazságosságon keresztül, mely központi eleme annak a felfogásnak, amelynek jegyében az emberi relációkat specifikus társadalmi kontextusukban történetileg és konvencionálisan értelmezve megközelíti. A jóindulatot mint természetet kizáró módon – bár nem mindig élesen – szembeállítja azzal, amit „mesterséges erények”-nek nevez, különösen az igazságossággal és az ígérek megtartásával.

Hume számára a „mesterséges erények” – érvei alapján bármely (etikai vagy politikai) megkülönböztetéssel szemben alkalmazható szkepticizmusa ellenére – a társadalmi rend hasznosságának termékei. Egyszóval, csupán konvencionális természete

tűnek tekintendők. Azt hiszem, ennek az álláspontnak a törékenysége belátható, ha Hume-mal szöges ellentétben megfontoljuk, hogy tapasztalatunkat nem értelmeznénk hamisan vagy kaotikusan, ha – Hume-tól eltérően – az ígérést és az igazságosságot (még érzelmként is) természetesnek, a jóindulatot pedig társadalmi produktumnak vennénk. Az érzelmek hume-i kategorizációjának eme megfordítása azt vonná maga után, hogy minden természeti ember rendelkezik a természetes igazságosság érzelmével, de csak a polgárvá vált ember lehet jóindulatú. Ez pedig nem más, mint a hobbesi álláspont.

Hume-ot vonzóan *au courant*-ná teszi az, hogy nincs végső kategóriája a természet-ről vagy a természetfeletről.

Egy bizonyos átfogó kategória tekintetében Hobbes filozófiája komplexebb és többértelmű Hume-énál. Egyrészt Hume-tól eltérően a bibliai (keresztény) vallás keretéből – persze nem egy megengedhetetlen irracionális hit, hanem egy megengedhető nem racionális hit alapján – érveket merít annak kimutatásához, hogy a legfőbb megbecsülés Istent vagy a természetfölöttit illeti meg. Isten azonban nem magyarázó fogalom, mivel a természetfölötti az ész birodalmán kívül esik. Mindazonáltal Hobbes elfogadhatja ezt a bibliai keretet, ha egyszer bármiféle kinyilatkoztatott vallás domináns bírója a természetes éssen alapuló állami szuverenitás. A természetfölötti hit ekkor lehetséges választássá válik az egyéni lelkiismeret számára, *in foro interno*, a szekularizált politika világában, de a bibliai metafora használatával egyben az *in foro externo* döntéshozatal hatalma által az örökkévaló Isten „halandó Isten”-né konkretizálódik az állami szuverén mesterséges lényében.

Hobbes továbbá időnként tisztán racionális alapon állítja Isten létezését az első ok-érv alapján, ami védhetőnek tűnik, ha Istent, mint Hobbes állítja róla, materiális lénynek tekintjük (Istent, a Természettel ekvivalens Istent, egyik végtelen attribútuma szerint, Spinoza is materiálisnak tekintti). Egy ilyen meghatározatlan „filozófusok Istené”-t azonban nem könnyű a politikai keretre vonatkoztatni. Annak ellenére, hogy mechanikus fiziológiára támaszkodik, melynek segítségével az emberi állapotról szóló legelvontabb állítások is kapcsolatba hozhatók a világ isteni okával, ha csupán a tisztelet jeleként is, a természetes és a mesterséges ellentétét használó hobbesi politikai keret az introspekció és a hétköznapi szociális tapasztalat evidenciájának formájában egyfajta *common sense* jellegű politikai pszichológiát nyújt. A politikai más tudomány, mint a fiziológia; el van választva továbbá nem csak a kinyilatkoztatáson alapuló teológiától, hanem a filozófiai teológiától is, nem úgy, mint Spinozánál, Leibniznél és Kantnál.)

A modern társadalomtudományhoz hasonlóan Hume társadalmi fogalmai a történeti és a szociológiai dimenziójában otthonosak. Hume azt állítja, hogy egy személy azonosága és értékei lényegileg a körülményektől és a társadalmi viszonyoktól függenek. Következésképpen az értékeknek nincs tartós preskriptív súlyuk, nincsenek ilyen természeti törvények. Hume megközelítésmódja bevezeti a történeti konkrétságot mint megfontolást, ezért Hume a filozófiai szkeptikus, a humanitás központi jelentőségű, de gyenge fogalmát használva minden jel szerint csupán évődik olvasójával. Ami pedig a történeti megértést illeti, az Hume-nál – szemben, mondjuk, Hegellel – túlságosan habkönnyű: nem szolgál ideális formával. Továbbá Hume felfogása a természetiről szkepticizmusa miatt szintén túl gyenge ahhoz, hogy többet támasszon alá, mint az emberi mivolt meghatározatlan, körvonaltalan érzését. A jóindulat, az emberi mivolt központi kifejeződése az önérdék szempontjából semleges érdek, ugyanakkor nehéz nem arra gondolni, hogy középpontját konvencionális attitűdök és értékek alkotják. De

legalábbis, ahogy Hume mondja, kevésbé erős, mint a mesterséges erények – a társadalmi önérdek mint igazságosság és mint az ígérek megtartása – vagy az egyéni önérdek vétke. Hume, a filozófus gyengíti a jóindulatot, amelyet Hume, a történész történeti kontextusában vizsgál. A morális helyeslést vagy helytelenítést végső soron a konvenció alapozza meg. Az érzéseket a társadalmi kontextus alakítja, tervezi és általánosítja konvencionális maximákká. Az igazságosság és az ígérés mesterséges erényeit a társadalmi kontextus határozza meg. Ezek instrumentálisan hasznosak a társadalmi rend számára, és ez alkalmilag éles ellentétbe állítja őket a jóindulat vagy emberiség természetes érzelmével.

Ám hogy ne legyek igazságtalan Hume-mal szemben, nem csak annyit ismerek el, hogy őt tekintem a kevésbé jelentős filozófusnak kettejük közül, és ezért meglehetősen hobbesi irányultságból szemlélem munkáját, amikor racionális rendszereket támadó, mélyen szkeptikus tanainak implikációit értékelem. Ezért nem csak bizonyos szóhasználatának, például a „természet” szó használatának felszíni rétegére vagyok tekintettel. Hume azt mondja: „A természet mindig fenntartja jogait, és végül felülkerekedik bármiféle elvont okoskodáson” (ÉRTEKEZÉS, I. 5). Megítélésem szerint ez nem azt jelenti, hogy Hume védelmébe veszi a természetet akár a konvencióval, akár a mesterséges produktumokkal szemben: ezt az állítást azért teszi, hogy szembeállítsa az emberek közkeletű intuícióit vagy hiteit az elvont spekuláció naivságával, és hogy az előbbi természetessége mellett tegye le a voksot. Sőt, saját szkepticizmusát pontosan úgy védelmezi, mint azt az eszközt, amely megszabadíthat minket az elvont okoskodások dagályosságától és arroganciájától, melyeket elsajátítva eltávolodunk azoktól az implicit hitektől, amelyek benne rejlenek abban, ahogyan hétköznapi életében minden ember cselekszik. Ezért azt mondja: a szkepticizmust csak arra használja, hogy beláthatóvá tegye az igazságot abban a feltevésében, hogy „a hit inkább természetünk érző részének, mint gondolkodó részének aktusa”. Amit pedig mondani akarok, az az, hogy ez a szkeptikus eszköz az olyan elvont szavakat, mint az „igazságosság” vagy az „ígéret”, a beszélő társadalmi kontextusának pusztán konvencionális szférájába helyezi, mely szféra a beszélő érzéseit vagy érzelmeit alkotja a jóindulat vagy az együttérzés állítólagos univerzalizálásán túl. Következésképpen Hume a „természet”-et, ezt az igen elvont szót kultiválja és konvencionalizálja, és – mint a fentiekben – gyakran, ha nem is mindig, az érzésnek ítéli oda a felsőbb autoritást.

IV.

Az ígéretet vizsgálva Hume a következőt mondja: „az ígéreteket nem valamilyen természetes adottságunknál fogva értjük meg, s [...] nem értjük őket a megfelelő emberi megállapodások előtt” (ÉRTEKEZÉS, III, II. v. 700³). Hume egyik alapvető érve ezen állítás mellett az, hogy nincsen olyan természetes „lelki képesség”, amelyre azt mondhatnánk, hogy egy ígéret megtételekor az ígérő azt gyakorolja. Hume nem talál olyan természetes érzést, amely az ígértételnek vagy az igazságosságnak megfelelne. „Még evidensebbé tehetjük ezt az igazságot annak a gondolatmenetnek a segítségével, amellyel azt bizonyítottuk, hogy az általános értelemben felfogott igazságosság

³ Az idézeteket Bence György fordításában közöljük, a következő kiadás alapján: *Értekezés az emberi természetéről*. Budapest: Gondolat, 1976. – *A ford.*

mesterséges erény.” (ÉRTEKEZÉS 702.) Az érvelés szó szerint a következő: „Szellemünknek az a működése, amelyet az ígéret kifejezésre juttat, nem lehet abbéli *elhatározásunk*, hogy megteszünk valamit, ugyanis ez önmagában nem teszi kötelezővé számunkra a dolgot. Az a *kívánság* sem lehet, hogy szeretnők véghezvinni a kérdéses cselekedetet, hiszen vállalhatunk kötelezettséget ilyen kívánság nélkül is, sőt nyíltan és bevallottan viszolyogva a dologtól. Az sem jön számításba, hogy meg *akarjuk* tenni, amit ígérünk, mert az ígéret mindig valamilyen jövőbeli időpontra vonatkozik, az akarat pedig csak jelenlegi cselekvésünket befolyásolja. Mindebből az következik, hogy mivel szellemünknek az a működése, amely az ígérettel kapcsolatos, és kötelező erejűvé teszi azt, nem abban áll, hogy elhatározzuk, kívánjuk vagy akarjuk valamilyen cselekedetnek a végrehajtását, tehát szükségképpen abban kell állnia, hogy az ígérettel járó *kötelezettséget akarjuk vállalni*.” (ÉRTEKEZÉS 700.) Ezért „a szavahihetőség nem természetes erény, és [...] az ígéretek csak az emberi megállapodások nyomán válnak kötelező erejűvé (ÉRTEKEZÉS 703).

Hume pszichológiai antropológiájának teljes vizsgálata meghaladja e dolgozat kereteit. Mindazonáltal a kérdés veleje az, hogy „egy kötelezettség akarása” természetes vagy mesterséges-e, másrészt hogy a fogalmi kontraszt elméleti alátámasztása mennyire plauzibilis. Természetesen Hume-nak igaza van akkor, amikor az „ígérést” nem kezeli egy szinten lévőként például a vágygal, hiszen az sokkal inkább választás – Arisztotelész számára a *proaireszisz* ész és vágy kibogozhatatlan kombinációját jelenti –, azonban jövőbeli cselekvéssel kapcsolatos választás, mégpedig egy másik személyre vonatkoztatva. Megtalálható benne a vágy eleme is – akár előrelátóan, akár nem –, melyet az ismeret és az intellektus közvetít mint az egyén akaratának elhatározási aktusát. Ítélet, mely kötelezi az egyént arra, hogy tegyen vagy ne tegyen valamit.

Essays on the Active Powers of the Human Mind című művében (1788) Thomas Reid folytatja azt a támadást, amelyet *Inquiry* (1764) című könyvében Hume *Értekezésével* szemben indított, és bírálja Hume-ot, mert az tagadja az ítélet természetes voltát. Miért nem természetes egy választás vagy ítélet? Ha Hume mindkettőt az elme aktusának tekinti is, ahogy egy érzést vagy érzelmet kénytelenek vagyunk annak venni, akkor természetesen kellene tartania őket. Úgy tűnik, mivel a nyelv maga is elvont, Hume szkepticizmusa végső elemzésben érthetlenné tesz mindent, amit mondunk. Ha absztrakció, akkor következésképpen mesterséges konstrukció. Hume a szisztematikus filozófia elleni támadásában tág értelemben az ésszel szembeni bizalmatlanság és a népszerű hiedelem értelmességének képviselője, egyfajta antikarteziánus reakció fedezhető föl. Hobbes nominalizmusától Rousseau „tisztá szív” felfogásán keresztül Kant kritikai filozófiájáig húzódoan szintén megtaláljuk a valóság ontológiai leírásával szembeni reakciót. A valóság – különösen Hobbesnál és Kantnál – végső soron rejtélyes, következésképpen ismeretelméletük az ember konstruktív képességeiről számot adva magyarázza meg a jelenségeket. Talán ha a filozófusokat, köztük Hobbesot ezen alapvető rejtély feloldhatatlanságával kapcsolatos absztraktságuk szempontjából szorogatná meg Hume, az adná neki a legerősebb kritikai érveket a természetes igazságosság fenomenális fogalmi keretének hobbesi „metafizikai” alapzatával szemben, mely attól a nézettől függ, hogy az akaratot természetesként és ígértételre képesként kezeljük.

Mindazonáltal Hobbes politikai kerete plauzibilisnek tűnik: az ígéretet elhatározásnak, az egyéni akarat természetes aktusának tekinti, amely által lemondunk arról a természetes jogról, hogy az ígérettel ellentétesen cselekedjünk. Úgy tűnik, ha nem szá-

mítjuk is Hobbes absztrakt érveit, melyekkel ezt igazolni próbálja, akkor is ez minden ember intuitív meggyőződése. Hume érvelése azonban az ígélet tartalmára összpontosít, és ezt a tartalmat mesterségesen vagy konvencionálisan meghatározottnak tekinti. Így érvel: nem érhető az az elgondolás, hogy a természetből tudjuk, mi egy ígélet, mivel egy ígélet tartalma társadalmi kontextusba ágyazódik, ezt pedig mesterségesnek tekinti. Hume véleménye szerint egy olyan képzet, mint a kötelezettség, *nem jöhet létre* természet által, hiszen maga az emberi személyiség is társadalmi produktum. Ez az álláspont nem ugyanaz, mintha szkepticizmus nélkül egyszerűen szentimentalista hozzáállással ragaszkodnánk ahhoz, hogy az érdektelen érzelmek képesek irányítani a morális helyeslést vagy helytelenítést.

Hume gondolatainak iránya ellentétes Hobbes nézetével, miszerint a társadalmi produktumok létrehozása az egyén akaratainak eredménye, így például az eredeti „szerződés”, mely létrehozza a szuverént és ezáltal a kormányzatot. Az egyén továbbá (természet által) szabadon cselekedhet ott, ahol a polgári törvény vagy a szuverén akarata ezt nem tiltja. A viszonylagos stabilitás és béke feltételét jelentő polgári társadalomban a törvények, vagyis természeti tételek kormányozzák az ígéletek betartását a magánfelek között, valamint az alattvaló és az állam között. Egy civilizált egyént kötelez a kimondott vagy hallgatóságos ígélet, hogy engedelmeskedik a polgári törvénynek, ezen a feltételes megszorításon belül azonban az ember bizonyos értelemben, a saját akarata szemszögéből tekintve, a természetben van. Hobbes úgy véli, az egyén szabad – és ez egyenértékű azzal, hogy természeti – új társadalmi tényeket létrehozni, annak köszönhetően, hogy jogilag megengedett hogy szerződések vagy ígéletek által megkötnie szabadságát vagy lemondania róla, vagyis továbbléphet a természetből, a szabadságtól a mesterségeshez: „Minden olyan szerződésnél, amelyet bizalom kísér, a bizalmat élvező vagy „szerződő” fél ígéletét eskünek nevezik. És az, jöhet ígélet, és a jövőre vonatkozik, mégis átruházza a jogot, amikor eljön az ideje, nem kevésbé, mint egy tényleges adomány. Ugyanis nyilvánvaló jele annak, hogy aki teljesített, úgy értette, hogy annak, akiben megbízott, akarata volt, hogy szintén teljesít. Az ígéletek ezért, a kölcsönös előnyökre tekintettel eskük, és az akarat vagy az elhatározás utolsó aktusának jelei, amely által a teljesítés vagy nem teljesítés szabadsága elvétetik, s következésképpen kötelezőek. Ahol ugyanis a szabadság véget ér, ott a kötelezettség kezdődik.” (*Elements of Law*, I, 15:9).

Hume-tól eltérően Hobbes számára egy ígélet valamely jövőbeli cselekvés végrehajtására nem szünteti meg önmaga természetes jellegét, mivel az egyén egy bizonyos időpontban beleegyezik abba, hogy természetes szabadságát korlátozza, sőt ezt állapota feltételezett javítása érdekében teszi. A körülményekben és az ismeretekben bekövetkezett változások természetesen beleszólhatnak az egyén jövőbeli vágyaiba, még oda is hathatnak, hogy visszavonja korábbi beleegyezését. Ez olyan ténye az életnek, amellyel foglalkozni kell: ezért az igazságosság híres tárgyalása Platónnál annak a kérdésnek a vizsgálatával kezdődik, hogy helyes-e visszavonni egy olyan embernek tett ígéletet, aki láthatólag fegyvere visszaszerzésére törekszik, hogy erőszakhoz folyamodjon. A hétköznapi ígéletek sokkal józanabb ügyletek az ígélet hobbesi formalizált változatánál: hallgatóságosan úgy értik őket, mint amelyek még további váratlan és megbocsátható feltételektől függenek, amelyek eltörölhetik teljesítésüket; erre utal az, hogy megkülönböztethetők az ünnepélyes fogadalmaktól, vagyis olyan ígéletektől, amelyek abszolút módon követelik meg a teljesítést. Még Hobbes államalkotó esküje is materiálisan, természet által megszegettnek tekintendő, amikor a szuverén nyil-

vánvalóan nem teljesíti a közjával kapcsolatos kötelezettségét, noha Hobbes politikai tudományos rendszerében a szuverén formailag nem vonható kérdőre, és forradalomnak nincs helye az állammodell nominális dedukciójában. Hobbesnak különös érzéke volt a mesterséges eme természeti eredetű csődjeihez – a gépek elrozsdásodnak és elkopnak –, következésképpen a *Leviatán* II. részének végén figyelmezteti a királyt a szuverén azon közvétkéire, amelyek olyan bizonyossággal vezetnek forradalomhoz, ahogyan egy kő esik lefelé. Mégsem szabad szem elől téveszteni a jelen probléma összefüggésében azt, hogy a polgári állapot olyan természeti állapotból nő ki, amely az egyének természetes akaratán alapul. Ez a természeti állapot folytatódik is ott, ahol a polgári állapot nem támaszt igényt az egyén viselkedésével kapcsolatban.

Ez a fontos figyelmeztetés az ígéretszegés és vele a mindenki háborúja mindenki ellen természeti állapotába való visszatérés rémére, ahol mindenféle csalás megengedett, azzal az állítással ér fel, hogy a körülmények által előidézett összeomlás alááshatja a rendet. Hobbes politikai tudománya vagy formális kerete nem körülményekre hangolt, ellenkezőleg: az (esszenciális) állam rendjét definiálja azáltal, hogy a politikára nem temporális nézőpontból tekint. Ily módon az emberi állapot megoldásának haszna Hobbes számára nem egyszerűen mesterséges, hanem természeti tényező, az ész és a vágyak megfelelő partnersége az eredeti eskü s vele a polgári jog létrehozása érdekében. Ezek a társadalmi definíciók vagy törvények, ha egyszer megalkották őket, szabályokká merevednek. A polgári törvények természetesen megváltoztathatók, ám az eredeti szerződésben megtestesült megegyezés vagy ígélet értelmében nem lehet velük vitatkozni. Ezzel elkülönül egymástól a politikai tudomány és a polgári állapotban élő egyének pusztá előrelátása: nyitva állnak előttük körülményekhez szabott vagy utilitarista megfontolások azzal kapcsolatban, hogy mi módon használják az államnak való alávetettségükön kívül megmaradt szabadságukat. Összegezve: egy ígélet az egyén természetes akaratának érdeke vagy hasznossága által motivált cselekvés, mely akaratot Hobbes megkülönbözteti a szuverén mesterséges akaratától, kivéve abban a képviseleti értelemben, hogy a szuverént az a természetes akarat hozza létre, mely beleegyezik abba, hogy cselekvési szabadságát átadja a szuverénnek. A természetes akaratot még a politikai keretben, vagyis az egyének számára a polgári törvények által meghagyott szabadságban is jelenlévőnek kell tekinteni. Ez nem zárja ki azt, hogy a kontextus az a politikai állapot, amelyben egy újabb polgári törvény tovább korlátozhatja az egyén szabadságát, kivéve az étellel kapcsolatos alapvető igényeket, sőt az állam összes polgára természetes akaratának – a saját akaratot is beleértve – ez a korlátozása az az ok, mely amellet szól, hogy egyáltalán belépjenek a polgári állapotba.

Hume amellet érvel, hogy az ígérek azért is mesterségesek, mert az ígélet végrehajtásához szükséges kommunikatív jel vagy szó maga is egyfajta invenció. Ennek az érvnek az alapja a társadalmi és a mesterségesnek a Hobbesénál szélesebb értelmezése, mely feltételezi, hogy ha a jelek vagy szavak konvencionálisak, akkor szükségképpen konvencionálisak az ígérek is. A kérdés azonban megint csak nem a konvencionális eszköz, hanem az, hogy a konvencionális eszközt olyasmivel használja-e, ami természetes akaratnak nevezhető, vagy a konvencionális eszköz felváltja a természetes akaratot. Ez Hume-nak a személy azonosságával, különösen a változással szembeni azonossággal kapcsolatos szkepticizmussal függ össze. Az időtényező Hume számára implikálja, hogy miként a személy azonossága társadalmi konstruktum, melynek a nyelv kifejeződése és létezésének eszköze, ugyanígy társadalmi

konstruktum az ígélet is. A személy azonosságával kapcsolatos szkepticizmust Hume tapasztalatértelmezése szempontjából fontosnak kell tekintetni. Nem csak arról van szó, hogy az egyén körülményei változhatnak, de a szerződő egyéneket sem lehet „egészen” azonosnak tekinteni a természet terminusaiban, és talán egy további, döntő értelemben sem: hogyan tekint az ember például egy házassági fogadalmat, mondjuk, negyven év után? Tulajdonképpen akár negyven éve tétetett egy ígélet, akár tegnap, Hume szkepticizmusa dekonstruálja az emberi lény természetiségét, és az egyén azonossága társadalmi konstrukció lesz. Ugyanúgy, ahogyan egy mesterséges testületet (Hobbes a London Bridge példáját hozza fel) jogi személynek tekintünk, az emberben lezajlott változások is fikció által helyeződnek el az egyéni azonosságban.

Hume szkepticizmusa dekonstruálja a fogalmi kereteket. Ezzel olyan mozzanatokhoz hoz felszínre, amelyekben e keretek összekeverednek. Ez az összekeveredés az alapja a kétértelműségnek, vagy legalábbis egy mesterséges minőségnek mint azzal kapcsolatos hozzávetőlegességnek, hogy melyik mit is akar mondani. Ily módon Hume ingataggá teszi szkeptikus alapjaival a természetit, s a szükséges stabilitást társadalmi konvenció segítségével hozza létre. Hobbes úgy véli, ennek nem szabad megtörténnie. Még amikor ugyanaz a szó, a „természet” két vagy több keretben kerül is használatra, van egy definíciós rend, mely egymástól elkülönítendő jelentéseket hoz létre, mivel minden keretnek más az intenciója. Például Hobbes a „természet”-et olykor egy determinált fizika makro-értelmében érti – itt elejétől végéig a természetivel van dolgunk –, politikai mikro-értelmében azonban az emberi érdekek vagy célok miatt a mesterséges összefonódik a természetessel, ugyanúgy, ahogyan a vágy pedig egy egységes tárgygal: az egyéni emberrel.

Hobbes az emberi akarat terminusaiban veszi számba az azonosságot. Egy ember akaratát a cselekvést megelőző mozgató vagy utolsó szándéknak nevezi. Hobbesnál ez egyfajta „primitív terminus” egy egyén, elsődlegesen mint akaró lény azonosítására. Vajon egyet kell-e értenünk Hume-mal abban, hogy ez nem természeti? Talán igen, de ha mesterséges is, akkor sem társadalmilag konvencionális, és ez a különbség Hobbes és Hume között. Hume addig viszi a mesterségest, az elme bármiféle konstrukcióját, amíg az a társadalmi konvenció által értékévé válik. Hobbes számára az akarat egy sor vágy (vagy a fiziológiai keretben: belső aktus) között az utolsó, mely az egyénhez képest külső aktushoz vezet. Ez a külső cselekedet az a cövek, amely stabilizálja az akarat fogalmát a politikai keret számára. Hume minden jel szerint úgy tartja, hogy ez a rögzítés önkényes, és mesterségesnek tekintendő. Hogyan tekinthető azonban a természetes akarat, ha nem a viselkedés szempontjából és olyan konstrukciókkal szembeállítva, mint az általa létrehozott állam?

Hobbes politikai tudománya kétségkívül különleges bonyolultságot eredményez, amikor a politikai kereten belül a természetes és a mesterséges személyek közötti viszonyt veszi számba. Van egy eset, amikor ugyanaz az egyén természeti is és mesterséges is: amikor a szuverén egy király. Hobbes politikai kerete szembeállítja a szuverént mint mesterséges egyént (vagyis *personát*, azaz maszkot) egyfelől a természetes egyénnel, akik implicite vagy explicite létrehozták esküvel a szuverént, és akiket a szuverén képvisel; másfelől azokkal, akikből áll.

XIV. Lajos természetes személy volt, egyetlen személy, aki egy szuverént alkotott, mivel egy szuverén „vagy egyetlen ember, vagy több emberből álló gyülekezet, ha pedig több emberből álló gyülekezet, akkor vagy az összességnek, vagy az összeség egy részének gyülekezete”, és csak mesterséges személyként volt nem csak „ő”,

hanem „az”, tudniillik Franciaország. Hobbes számára bizonyos értelemben a szuverén az államon kívül áll, hogy megteremtse az államot a polgári törvények által, ezért XIV. Lajos, a konkrét személy, a természetes személyének tiszteletben tartását követelő polgári jogi kötelezettség értelmében szintén kívül állt az államon. A helyzet olyan, mint amikor egy színdarabban az egyik szereplőt egy nem fiktív lövéssel valóban megölik, és szükségképpen megölik a színészt is. A szuverén mint mesterséges képződmény nem lehet természetes, ezért kívül van az államon, amikor megteremti annak polgári törvényeit. Különös módon a szuverén a természetben is kívül van, mégis természetes módon mozgatja őt azoknak az embereknek a természeti akarata, akik őt alkotják, mesterséges vagy jogi akaratának formalitása ellenére. Hobbes azt mondja, a szuverén olyan az embereknek, mint egy Isten, mivel a király a természetben kívül helyezkedik el mint szuverén, míg a természetben természeti szükségszerűség folytán egyenlő mindenki mással: Franciaország sem nem férfi, sem nem nő, XIV. Lajos azonban férfi. Természeti emberként azonban nem természeti állapotban van, hanem megkapja az előnyeiket annak a békének, amelyet az állam kínál, illetve közvetve saját természetes képességeinek, hogy a mesterséges Leviatánba életet leheljen.

A szuverén létrehozásának szerződési ígérete (*pactum*) számos egyén aktusa (többé, mint amennyi egy törzsben van), mely természetes előrelátásban (prudenciában) gyökerezik, az a döntés, hogy politikai formalizmusok szerint éljünk. Az államot és a társadalmat egyszerre hozzák létre. Ennyiben Hobbes osztja Hume nézetét a társadalom mesterséges voltáról, bár Hobbes nyilvánvalóan retorikusan eltúlozza az állam természetétől való elkülönülésének jellegét: Arisztotelésszel szembeállítva depolitizálja a családot, és politikailag kizárja a kisebb embercsoportokat vagy törzseket.⁴ Mivel a természet és a „mesterséges” fogalmait formálisan egymást kizáróvá teszi a politikai számára, Hobbes kénytelen azt mondani, hogy az akaratot az eredeti ígéret kötelezi vagy köti: államot alkotni a társadalom létezése előtt, amikor az eskütevők meg egyeznek egy szuverén létrehozásában. Ha Hume-nak igaza van abban, hogy nem létezik kötelezettség a természetben, akkor a lehető legélesebben vetődik föl a kérdés, hogy min alapul Hobbes kötelezettségértelmezése. Voltak, akik nem fogadták el, hogy Hobbes nominális esszencialista formalizmusa elégséges alapot nyújt a kötelezettségnek, és ezért felvetették, hogy fel kell tételeznünk egy deontológiai etikát, hogy az ígérés morális súlya Hobbes rendszerében biztosítva legyen.

Véleményem szerint ez nem szükséges. Hobbes politikai nominalizmusát mérsékli, hogy nominális esszencializmusa olyan naturalizmuson alapul, amely szembeállítódik Hume tény-érték dichotómiájával.⁵ Az ember megfelelő működésének vannak természetes struktúrái, jóllehet Hobbes stratégiaileg kerüli ezek megvitatását, mivel az emberek a normatív vakságból fakadó különböző okok folytán eltérő nézeteket vallanak ezekben a kérdésekben. Mindazonáltal Hobbes természetes igazságosságról és más természeti törvényekről beszél. A „mesterségesnek ez a természetes használat” magában foglalja a mesterséges Leviatán megalkotását is. Továbbá, Hobbes

⁴ Platón „második hulláma” az *Államban* denaturalizálja és politizálja a családot. Hobbes a *De Cívét* ért bíráló megjegyzésekre adott válaszában védelmébe veszi a természeti állapot háborúként való formalizálását bírálóinak a természetes családi szeretetről és a törzsi társadalmakról szóló kijelentéseivel szemben, azt állítva, hogy egyik sem tekinthető olyasminnek, ami az állam által nyújtott biztonsághoz hasonlót adna. Ezek a tények nyilvánvalóan erőltetetté teszik Hobbes érvelését, hacsak a természet és az állam szembeállító formalizálásának nincsen alapja az általános tapasztalatban.

⁵ Vö. „Hobbes and the Is-Ought” című írásomat, In *Hobbes' Science of Natural Justice*. Szerk.: Walton (Nijhoff, 1987) 99–109; újranyomva *Hobbes Papers II.*, Szerk.: King (Routledge, 1993) 344–354.

a természeti törvényeket, vagy vitathatóbban fogalmazva, „a természet tételeit” csak akkor tekinti hatékonyak, ha az államot már megalapították. Az ígérés akkor hatékony, ha már érvényben van egy egyezmény az államról, és azáltal, hogy az egyéni akaratok átruházták a hatalmat az államra. Ez mérsékli Hobbes politikai tanításának formalizmusát, jóllehet a természeti törvényeket formálisan – vagyis idealiter – a polgári törvényekhez csatolja. A biztonság és a jólét iránti hatalmas természetes vágyakat az az állapot teljesíti be, amelyet a mesterséges eszköz, az állam szervező képességének formájában létrehoz. A természet és a polgári társadalom állapotait formálisan szembeállítja – béke és háború –, ami azt jelenti, hogy a béke átfogó hasznossága hiányzik a természeti állapotból. Ez utóbbi többé-kevésbé tényleges állapot, melyet Hobbes formalizál kategorikus kontrasztta a politika megmagyarázása céljából.

A természet törvényei a természet brutális állapotában fel vannak függesztve, „*in foro interno*” azonban léteznek. Várják, hogy a polgári állapot aktiválja őket, ahogy egy gyermek várja a fizikai fejlődést, mely lehetővé teszi számára, hogy beszéljen. Ugyanebből a szempontból Hobbes természetesnek tekinti az ígéretek betartását, de a természeti állapotban uralkodó háborúskodás bizonytalansága miatt az ígért megtartás és minden természeti törvény várakozásban van addig, amíg az államot esküvel létre nem hozzák, és az általuk létrehozott társadalmi rend adja tág értelemben azt a kontextust, amely lehetővé teszi számukra, hogy „*in foro externo*” létezzenek a publikus térben. Ily módon hozza össze Hobbes a természeti igazságosságot és a polgári jog állami igazságosságát. Hobbes aforisztikusan fejezi ki ezt, amikor azt mondja, hogy a természet első törvénye törekedni a békére (vagyis az államra), a háborús állapotban azonban (állam nélkül) a természeti törvény nem más, mint megtenni bármit, ami a túléléshez szükséges.

Az állam nem csupán előfeltételezi a szerződések és az ígéretek biztonságát, hanem ez az a szilárd pont is, amelyen át az ember belép a polgári állapotba: a szabadságról való lemondás és a szuverén iránti elköteleződés módja. Ezért nem szükséges deontológiai etikát posztulálni, mint olyasmit, ami implicite benne rejlik Hobbes kötelezettség-értelmezésében. A túlélés természetes vágyán alapuló hasznosság, a természetes előrelátás (prudencia), a politikatudomány definíciós modelljével összekapcsolva, Hobbes minden ismeretelméleti és politikai írásában végig ugyanazt a feladatot látja el, mindíg explicit érvek által támogatva. De nem feledendő el a szuverén „kardja” sem, amely materiálisan ellene hat a csábításnak, hogy az egyéni érdeket a közjó, vagyis a polgári törvények fölé helyezték.

Hobbes definíciók általi formalizációja szerint egy ígért megszegése ellentmondás, ugyanis az ember lemondott a jogáról vagy szabadságáról, hogy a szóban forgó dolgot megtegyje. Ez a szabadság nem Kant természettől független birodalomban létező etikai akaratának transzcendentális szabadsága. A politikai nyelv Hobbes-féle logikája egy, az általános tapasztalatban felismert érdeket ragad meg. Spinoza Hobbes az akaratot denaturalizáló vagy megköti formalizmusára reagál, amikor azt mondja, hogy Hobbestól eltérően ő mindvégig érvényre juttatja a természetjogot: Spinoza megjegyzi, hogy az egyének persze *de facto* megszegik ígéreteiket. Bizonyos értelemben ez a bírálat implicite Hume-nál is megvan; ahol azonban Spinoza a természetnek a végleges keretté való megtételével mindent természetinek vesz, Hume – mint Rousseau neheztelve megjegyezhetné volna – hegemoniát biztosít a mesterségesnek és a társadalmi, mivel metafizika és egy politikai kerethez szükséges formalizmus híján a

szokás – társadalmi és szellemi – hatalmának és a történeti elbeszélésnek a fölemléséhez folyamodik.

A maga módján azonban mind Spinoza, mind Hume arra hagyatkozik, hogy a szükségszerűség jellegét a természeti *sine qua non*-jaként hangsúlyozza – Spinoza természete magában foglalja, Hume szkepticismusa a szokás pszichológiai projekciójává redukálja ezt –, ezért, mivel az ígéretek megszeghetők, számukra mesterségesek, vagyis nélkülözik a természeti szükségszerűséget. Hobbes politikai keretében a definíciók kétségkívül logikailag szükségszerűek, ám a választás, az azonosság jegye szabad. A definíciók és más formalizmusok ellenére azonban mégis van természetes alap az egyének választásai által, és így az ígértevése mint az ész és a vágy kivetülése a Hobbes materialista metafizikájában uralkodó determinizmus által fölvetett problémák ellenére természetes a politikai keretben. Ez a természeti alapja az emberiség által kreált mesterséges konstrukcióknak. Ennek az álláspontnak a plauzibilitása vitatható, megvan azonban az az elkerülhetetlen politikai és jogi hasznossága, hogy az egyénekről választások és célok terminusaiban beszél. Ezért Hobbes megengedhetné Hume-nak, hogy bár egy ígélet természeti *aktus*, az ígélet *tartalma* konvencionális, nem is annyira azért, hogy egy közös nyelven keresztül lép érintkezésbe a másik egyénnel, mint inkább abban, hogy az ígélet csak a polgári társadalom állapotában biztosított. Az ígélettel aktusa természetes vagy természeti, mivel a mesterséges állam alapja az egyének természetes vágya.⁶

Fordította: Szalai Judit

FORRÁSOK

- HOBBS, Thomas: *De Corpore*. In: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*. Vol I. Szerk.: W. Molesworth. John Bohn. London, 1839–1845.
- HOBBS, Thomas: *The Elements of Law, Natural and Politic*. Szerk.: J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- HOBBS, Thomas: *Leviatán vagy Az egyházi és világi állam formája és hatalma*. Ford.: Vámosi Pál. Budapest: Kossuth, 1999.
- HUME: *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest: Gondolat, 1976.
- LOCKE, John: *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Ford.: Endreffy Zoltán. Kolozsvár: Polis, 1999.
- PLATÓN: *Az állam*. Ford., jegyz.: Jánosy István. Budapest: Gondolat, 1989.
- REID, Thomas: *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Szerk.: D. R. Brookes. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1996.
- REID, Thomas: *Essays on the Active Powers of the Human Mind*. New York – London: Garland Pub., 1977.
- SPINOZA, Baruch de: *50. levél*. In: *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford.: Szemere Samu. Budapest: Akadémiai, 1980.

⁶ Hume egyetért Hobbesszal abban, hogy az ész a vágy szolgálója. Hobbes szerint az ész az emberiség közös tapasztalata, és introspekció által számítja ki, hogy az állam szükséges bizonyos vágyak elnyomása céljából.

