

Bernd Ludwig

Ciceró vagy Epikurosz? „Paradigmaváltás” Hobbes politikai filozófiájában

1692 augusztusában John Tyrrell ezt írta John Locke-nak, abból az alkalomból, hogy elküldte neki éppen megjelenő, *A Brief Disquisition on the Law of Nature* (Rövid értekezés a természeti törvényről) című könyvét:

„I hope that this treatise [...] will give the world a better account of the law of nature than what has been already performed, as also to confute with better reasons the Epicurean Principles of Mr. Hobbes.” (LOCKE 1988, 80.) (Remélem, ez az értekezés alkalmasabban fogja feltárni a természeti törvényt, mint azt korábban tették, s alkalmasabb érveket is ad majd a kezünkbe Hobbes úr epikureista alapelveinek cáfolására.)

Thomas Creech már tíz évvel korábban ugyanilyen húrokat pengetett Lucretius *A természetéről* című könyvének fordításához írott előszavában:

„Hence also the admirers of Mr. Hobbes may easily discern that his Politics are but Lucretius enlarged; His State of Nature is sung by our Poet; the use of Laws; the beginning of Societies; the Criteria of Just and Unjust exactly the same, and the natural consequents of the Epicurean origins of Man; no new adventure.” (In LUCRETIVS 1682) (Így aztán Hobbes úr csodálói könnyedén felismerik majd, hogy politikai gondolkodása nem több felnagyított Lucretiusnál; költőnk már megénekelte az ő természeti állapotát; a törvények hasznát; a társadalmak létrejöttét; az igazságos és igazságtalan kritériuma pontosan ugyanaz [mindkettőjükénél], hasonlóképpen az ember epikurosz-i eredetének természetes következményei; semmi új kaland.)

Aki a modern Hobbes-irodalmat tanulmányozza, meg fog lepődni ezeken az ítéleteken: sem Epikurosz, sem Lucretius nem játszik benne prominens szerepet mint a hobbes-i politikai filozófia sajátos ösztönzője. A természetfilozófia kapcsán esetleg utalnak Epikurosz lehetséges befolyására, de ezzel aztán többnyire le is tudják a dolgot. Talán még arra a híres lucretiusi helyre történik utalás, amely a boldogságérzetről szóló észrevétel előképét szolgáltatja, amely saját biztonságunkat illetően jelentkezik, amikor a parton állva szemtanúi vagyunk egy hajótörésnek (*Elements of Law*, IX, 19). Ám a mérsékelt humanista képzés mindenütt jelenvaló eredményeinek felfedezése senkit sem fog arra ragadtatni, hogy azt feltételezze, Hobbes vonzódik az epikureizmushoz. A XX. századi Hobbes-kutatás kezdeteihez (pl. Haas és Jaeger munkáihoz¹) kell visszanyúlnunk ahhoz, hogy olyan kísérletekre bukkanjunk, amelyek Tyrrell és Creech állításait legalább részleteiben vizsgálják. Csak az elmúlt években figyelhető meg némi változás e téren (PAGANINI 2000, 183–206).

¹ HAAS 1896; JAEGER 1901, 536–573.

Tulajdonképpen rendkívül meglepő ez a tartózkodás, legalábbis ha figyelembe vesszük az angliai irodalmi helyzetet: az epikureizmus angliai reneszánsza, vagy tulajdonképpen inkább az epikureizmus recepciójának kezdetei körülbelül a XVII. század közepére esnek. Ugrásszerűen megemelkedik a kiadások és fordítások száma, és a század végére az epikureizmus még a szalonokat is meghódítja.² És nem ez az egyedüli ok: a polgárháborút követően a párizsi száműzetésből visszatérő, a Cavendish család körül csoportosuló tudós kör importálja Angliába az epikureizmust.³ E kis „tudományos közösség” egyik – méghozzá kétségtelenül legprominensebb – tagja nem más, mint Thomas Hobbes. Ez a Thomas Hobbes pedig párizsi száműzetése alatt (1641-től 1651-ig) legjobb barátja volt annak a férfinak, akinek elvülhetetlen érdeme, hogy a XVII. század harmincas, negyvenes és ötvenes éveiben fáradhatatlan irodalmi kutatómunkája és nem kevésbé fáradhatatlan írói alkotómunkája révén ismét a tudós nyilvánosság elé tárta Epikurosz tanításait: nevezetesen Pierre Gassendinek.

Ha tehát minden jel arra mutat, hogy Hobbes politikai filozófiájában – legalábbis párizsi száműzetése óta – kimutatható Epikurosz nyilvánvaló hatása, akkor voltaképpen rendkívül meglepő, hogy ezt manapság mégsem kezelik vitathatatlán tényként. Ennek is megvan azonban a maga oka!

1651 májusában jelent meg Andrew Crooknál Londonban a *Leviatán*, háromnegyed évvel azelőtt, hogy Hobbes visszatért párizsi exiliumból. Már két hónappal korábban – márciusban – kiadták Londonban Hobbes korábbi értekezésének, a *De Cívének* angol fordítását (amely első ízben Párizsban látott napvilágot) *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society* (Filozófiai vázlatok a kormányzatról és a társadalomról) címen. Hosszú ideig általános konszenzus uralkodott a tekintetben, hogy e két angol mű, ti. a *Leviatán* és a *Rudiments* nem más, mint két különböző – egy populáris és egy tudományos – könyv angol verziója egy és ugyanazon hobbes-i tanításnak, annak ugyanis, amely már a latin *De Cívében* és később még egyszer az *Opera philosophica quae latine scripsit omnia & c.* számára 1668-ban írott *Leviathan latinusban* is megnyilvánult: Hobbes pedig semmi lényegeset nem tett ehhez hozzá párizsi tartózkodása során.

Csak jó tíz évvel ezelőtt merültek fel először kétségek a *Rudiments* kapcsán Hobbes szerzőségét illetően, és időközben már abból kell kiindulnunk, hogy e könyv kalózfordítás volt, amelyre Hobbes nemcsak hogy nem adott felhatalmazást, de még csak tudomást sem vett róla.⁴ Ezt a stilsztikailag rendkívül megnyerő, a tárgyat illetően ugyanakkor igencsak kérdéses fordítást az anglikán könyvkiadó, Robert Royston adta ki, aki ezzel a monarchista pártot kívánta támogatni, méghozzá éppen ugyanabban az időben, amikor maga Thomas Hobbes többé-kevésbé úgy döntött, hogy *Leviatánjával* a cromwelli forradalmat támogatja – Edward Hyde legalábbis így látta ezt 1676-ban. Mint az már ebből az egyetlen részletből is kiderül, a *Rudiments*, ill. a *De Cive* az egyik oldalon, és a *Leviatán* a másik oldalon nem ugyanannak a politikai elméletnek az egymástól eltérő változatait képviselik. Tekintettel arra, hogy a *Rudiments* időközben kalózfordításnak bizonyult, természetesen adódik a kérdés, miért készült Hobbes 1650-ben

² Ehhez lásd HADZSITS 1963, 284–316; FABIAN 1980, 107–129; FLEISCHMANN 1964.

³ Ehhez lásd FLEITMANN 1986.

⁴ Az ehhez kapcsolódó munka: MILTON 1990, 627–638. Korábban már többek között Richard Tuck és Noel Malcolm is kifejezte kétségét a fordítás hobbes-i szerzőségével kapcsolatosan a *Rudiments* Warrender-féle kiadására reagálva a Hobbes-írások *Clarendon-kiadásában* (HOBBS 1983). Richard Tuck és Michael Silverthorne 1998-ban aztán előállt a *De Cive* új fordításával (HOBBS 1998). Vö. LUDWIG 1998.

a *De Cive* „politikailag korrekt” fordítása *helyett* egy egészen új – ahogy ő maga nevezi: „*politics in English*” (angolul írt politikai mű) – megírására.

A következőkben azt szeretném bemutatni, hogy franciaországi száműzetésének tíz éve alatt változás következett be Hobbes politikaelméletében. Az 1641-es *De Cive* (miként egyébként az 1640-ből származó, és csak 1650-ben kalózkidadásban megjelent *Rudiments* is) e fejlődés kiindulópontját, az 1651-es *Leviatán* pedig e fejlődés eredményét jelzi számunkra. A *Leviatán* éppen ezért *nem* csupán – mint azt újra és újra feltételezik – annak a tanításnak egyfajta *retorikai* újrafogalmazása, amelynek voltaképpen *filozófiai* ábrázolására már a *De Civében* sor került, hanem sokkal inkább egy másik könyv, tudniillik Hobbes *utolsó szava a scientia civilis-t* illetően. Ez megmagyarázza azt is, miért fordította le főművét 1666-ban – barátja, Stubbe 1656-os sikertelen kísérlete után – még maga Hobbes a tudós-köztársaság nyelvére, hogy felvehesse latin írásainak összkidadásába, még ha ennek megjelenése, többek között éppen emiatt, egészen 1668-ig váratott is magára. És egyúttal azt is megértjük, szemmel láthatóan⁵ miért nem tartotta szükségesnek, hogy még 1651 után is törődjön régi könyvével, a *De Civével*, még az említett *opera latina*, az 1646/47-es második kiadás húsz évvel későbbi újrayomása alkalmával sem. Ez legalább annyiban mindenképp figyelemreméltó, amennyiben pl. az a felhatalmazási elmélet, amelyet a *De Homine a Leviatán* „Az emberről” szóló fejezetéből vett át, és így az *Opera latina*ban közvetlenül megelőzi a *De civét*, ez utóbbinak államelméletében – nem úgy, mint a *Leviatán*éban – semmilyen szerepet sem játszik.

DE CIVE

A *De Cive* egy sajátos gondolatmenetével szeretném kezdeni:

„Mivel azonban mindenki elismeri (*omnes concedant*), hogy *jogosan* történik, ami nem a helyes ész ellenében történik, ezért úgy kell ítélnünk, *jogtalanság* történt, ha valami ellentmond a helyes észnek, vagyis ellentmond egy olyan igazságnak, amelyet igaz alapelvekből helyes észhasználattal (*recte ratiocinando*) vezettünk le. Aminek megtörténtét azonban jogtalanságnak ítéljük, arról azt kell mondjuk, valamilyen *törvény* ellenében történt. A *törvény* tehát valamiképpen *helyes ész*, amelyet, mivel nem kevésbé része az emberi természetnek, mint a lélek bármely más tehetősége vagy állapota, természetesnek is nevezünk. A *természeti törvény* tehát – hogy most már meghatározását is megadjuk – nem más, mint a helyes ész állásfoglalása (*dictamen*) azokkal kapcsolatban, amiket meg kell tenni vagy kerülni kell annak érdekében, hogy életünket és testrészeinket a lehető legtovább megőrizzük.” (*De Cive* II, 1. fej.)⁶

Aki valaha is belenézett valamely későközépkori természetjogi traktátusba (mint pl. Suarez *De legibus ac legislatore Deo* [A törvények és a törvényhozó Isten] című 1612-

⁵ Thomas Hobbes-nál (HOBBS 1994), valamint Karls Schuhmann művében (SCHUHMANN 1998), amelyben összegyűjtötték a ma ismert életrajzi anyagokat, nincsenek erre vonatkozó utalások.

⁶ Hobbes műveire lehetőség szerint egységes rendszer alapján hivatkozom (rövidített cím, fejezet, szakasz). A latin és angol íráskor magyar fordításai – ha másként nem jelöljük – Boros Gábortól valók. Az angol idézetek származási helye: HOBBS 1839–1845 (EW, kötet, oldalszám), a latinoké: HOBBS 1839/1966.

es művébe), nem fog csodálkozni ezeken a sorokon: ez a szokásos módja egy skolasztikus *quaestio* felvetésének: valamennyi autoritás – biztosít bennünket az iskola képviselője – egyetért egy bizonyos alapvető elvet illetően („*omnes concedant*”), így az ekként felmerülő feladat csupán abban áll, hogy megmagyarázzuk, mit tartalmaz ez az elv *in concreto*, és hogyan kell alkalmazni. Ez a helyes észről és a törvényről szóló részlet csak annyiban meglepő, hogy egy olyan szerző könyvében található, aki néhány évvel e sorok lejegyzése után állítólagos ateizmusával válik hírhedté, és aki legalábbis a szaktudósok körében olyan embernek számít, aki elvitatja a természeti törvény kötelező érvényét a természeti állapotban. A fent idézett Tyrell pl. így folytatja levelét:

„[...] since it [ti. a természeti törvény] did not proceed from God as a lawgiver [...] could not properly be called a law, and the not taking God into this hypothesis has been the great reason of Mr Hobbeses mistake that the laws of nature are not properly laws nor do oblige mankind to their observation when out of a civil state or commonwealth.” ([...] mivel [a természeti törvény] nem a törvényhozóként tekintett Istentől származik [...], ezért tulajdonképpen értelemben nem nevezhető törvénynek, s éppenséggel az a körülmény, hogy Isten nem került be a feltevésbe, az volt a legfőbb oka Hobbes úr tévedésének, mely szerint a természeti törvények nem tulajdonképpen törvények s nem is kötelezik az emberiséget betartásukra, amíg nem lépnek be a polgári állapotba vagyis az államba.)

A *De Cive* (II. 1.) láttán azonban teljesen méltánytalannak tűnik egy effajta szemrehányás: Hobbes szerint a természeti törvény *recta ratio*, és ez határozottan az emberi természetben gyökerezik, ennél fogva pedig határozottan a természeti állapot egyfajta törvénye is (és ekként tárgyalja a későbbiekben is). Következésképp nem ebben rejlik „Hobbes úr tévedése”. Mindenesetre feltűnő, hogy Hobbes-nak a természeti állapotról szóló tanításában tényleg nem esik szó Istenről mint törvényhozóról. Azok a tekintélyek azonban, akikre Hobbes a *De Civé*ben (II. 2.) utalhat, mindenekelőtt valóban *teista* természetjogi szerzők, mint pl. Hugo Grotius a kontinensen, vagy John Selden Angliában (sőt, *avant la lettre*, John Locke). Ám az ő fogalmaik a helyes észről és a természeti törvényről – mint azt nemsokára látni fogjuk – nem lehetnek ugyanazok, mint amelyekre Hobbes hivatkozik: a teisták szerint a helyes ész nem egyszerűen „korrekt gondolkodást” jelent, hanem sokkal inkább egyfajta „természetes fényt”, amelynek segítségével az emberek megismerhetik az örök törvényt; azt, amellyel a mindenható Isten a világot kormányozza (és amelynek alapján adott esetben jutalmat és büntetést oszt a túlvilágon). A helyes ész szabályai *törvények* – és nem csak ész-törvények –, mivel egyúttal mindig isteni *parancsolatok* is. Grotius mintegy Augustinusnak arra a *Contra Faustum Manichäum* című műve óta nyitva maradt kérdésére válaszol, vajon a természeti törvény *lex indicans*-e vagy inkább *lex praecipiens*, méghozzá félreérthetetlenül abban az értelemben válaszol, hogy a természeti törvény Isten *ésszerű* parancsa, tehát *mindkettő* egyszerre. Persze: *etiamsi deus non daretur*, még ha Isten nem is léteznék, a jó akkor is jó volna – Grotius ennyiben Ciceróval és a sztoikusokkal (vö. pl. *de finibus* III, 58–61) tart az igazságosság tekintetében szkeptikus Karneadésszal szemben –, ám a jó szabálya szintén csak az isteni *akarat praecipiója* révén válik *törvényné*.⁷

Hobbes azonban csak komoly nehézségek árán kerülhetne egy táborba a *teista* természetjog képviselőivel. Tyrell ezzel nyilvánvalóan lényeges pontra tapintott rá. Mint

⁷ Ehhez lásd LUDWIG 2000, 3–32.

ismeretes, 1656-os *Questions concerning Liberty, Necessity and Chance* (Kérdések a szabadságról, szükségszerűségről és véletlenről) című értekezésében, John Bramhallal vitatkozva Hobbes hangsúlyozza: „God is no fit subject of our philosophy” (EW V, 435)⁸, és ahogyan az isteni akaratra való hivatkozás nem pótolhatja a geometriai bizonyításokat, éppúgy az államfilozófiai bizonyításokat sem helyettesítheti – legalábbis akkor nem, ha komolyan vesszük Hobbes híres kijelentését, mely szerint a geometria és a *scientia civilis* módszertanilag a legközelebbi rokonságban álló tudományok.

„Tehát az emberek számára csak azon dolgokról lehetséges az efféle, az okokból kiinduló (*a priore*) bizonyításon alapuló tudás, melyek létrejötte maguknak az embereknek elhatározásától (*arbitrio*) függ.

5. Bizonyítható tehát a mennyiségekre vonatkozó tételek többsége, melyeknek tudományát geometriának nevezzük. [...] Ezeken túlmenően a politika és az etika, vagyis az *igazságos* és *igazságtalan*, *méltányos* és *méltánytalan* tudománya is bizonyítható az okok felől (*a priore*); ennek oka pedig az, hogy az alapelveket, melyek által megismerjük az *igazságos* és a *méltányos*, valamint az *igazságtalan* és a *méltánytalan* mibenlétét, vagyis az igazságosság okait – tudniillik a törvényeket és szerződéseket (*leges et pacta*), magunk hozzuk létre.” (*De Homine* X, 4, lásd még EW VII, 184.)

Ráadásul mellőznünk kellene az összes észről és tudományról szóló állásfoglalását, legalábbis azokat, amelyek *későbbi* írásaiból származnak, mint pl. az előbb idézett *Questions*ből vagy éppen a *De Corporé*ből. Hiszen ahogy ott olvashatjuk, a filozófia nem más, mint következtetés az okokból az okozatra. Hobbes pedig még hozzáfűzi:

„*Következtetésen* számolást értek. Számolni pedig annyi, mint vagy összeszedni egymáshoz adott dolgok összegét, vagy tudni, hogy mi marad egyik dolognak a másiból való elvétele után. A *következtetés* ezért azonos az *összeadással* és *kivonással*.” (HOBBS 2006, 84.)

Sőt a *Leviatán* ehhez kapcsolódó helyén (*Lev. XLVI, 4*) Hobbes nyomatékosan rámutat arra, hogy azt, amiből az egyes ember természetfeletti kinyilatkoztatás által részeseül, *nem* tekinthetjük a filozófia részének, mivel az nem következtetések által ismerszik meg. A Biblia pedig, mint a kinyilatkoztatás mindenki számára egyaránt elérhető forrása, éppoly kevésbé alkalmas arra, hogy lehetővé tegye a filozófus számára az isteni akarat megismerését, mivel az úgynevezett *Szent Írásokat* egyedül csak az államhatalom által autorizáltan olvashatjuk isten szavaként (lásd EW IV, 363). A Biblia autoritása alapvetően *előfeltételezi* az állami autoritást, az ember természeti állapotában tehát nem tud kötelező érvényű mérceként szolgálni.

Röviden: sem az ész, sem a Szentírás nem tudja közvetíteni Hobbes számára az isteni akarat megismerését, amely pedig elengedhetetlen az ész szabályainak törvényekké történő „teista” felértékeléséhez. Hogyan különböztethetjük meg akkor a filozófiában az ész pusztá szabályait vagy előírásait a *törvényektől*?

Már a *De Cive* későbbi szakaszaiból is világosan kiderül, hogy Hobbes maga alapjában véve egyetért a hagyománnyal a tekintetben, hogy a törvények jogos törvényhozó nélkül értelmetlenek. A törvényeket az különbözteti meg az ész pusztá szabályaitól vagy előírásaitól (miként az orvosok előírásaitól, lásd *Leviatán* 42. fej.), hogy a

⁸ „Isten nem lehet alkalmas tárgya filozófiánknak.”

törvény *kötelez*, vagyis kötelezettséget teremt, és hogy egy törvény áthágása morális bűnt, ill. jogtalanságot jelent. Hobbes a *De Cive* harmadik részének végén is hagyományos módon mutatja be ezt a kérdést:

„Amit a természet *törvényeinek* nevezünk, amennyiben a természetből következnek, tulajdonképpen értelemben nem törvények; hiszen nem mások, mint bizonyos fajta, ésszel belátott következtetések a megteendő s kerülendő dolgokra vonatkozólag. Márpedig a törvény – tulajdonképpen értelemben és pontosan fogalmazva nem egyéb, mint annak nyilatkozat, aki jogosan parancsolja meg másoknak, hogy valami megtörténjék vagy ne történjék meg. Amennyiben azonban ezek a Szentírásban Istentől nyilvánítottak ki – amint ezt a következő fejezetben látni fogjuk – a legtulajdonképpenibb értelemben nevezhetjük őket törvényeknek. A Szentírás ugyanis a mindenek fölött a legfőbb joggal uralkodó Isten nyilatkozata.” (*De Cive* III. 33.)

És valamivel később, a 14. fejezetben Hobbes elismeri:

„Ahol azonban a *törvényekről* van szó, ott a *vétek* kifejezést szűkebb értelemben kell vennünk: nem jelenti ugyanis az összes, a helyes ész ellenében véghezvitt cselekedetet, hanem csak azokat, amelyekben bűnt követtek el, s ez okból *bűnbeli rossznak* (*malum culpae*) nevezetnek. S még ha valaki bűnt követ is el (*culpetur*), még akkor sem lehet rögtön *véteknek* vagy *bűnnek* nevezni, hanem csak akkor, ha a bűnt észére támaszkodva (*cum ratione*) követte el.” (*De Cive* XIV, 17.)

És azt – fűzi hozzá Hobbes nem sokkal később –, hogy mi bűnös, az *állami* ész határozza meg, vagyis *nem* a helyes ész, hanem az állami törvény. „És akkor most hogyan tovább?”, kiáltana fel az ember legszívesebben. Hogyan lehet a helyes ész szabályainak áthágása a természeti állapotban, ahol éppen *e suppositione* nincsen állami törvény, mégis vétség (*peccatum*) vagy jogtalanság (*injuria*)? Miért kötelező érvényűek a természeti törvények az emberi lények számára a társadalmon kívül is, miként ezt a *De Cive* első fejezetei megállapítják? Miért jelenthette ki ott Hobbes, mint azt már fentebb idéztük:

„[...] *jogtalanság* történt, ha valami ellentmond a helyes észnek, vagyis ellentmond egy olyan igazságnak, amelyet igaz alapelvekből helyes észhasználattal (*recte ratiocinando*) vezettünk le?”

Ha a személyes kinyilatkoztatás és a kanonizált írások nem szolgálhatnak a geometria és az államfilozófia alapjául, akkor mi az alapja annak a kijelentésnek, mely szerint az ész természetes törvénye alapozza meg az államon kívül is a jogos és jogtalan közti megkülönböztetést? Ráadásul öt évvel később, a második kiadás egyik lábjegyzetében Hobbes még azt is hozzáteszi, hogy az ész, amelyről a fő szövegben szó van, csupán

„[...] maga az észhasználat aktusa (*ratiocinandi actus*), vagyis kinek-kinek tulajdon és igazi észhasználatát azokra a cselekedeteire vonatkozóan, amelyek hasznot hozhatnak vagy kárt okozhatnak más embereknek.” (*De Cive* II, 1, láb.)

Ha már most ezt komolyan vesszük, végképp nem látjuk át, mit is gondolt Hobbes 1641-ben, amikor az ész parancsát természeti *törvénynek* nevezte, amely a jog és jogtalanság megkülönböztetésének alapjául szolgál. Látni fogjuk, hogy Hobbes e belátása fontos következménnyel járt a *Leviatán* számára. Egyelőre azonban maradjunk még egy ideig a *De Cive* 1641-es első kiadásánál. Honnan ered e lendületes kijelentés, hogy a *természet az emberi ész által alapozza meg jog és jogtalanság megkülönböztetését*? A forrásnak nyilvánvalóan Augustinus előttinek kell lennie, mivel az *intellectus dei* és a *voluntas dei* megkülönböztetése nem játszhat szerepet a törvény e helyen alapul vett fogalma számára. Elég egyetlen pillantást vetnünk Cicero *De legibus*ára, hogy egy csapásra világossá váljon a forrás kérdése:

„Akinek ugyanis a természet észet adott, annak helyes észet is adott; tehát törvényt is, ami nem más, mint a helyes ész a parancsolásban és tiltásban; ha pedig törvényt, akkor jogot is; márpedig mindenkinek adott észet. Tehát a természet jogot adott mindenkinek, [...]”⁹

Ez szinte szó szerinti előképe a *De Cive* fentebb (lásd e tanulmány II. részének elejét) már idézett sorainak. Cicerónál e helyen az epikureus Attikoszról arról győzik meg, hogy tanítómestere hibát követ el, ha elválasztja a jogot a természettől, és így a természet helyett egyedül az emberi megállapodásokra vezeti vissza azt. Mivel Cicero birtokán, távol az epikureusok kertjétől, lármásan csicseregnek a madarak, és elég hangosan zúg a folyó, Attikosz végül is bátorságot merít, hogy elismerje azt, amit tanuló társainak nem szabad meghallaniuk (és ami az 1640-es év Hobbes-a számára kétségtelesen túlzásnak tűnt volna – a *Leviatán* Hobbes-áról nem is beszélve):

„Vajon tűnhetnék-e számomra másként, miután ezek már megállapítást nyertek, először is, hogy mintegy az istenek ajándékaiként vagyunk kitanítva és felékesítve, másodsor, hogy az emberek számára egyetlen, közös életmód létezik, végül, hogy mindenkit egyfajta természetes hajlandóság és jóakarát valamint jogközösség fog egybe? Miután ezeket szerintem joggal igaznak ismertük el, ugyan ki választhatná el a törvényeket s a jogrendet a természettől?”¹⁰

Persze e szöveghelyek összecsengéséből nem vonhatjuk le máris azt a következtetést, mintha 1640-ben Cicero vezette volna Hobbes tollát. És egyáltalán nem állítjuk azt sem, hogy a természetes jog elmélete közvetlenül a cicerói előképekből származik. Elég arra utalnunk, hogy Hobbes itt híven reprodukál egy közismert *sztoikus* tant, amely Cicerónál egy tehetetlen epikureust állít *szembe* saját iskolájának tanításával. Persze azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Cicero bizonyára még más szempontból is jelen van a természeti állapot 1640-es hobbes-i elméletében. Maga az az állítólag sajátosan hobbes-i tézis is, hogy az embereknek a természeti állapotban végül is természetes joguk van mindenre, Ciceróra vezethető vissza. A *Milo védelmé-*

⁹ *Quibus enim ratio <a> natura data est, isdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et uetando; si lex, ius quoque; et omnibus ratio. Ius igitur datum est omnibus, [...] (de legibus I, 33; vö. 43).*

¹⁰ *An mihi aliter uideri possit, cum haec iam perfecta sint, primum quasi muneribus deorum nos esse instructos et ornatos, secundo autem loco unam esse hominum inter ipsos uiuendi parem communemque rationem, deinde omnes inter se naturali quadam indulgentia et beniuolentia, tum etiam societate iuris contineri? quae quom uera esse, recte ut arbitror, concesserimus, qui iam licet nobis a natura leges et iura seiungere? (Uo. 35.)*

ben egyik passzusában, amelyre egyébként Hobbes is szívesen hivatkozik (EWV, 53 und 183), ezt olvashatjuk:

„Hát útonállót vagy rablót hogyan ölhetünk meg jogtalanul? [...] Van tehát, bírák, olyan – nem írott, hanem velünk született – törvény, amelyet [...] magából a természetből vettünk, merítettünk, szívtunk magunkba [*vera ex natura ipsa arripuimus, hausimus*] [...]; nem oktattak vagy tanítottak reá, hanem hozzáidomultunk s átítatódtunk vele [*non instituti sed imbuti*]: hogy ha életünkre orgyilkos, támadó, rabló vagy ellenség töre emelkedik, akkor minden eszközt fölhasználhatunk életünk megoltalmazására [*omnis honesta ratio esset expediendae salutis*].”¹¹

Itt már csak Milo ügyvédjét kell kijátszanunk a jogfilozófussal szemben, és máris a hobbes-i *bellum omnium contra omnes*-hoz jutunk.¹² Hogy e passzus eredményét röviden összefoglaljuk: Hobbes *De Cívéje* egy sztoikus, azaz *deista* értekezéssel kezdődik, mely a *recta ratió*ról, a természetjogról és a természeti törvényről szól. Később, az államelméletre való áttérés során e tantétel összekeveredik – ha ugyan le nem válik róla – isten törvényhozó akaratának teista tanításával. A *leges naturae* kötelező érvényét illető elmélet státusza mindamellett homályban marad: vajon függ-e teológiai premisszáktól kötelező érvényük, és ezzel a jog és a jogtalanság megkülönböztetésének megalapozása? A második kiadásban ráadásul a probléma még kiélezettebben jelentkezik, amennyiben Hobbes az egyik lábjegyzetben kiemeli azon ész teoretikus jellegét, amelynek a természeti állapotban jog és jogtalanság megkülönböztetéséről döntenie kell: a *ratio* csupán *ratio cinatio* – sőt nem sokkal később már azt mondja: „nem egyéb, mint azoknak az általános neveknek sorával eszközölt számítás (azaz összeadás és kivonás), amelyekben gondolataink megjelölésére és kijelentésére megegyeztünk egymással” (*Lev. V, 2*)¹³, röviden: *computatio* (*De Corpore I, 1*).

Ákárhogy csűrjük-csavarjuk is e tényállásokat: az a bevezetőben idézett tyrrelli kijelentés legalábbis, hogy Hobbes tanítása a természeti törvényekről epikurosz elveken nyugszik, a *De Cive* alapján éppoly kevésbé igazolható, mint az a szemrehányás, hogy a természeti állapotról szóló tanítás csupán a lucretiusi tanköltemény utóhatása volna. Következésképp az effajta szemrehányásoknak szerzőnk egy másik írására kell irányulniuk.

LEVIATÁN

Ha figyelmünket az 1651-es *Leviatánra* (vagy akár az 1668-as *Leviathan latinusra*) irányítjuk, rögtön megállapíthatjuk, hogy a *recta ratio*, a helyes ész fogalma mint a jog és a jogtalanság megkülönböztetésének forrása, ebben már nem játszik szerepet. Idevágó jelentésében a *right reason/recta ratio* csak mellékesen bukkan fel a 31. fejezetben, amely Isten természetes uralmáról szól¹⁴, különben e terminus már csak

¹¹ Magyarul: CICERO 1987, 100.

¹² És ennek irodalmi előképére valóban már David Hume is utal 1751-ben (*Tanulmány az erkölcs alapelveiről* 3. szakasz, 2. láb.) az *oratio pro P. Sextio* (XLII). egyik passzusában.

¹³ Magyarul: HOBBS 1970, 36.

¹⁴ „[...] hence there ariseth a triple word of God, rational, sensible, and prophetic: to which correspondeth a triple hearing; right reason, sense supernatural, and faith.” (*Lev. XXXI 3*) „Isten igéjének három formája van: ésszerű, érzékelhető és profétikus, ami megfelel az észlelés három formájának, vagyis a józan észnek, a természetfeletti érzékelésnek és a hitnek.” (HOBBS 1970, 301.)

a korrekt gondolkodásra utal az aritmetikában (*Lev. V, 3*). És ebben a szövegben már egyáltalán nincs olyan részlet, amely a *De Cive* természeti törvény fogalmának arra a sztoikus-skolasztikus bevezetésére rimelne, amelyet e tanulmány elején idéztem (és amely már egy évvel korábban megjelent az *Elements of Law*-ban). Éppen ellenkezőleg: amit a *Leviatán* híres, természeti állapotról szóló fejezetében találunk, éppen annak a hagyományos tanításnak a szó szoros értelmében vett fundamentális kritikája, amelyet még Hobbes-tól ismerünk a negyvenes évek elejéről. Az emberek természeti állapotáról Hobbes ezt mondja:

„The notions of Right and Wrong, Justice and Injustice have there no place. Where there is no common Power, there is no Law: where no Law, no Injustice.” (*Lev. XIII, 13.*) („Mert a helyes és helytelen, az igazságosság és igazságtalanság fogalmáról ilyen körülmények közt nem beszélhetünk. Ahol nincs közhatalom, ott nincs törvény, ott nincs igazságtalanság.” (HOBBS 1970, 110.)

A Bramhall-vitában pedig, teológiai autoritással, még egyszer szilárd alapokra helyezi ezt a kérdést:

„Actions became sins then first, when the commandment came; for, as St. Paul saith, *without the law sin is dead*; and sin being but a transgression of the law, there can be no action made sin but by the law.” (*EW IV, 233.*) („A cselekedetek pedig csupán akkor váltak bűnökké, mikor megjelent a parancsolat; hiszen, mint Szent Pál is mondja, »a törvény nélkül halott a bűn«; s mivel a bűn csupán a törvény áthágása, csupán a törvény képes bűnné tenni egy cselekedetet.”)

A *De Civé*ben minden olyan cselekvés jogtalan volt, amely megsértette a *recta ratio* törvényét – *jóllehet* nem-metaforikus „*Commandment*” egyáltalán nem volt a láthatáron. És mivel a *recta ratio* a természeti állapotban is jog és jogtalanság megkülönböztetésének alapjául szolgált, Hobbes-nak több mint öt teljes szakaszra volt szüksége ahhoz, hogy kimutassa, a természeti állapotból valóban levezethető egyfajta „mindenhez való jog”: az önfenntartás természetes szükségletéből kiindulva. Ennek az egész érvelésnek még a leghalványabb árnyéka sem vetül a *Leviatánra*. Hobbes nyomatékosan kijelenti: az uralkodó legfőbb hatalma nélkül nincsen törvény, és a természeti állapotban jog és jogtalanság megkülönböztetése (legszívesebben hozzátennék: *e suppositione*) minden értelmet nélkülöz. Hobbes a következőkben még határozottabban támadja azt a nézetet, amelyet 1641-ben még maga is osztott:

„Justice, and Injustice are none of the Faculties neither of the Body, nor Mind. If they were, they might be in a man that were alone in the world, as well as his Senses, and Passions. They are Qualities, that relate to men in Society, not in Solitude.” (*Lev. XIII, 13.*) („Az igazságosság meg az igazságtalanság nem tartozik se a testi, se a szellemi tehetségek közé. Ha odatartoznék, egy olyan emberben, aki egyedül van a világon, éppúgy meg kellene találnunk, mint az érzeteket és érzelmeket.”) (Uo.)

Mindenesetre e kritika egyik célpontja Hobbes saját, *De Civé*ben megfogalmazott „sztoikus” tanítása a természeti jogról, amelyben Cicero *De legibus*ának visszhangját

olvashattuk, és amellyel e kijelentés szöges ellentétben áll. Bizonyosodjunk meg erről még egyszer a *De Cive*-passzus alapján:

„A törvény tehát valamiképpen *helyes ész*, amelyet, mivel nem kevésbé része az emberi természetnek, mint a lélek bármely más tehetsége vagy állapota, természetesen is nevezünk.” (*De Cive* II, 1.)

A „jogos és jogtalan” fogalompár használatának különbsége a *De Civében* egyrészt, ill. a *Leviatánban* másrészt aligha lehetne erőteljesebb – legalábbis, ha összehasonlításképp segítségül hívjuk az alkalmazás szokásos különbségeit a XVII. századi természetjogi vitákban. Hogy a lényegre térjünk: a *De Civében* az igaz/hamis, ill. a jogos/jogtalan olyan megkülönböztetés, amely az emberi (ész) természetén alapul, a *Leviatánban* pedig egyedül az emberi társadalomhoz mint *mesterséges alakulathoz* tartozik. A *De Cive* természeti állapota az emberek által *vitatott* és ezért *hatástalan* természetjog állapota, egy olyan természetjogé, amelyben a természeti törvény csak azért nem alapozhatja meg a (nyilvános) jog és jogtalanság megkülönböztetését, mivel a szubjektív jogok nem illeszkednek egy állandó jogi összefüggésrendszerbe (erre mutat rá a DC I, 7). Ezzel szemben az emberiség természeti állapota a *Leviatánban* bárminek kötelező érvényű törvény tökéletes nemlétének állapota, mivel „ahol nincs közhatalom, ott nincs törvény [...]” Az imént idézett Pál persze az isteni törvényhozásra gondolt. Hobbes számára azonban, mint már említettük: „Isten nem lehet alkalmas tárgya filozófiánknak” (*God is no fit subject of our philosophy*). A *Leviatán* esetében ez azzal a következménnyel jár, hogy Hobbes megfontolt szándékkal csak művének azon részében (ti. a III-ban és a IV-ben) hivatkozik egyfajta isteni törvényhozó akaratra, amelyekben a *commonwealth*-re nem csak „*civill*”-ként, hanem „*ecclesiastical*”-ként is kell tekinteni, ott, ahol Isten profetikus szavát is figyelembe vehetjük.¹⁵

Tyrell kritikája tehát mégiscsak rátapintott a lényegre – feltéve persze, hogy e kritika a *Leviatánra* irányult. Mindamelllett mégsem kell erre vonatkozóan tekintenünk, mivel bevallottan abból a *feltételezésből* indul ki, hogy egyetlen államfilozófia sem mondhat le az isteni törvényhozásról. E feltételezés pedig természetesen vitatható, többek között oly módon, hogy alternatívát kínálunk – és éppen ez az, amit Hobbes tett 1651-ben.

Mindebből a következő kérdés adódik: ilyen feltételek között hogyan keletkeznek egyáltalán a *Leviatánban* kötelező érvényű törvények, és miként valósul meg ezzel „jogos” és „jogtalan” megkülönböztetése? Ha az ész, még a helyes ész szabályai sem kötelező érvényűek az isteni akarat határozata nélkül, hogyan jöhet létre akkor mintegy *ex nihilo* a természeti állapot morális és jogi vákuumából egyfajta polgári törvény? A *Leviatán* fentebb idézett passzusa a leghatározottabban világít rá a kötelezettség új elméletének szükségességére: ki vagy mi lép 1647 után a cicerói „természet” helyébe?¹⁶

¹⁵ Lásd Lev. XXXII, 1. – Csak ha a keresztény ember bizonyos lehet abban, hogy a *Leviatán*nal szembeni engedelmissége miatt nem veszíti el a megváltást, amelyet Jézus biztosított a számára (a földi büntetéstől való félelem elenyészik az örök kárhozattól való rettegéshez képest). Hobbes számára azonban a kereszténység nem csak *de facto* Európa uralkodó szellemi hatalma, amelyet nem lehet figyelmen kívül hagyni (amelyből a 3. és a 4. rész politikai szükségszerűsége következik; vö. OL III, 508), hanem egyúttal az a vallás is, amelynek központi elve, „*Jesus was the Christ*” végérvényesen megvédi a politikai teret a spirituálistól: A megváltó itt volt, és az idők végezetéig senki más nem lesz jogosult arra, hogy ezen a világon Isten nevében hatalmat igényeljen a maga számára, aki ugyanis effajta igénnyel lép fel, az Antikrisztusként ismerszik meg (ebből fakad a 3. és a 4. rész *teológiai* szükségszerűsége; erről lásd LUDWIG, 1998, Epilog).

¹⁶ A kötelezettségelmélet változásaira a *De Civétől* a *Leviatánig* mutat rá már Stephen Darwall is: DARWALL 1995, 3. fejezet.

ERKÖLCS, KÖTELEZETTSÉG ÉS NYELV

Tanulmányom címe, ill. a bevezetőben elhangzott megjegyzéseim már előrevetítették a választ: Epikurosz tölti be ezt a szerepet, éspedig Gassendi *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* (Gondolatok Diogenész Laertiosz tizedik könyve kapcsán) című írásának közvetítésével. Ez a mű 1649-ben jelent meg, és a történeti dokumentumok alapján abból indulhatunk ki, hogy Hobbes, aki 1641-től kezdve Párizsban tartózkodott, már korábban olvasta a kézirat néhány részét. Már 1644-ben lelkesülten ad hírt a barátja kéziratában olvasottakról. Diogenész híres „tizedik könyve” – ami alatt *Híres filozófusok élete és véleményei* tizedik kötete értendő – Epikurosz életéről és tanításáról szól, és máig is ez a legfőbb forrásunk az epikurosz filozófiát illetően. Elég egyetlen pillantást vetnünk Epikurosz híres fő tételeire (31–33), hogy ráismerjünk a *Leviatán* XIII. fejezetében megjelenő *De Cive*-kritika előképére:

„A Természet Igazságossága: az összetartásra és közjóra vonatkozó szerződés avégből, hogy se ne ártsunk egymásnak, se ártalmat ne szenvedjünk.

Mindazon élőlények számára, melyek nem voltak képesek szerződést kötni egymással arra nézve, hogy ne ártsanak egymásnak, és ártalmat se szenvedjenek, egyáltalán nincs igazságos és igazságtalan; de éppígy nincs mindazon népek számára sem, amelyek vagy nem tudtak, vagy nem akartak szerződést kötni azt illetőleg, hogy kölcsönösen ne ártsanak egymásnak.” (DIOGENÉSZ LAERTIOSZ 1958, 142.)

Emeljük most ki a hobbes-i önkritika két központi tételét a *Leviatán* XIII. fejezetéből! (1) Az emberiség természeti állapota nem a jogtalanság állapota, hanem morális és jogi vákuum. (2) Jogosság és jogtalanság csak a társadalomban élő ember sajátjai nem az egyedül élőké (ti. a „természeti embereké”).

Epikurosz harmadik és legfontosabb kijelentése közvetlenül Hobbes új kötelezettségelméletéhez vezet bennünket: jogosság és jogtalanság központja nem az egyéni észben van, hanem az emberi közösség köznyelvében. Ahol nincsenek szerződések, ott a jog és a jogtalanság fogalmának sincs helye.

Mivel egy effajta kijelentés első pillantásra nem feltétlenül hat idioszinkretikusnak, ahhoz a passzushoz kell fordulnunk, amelyben ezt Hobbes a leginkább idioszinkretikusan használja. Ezt a helyet általában figyelmen kívül szokták hagyni, de ha mégsem, akkor többnyire arra szolgáltat alkalmat, hogy terminológiai egyenetlenséget vessenek Hobbes szemére.

Hobbes nagy tablója a tudomány, vagyis a nyelv következményeiről való tudás alosztályairól a *Leviatán* IX. fejezetében két figyelemre méltó megjegyzést tartalmaz az „embertani” részben:

„Consequences from the passions of men: ETHIQUES“ („Az emberi szenvedélyek következményei: *Etika*”).

Mivel az etika szó a *Leviatán*-ban egyedül ezen a helyen fordul elő, meg kell keresnünk a vele ekvivalens kifejezést. Ez nyilvánvalóan az erkölcs, ill. az erkölcsfilozófia. Hogy mi az erkölcsfilozófia? Hobbes válasza egyértelmű:

„[...] Morall Philosophy is nothing else but the Science of what is Good, and Evill, in the conversation, and Society of man-kind.” (Lev. XV, 40.) („[...] az erkölcsfilozófia nem egyéb, mint annak a tudománya, hogy az emberi érintkezésben és társadalomban mi a jó és mi a rossz.”) (HOBBS 1970, 136.)

E definíció segítségével így fordíthatjuk a fentebbi mondatot:

„Az emberi szenvedélyekből levont végkövetkeztetések: a jó és a rossz tudománya.”

A tabló másik érdekes kijelentése a következő:

„Consequences from speech: In contracting: The Science of JUST and UNJUST.” (Lev. IX) („A beszéd következményei: Szerződésben: az igazságosság és igazságtalanság tudománya.”) (HOBBS 1970, 73.)

Ez valóban meglepő: a hobbes-i államfilozófia a *Leviatánban* két egymástól igencsak eltérő és különálló tudományon alapul: az emberi *evaluáció* tudományán – jó és rossz tudományán –, amely az emberi *szenvedélyekkel* foglalkozik, és a *kötelezettség* tudományán – igazságosság és igazságtalanság tudományán –, amely az emberi nyelvvvel foglalkozik. És ami még meglepőbb: Hobbes természeti törvényei – elvárásainkkal ellentétben – nem a másodikként említett tudomány, azaz jó és rossz tudományának részét alkotják, hanem:

„[...] the Science of them [t. i. a természeti törvények], is the true and onely Moral Philosophy.” (Lev. XV, 40.) („És e törvények tudománya az egyetlen igazi erkölcsfilozófia.”) (HOBBS 1970, 136.)

Ennek megfelelően Hobbes e „természeti törvényeket” a *Leviatánban* nem morális törvényeknek, hanem inkább morális erényeknek nevezi. Hozzátevé:

„These dictates of Reason, men use to call by the name of Lawes, but improperly: for they are but Conclusions, or Theoremes concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves; wheras Law, properly is the word of him, that by right hath command over others.” (Lev. XV, 41.) („Az értelemnek e parancsait az emberek általában törvényeknek nevezik, de helytelenül. Mert ezek csak végkövetkeztetések vagy tantételek arra vonatkozóan, mi az, ami az emberi élet fenntartását és védelmét szolgálja. Ezzel szemben a *törvény* voltaképp annak a szava, aki jogosan parancsol másoknak.”) (HOBBS 1970, 137.)

Ez a fajta kijelentés természetesen már a *De Civéből* ismerős számunkra – ám ami a *Leviatánban* újszerű, az az, hogy Hobbes végérvényes – és más – választ ad arra a kérdésre, hogyan válnak a morális szabályok ill. erények morális törvényekké, anélkül hogy az isteni akarat segítségére szorulnának:

„For the Lawes of Nature, which consist in Equity, Justice, Gratitude, and other morall Vertues on these depending, in the condition of meer Nature (as I have said before

in the end of the 15th Chapter,) are not properly Lawes,¹⁷ but qualities that dispose men to peace, and to obedience. When a Common-wealth is once settled, then are they actually Lawes, and not before; as being then the commands of the Common-wealth; and therefore also Civill Lawes: For it is the Sovereign Power that obliges men to obey them.” (Lev. XXVI, 8.) („Mert a természeti törvények, amelyeknek elemei a méltányosság, igazságosság, hála és az ezeken alapuló többi erkölcsi erény, a puszta természetes állapotban (amint ezt már a XV. fejezet végén említettem) voltaképpen nem törvények, hanem olyan tulajdonságok, amelyek békére és engedelmességre készítenek minket. De ha egyszer az állam létrejött, akkor már tényleges törvények, ezt megelőzően azonban nem; mivel akkor már az állam parancsai, és ezért egyben polgári törvények, mert megtartásukra a szuverén hatalom kötelez minket.”) (HOBBS 1970, 227.)

A morálfilozófia azokra az alapelvekre mutat rá, amelyek lehetővé teszik az emberi lények számára a békés életet. Ezek a szabályok – vagy *erények*, amennyiben „szenvédélyekből levont végkövetkeztetések” – többnyire ellentétesek azokkal a szenvédélyekkel, amelyek a társadalmat, az emberek egymás közötti közlekedését zavarják. Különösen a híres harmadik természeti törvény, a *Justice* elnevezésű irányul a politikai társadalom központi problémájára: az embernek arra a hajlamára, hogy pontosan akkor szegi meg a szerződéseket, ha az előnyösnek tűnik. A harmadik törvény (amely közvetlenül a kötelezettségelmélet hobbes-i előkészítése után következik) ezért így hangzik:

„That men performe their covenants made.” (Lev. XV, 1.) („a megkötött megállapodásokat teljesíteni kell.”) (HOBBS 1970, 123.)

És Hobbes az ezt követő szövegben – amelynek a *De Civé*ben nincs határozott előzménye – kimutatja, hogy a politikai társadalom számára elengedhetetlen egyfajta büntető hatalom, *Terrour of some punishment*. A „megállapodások érvényességének előfeltétele olyan polgári hatalom, amely elég erős ahhoz, hogy a megállapodások betartására kényszerítsen minket. És ez az előfeltétele a tulajdonnak is.” (HOBBS 1970, XV, 3, 124.)

Maga az igazságosság és igazságtalanság tudománya azonban – mint arra a IX. fejezet tablója rámutatott – nem kimondottan az erkölcsfilozófia, azaz a jó és a rossz tudományának a része. Ezért a kötelezettségtan sem a természeti törvények tanának részét képezi, hanem a nyelv következménye. Ebből a szempontból már a *Leviatán* XIV. részének címe is jelentős:

„OF THE FIRST AND SECOND NATURAL LAWS, AND (!) OF CONTRACTS” (Az első és második természeti törvényről és (!) a szerződésekről”)

Ami a *De Cive* és a *Leviatán* egymásnak megfelelő fejezeteit világosan megkülönbözteti, az az, hogy csak ez utóbbi tartalmaz határozott szerződéseméletet, ami pedig a kötelezettség és az igazságosság fogalmának *tisztán szerződéses* definícióját adja. És ez a (második és harmadik természeti törvény közé beékel) szerződésemélet való-

¹⁷ Minden olyan bizonyítékot a *De Civé*ben kell keresni, amely általában a természeti törvények (jogi vagy kötelező) „érvényét” hivatott igazolni a természeti állapotban.

ban az emberi lények közötti valamennyi kötelezettség alapjául szolgál. Ezért a *Leviatán* egyik központi mondata:

„[...] there being no Obligation on any man, which ariseth not from some Act of his own.” (Lev. XXI, 10.) („Az ember ugyanis csak saját cselekedetével vállalhat kötelezettséget [...]” (HOBBS 1970, 186.))

Ezen a helyen most nem áll módunkban mélyebbre hatolni a *Leviatán* kötelezettség- és szerződéselméletében. Sok minden, amit ott találunk, alig különbözik a XVII. századi angol *common law* szerződésről és megállapodásról szóló általánosan elfogadott nézeteitől¹⁸ – ugyanakkor jelentősen különbözik az e témát érintő kontinentális nézektől, különösen pedig a XX. századi kontinentális szemlélettől. Mostani célunk szempontjából csak a következőt tekintjük fontosnak: a *Leviatán*ban az összes kötelezettség kivétel nélkül a jogok lefektetéséből nő ki, a jogokat pedig egy olyan nyilvános jel *által* fektetik le, amely a jogról való lemondást, vagy a jog átruházását fejezi ki. Az ember szava béklyó (ti. „*our word is our bond*”). A jogok kölcsönös átruházása szerződés.

Ha „egy bizonyos tárgyhoz való *jog*” egy másik személyre tevődik át, de a kérdéses *tárgy maga* még nem került átadásra, akkor e szerződés (*contract, contractus*) *eredményeképpen* megállapodás, ill. ígéret (*covenant, pactum*) jön létre. Hobbes számára alapvető e különbségtétel megállapodás és szerződés között.¹⁹ A szerződés – a *common law* értelmében és hobbes-i értelemben) – *jogátruházás*, ezzel szemben a *megállapodás kötelezettség valamely meghatározott dolog megtételére* – pl. kötelezettség arra, hogy kifizessük a munkásnak a szerződésben biztosított bért, amennyiben az a szerződésben rögzített munkát elvégezte.

Mivel ígéret és szerződés megkülönböztetése a kontinentális fül számára szokatlanul cseng, álljon itt még egy rövid magyarázat: egy adásvételi szerződés a szó szoros értelmében szerződés (*contract*), mivel jogátruházást foglal magában: az eladó a szerződéskötés révén az elidegenített tárgy tulajdonjogát a vevőre, a vevő pedig a megfelelő pénzüsszeg tulajdonjogát az eladóra ruházza át. Ha a szerződést érvényes módon kötötték meg, akkor a *jogokat* átruházták, és semmi a világon (hacsak nem egy újabb szerződés, amely az előzőt érvénytelennek nyilvánítja) nem változtathat ezen (következésképpen egy szerződést, „*contract*”-ot alapjában véve nem lehet megszegni). E jogátruházás megtörténte most azt vonja maga után, hogy a vevő köteles („*bound or obliged*”) átadni a pénzüsszeget, az eladó pedig köteles kiszolgáltatni a tárgyat. A *jogok* átruházásával szemben a *tárgyak* átruházása tudvalevően nem következik közvetlenül a szerződéskötésből, hanem további cselekvésekre szorul – amelyek akár el is maradhatnak. A szerződésből így két cselekvési kötelezettség ered, melyek azon ígéretekben (*promises*) nyilvánulnak meg, hogy a tárgyak átadásra kerülnek. Ezen ígéretek, amennyiben *érvényesek*, Hobbes „*pact*”-nek vagy „*covenant*”-nek nevezi (az ígéretek következképp „*megszeghetők*”). Egy szabályszerű adásvételi szerződés tehát közvetlenül két *covenant*-hez vezet. Amennyiben a vevő teljesíti kötelezettségét (vagyis fizet), akkor a szóban forgó *covenant* tárgytalanná válik, miközben az eladó cselekvési kötelezettsége még fennáll. Ha aztán az ígért áru átadásra kerül, a máso-

¹⁸ Lásd pl. SIMPSON 1975, többek között 19.

¹⁹ Ezt azonban pl. már a *De Cive* fordítója, a fiatal költő Charles Cotton is szándékosan figyelmen kívül hagyja. Nem véletlen tehát, hogy nem ritkán a modern Hobbes-irodalomban is olyan alapjában véve értelmetlen formulákat találunk, mint az „*invalid contract*” vagy a „*breach of contract*”.

dik *covenant* is érvényét veszti. A *jogok* és az ezeknek megfeleltethető *tárgyak* ugyanakkor ismét szinkronba kerülnek. Fontos a következő gondolat: amennyiben mindkét fél vagy egyik fél sem teljesíti a megállapodást, senkit sem ér *meg nem érdemelt kár* (*unverschuldeter Schaden*). A helyzet azonban megváltozik, ha az egyik fél már teljesített: a jogok és a megfelelő felkínált cselekvések nem fedezik egymást.

Ahogy ezen a ponton már láthatjuk, Hobbes kötelezettség- ill. szerződéselmélete valójában *teljesen* független a szenvedélyek elméletétől, mivel az nem más, mint a *jogát ruházás* – szerződéses – nyelvének elmélete. Mint azt már a IX. fejezet tablója kapcsán várhatjuk, a szenvedélyek csak akkor kezdenek szerepet játszani, amikor a „szerződésekről” áttérünk a belőlük származó „ígéretnek” teljesítésére, vagyis a jogát ruházásról (amely a kötelezettség és a köteleesség eredője) a megígért dolgok átadására (Lev. XIV, 10). Hobbes több ízben hangsúlyozza egy effajta átmenet szükségességét, én csak a legpregnánssabb helyet idézem:

„The force of Words, being (as I have formerly noted) too weak to hold men to the performance of their Covenants...” (Lev. XIV, 31.) („Mivel a szavak ereje (mint már említettem) túlságosan csekély ahhoz, hogy a megállapodás teljesítésére bírjon minket [...]”) (HOBBS 1970, 120.)

Hogy az emberi megállapodásokból létrehozzuk az emberi társadalom és az emberi érintkezés megbízható és tartós eszközét, valamit még hozzá kell tennünk:

„[...] there are in mans nature but two imaginable helps to strengthen it” (uo.) („az emberi természetnek csak két elképzelhető segédeszköze van arra, hogy erősebbé tegye”)

E kettő a tisztességérzet és a félelem szenvedélye. És ez utóbbi esetében az emberi hatalomtól való félelem megbízhatóbb a láthatatlan erők hatalmától való félelemnél, mivel nem függ sem hittől, sem vallástól. A szerződéses kötelek legfontosabb segédeszköze magától értetődően a polgárok által szerződésben felhatalmazott államhatalom maga „terror of some punishment”-jével. Ami az embert emberré teszi, az a nyelv. A nyelv az igazság – valamint az összes kötelezettség és ezáltal az igazságosság – eredete. Ahhoz azonban, hogy a kötelezettséget az emberi cselekvések irányításának megbízható eszközévé tegyék, az embereknek államot kell alapítaniuk, amely garantálja a szóban forgó megállapodások, egyszóval az igazságosság tényleges megvalósulását – *performance of covenants*. A *Leviatán* harmadik természeti törvénye ezért így szól: „a megkötött megállapodásokat teljesíteni kell (igazságosság)”, és ez ugyanazon instancia megalapítását követeli, amely az embereket kötelezettségeik betartására kényszeríti: a *Leviatán*ét. Jellemző a hobbes-i alapkoncepció 1640 és 1651 közötti átalakulására, hogy (és ezt véleményem szerint ez idáig figyelmen kívül hagyták) a *De Cive* (és az *Elements*) ehhez kapcsolódó helyein még egyáltalán nem fordul elő az államhatalom, hanem ezekben egyéb más mellett csak az *individuais* szerződéshűség esettanához fűzött megjegyzések találhatók. Mind a *Leviatán* XIII. fejezetében, mind pedig a XIV. fejezet szerződésében már erőteljesen hangsúlyozott, a jog és jogtalanság, és ezáltal az igazságtalanság (*Justice*) fogalmának megalapozásához elengedhetetlen, hatalommal rendelkező törvényhozó (*lawgiver*) véleményem szerint azon *epikuroszi* gondolat feldolgozásának kifejeződése, amely a legvilágosab-

ban Kolotész híres beszédében nyilvánul meg, amely Plutarkhosz *Moralijá*ban kerül bemutatásra, ahol persze heves támadásnak van kitéve.

„»Azok az emberek, akik törvényeket és normákat teremtettek, valamint létrehozták a királyságot és hivatalokat vezettek be az államokba, az életet biztonságosabbá és nyugodtabbá tették s megszabadították a zavargásoktól; ám ha lenne valaki, aki felforgatná ezt a rendet, életünk az állatokéhoz volna hasonlatos, s attól kellene tartanunk, hogy az egyik felfalná a másikat, aki útjába kerül.« Szó szerint ezt mondta Kolotész, anélkül persze, hogy jogos és igaz lett volna, amit mondott.»²⁰

Plutarkhosz a továbbiakban ragaszkodik ahhoz, hogy egyedül Parmenidész, Szókratész, Platón és az összes többi kiváló morálfilozófus ismerete vezetheti el az embereket oda, hogy az erkölcsösséget és az igazságot önmagukért védelmezzék. Kolotész és Hobbes ezzel szemben határozottan más véleményt képviselnek: nincs igazságosság szerződés nélkül, és nincsenek érvényes szerződések egy hatalommal rendelkező törvényhozó nélkül. Hobbes saját szavaival:

„Where there is no common power, there is no law: where no law, no injustice” (*Lev.* XIII, 13.) („Ahol nincs közhatalom, ott nincs törvény, ahol nincs törvény, ott nincs igazságtalanság.”) (HOBBS 1970, 110.)

Cicero nem csak a *De legibus* írta azzal az eltökélt szándékkal, hogy rámutasson az effajta mondatok ostobaságára. Az ókori epikureus Attikoszt még jobb belátásra tudta téríteni – legalábbis addig, míg az társaitól elkülönülve Ciceróval időzött a Lüsizis partján. Thomas Hobbes-t azonban Cicero csak addig tudta meggyőzni, míg Párizsban nem találkozott Pierre Gassendivel (és Marin Mersenne-nel). Nem mintha Hobbes korábban sztoikus lett volna, aki a száműzetésben áttért az epikureizmusra, ehhez túl sok minden választja el a polgárháborúktól sújtott Európát az Athén kapui előtt elterülő idilli kerttől. Hobbes számára azonban valószínűleg Párizsban vált világossá, hogy új „polgári tudományának” (*scientia civilis*), ha részesülne is az ábrázoló geometria presztízsében, sokkal inkább a művészetre, mintsem a természetre kellene hagyatkoznia. Az igazságosság ugyanis a *commonwealth* (az állam) lelke, emez pedig az emberi *művészet* legfőbb kifejeződése. A *Leviatán* bevezetője félreérthetetlenül hangsúlyozza ezt a tételt, és az ehhez kapcsolódó passzus ezzel a jól megragadható formulával zárul:

„[...] the pacts and covenants, by which the parts of this body politic were at first made, set together, and united, resemble that fiat, or the let us make man, pronounced by God in the creation.” (*Lev.* Introd.) („[...] azok a szerződések és egyezmények, amelyek ennek a politikai szervezetnek egyes részeit létrehozták, összeillesztették és egységbe foglalták, Istennek a teremtés alkalmával elhangzott *fiat* vagy *Teremtünk embert* szavához hasonlíthatók.”) (HOBBS 1970, 8.)

Az új úton az első lépések megtételéhez Epikurosz valóban tapasztalt kísérőnek bizonyult – sajnos azonban olyannak is, akivel Angliában nem feltétlenül mutatkozhat az ember nyilvánosan. Hogy Hobbes ellenfelei voltak az elsők, akik rámutattak epikure-

²⁰ Plutarkhosz: *Moralia*, 1124d.

izmusára, utólag feljogosítja őt arra, hogy ne mutasson rá egyenesen önkritikájának forrásaira. Ha azonban ma nyomon szeretnénk követni Hobbes fejlődését a *De Cívétől* a *Leviatánig*, akkor tanulmányoznunk kell Gassendi epikuroszai etikáját. Kétségtelenül vannak arra utaló jelek, hogy ennek nyomait már a *De Cive* második kiadásában is megtalálhatjuk.²¹

Most tehát visszatérhetek a kiinduló problémához: mi a kötelezettség forrása a *Leviatánban*? A Hobbes előtti teista természetjog szerzői a kötelezettség kétféle forrását ismerték: az isteni ész és az isteni akaratot – amelyek valójában az isteni mindenhatóság két különböző aspektusát fejezték ki. Az ész valamely szabálya akkor és csak is azért kötelező, mivel egyúttal az isteni akarat kifejeződése is, amely a természetben mutatkozik meg. A *Leviatán polgári filozófiája* számára az ész valamely szabálya, vagyis valamely természeti törvény csak akkor *kötelező érvényű*, ha egy hatalommal rendelkező, szuverén akarat határozatára vezethető vissza. És a polgárok szerződése *egyedül* a szuverén akaratot, vagy a szuverén akaratát hatalmazzák fel a törvényhozásra: *authoritas, non veritas facit legem*. A szuverén mandátumnak kell előállítania a természeti állapot jogi vákuumból a polgárok törvény általi kölcsönös kötelezettségeit. Így azonban a kötelezettség utolsó forrása minden egyes polgár saját akaratja. Ez az akarat pedig annak *szavában*, vagyis a behódolás jelében nyilvánul meg. Aki vitatja, hogy egy ilyen szó már önmagában is béklyó (*bond*), amely kötelezettséget, vagyis az engedelmesre való kötelezettséget teremt, az bolond, a híres hobbes-i *foole*, akivel a többiek csak emberi alakot öltött vadállatként bánhatnak, és ez azt jelenti, hogy mint minden *nyelv nélküli* lény, ő is ellenség (*Lev. XIV, 4*). Ő ugyanis alkalmatlan a jogok és a köteleességek gyakorlására, mivel a legbecsesebb emberi találmánynak éppen azt a részét nem ismeri, amely egyedül az embernek engedi meg, hogy saját tevékenysége révén kötelezettséget és köteleességeket teremtsen a jogi-morális vákuumból – amikor csak akar: a *nyelv* segítségével. Ez Hobbes epikureus válasza a sztoikus-keresztény természetjogra – és részben ez a válasza saját elméletének kritikusi pontjára is az *Elements of Law*-ban és a *De Cive*-ben.

Fordította Scheer Katalin

²¹ Lásd PAGANINI 2000, 197, 201. (Különösen a DC I,10.-hez írott megjegyzésre való utalást, amelyben – figyelmen kívül hagyva a DC II, 1-et! – a *Leviatán* „where no lawgiver, there no law, there no injustice” kitételére céloz). „1998-ban megjelent könyvem IXa fejezetében még nem számoltam azzal a lehetőséggel, hogy a *De Cive* második kiadása már Gassendi befolyásának első nyomairól árulkodhat. Pl. a DC I, 3-hoz írott megjegyzés is teljes mértékben a Gassendi »utilitarista« epikureizmusértelmezésére adott kritikai válaszként értelmezhető: Hobbes szerint az emberek csak az erők felmérése után (történjék ez csata *előtt* vagy *közben*) kötnek szerződéseket, de semmiképp sem a haszon pusztá belátása alapján. Lehetséges, hogy ez Gassendi ellen irányul: »A természet az embert társadalmosodásra képes lénynek (*sociabile animal*) alkotta [ezt Gassendi a *De Cive* I, 2-vel szemben fogalmazta meg – B. L.]. [...] Ezen túlmenően, olyannak alkotta az embert, hogy belássa szükségleteit, olyannak, hogy késlekedés nélkül kigondoljon és meg is kössön szerződéseket, amelyekre támaszkodva kényelmesebben élhet a társadalomban.«” (Gassendi, *Opera* II, 795a).

IRODALOM

- CICERO, Marcus Tullius 1987. Milo védelmében. Ford.: Boronkai Iván. In *Cicero válogatott művei*. Budapest: Európa.
- DARWALL, Stephen 1995. *The British Moralists and the Internal Ought. 1640–1740*. Cambridge University Press.
- DIOGÉNÉSZ LAERTIOSZ 1958. X. könyv. Ford.: Kövendi Dénes. In Simon Endre (szerk.): *Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény*, I. kötet. Budapest: Tankönyvkiadó.
- FABIAN, Bergson 1980. Lukrez in England im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert. In Richard Toellner (Hrsg.): *Aufklärung und Humanismus*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- FLEISCHMANN, Wolfgang Bernard 1964. *Lucretius and English Literature 1680–1740*. Paris: Nizet.
- FLEITMANN, Sabina 1986. *Walther Charleton (1620–1707) „Virtuoso“: Leben und Werk*. Frankfurt – Bern – New York.
- HAAS, Albert 1896. *Über den Einfluss der epikureischen Staats- und Rechtsphilosophie auf die Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts*. Berlin.
- HADZSITS, George Depue 1963. *Lucretius and his Influence*. New York: Longmans Green and Co.
- HOBBS, Thomas 1839–1845. *English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Ed.: Molesworth. 11 kötet, London: John Bohn.
- HOBBS, Thomas 1839/1966. *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae latine scripsit omnia*. Ed.: Molesworth. Aalen: Scientia.
- HOBBS, Thomas 1970. *Leviatán*. Ford.: Vámosi Pál. Budapest: Magyar Helikon.
- HOBBS, Thomas 1983. *Philosophical rudiments concerning government and society*. The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes. Oxford University Press.
- HOBBS, Thomas 1994. *The Correspondence*. Ed.: Noel Malcolm. The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes. VI–VII. kötet. Oxford University Press.
- HOBBS, Thomas 1998. *On the Citizen*. Trans.: Richard Tuck & Michael Silverthorne. Cambridge University Press.
- HOBBS, Thomas 2006. De corpore. Ford.: Mátrai László. In Boros Gábor (szerk.): *A XVII. századi filozófia antológiája*. Budapest: Áron.
- JAEGER, Gerhard 1901. Der Ursprung der modernen Staatswissenschaft und die Anfänge des modernen Staates. (Ein Beitrag zum Verständnis von Hobbes Staatstheorie). In *Archiv für Geschichte der Philosophie* 14 (1901) 536–573.
- LOCKE, John 1988. *Two Treatises of Government*. Ed.: P. Lasslett. Cambridge: Cambridge University Press.
- LUCRETIUS Carus, Titus 1682. The Epicurean Philosopher, His Six Books De Natura Rerum. Done unto English Verse: Thomas Creech. Oxford.
- LUDWIG, Bernd 1998. *Die Wiederentdeckung des Epikureischen Naturrechts. Zu Thomas Hobbes' philosophischer Entwicklung von De Cive zum Leviathan im Pariser Exil 1640–1651*. Einleitung II. Frankfurt: Klostermann.
- LUDWIG, Bernd 2000. Auf dem Wege zu einer säkularen Moralwissenschaft: Von Hugo Grotius' *De jure belli ac pacis* zu Thomas Hobbes' *Leviathan*. *Jahrbuch für Recht und Ethik* 8 (2000), 3–32.
- MILTON, Philip 1990. Did Hobbes Translate De Cive? In *History of Political Thought* Bd. 11, 4 (1990) 627–638.
- PAGANINI, Gianni 2000. Hobbes, Gassendi et le *De Cive*. In Miguel Benitez et al. (éd.): *Materia Actiosa. Antiquité, Âge Classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*. Paris: Champion.
- SCHUHMAN, Karls 1998. *Hobbes. Une Chronique*. Paris: Vrin.
- SIMPSON, Alfred W. B. 1975. *A History of the Common Law of Contract. The Rise of the Action of Assumpsit*. Oxford University Press.