

## **Politika**

(Battista Mondin, *Etica e Politica*, ESD, Bologna 2014)

### **1. Mi a politikai filozófia?**

A traktátus kezdetén fel kell tennünk a kérdést, hogy egyáltalán mi a politikai filozófia, mi a politikai élet sajátos célja, mennyiben különbözik a politika az etikától, miért fontos és mi a módszere.

#### **- A politikai filozófia természete**

A politika az emberi tapasztalat sajátos szférája, amely olyan különböző tudományok tárgya lehet, mint a természettudományok, a szociológia, a közgazdaságtan és a művészet stb.

A politika tudománya a politikai jelenségeket tanulmányozza méghozzá abból a célból, hogy megfelelő előrejelzéseket tudjon adni azokról. A politikai szociológia a politikai viszonyokat vizsgálja, és megfelelően összehangolja azokat. A politikai gazdaságtan úgy vizsgálja a gazdasági kapcsolatokat, hogy azokból megérthessen okokat és következményeket. Végül a politika művészete a politikai rend működési elveit kutatja és kifejezetten a kormányzati cselekvésre irányul.

Hogy megtudjuk, mi a politikai filozófia, először arra a kérdésre kell válaszolnunk, hogy egyáltalán mi a politika.

A politika nyilvánvalóan az emberi cselekvésre irányul, és az emberi cselekvés egy sajátos fajtája. A politikai filozófus feladata az, hogy 1. megkeresse a politikai cselekvés elsődleges alapelveit, 2. hozzákapcsolja a politikai cselekvést az emberi élet általános horizontjaihoz. Hogy az első célt megvalósítsa, a filozófus mélyebbre kell, hogy menjen a politika megértésében, mint a szaktudós általában. A második cél megvalósításához pedig meg kell találnia a gyakorlati emberi élet közös alapját. Minél mélyebbre megy e célkitűzésében, annál pontosabban tudja feltárni az emberi tapasztalat közös gyökereit.

#### **- A politikai cselekvés célja**

Minden cselekvés természetét annak célja határozza meg. Így például a sportot a szórakozás, a tanulást pedig az ismeretekben való növekedés igénye határozza meg. A politikai cselekvés célja a közjó. A politikai filozófia legfontosabb feladatai közé tartozik ezért meghatározni, hogy

mi a közjó. Megállapíthatjuk, hogy a cselekvés minden területe – beleértve a politikai cselekvést is – a jó ideája által meghatározott. Ez a szempont egyesíti a praktikus tudományokat. Jóllehet tudjuk, hogy a gazdasági jó nem azonos az erkölcsi jóval, ez pedig nem ugyanaz, mint a politikai jó. Minden politikai cselekvés a társadalmi rend megőrzésére vagy annak megváltoztatására irányul. Nem volna értelme megőrizni egy politikai rendet, hacsak nem azért, mert úgy véljük, hogy annak megváltoztatása nagyobb rosszat eredményezne. Éppígy nem volna értelme megváltoztatni sem a fennálló rendet, hacsak nem egy nagyobb jó érdekében. De a „nagyobb rossz” vagy a „nagyobb jó” ideáját a „jó” ideájából vezethetjük le. A politikai cselekvés egy jó társadalom megvalósítására irányul. A jó társadalom a tökéletes politikai jóban áll, mert csak ez képes emberivé tenni azok életét, akik részt vesznek abban. „Egy politikai filozófia, amely elutasítja a jó és a rossz, illetve az igazságos és igazságtalan ideáját, az elárulja és meddőségre ítéli önmagát”<sup>1</sup>.

„Minden politikai cselekvés a természeténél fogva alá van vetve a jóváhagyásnak és az elutasításnak, a választásnak és a visszautasításnak, a dicséretnek és az elutasításnak. És pontosan e lényegéből fakadóan egy politikai cselekvés sem lehet semleges, hiszen megköveteli az emberek tiszteletét, az engedelmisséget, a döntés és az ítéletet”<sup>2</sup>.

A politikai természetű dolgokat megismerve a jóság és az igazságosság biztos szempontjai alapján kell megítélnünk azokat. Ez azonban magában foglalja e biztos kritériumok pontos ismeretének szükségességét. Ez magyarázza, hogy a politikai filozófia legfontosabb kérdésfeltevése az antikvitástól napjainkig miért a legjobb kormányzati formára vonatkozik. Hiszen egyértelmű, hogy a legjobb kormányzati forma teszi „jóvá” a politikai közösséget, és így az állampolgárok életét is.

#### - **Etika és politika**

Manapság jellemző az a törekvés, amely el akarja választani egymástól az etikát és a politikát, mondván, a politika nyilvános tudomány, míg az etika magán jellegű „tudást” jelent. Pedig az antik filozófiában még az a szempont érvényesült, amely alárendelte az etikát a politikának. Így Platón számára a politika az emberi cselekvést nagyban, a poliszban szabályozta, míg az etika kicsiben, az egyes ember életében. Arisztotelész számára a politika az emberek morális cselekvésének komplex tudománya, akár egyénként, akár állampolgárként tekintünk az

<sup>1</sup> Viola, F., *Introduzione alla filosofia politica*, Roma 1980, 10.

<sup>2</sup> Strauss, L., *Che cos' è filosofia politica*, Urbino 1977, 36.

emberre. Felosztotta ugyan etikára s politikára, de az elsőbbséget a politikának tulajdonította. „Mert bár a végcél az egyén és a városállam számára ugyanaz, mégis csak nagyobb és tökéletesebb feladat az állam javának elérése és megőrzése”<sup>3</sup>.

A polisz a görögök értelmezésében átfog minden alapvető emberi értéket. Így a politika a legalapvetőbb tudomány az „emberek városában”.

A politika szupremáciájának értelmezése a gyakorlati tudományok között a kereszténység korban válságba került. A keresztény ember számára ugyanis a politikai cél nem azonos a legfőbb jóval, a polisz pedig nem a legvégső horizontja az emberi életnek. A legfőbb jó ugyanis maga Isten, a végső vél pedig az „égi város”.

A politikával kapcsolatos keresztény állásfoglalás a keresztény filozófiával együtt fejlődött. Az első időkben egy radikális kontrasztról beszélhetünk, amely tetten érhető Tertullianusz kérdésében: „Mi a közös Jeruzsálemben és Athénben?” A kereszténység és a politika közötti szembenállás megfigyelhető Szent Ágostonnál is, aki a politikai kérdésben a „civitas terrena”, míg a kereszténységben a „civitas Dei” kifejeződését látta. De ugyanez az Ágoston elismerte a keresztények jogát arra, hogy a földi város polgári intézményeit használják, míg ezen a földön vándorolnak. Szent Tamás gondolkodása, a legérettebb keresztény filozófia megtalálta a politika megfelelő helyét a maga gondolkodásában, annak nem tulajdonítva abszolút, csak alárendelt értéket, még hozzá annyiban, amennyiben biztosítja az állampolgárok evilági javát, amely pedig szükségszerűen alárendelt az abszolút jónak, amely az Isten Országában valósul meg. Tamás így a politika keresztény értelmezését tipikusan arisztotelészi elvek alapján alkotta meg, melyből kitűnik, hogy a keresztény gondolkodás nem utasíthatja vissza annak rendszerét és feltételezéseit. Az új lelkület azonban új alapelveket is hoz magával, és bizonyos mértékben átformálja a megelőző alapelveket.

„Az egész középkori filozófia kiváló példája annak, hogy a keresztény kultúra miként volt képes asszimilálni a görög és latin kultúra igazságait. A politikai élet mai alapelvei ebben a középkori gondolkodásban lettek megalapozva. A középkori kultúrában gyökereznek az alapvető emberi jogok, a természeti törvény, a népszuverenitás, a képviselői kormányzat, és a konszenzusos politika elvének eszméi, de a jogállam és a modern alkotmányosság alapelvei is”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Arisztotelész, *Nikomakhozi Etika I*, 1094b. (ford. Szabó Miklós).

<sup>4</sup> Viola, *Introduzione alla filosofia politica* 12.

### - A politikai filozófia fontossága

E tantárgy jelentőségét ezért senki nem vitathatja. Amint láttuk, Arisztotelész a legfontosabb praktikus tudománynak tartotta. Szent Tamás Arisztotelész cinkosának tűnt, amikor annak *Politika* című művét kommentálva így írt:

„Számot kell vetnünk a politika értékével és a tudományok hierarchiájában elfoglalt helyével, amikor erkölcsi tudományokról beszélünk. Az állam ugyanis a legfontosabb valóságot jelenti, amelyet az emberi értelem egyáltalán megalkothat, az egyesülés bármely más formái így erre a valóságra vezethetők vissza... Amennyiben igaz az alapelv, hogy a legfontosabb tudomány az, amelynek a legnemesebb és legfontosabb a tárgya, akkor el kell ismernünk, hogy minden más tudomány között a politika foglalja el az első helyet, egyfajta megalapozó feladatot teljesítve a többi tudomány előtt, amennyiben célja az emberi valóságban létező legmagasabb és legtökéletesebb jó elérése”<sup>5</sup>.

Ne feledjük azonban, hogy itt Szent Tamás mint Arisztotelész kommentátora beszél, és nem a saját nevében. Az a célja, hogy elmagyarázza, hogy Arisztotelész szerint miért a politika – melynek értékét a célja határozza meg - a legfontosabb tudomány a gyakorlati tudományok között. Az pedig azért fontosabb, mint az ökonómia és az etika, mert célja a közjó.

Fontossága azonban csak relatív és nem abszolút, mert az állampolgárok evilági javán kívül, amely a politika tárgya, létezik az ember abszolút java, Isten, aki a keresztény etika tárgya.

### - A politikai filozófia módszere

A politikai filozófia módszere filozófiai módszer és nem a tudományok tapasztalati módszere. A politikatudománnyal szemben politikai jelenségeket nem azért vizsgálja, hogy számolni tudjon azok gyakoriságával vagy szükségszerűségével. A politika filozófia célja a legmélyrehatóbb magyarázat: szeretné felfedezni a politikai cselekvés első alapelveit. Az alapelveket, az okokat, melyek nem feltételezettek, hanem a tényekből kiindulva megalapozottak. Ezért ez egy alulról építkező módszer. Tanulmányozza a jelenségeket, ezért magában foglal egy tisztán fenomenológia vizsgálatot, de feltárja a jelenségeket a konkrét eseményekben is. Tanulmányozza a társadalmiság jelenségét és abból vezeti le a konkrét, lehető

---

<sup>5</sup> S. Tommaso Aquino, *Commento alla Politica de Aristotele*, tr. it. a cura di L. Perotto, ESD, Bologna 1996, Prologo, 39.

legjobban megvalósítható államot. Ezután tanulmányozza az állam célját, ami a közjó, és elemzi az annak elérését lehetővé tevő eszközöket és utakat. Az utakat a törvények, míg az eszközöket az erények, leginkább az okosság és az igazságosság jelentik. Szent Tamás így írja le röviden a politikai filozófia módszerét:

„Elemelve az államot meghatározó alapelveket és az azt felépítő részeket a politika, levezetve abból részeinek meghatározását is, megadja az állam megfelelő fogalmát, fenomenológiáját és azokat a tevékenységeket, melyek az államot jellemzik. A politika ezzel együtt mindig gyakorlati tudomány, amely meghatározza azt a módszertant is, amelyet követni kell, hogy megvalósuljon az állam működése, ezt pedig más gyakorlati tudományok által nem volna lehetséges”<sup>6</sup>.

Jóllehet a politikát hagyományosan gyakorlati tudománynak tartják, mégis magában foglal egy sor tisztán elméleti kérdést: etikai és antropológiai kérdéseket. Míg a filozófiai antropológia az ember természetére kérdez rá, szem előtt tartva az emberi személy egyediségét, a politikai antropológia az embert, mint társadalmi lényt, mint társadalmi egységet tanulmányozza. A politikai antropológia rákérdez a társadalmi viszonyok eredeti jellegére is, hogy azok eredendően alapvető küzdelmet és erőszakot vagy kölcsönös bizalmat, illetve a másokkal való kommunikációra nyitott kapcsolatot jelentenek. Ez a politikatudomány első kérdése, amely egy elméleti és nem gyakorlati kérdésfeltevés. Ebből fakadnak más elméleti kérdések, amelyek a polgári társadalom természetére és eredetére vonatkozó kérdésből fakadnak, például a kormányzati formákról és feladatokról.

Ezután következnek a gyakorlati kérdések például arról, hogy mi mindent kell megtennie az államnak a közjó megőrzése érdekében vagy kérdések a törvények, intézmények és az erények általi kormányzás alapvető feladatáról.

Mostani megközelítésünk is ezt a rendet fogja követni: először az elméleti, majd a gyakorlati kérdések fognak majd következni. Az elméleti és gyakorlati kérdések szisztematikus feldolgozása előtt teszünk egy rövid történeti áttekintést is a századok során a politikával foglalkozó filozófiai elméletek mentén.

## **2. Alapvető politikai paradigmák**

---

<sup>6</sup> Uo. 40.

A görög nép évszázadokig poliszba szerveződve élt. A polisz egy komplett társadalmi egység vezetőikkel, törvényekkel, intézményekkel, amelyek a közös megszilárdítása végett, de arra reflektálva jöttek létre. A politikai valóság tehát már létezett. A filozófiai reflexió a politikai tapasztalatból fakadt, amely Platón és Arisztotelész munkásságával kezdődött, akik a politikai gondolkodás megalapozói lettek, két később mértékadó paradigma kidolgozásával.

Alább röviden bemutatjuk Platón és Arisztotelész politikai gondolkodását, valamint a görög világ legfontosabb elméleteit ezen a téren, melyek napjainkig meghatározók maradtak.

#### - Platóni paradigma

Platón egész élete során mély vonzódást érzett a politikai élet ránt. Még idős korában is részt vett politikai eseményeken és elkötelezte magát politikai ügyek mellett szemben Szókratésszal, aki alapvető ellenérzéssel fordult a politika felé és mindig távol tartotta magát Athén politikai ügyitől. Platón filozófiai életművében a politika iránti érdeklődés nem szorult a perifériára, hanem annak a lényegét képezte egy eredeti és alapvető politikai filozófia. Szókratész erkölcsi tanítását felhasználva a politika új fogalmát alakította ki. Míg az állam és a politika régi fogalma a retorika számára voltak fontos eszközök (ahogy azt a szofistáknál láthatjuk), addig az állam és a politika új fogalmát már a filozófia használta fel, hiszen Platón számára ezek jelentették az igazságosság és a jó értékei érvényesülésének egyetlen biztos útját, melyek a hiteles politika és a jó állam valódi alapjai.

Platón a maga politikai paradigmáját alulról indulva alkotta meg.

a.) Ez azt jelenti, hogy az állam az emberiséget jelenti nagyban és átfogóan, míg az egyes állampolgár az emberiséget kicsiben. Platón ugyanis meg volt győződve arról, hogy

„Most azonban fejezzük be vizsgálódásunkat, amit azzal a feltevéssel kezdtünk, hogy az igazságosságot az egyénben is könnyebben ismerhetjük fel, ha előbb valami nagyobb összefüggésben kerestük, amelyben szintén benne foglaltatik. Úgy véltük, ez utóbbi az állam; és így fogtunk hozzá a tőlünk telhető legtökéletesebben az állam alapításához, tudván, hogy abban biztosan benne van.<sup>7</sup>”

b.) A platóni paradigma felülről építkezik azért is, mert az állam szerkezetét az ideatan fényében írja le, melynek ő mindenképpen a legismertebb képviselője.

---

<sup>7</sup> Platón, *Állam*, IV. könyv, 434 d, ford. Jánosy István, Gondolat Kiadó, Budapest 1988, 163.

Az állam eredete Platón szerint az, hogy az ember nem elegendő önmagának. Senki sem képes ugyanis egyszerre szabó, cipész, tanár, ügyvéd, paraszt vagy kovács stb. lenni. Hogy minden szükségletét kielégítse, az embernek más emberekkel kell egyesülnie, és megosztania azokkal a különböző foglalatosságokat. A feladatok és a munka megosztásával tudja ugyanis az ember a lehető legjobb módon kielégíteni minden szükségét, hiszen így mindenki a saját területén specialistává válhat.

Az ideális állam Platón szerint három osztályból áll: ezek a dolgozók, a harcosok és az előljárók. Az állam fenntartása és védelme szempontjából a legfontosabb szerepe a harcosoknak és az előljáróknak van. Ezért az *Állam* című dialógus legnagyobb része e két osztálynak van szentelve. A harcos sajátos erénye a bátorság vagy erősség (*andreia*). Az előljárók sajátos erénye pedig a bölcsesség (*sophia*). A különböző társadalmi osztályokat két másik sarkalatos erény, az igazságosság és a mértékletesség tartja össze. Az igazságosság (*dikaiosyne*) arra indítja az állampolgárokat, hogy mindenki a lehető legtökéletesebben töltse be a maga feladatát, anélkül, hogy a másik osztály területére tévedve azt megzavarná. A mértékletesség (*sophrosyne*) megerősíti a vezetők és a vezetettek közti alárendelt viszonyt<sup>8</sup>.

Hogy garantálja a tökéletes polgárokból álló államot, Platón a nemzés a gyermekek nevelése terén beavatkozásokat javasolt. Az eugenika platóni elvei alapján a házasságot szabályozni kell, méghozzá úgy, hogy csak a legkiválóbb egészségi állapottal, értelemmel és szépséggel rendelkezőknek szabad megengedni, hogy gyermekeik lehessenek.

Miután kinőttek a kisgyermekkorból, a növekvő gyermekeket el kellene távolítani a családjuktól, hogy egy olyan környezetben nevelkedjenek, amely mintaszerű és mentes minden gyengeségtől és olyan szokástól, amely meggyengítené a személyiséget. A nevelésnek az a feladata, hogy meghaladja az egyéni természet mibenlétét és határait, és szétossza a képzés által megformált embereket a különböző társadalmi osztályok között természetes adottságaiknak megfelelően. Ennek alapján az intellektuális szempontból legkevésbé képzettek a dolgozók osztályába kerülnek majd. A harcosok osztályába azok kerülnének, akik fizikailag és lelkileg tehetségesnek mutatkoztak a gimnasztika, a zene, a geometria és az asztronómia művelésében.

Az ideális uralom Platón szerint a filozófus-királyok uralma. Ők ugyanis nem előre kialakított törvények alapján kormányoznak, hanem olyan megoldások alapján, melyet a bölcsességük sugall nekik alkalomról alkalomra. Platón jól tudta, hogy a kormányzat ilyen

---

<sup>8</sup> Vö. Platón, *Állam*, IV. könyv. A két felső osztályban Platón a nők, a gyerekek és a javak közösségéről beszélt az önzés elkerülése és a hatékony kormányzásnak és az állam védelmének való nagyobb elkötelezettség végett.

formája nagyon nehezen megvalósítható, hiszen a valódi filozófus nagyon ritka, és még ritkább az olyan filozófus, aki alkalmas lehet filozófus-királynak. Ezért elfogadta, hogy legtöbbször a valóságban azok a legjobb uralkodók, ahol a király engedelmeskedik az írott törvényeknek.

A jó kormányzatot az jellemzi, hogy annak célja az ember java. Itt érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy ez esetben nem bármilyen jóról van szó, sőt nem is a görögök számára olyan kedves jóról, a dicsőségről, hanem egy olyan jóról, amely megfelel Platón emberről alkotott fogalmának, miszerint annak lényegét a lélek alkotja. Világos tehát, hogy ennek alapján az ember igazi java a lelki jó.

„A vízváltó, ami elválasztja az igaz és hamis politikát a következő: az igaz politikának az ember lelkének (vagyis a valódi ember) javára kell irányulnia, míg a hamis politika a testet, a test tetszését szolgálja és mindazt, ami az ember testi dimenziójára vonatkozik. A lélek javát csak valódi filozófiával lehet előmozdítani, ez pedig a politika és a filozófia, a politikus és a filozófus azonosítását jelenti, amely ellentmondásosnak tűnik, de a platóni felfogás keretei között érthető”<sup>9</sup>.

Platón számára az ideális állam az, amelyben a jó, az igaz és az igazságos szerint lehet élni. Az, hogy ez az állam ezen a világon egyáltalán megvalósítható-e, nem fontos. Hiszen bárki, bármikor elkezdhet élni az ideális polisz ilyen politikája alapján. Platónnak a bölcs emberről szóló szavai, melyekkel az *Állam* IX. könyvét lezárja találóan és szépen fejezik ki az idealizmus elméletét az állammal kapcsolatban, mintegy összefoglalva a platóni elméletet:

„SZÓKRATÉSZ: És ugyanerre figyelmeztet a megbecsülést illetően is, hogy amiről úgy véli, jobba teszi őt, abból nyerjen részt és élvezzen szabadon; ami azonban megzavarja jelen lelkiállapotát, azt viszont kerülje, mind magán-, mind közösségi életében.

GLAUKÓN: Ha ehhez tartja magát, akkor egyáltalán nem akarhat részt venni a közéletben.

SZÓKRATÉSZ: A kutyafáját! Az ő saját államában nagyon is, viszont nem a jelenlegi hazájában, hacsak nem lép közbe az isteni végzet.

---

<sup>9</sup> Reale, G., *I problemi del pensiero antico*, C.E.L.U.C., Milano 1971, 425.



GLAUKÓN: Fölfogtam: úgy érted, hogy az általunk tárgyalt és alapított államban igen, amely szellemileg létezik, de gondolom, a földön sohase!”<sup>10</sup>

A jó kormányzat két formájával (a filozófus-király, illetve a törvények által való kormányzás) Platón a rossz kormányzás négy formáját állítja szembe. Ezek a timokrácia, vagyis a becsvágyók uralma, az oligarchia, vagyis a hataloméhesek és gazdagok uralma, a demokrácia, vagyis a népi tömegek durva uralma, és a türannosz, amely szenvedélyei által megrontott zsarnok uralma.

A demokrácia Platón szerint olyan fázis, amely a korrupciót tekintve megelőzi és előkészíti a zsarnokságot. A demokratikus kormányzat idején az államot nagy szabadság jellemzi, de mindez a szabadság már eltért az értékektől és degenerálódott. Mindenki úgy él, ahogy neki tetszik, és ha úgy akarja, nem vesz részt a közügyekben sem. Ez esetben az igazságosság toleráns és türelmes, és az ítéleteket nem hajtja végre senki. Aki politikai karriert akar csinálni, az attól függetlenül megteheti, hogy van-e hozzá adottsága vagy neveltetése, hiszen jövője egyedül attól függ, hogy barátja-e a népnek. És előre haladva a politikai életben egy tisztviselő, aki elnyerve a nép tetszését sikeres vezetővé vált, hamarosan zsarnokká fog válni. Egy zsarnokságban pedig nemcsak az zsarnok, aki az állam élén áll, hanem az állampolgárok is. A zsarnok állampolgár jellegzetességei a következők: korlátlan szabadság, ami valójában anarchia és szabadosság. Ez megengedi a legvadabb vágyakat és kívánságokat, melyek mindannyiunkban jelen vannak, a nevelés és az értelem azonban nem kapnak elég teret és csak az álmokban bontakozhatnak ki.

Vajon a platóni *Állam* egy mítoszt és utópiát fejez ki, vagy egy megvalósításra váró eszményt? Platón e főművében minden biztonnyal találunk mitikus elemeket is. Az állam, melyet leír ugyan reális, de nem empirikus, hanem ideális. Ezt világosan megfogalmazta a XI. könyvben. Annak, aki politikai feladatra vállalkozik, hogy tanácsolja, hogy tartsa mindig szem előtt

„hogy az általunk tárgyalt és alapított állam szellemileg létezik, de gondolom, a földön sohase. Talán az Égben létezik, mintapéldának szánva annak, aki szemlélni akarja azt, és berendezni lelkét a látottak alapján. Neki egyre megy, hogy létezik-e vagy még csak fog létezni valahol; ő ehhez kötődik, másához semmihez”<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Platón, *Állam*, IX. könyv, 592 a-b, 647.

<sup>11</sup> Uo.

### - Arisztotelési paradigma

Platóntól eltérően, aki a filozófiáját felülről indulva építette fel, az ideák világából kiindulva, Arisztotelész alulról indulva építkezett: a logika a nyelv fenomenológiájából indul ki, a fizika a természet eseményeiből, a metafizika az esetleges létezőkből, az etika pedig az emberi magatartásformákból. Időről időre azokat az általános alapelveket kereste, amelyek a szóba kerülő eseményeket szabályozzák. Arisztotelész ezt az eljárást követte akkor is, amikor a politikatudományt kidolgozta. Az embert nem, mint egyént tanulmányozta (ezt tette a filozófiai antropológiában és az etikában), hanem mint társas létezőt, azaz mint *zoon politikònt*. Meghatározta a társulás eredetét és vizsgálta annak alapvető formáit, vagyis a családot és az államot.

Arisztotelész szerint az állam eredete nem konvencionális, szemben például azzal, amit a szofisták és részben Platón is tanított. Az emberek ugyanis nem egy szerződés alapján alkotnak államot, hanem ösztönösen, mert másként nem tudnák kielégíteni minden intellektuális és fizikai szükségletüket. Arisztotelész azt mondja:

„Mindebből tehát világos, hogy a városállam természetszerű, hogy az ember természeténél fogva állami életre hivatott élőlény, s hogy az államon kívül élő ember is természet szerint, nem pedig véletlen folytán vagy satnyább, vagy erősebb mint más ember. Aki nem képes a társas együttélésre, vagy akinek autarkeiája folytán semmire sincs szüksége, az nem része az államnak, mint az állat vagy az isten”<sup>12</sup>.

Az ok, amely lehetővé teszi az állam születését az élet (*dzóé*) és a boldog élet (*eu dzóé*). Az emberi élet célja a boldogság, ezért az állam célja, hogy megkönnyítse a boldogság elérését. Csak az állam teszi lehetővé az emberi képességek teljes megvalósítását.

Abból az alapelvből kiindulva, hogy az állam célja az, hogy megkönnyítse a közjó elérését, Arisztotelész a lehetséges kormányzati formákat két csoportba osztotta: igazságosakra és igazságtalanokra. Három igazságos és három igazságtalan kormányzati formát különböztetett meg.

Az igazságos alkotmányok azok, amelyek a közjót szolgálják és nem pusztán a kormányzók javát. Ilyen a *monarchia*, amikor egyetlen ember parancsának engedelmeskedünk,

<sup>12</sup> ARISZTOTELÉSZ, *Politika*, I.1., 1253a, ford. Szabó Miklós, Gondolat Kiadó, Budapest 1969, 82-83.

aki minden állampolgár érdekében kormányoz, az *arisztokrácia*, amely az erényesek, a legjobbak uralma, akik mindenki javát keresik anélkül, hogy bármilyen kiváltságokat elismernének, illetve a *politia*, vagyis a népi kormányzat, amely az egész polisz érdekében kormányoz.

Az igazságtalan kormányzati formák az uralkodók érdekeit szolgálják és nem a közjót. Ezek a *türannosz*, amely egyetlen ember uralma, aki csak a saját érdekében kormányoz, az *oligarchia*, amely a gazdagok uralma, akik csak saját gazdasági előnyük érdekében kormányoznak, illetve a *demokrácia*, vagyis a néptömegek uralma, akik az egyenlőség nevében szeretnék felszámolni minden társadalmi különbséget. Mint minden ókori gondolkodó, Arisztotelész is jóvá hagyta a rabszolgaságot, hiszen – mint mondja – nyilvánvaló, hogy egyes emberek a természetüknél fogva szabadok, míg mások szolgák<sup>13</sup>.

Az igazságos kormányzati formák közül Arisztotelész a demokráciát (*politia*) részesítette előnyben. Érvei etikai jellegűek voltak. Abból indult ki, hogy az állam célja a közjó, vagyis az állampolgárok boldogságának elérése. A városállam boldogsága viszont az erénytől függ, márpedig az erény az egyes állampolgárok sajátja, így a városállam annak mértékében válhat boldoggá, amennyire erényessé tudtak válni egyes állampolgárai. És hogy válhat erényessé és jóvá minden egyes állampolgár? Elsőként ehhez adott egy természetes hajlandóság, majd ezt munkálják ki a szokások és a hagyományok, de az érvelések és a viták is. Az ilyen érvek és szokások szerinti cselekvést megtanítani az állam egyik legfőbb feladata.

A demokratikus kormányzatokban az állampolgárok kormányzásban való részvételének olyan szélesnek és hatékonyak kell lennie, amennyire csak lehetséges. Ezért minden állampolgárnak lehetőséget kell biztosítani, hogy a megfelelő életszakaszban részt vegyen a három legmagasabb nyilvános funkcióban: a hadseregben, a kormányzatban és a papságban.

„Nem marad más hátra, mint hogy a feladatokat ugyanazokra ruházzuk a kormányzásban, de nem egyszerre, hanem ahogyan a természet szerint is a tetterő a fiatalságban van meg, a megfontoltság pedig az üregekben: akként az a hasznos és igazságos elosztás, ha a feladatokat megosztva juttatjuk e kettőnek; csakis ebben a megosztásban van méltányosság... Hátra van még a felsoroltak közül a papi rend, melynek helyzete is tiszta... minthogy pedig a polgárság két részre oszlik, fegyveresekre és tanácskozó testületre, úgy van rendjén, hogy egyrészt megadjuk az isteneknek is az őket megillető tiszteletet, másrészt pedig, hogy

<sup>13</sup> Vö. ARISZTOTELÉSZ, *Politika*, I.1., 1254a, 86-87.

azok, akik koruk miatt egyéb működéstől már visszavonultak, pihenéshez jussanak; ezért talán őket kellene a szent szolgálatra beosztani”<sup>14</sup>.

Az állampolgár tehát Arisztotelész felfogásában fiatalon harcos, érett korban törvényhozó és idős korban pap.

Annak ellenére, hogy korlátai nyilvánvalók (például a rabszolgaságot, mint az ember természetes adottságát fogja fel), Arisztotelész műve az ókor egy teljesen átgondolt politikai rendszerét tartalmazza, amely az emberi természetből fakadó szilárd elveken áll. Ez a gondolkodásmód, főleg az arra vonatkozó kijelentés, hogy az ember a természetes hajlama, hogy közösségben egyesüljön, hatalmas hatást gyakorolt az utókorra. A közösség tehát az ember természetéből fakad, legyen szó a társadalom alapsejtjéről, a családról, illetve az államról egyaránt. Amint az Reale helyesen megjegyezte,

„a politikára is igaz, hogy a lélek és a lélek értékeinek metaempirikus fogalmai eredményezik azt az erővonalat, amely mentén létrejön az arisztotelészi témafelvetés. Arisztotelész kritizálta és visszautasította a platóni állam bizonyos jellegzetességeit, melyek szerinte alapvetően nem lehetnek ideálisak”<sup>15</sup>.

#### - Sztoikus paradigma

A sztoikusoknál nem találunk Platón *Államhoz* vagy Arisztotelész *Politikájához* hasonlítható politikai elméletet. A sztoikusok gondolkodása mégis kínál egy politikai paradigmát, amelynek a Római Birodalomban rendkívüli hatása volt, és gyakorlatilag hivatalos filozófiává vált.

A sztoicizmus a valóság egy átfogó látásmódja, amely a logoszt minden dolog legmagasabb alapelvének tekintette. A logosz az anyagba sugározza az erejét, mintegy magok vagy csírák módjára. Ezek a csírák kibontakozva adják az egyes létezők eredetét. A logosz sugárzó magvai az anyagban nem mások, mint ugyanennek a logosznak a részei, ezért azokat logosz csíráknak vagy eszmei magvaknak (*logoi spermatikoi*) nevezzük. Az egyedi dolgokban az eszmei magvak ugyanazt a feladatot látják el, mint az arisztotelészi forma.

Az ember, mint minden létező a logosz egy részéből (lélek) és anyagból (test) áll. Amikor ez a logosz elhagyja a testet, akkor az ember meghal. Az ember, mint a logosz és az anyag egységéből létrejövő egyén halandó, jóllehet a benne működő logoszt nem lehet elpusztítani. Az ember csak annyiban lehet halhatatlan, amennyiben azonosulni tud a logosszal,

<sup>14</sup> Vö. ARISZTOTELÉSZ, *Politika*, VII.9., 1329a, 331-332.

<sup>15</sup> Reale, G., *Storia della filosofia antica*, Milano 1991, vol. II., 540.

vagyis amennyiben megpróbálja meghaladni saját individualitását, és elszakad az anyagtól. Ebben az összefüggésben nem tartható fenn az egyéni halhatatlanság, hiszen az egyén csak egy bizonyos meghatározott módon örökkévaló.

A sztoicizmus alapvetően egy erkölcsi rendszer, amely arra tanít, hogy az embernek hogyan kell viselkednie, hogy elérje a boldogságot. Erre a választ az erény gyakorlatában találunk, amely a lélek készsége arra, hogy önmagával és a saját logoszával harmóniában éljen. A lélek ezen állapota az apátia (*apatheia*) által érhető el, vagyis a szenvedélyek kioltásával, és a valódi személyiséghez való felemelkedéssel. Csak a saját személyiség meghaladásával és az egyéni individualitás elvesztésével lehetséges a logosszal való azonosulás. Ezért szükséges, hogy megszabaduljunk a szenvedélyinktől, amelyek a lelket a testhez láncolják és megakadályozzák, hogy egyesüljünk a logosszal. Hogy elérjük a léleknek ezt a szabadságát, függetlenné kell válnunk a mindennapi élet esetlegességeitől és mindattól, ami nem áll hatalmunkban. A gazdagság, a méltóság, az elismerések stb. fölött az embernek nincs hatalma, így ezekre nem kell törekedni.

A sztoikus nem magányos. Sőt, benne nagyon is élők a társadalmi szolidaritás érzései, már csak azért is, mert az egyént a logosz részeként fogja fel. Minden ember eredete és feladata ugyanaz, mindannyian ugyanazon törvény alatt állnak, ugyanazon állam polgárai és ugyanazon test tagjai. Mindenkinek, mivel ember, joga van a jóakarathoz, és ez a rabszolgákra, a barbárokra és az ellenségekre is vonatkozik. Seneca *humiles amici*-nek, vagyis szerény barátoknak hívta a rabszolgákat, megerősítve, hogy minden ember szent a másik számára: *homo res sacra homini*, és hogy mindenki egyetlen test tagja: *membra sumus corporis magni*.

A sztoikus filozófia szigorát, fegyelmét és univerzalizmusát különösen a rómaiak értékelték, akik megfelelő módosításokkal a Birodalom filozófiájává tették azt. Megőrizve az univerzális jelleget, és megerősítve a minden ember méltóságára és racionalitására vonatkozó tanítást, a római sztoicizmust nagyobb filantrópia és emberközpontúság jellemezte, miközben a római társadalom képzését is sikeresen el tudta látni. Hangsúlyozta a földi élet átmeneti jellegét, a lelki értékek fontosságát, a társadalommal kapcsolatos alapvető kötelességek fontosságát, az emberek törvény előtti egyenlőségét, és a gondviselésbe vetett bizalom fontosságát.

„A késői sztoicizmus e jellegzetességeit főleg a római felvilágosult arisztokrácia üdvözölte, akik a sztoikus gondolkodásban a Birodalom igazolását látták, hiszen

a hagyományos római értékek és a görög gondolkodás szintéziseként jött létre, melyet továbbra is csodálatra méltónak találtak”<sup>16</sup>.

#### - **Zsidó paradigma**

A zsidóság nem egy filozófia, hanem egy vallás, még hozzá kinyilatkoztatott és nem természetes vallás. Ugyanakkor tartalmaz egy jól meghatározott politikai felfogást, amely Isten népe eszméje körül koncentrálódik. Egy vallási és nem filozófiai politikai paradigmáról van szó, amely nagy hatást gyakorolt a keresztény szerzőkre is, mellyel találkozunk az „ember városával” szemben álló „Isten városáról” szóló modellben, de természeti törvény koncepciójában is. Éppen ezért ezt az elképzelést a történelem legnagyobb politikai paradigmái között tartjuk számon.

Izrael Isten népe, melyet Isten kiválasztott magának, ezért nem pusztán a vér köteléke, hanem a kiválasztás ténye kapcsolja egy néppé, és ez határozza meg politikai rendszerének alappilléreit is. Jahvétől Izrael mindenekelőtt törvényt, a Tízparancsolatot kapja. A törvény nem az emberek által meghatározott egyezmények kötelezettségek összességéből, hanem Isten parancsaiból áll. A Törvényt Isten adta át Mózesnek a Sinai Hegyen és a Tízparancsolatban foglalta össze:

„Az Úr ezeket jelentette ki: „Én vagyok az Úr, a te Istened, én hoztalak ki Egyiptom földjéről, a szolgaság házából. Senki mást ne tekints Istennek, csak engem. Ne csinálj magadnak faragott képet vagy hasonmást arról, ami fent van az égben, vagy lent a földön, vagy a vizekben a föld alatt. Ne borulj le ilyen képek előtt és ne tiszteld őket, mert én, az Úr, a te Istened féltékeny Isten vagyok. Azoknak a vétkét, akik gyűlölnék engem, megtorlom fiaikon, unokáikon és dédunokáikon. De ezredízig irgalmasságot gyakorlok azokkal, akik szeretnek és megtartják parancsaimat. Uradnak, Istenednek a nevét ne vedd hiába, mert az Úr nem hagyja büntetlenül azt, aki a nevét hiába veszi. Gondolj a szombatra és szenteld meg. Hat napig dolgozzál és végezd minden munkádat. A hetedik nap azonban az Úrnak, a te Istenednek a pihenő napja, ezért semmiféle munkát nem szabad végezned, sem neked, sem fiadnak, sem lányodnak, sem szolgádnak, sem szolgálólányodnak, sem állatodnak, sem a kapuidon belül tartózkodó idegennek. Az Úr ugyanis hat nap alatt teremtette az eget és a földet, a tengert és mindent, ami bennük van; a hetedik napon azonban megpihent. Az Úr a hetedik

<sup>16</sup> Spiazzi, R., *Enciclopedia del pensiero sociale cristiano*, ESD, Bologna 1992, 61.

napot megáldotta és megszentelte. Tiszteld apádat és anyádat, hogy sokáig élj azon a földön, amelyet az Úr, a te Istened ad neked. Ne ölj. Ne törj házasságot. Ne lopj. Ne tégy hamis tanúságot embertársad ellen. Ne kívánd el embertársad házát, ne kívánd el embertársad feleségét, sem szolgáját, sem szolgálólányát, sem szarvasmarháját, sem szamarát, sem más egyebet, ami az övé.<sup>17</sup>”

Isten három intézményt írt elő Izrael népe számára: a papságot, a királyságot (bírák és a király) és a prófétaságot. A papok voltak a Törvény őrzői, a bírák és a király a Törvény szerinti igazságosság kiszolgáltatói, míg a próféták a nép spirituális vezetői, különösen a nehézségek idején.

Izrael egész történetét az Istennel való kapcsolat határozza meg: az Istennek való engedelmesség fejlődést és megerősödést eredményez, és ez Saul, Dávid és Salamon politikai sikereinek alapja, míg az engedetlenséget szerencsétlenségek és katasztrófák követik, beleértve Jeruzsálem lerombolását először az asszírok, majd a rómaiak által.

#### - **Ágostoni paradigma**

Szent Ágoston egy hatalmas politikai paradigma szerzője, amelyben nem csupán az egyes államok eredetét és eseményeit szeretné megmagyarázni, hanem az egész emberiség történetét. Ez a paradigma meghatározó szerepet játszott a Nyugat történeke önértelmezésében és a középkori *Civitas Christiana* alapjává vált.

A nagy mű, amelyben a hippói egyházdoktor kifejtette ambiciózus vázlatát, az *Isten városáról* címet viseli és 22 könyvből áll. Az első 10 könyvben a pogányok keresztényeket ért vádjaira és kritikáira reagált, és reflektált a Birodalom összeomlásának okaira is. Míg a többi 12 könyvben

„az első 4 könyv a két város, az Isten városa és az evilág városának eredetéről szól. A következő 4 a két város kialakulását és fejlődését tartalmazza. Az utolsó 4 könyv pedig az elkövetkezendő vég bemutatása. Mind a 22 könyv a két várossal foglalkozik, de már a cím – Isten városáról – is utal rá, hogy melyik város a nagyobb”<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Kiv 20, 1-17.

<sup>18</sup> Szent Ágoston, *Retractationes*, II, 43.

Az ágostoni politikai paradigma meghatározó eszméje az, hogy kezdettől fogva két város (vagyis két társadalom, két nép) jelenik meg, melyek közül az elsőben az egyesülés alapelve a szeretet: *amor sui*. Az emberi társadalom alapja az önszeretet. A másik város, melynek alapja az *amor Dei*, Isten városa. Íme néhány emblematikus sor, melyben Ágoston bemutatta ezt a tézisé:

„Tehát a két szeretet két várost hozott létre. Az Isten megvetéséig eljutó önszeretet a földit, az önmegvetésig eljutó istenszeretet pedig a mennyeit. Amaz önmagában dicsekszik, ez pedig az Úrban. Az ugyanis az emberektől várja a dicsőséget, ennek pedig legnagyobb dicsősége, a lelkiismeret szemmel tartója: Isten. Az a saját dicsőségében felszegi a fejét, ez pedig azt mondja az ő Istenének: 'Dicsőségem és fejem felmagasztaja vagy' (Zsolt 3,4). Ott fejedelmeiben vagy azokban a népekben, akiket leigáz, a hatalmi vágy az uralkodó, itt pedig egymás iránti szeretetben szolgálnak a feljebbvalók tanácsadásuk, az alattvalók meg engedelmességük által. Az a maga uralkodóiban az erőt szereti, ez viszont azt mondja az ő Istenének: 'Szeretlek téged Uram, én erősségem' (Zsolt 17,2)»<sup>19</sup>.

Ágoston szerint a két város a Káin és Ábel történetében bekövetkezett változásra vezethető vissza, aki prototípusai, ha tetszik alapítói lettek azoknak: az egyik istentelen és testvérgyilkos, a másik ártatlan és áldozat.

„Amikor az a két város születés és halál által először terjedni kezdett, akkor előbb a jelen világ polgára született meg, s azután következett az, aki Isten városához tartozik, s ezért csak zarándok e világba, mivel kegyelemből eleve el van rendelve, kegyelemből ki van választva, kegyelemből zarándok itt lent, s kegyelemből polgár odafönt»<sup>20</sup>.

„A földi város első alapítója tehát testvérgyilkos volt. Irigységből megölte az ő testvérét, az örök város e földön zarándokló polgárát... Káinnak és Ábelnek nem volt földi vágyuk. S az egyik, aki a másikat megölte, nem azért féltékenykedett a másikra, hogy az ő birodalma kisebb lesz, ha mindketten uralkodnak, hiszen Ábel nem törekedett uralomra abban a városban, amelyet testvére alapított. Kizárólag

<sup>19</sup> Szent Ágoston, *Isten városáról*, XIV, 28, ford. Földváry Antal, Kairosz Kiadó, Budapest 2006, 263.

<sup>20</sup> Szent Ágoston, *Isten városáról*, XV, 1, 266.



azon sátáni irigység volt a gyilkosság oka, amely miatt a rosszak azért irigykednek a jókra, mivel azok jók, ők meg rosszak”<sup>21</sup>.

Bármennyire tökéletesen jellemezte azokat, meghatározva a két város tagjait, szokásait, értékeit és intézményeit, a két társadalom (város), az égi és a földi nem jelentenek empirikus, fizikailag meghatározható és lokalizálható valóságokat. Míg más emberi társaságok (mint a család vagy a nemzet) jól meghatározható helyet foglalnak el, felismerhetők és elválaszthatók egymástól, a két város, melyekről Ágoston beszélt, összekeverednek és nem lehet őket pontosan szétválasztani. „A két város ezen a világon össze van keveredve és egyik a másikkal össze van mosódva”<sup>22</sup>. Egymással szemben nem két fizikailag megtapasztalható, hanem két misztikus társaságot (*mystice appellamus civitates*) találunk. A két város ugyan misztikus, metahisztórikus és igazolhatatlan létezők, de mélyen beszivárogtak a történelembe és érzékelhetők az események szintjén. Lényegében össze vannak keveredve, sőt az egyének szintjén már teljesen összevegyülnek, de lehetséges rákérdezni azok lényegére, olyannyira, hogy végül az egész történelem értelmezési alapelvét kínálhatják, ahogy ezt megtette Ágoston is. Ez a művelet persze kifejezetten ellentmondásos, amennyiben egy teljesen metaempirikus és ellenőrizhetetlen szempontot használ arra, hogy megfejtse a történelmet, amely egy empirikus és értelmezhető valóság. A két város eszméje, még akkor is, ha ezekkel nem lehet pontosan meghatározni az egyénektől kiindulva a nagy társadalmi csoportokat, egy olyan hasznos értelmezési kulcsot jelent, amellyel képesek vagyunk megragadni a történelem jelentését, legalábbis lényeges vonalaiban<sup>23</sup>.

A keresztény ember ezen a világon gyakorlatilag mindkét városhoz hozzátartozik: Isten városához, amely az egyház és az ember városához, ami az állam. Ezét az ember sajátos kötelezettsége, hogy részt vegyen az állam által kialakított sajátos intézményekben, saját országának politikai életében és dolgozzon az igazság, a béke és mindenki, különösen a szegények és a rászorulóknak jólétének védelmében. De mit kell tennie egy kereszténynek, ha igazságtalan törvényekkel, gonosz döntésekkel, vagy rossz uralkodókkal találkozik? Hogy el tudja dönteni, hogy ilyen helyzetekben milyen magatartást kövessen, a keresztény mesterére, Krisztusra néz, aki a keresztben legyőzte a gonoszt, és azt tanította nekünk, hogy „a hit és az

<sup>21</sup> Szent Ágoston, *Isten városáról*, XV, 5, 272-273.

<sup>22</sup> Szent Ágoston, *Isten városáról*, X, 32.

<sup>23</sup> Vö. Mondin, B., *Il pensiero di Agostino*, Roma 1988, 350-351.

igazságosság kedvéért meg kell vetnünk azokat a javakat, amelyek a túlzó szeretet miatt rosszá váltak”<sup>24</sup>.

Egy sajátos pillanatban, amikor a kimerült és megkopott Római Birodalom már a végéhez közeledett, Szent Ágoston lerakta az alapjait egy új keresztény társadalomnak, a két város tanításának középpontba helyezésével. Az új civilizáció a világ elutasítására, és ugyanakkor a hit és Isten irgalmas szeretetének erejére épült. Ez a szent profán feletti, az egyháznak az állam feletti, és az égi városnak a földi város feletti elsőbbségére épülő civilizáció. Egy olyan civilizáció, amely páratlan fejlődést hozott, és legvirágzóbb évszázadában, a 13. században, kulturális vívmányainak ragyogásában – melyek a kereszténység hatására születtek – nem volt mit irigyelnie más kultúrák (mint az asszír, a babiloni, az indiai, a görög-római vagy az arab stb.) ragyogásából. Csak a középkor végén született meg az evilági város autonómiájára vonatkozó igény, amely magával hozta a szekularizációt és a profán győzelmét. Ekkor az Ágoston elvei alapján létrejött keresztény állam megrendülni látszott.

#### - Szent Tamás paradigmája

Aquinói Szent Tamás felfedezte Arisztotelészt a latin világ számára, kommentálta értelmezte annak filozófiáját, az arisztotelészi filozófia minden részét: a logikát, az ismeretelméletet, a metafizikát, az antropológiát, az etikát és a politikát.

Arisztotelész *Politikájáról* Szent Tamás részletes kommentárt írt, és annak alapján fogalmazta meg alapvető téziseit, melyeket *A fejedelmek kormányzásáról (De regimine principum)* című művében vetett papírra.

A politikáról Szent Tamásnak sokkal korlátozottabb fogalma volt, mint amit ma használunk. Nem sokat beszélt az államról, az intézményekről, a szervezeti felépítésről stb., hanem inkább egy város vagy egy nemzet kormányzásáról. A politika egy gyakorlati és nem spekulatív tudomány, amely az ember, mint közösségi élőlény javával foglalkozik, és az a feladata, hogy elvezesse az embert a lehető legnagyobb földi boldogság elérésére. A politika egy nagyon jól felépített tudomány, mert kormányoz, koordinál, és jelentést ad minden más evilági gyakorlati tudománynak is. A politikatudomány tárgya Szent Tamás szerint a következő: „elemezve az állam alapelveit és részeit megadja annak fogalmát, illusztrálja annak elemeit, minőségét és feladatait, így határoz meg egy gyakorlati fegyelmet. A politika csupán

---

<sup>24</sup> Szent Ágoston, *Levelek*, 138, 2, 11.

jelzi a megvalósítás módját, ami nélkülözhetetlen előfeltétele minden gyakorlati tudománynak”<sup>25</sup>.

Míg Szent Ágoston hajlott arra, hogy úgy vélje, az állam nem az ember természetéből fakad, hanem a bűn következménye, Szent Tamás megerősítette az állam természetes eredetének elméletét: annak eredete az ember társas természetében keresendő, illetve abban, hogy az egyén nem elegendő önmagának.

„Az ember számára azonban az a természetszerű, hogy társas, politikai, sokaságban élő érzékelő lény legyen, nagyobb mértékben, mint a többi érzékelő lény: amit a természeti szükségesség mutat. A többi érzékelő lény számára ugyanis a természet készíti elő az élelmet, a szőrzet takaróját, a védelmet, mint fogakat, szarvakat vagy legalább gyors menekülési képességet. Ámde az ember úgy lett megalkotva, hogy számára ezek közül semmit sem készít elő a természet, hanem mindezek helyett ész adatott neki, amely által mindezeket keze munkájával képes a maga számára elkészíteni. Mindehhez egy ember nem elég, Önmagában ugyanis az ember nem tudna megfelelően élni. Az ember számára tehát az a természetes, hogy sokak társaságában éljen”<sup>26</sup>.

Az önmagunk megvalósítása érdekében másokkal való együttélés természetes szükségszerűségéből születik tehát az személyek egyesülése, amit polgári társadalomnak vagy államnak nevezünk. Ez tökéletes társaság, amennyiben képes arra, hogy biztosítson mindent, ami a tagjai számára szükséges (a család ezzel szemben nem tökéletes társaság).

A modern politikai gondolkodókkal ellentétben, akik a tekintélyt magából az államból vezetik le, Szent Tamás éppen a tekintélyt teszi meg az állam alapjának. Amint láttuk, Szent Tamás az állam eredetét az emberi természetből vezette le, mégpedig az ember szükségleteiből. De még ezelőtt az állam eredetét az ember azon szükségletéből vezeti le, hogy kell, hogy legyen egy tekintély, amely az embert vezeti, kormányozza és elvezeti végső céljához, vagyis magához Istenhez. Az Angyali Doktor így írt erről:

„Márpedig az embernek van valamilyen célja, amelyre egész élete és minden tevékenysége irányul, mivel értelme által cselekvő lény, amelynek nyilvánvaló

<sup>25</sup> Aquinói Szent Tamás, *I Politicorum*, Proem., n. 7 (ed. Marinetti 1966, tr.it. a cura di L. Perotto, ESD, Bologna 1996).

<sup>26</sup> Aquinói Szent Tamás, *A fejedelmek kormányzásáról*, 1. könyv, 1. fejezet, ford. Tudós-Takács János, Attraktor Kiadó, Budapest 2016, 11-12.

sajátossága célért tevékenykedni. Előfordul azonban, hogy az emberek a szándékolt cél felé különbözőképpen haladnak, amit maga az emberi törekvések és tevékenységek különböző köre mutat. Tehát az ember rászorul valamilyen célra-irányítóra”<sup>27</sup>.

Ami az embert konkrétan a céljához vezeti, az nem más, mint a szabályok és törvények rendszere. Aki kormányoz, éppen a törvények által törekszik elvezetni az állampolgárokat a közjó, vagyis minden állampolgár javának elérésére.

Az állam által kibocsátott törvényeket Szent Tamás emberi törvényeknek nevezte, vagyis olyan törvényeknek, melyeket az ember bocsátott ki és nem a természetből vagy Istentől erednek. Ezek megfelelnek azoknak a törvényeknek, melyeket mi pozitív törvényeknek nevezünk. Ezeknek mindig a természetes erkölcsi törvényből kell eredniük, amely nem más, mint az örök törvény visszaverődése. A pozitív törvények csak meghatározzák és pontosítják a természeti törvények tartalmát: részleges következtetéseket vonnak le az általános alapelvekből vagy meghatározzák, amit a természeti törvény csak általánosságban ír elő. Ha megfelel ezeknek a követelményeknek, akkor a pozitív törvény kötelezi az állampolgárok lelkiismeretét. Ha azonban a polgári törvények ellentmondanak a természeti törvényeknek, akkor már nem lelkiismeretből fakadó köteletség többé az azoknak való engedelmesség. Sőt, Szent Tamás arról beszélt, hogy ebben az esetben már nem is beszélhetünk törvényről, hanem sokkal inkább a törvény megrontásáról.

A törvények és a politika célja a közjó, vagyis mindenki javának elérése – a *bonum vivere* elérése az egész közösség számára – az egyes állampolgárok egyéni, részleges érdekeinek elérése előtt. A közjó ugyanis nem pusztán az egyes állampolgárok javainak összessége, hiszen nem csak az egyes részek, hanem az egész java.

Az állam, mint testület célja tehát a kormányzás, még hozzá a jó kormányzás. Míg a *De regimine* című művében a monarchiát tartotta a legjobb kormányzati formának, addig más művében, mint például a *Summában* a vegyes kormányzat felé fordult, melyben egyszerre lehetnek jelen a három klasszikus kormányzati forma, a monarchia, az arisztokrácia és a demokrácia pozitív jegyei. A *De regimine*ben a monarchiát tekintette az optimális kormányzati formának, jóllehet sietett leszögezni, hogy úgy kell azt megszervezni, hogy a fejedelmet távol tartsák annak lehetőségétől, hogy zsarnokká váljon.

---

<sup>27</sup> Aquinói Szent Tamás, *A fejedelmek kormányzásáról*, 1. könyv, 1. fejezet, 11.

Hogy megítélhessük egy kormányzat értékét, Szent Tamás egyetlen kritériumot, a közjót helyezte elénk:

„Ha tehát a szabad emberek sokaságát az uralkodó a sokaság közjávára irányítja, akkor a kormányzás helyes és igazságos lesz, ahogy az megfelelő a szabad embereknek. Ha pedig nem a sokaság közjávára, hanem az uralkodó saját javára irányul a kormányzás, igazságtalan és romlott lesz”<sup>28</sup>.

A közjó megvalósítása három módon lehetséges:

1. Gondoskodni kell minden állampolgár erényes életvezetéséről, arról, hogy az erény szerint éljenek: az erény pedig az, ami által jól élhetünk:

„A király törvényeivel és parancsaival, büntetéseivel és jutalmazásaival az alattvalóit tartsa vissza a bűntől és vezesse az erényes cselekedetekre, példát véve Istenről, aki az embereknek törvényt adott, és a törvényt megtartókat jutalmazza, a törvényt megszegőket pedig megbünteti”<sup>29</sup>.

2. Meg kell őrizni a békét, hiszen, ha egy közösség nem békében él, hanem háborúra kényszerül, akkor nincs lehetősége jól élni. Ezért

„a király feladata, hogy alattvalóit az ellenségtől biztonságosan megvédje. A belső veszélyek elhárítása ugyanis mit sem használna, ha a külső ellenségtől nem lehetne megvédeni a közösséget”<sup>30</sup>.

3. Elegendő mennyiségű anyagi javakat kell biztosítani ahhoz, hogy azok használatával szóba se kerüljenek erőszakos cselekedetek<sup>31</sup>.

Az állam ilyen pozitív fogalmából vezette le az Angyali Doktor az állam és az egyház kapcsolatára vonatkozó tanítását. E két intézmény kapcsolatát ugyanis nem kibékíthetetlen ellentét jellemzi, ahogy Szent Ágoston vélekedett a *De civitate Dei*ben, hanem jóllehet eltérő területek és célok tudatában, de kölcsönös együttműködésre és integrációra hivatottak. Mindkét intézmény ugyanazokkal a személyekkel foglalkozik, ugyanaz mindkét intézmény tárgya, és az a feladatuk, hogy az embereket szolgálják, irányítsák és neveljék, hogy megvalósíthassák a valódi jót, amely beteljesedni csak a jövőben, az örök életben fog.

<sup>28</sup> Aquinói Szent Tamás, *A fejedelmek kormányzásáról*, 1. könyv, 2. fejezet, 13.

<sup>29</sup> Aquinói Szent Tamás, *A fejedelmek kormányzásáról*, 1. könyv, 16. fejezet, 51.

<sup>30</sup> Uo.

<sup>31</sup> Vö. Uo.

Szent Tamás szerint nemcsak az egyház, hanem az állam is tökéletes társaság, aminek megvan a maga célja, vagyis a közjó, és elegendő eszköz áll rendelkezésére, hogy megvalósítson egy olyan országot, amelyben az állampolgárok birtokolják mindazt, ami egy jó élethez szükséges.

Az állam és egyház viszonyát illető kérdést illetően, melyet mindig is heves viták öveztek, Szent Tamás egy olyan javaslattal élt, mely kevésbé teokratikus, mint III. Ince vagy VIII. Bonifác elméletei (akik nagyjából azt állították, hogy az államot közvetlenül az Egyház alá kell rendelni, hiszen eredetileg minkét kard, az evilági és a lelki hatalmat jelképező is az egyházra lett bízva). Tamás az államot a saját területén tökéletes társaságnak tartotta, amely teljes autonómiát élvez, jóllehet az egyház célja a lelki jó, amely magasabb rendű, mint az állam célja (a közjó ezen a világon), ezért az egyház tökéletesebb társaság, mint az állam. Ezért az állam azokon a területeken, amelyek az ember természetfeletti, örök célját illetik, alávetett kell, hogy legyen az egyháznak.

Szent Tamás politikai paradigmája, amely meglehetősen közel áll Arisztotelész paradigmájához, egy keresztény paradigma. Ez egy szilárd keresztény társadalomra vonatkozik, olyan társadalomra, melyben Szent Tamás is élt, amelyben az örök élet célja, melyet mindenki elfogad, meghaladja a földi célokat.

A politika Szent Tamás elvei alapján autonóm közösséget jelent (amely a polgári társadalomra, a közjóra, a tekintélyre, az emberi törvényre, valamint az állampolgárok és az uralkodók erényeire vonatkozik), megőrizte erejét és érvényességét a középkori *Civitas christiana* végét követően is.

#### - **Machiavelli paradigmája**

Niccolò Machiavelli már a középkor után élt. Erre az időre már meggyengült az egyház politikai hatalma, a Szent Római Birodalom pedig, amely az egész Nyugat keresztényeit egyesítette összeomlott. Létrejött egy sor új politikai entitás, mint a nemzetállami királyságok, Itáliában pedig a városi közösségek és signoriák. Ezekben az esetekben olyan rendszerekről volt szó, amelyekben nagyobb politikai szabadság érvényesült, illetve az állampolgárok lelki javai kevesebb jelentőséggel bírtak, mint azok fizikai javai. A hatalmat gyakorlók figyelme a tények felé fordult, és az foglalkoztatta őket, hogy mind hatékonyabban tudják megtartani saját befolyásukat. Ha ugyanis az ember határozza meg a tényeket, akkor nem lesz többé az események szolgája, a szerencsének vagy Isten akaratának kiszolgáltatott. Ha az ember aktívan

tevékeny a történelemben és a múltból levonja a jövőre vonatkozó tanulságokat, akkor képes lehet megalkotni egy olyan politikatudományt, amely által képes lesz a közjó előmozdítására.

Az állam ilyen új elmélete élesen mutatkozik meg Machiavelli gondolkodásában. A *Fejedelem* című művében nem foglalkozik azzal, hogy leírjon egy ideális államot, vagy hogy olyannak írja le a fejedelmet, aki az isteni akarat jámbor végrehajtója. Sokkal inkább úgy írta le a politikát, mint ami „a modern dolgok tapasztalatából, illetve a régiek folyamatos tanításából” fakadóan arra irányul, hogy az események végtelen lehetőségén keresztül megmutatkozó oksági hálót, vagyis a törvényeket megértse és uralja.

Machiavelli az államról alkotott elméletében az emberi természet egy pesszimista megközelítést dolgozott ki, mely részben az eredeti bűn tantására, részben pedig személyes megfigyeléseire vezethető vissza. Machiavelli szerint az emberek többnyire a saját szenvedélyeiket követik, és „hamar elfelejtik annak az atyának a halálát, aki elveszítette a vagyont”. E szenvedélyek közül a vagyon és az élvezetek utáni mohó vágy, de ezeken is túltesznek a lustaság, a gyávaság, a kétszínűség és a szemtelenség, ezért „annak, aki államot alapít és törvényt hoz, eleve rossznak kell feltételeznie minden embert, hiszen az emberek, amint alkalom adódik rá, kiélik lelkük gonoszságát”. Csak nagyon ritka esetekben használják fel az emberek a szabadságukat a nagyobb jó érdekében, mert „az emberek csak kényszerből cselekszenek jót, de mihelyt szabadon választhatnak, és megvan rá a módjuk, nyomban zavar és rendetlenség lesz úrrá mindenben”<sup>32</sup>.

De ha az emberi gonoszság, mint alapszabály szerepel, akkor a kivételek is előfordulhatnak: néhány, néha egészen kevés jó ember képes ugyanis megőrizni a közjót, mint sajátját és orvosolni az általános romlottságot. Néhány esetben a kevesek ilyen törekvése, ha jól irányított, képes a közösség javát is előmozdítani. Ehhez az első csoporthoz tartoznak a vallások megalkotói, a birodalmak és köztársaságok alapítói és a törvényhozók is. Csak egy a vallások (melyeknek Machiavelli nagy fontosságot tulajdonított, jóllehet csak *instrumentum regnare* tartotta azokat), a törvények, a nevelés és a jó szokások által tudnak az emberek megszabadulni saját természetes vadságuktól, hogy alkalmassá váljanak egy rendezett, eredményes és termékeny együttélésre.

Machiavelli szerint az emberi romlottság legjobb ellenszere, amennyiben megteremti a hatékonyság megfelelő közegét, az állam. Az állam itt nem elsősorban etikai szervezetként

---

<sup>32</sup> Machiavelli, Niccolò, *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*, Első könyv III., ford. Lontay László, in *Machiavelli művei* I., Európa Könyvkiadó, Budapest 1978, 102.

értendő, hanem mint erő, mint parancsoló és kényszerítő hatalom. Az állam egy domináns akarat, amely sokkal inkább a félelem, mint a szeretet által működik, szinte a magasabb rend értékeire való tekintet nélkül, és csak arra való tekintettel, hogy mit kellene a politikai hatalomnak közvetlenül igazolnia. Az államokat ezzel együtt a *virtù*, vagyis a kevesek erénye hozza létre, amely a politikai rend megalkotására képes bölcsességet jelent, valamint a végrehajtásra képes szilárd akaratot, amely bármilyen eszközökkel képes ezt a politikai rendet konkrét helyzetekben megvalósítani, hasznos és működőképes intézmények által. Ez a *virtù* képes párbeszédet kezdeni az állampolgárokkal vagy az alattvalókkal, hogy azok tudatában legyenek saját kötelességeiknek, mint szervezett polgári társulás tagjai. Beszélhetünk a kevesek eredeti erényéről, de a sokaság levezetett erényéről is, jóllehet ez az emberi tökéletlenség miatt hajlik arra, hogy meggyengüljön. Ezért szükséges, hogy az államok időről időre visszatérjenek egy eredeti rendhez vagy egy-egy állampolgár belső erénye, vagy egy külső konfliktus által.

Az államokat ily módon Machiavelli élő szervezeteknek tartotta, melyek tartóssága és vitalitása annál nagyobb, minél szerveesebb azok felépítése, vagyis minél nagyobb az állampolgárok polgári erénye, hiszen enélkül egyébként előbb vagy utóbb a pusztulásra vannak kárhóztatva.

Azt a politikai elméletet, melyet Machiavelli a *Fejedelemben* kifejtett, a következő századokban gyakorlatilag és igazságtalanul azzal az aforizmájával foglalták össze, hogy „a cél szentesíti az eszközt”. Ez az elv igazolja a politikai vezetők egyes cselekedeteit. Ugyanígy használatos maradt a toszkán szerző írásaiból ismert másik elv, az „államérdek” elve, amelynek ismét csak helytelen értelmezése volna az, hogy ez alapján meg kellene engednünk a politikai vezetőknek bármit, anélkül, hogy az erkölcsi elveket vagy a jogszabályokat figyelembe vennék.

E két alapelv gyakorlatából alakult ki a machiavellianizmus fogalma, amely a következő évszázadokban folyton folyvást visszatér, mint Machiavelli gondolatainak értelmező szintézise. A valóságban azonban itt egy önkényes értelmezéssel van dolgunk, amely a legrosszabb és deformált megközelítést kínálja a firenzei szerző politikai gondolatainak.

A machiavellizmus kifejezésen azt a hozzáállást értjük, amely a hatalom megszerzésére pusztán a hatalom végett törekszik, és ezért bármilyen fűrfangot hajlandó bevetni, akár az emberek és a helyzetek önkényes és cinikus befolyásolását is. Semmi sincs azonban a *Fejedelem* érvelésében, amelyből arra kellene következtetnünk, hogy a politikai vezetőnek szabad volna akár hatalma kegyetlen gyakorlása által is elérnie a politikai cselekvés célját, vagyis a közjót és alattvalóinak egységét.



Machiavelli mellett fel kell idéznünk egy másik firenzei politikai író alakját, a kortárs Francesco Guicciardiniét, aki a Mediciek szolgálatában állt. Ő is, mint Machiavelli, az események pontos megfigyelője volt, és arra a következtetésre jutott, hogy a természeti törvények kifürkészhetetlenek, ezért a „bölesek jó szemével” kell azokat vizsgálni. Tudatában volt az emberi természet gyengeségének, amely a saját személyes és részleges érdekére ügyel. Jóllehet sokáig állt a Medici fejedelem szolgálatában, mégis úgy találta, hogy a legjobb politikai megoldást egy jól berendezett köztársaság jelenti, melynek legjobb példája az antik római köztársaság berendezkedése volt.

#### - **Morus Tamás paradigmája**

Morus Tamás Rotterdami Erazmusz barátja, a betűk szerelmese, finom iróniával rendelkező ember volt, aki meglehetősen intenzíven vett részt a politikában (25 évig volt az angol Parlament tagja, aki azzal koronázta meg pályafutását, hogy a királyság kancellári megbízását elnyerte, amely a király utáni második legfontosabb hivatal volt), ezért érdemes pár sort szentelnünk az ő munkásságának, amely egyszerre szépirodalom és filozófia.

Morus Tamással egy olyan sajátos hagyomány vette kezdetét, amely jellemzővé vált az angol gondolkodókra. Ő a filozófiai vizsgálódásokat politikai aktivitással ötvözte, és a filozófiai felismeréseit a politika területén ültette át a gyakorlatba. A politika és a filozófia ilyen egyesítésének remek példája Morus *Utópia* című könyve. (Teljes címe: *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*.) Ez a mű egyik oldalról az angol politikai és társadalmi rend szigorú bírálata, másik oldalról viszont egy pontos leírása az ideális állam berendezkedésének, amely állam képes lehet garantálni az emberek szabadságát: „A hatóságok nem kívánnak fölösleges munkát végeztetni a polgárokkal akarataik ellenére, mivel az állam alkotmánya azt tekinti első céljának, hogy a közsükségletek ellátása után a polgárok minél több időt vonhassanak el a test szolgálatától a lélek szabad kiművelésére. Ebben látják ugyanis az élet boldogságát”<sup>33</sup>.

Morus elképzelése szerint az ideális állam, mely az Utópia nevet viseli ötvennégy városból áll, melyek mindegyike azonos a városrendezési formájukat és az építészetüket tekintve. Utópia lakóinak legfontosabb tevékenysége mezőgazdasági jellegű: minden földet gazdaságokra osztottak, így megfelelő turnusokban minden állampolgár megfelelő mennyiségű mezőgazdasági munkát tud végezni. A közigazgatás a családokra szabott: minden harminc család választ ugyanis egy előljárót, minden 10 előljáró pedig egy főelőljárót választ. Az

<sup>33</sup> Morus Tamás, *Utópia*, ford. Kardos Tibor, Cartaphilus Kiadó, Budapest 2011, 74.

előljárók és a főelőljárók együtt választják meg a fejedelmet, akinek a megbízatása egész életén át tart. Az előljárók egyetlen és legfőbb kötelessége, hogy felügyeljenek, hogy „senki se henyéljen, és mindenki szorgoskodjék a maga dolgában”. Utópiában mindenkinek hat órát kell dolgoznia, hármat reggel és hármat délután. Úgy tűnik ugyanis, hogy hat óra munkával biztosítani lehet az egész társadalom gazdasági szükségleteit. A fennmaradó időben az állampolgárok szabadon tehetnek bármit, ami a jellemüknek megfelelő. Az egyén az életét, amennyire ez lehetséges, a közösségi tereken élje, még hozzá arányos kiegyensúlyozottságra: a lélek örömeire és a test egészségére törekedve, elutasítva minden olyan erkölcsi hozzáállást, amely a test megalázására irányulna.

Utópia lakóinak vallása egy ismeretlen, örök és végtelen istenségbe vetett bizalomra épül, akit minden polgár szabadon imádkozhat a kultusz által. Az állam nem kényszeríthet senki arra, hogy bármilyen konkrét vallást tiszteljen, hiszen ez a lelkiismeret dolga és nem történhet külső kényszer hatására. Csak az ateizmus, a lélek halhatatlanságának és Isten létének tagadása nem lehet elfogadott, hiszen ez lerombolja az állam erkölcsi és spirituális alapjait.

Ezek az *Utópia* című írás témái röviden, melyek a reneszánsz és a modern kor legfontosabb kérdésfeltevéseit is tükrözik: a természetes, a társadalmi, a politikai és a vallásszabadságot, az emberi személy teljes képzését és a kultúra előtérbe helyezését a lélek és a test képességeinek harmonikus egysége által.

Morus Tamás belső szabadságának legragyogóbb tanúsága saját élete volt, hiszen nem volt hajlandó elismerni VIII. Henriket vallási vezetőnek és ezért a saját életével fizetett.

#### - **Hobbes paradigmája**

Thomas Hobbes, Machiavellivel együtt a modern politika atyja, egy olyan politikáé, amely az elvont elvek helyett a tényeken alapszik. Ez a politika az ember egy olyan pesszimista felfogására épül, aki kényszerítve van, hogy társadalomban egyesüljön, a hozzá hasonlókkal államot hozzon létre, még hozzá nem a közjó, hanem saját gonosz ösztönei megfélékezése érdekében.

Angol volt, mint Morus, de sokkal kevésbé hajlamos arra, hogy az életét kockára tegye az erényesség érdekében. Egy olyan politikai paradigmát dolgozott ki, amely megfelelt az abszolutizmus kívánalmainak, főleg annak a rendszernek, amelyet Cromwell vezetett be Angliában a monarchia bukása (I. Károly lefejezése 1649-ben volt) utáni években. Éppen a

Cromwell-féle diktatúra kezdetén írta meg legismertebb művét, a *Leviatánt* (1651), amely az abszolutizmus harsány apológiája.

A *Leviatánban* Hobbes megkülönböztette az emberiség két állapotát: a természetes és a politikai állapotot. A természetes állapotban az ember a teljes szabadság állapotában van, minden jogot birtokol és nincsenek kötelességei. Azonban az ember, önző természetéből fakadóan saját ösztönei kielégítését keresi és nincs tekintettel másokra. Emiatt ebben az állapotban minden ember harcol minden ember ellen, és egyik ember a másik irányában farkasént viselkedik: *homo homini lupus*. Ebben az állapotban lehetetlen elérni a boldogságot, mert mindenkinek folyton attól kell félnie, hogy mások elnyomják őt. Ezért az emberek kötnek egy úgynevezett társadalmi szerződést, mellyel lemondanak a jogaikról és az egyetlen ember, egy szuverén kezébe teszik le. Így születik meg az állam.

A szuverénnek Hobbes szerit semmilyen kötelessége sincs az alattvalók irányában, hiszen azok egyszer s mindenkorra lemondtak szabadságukról, min izolált egyének, hogy államban élhessenek. Ezért a szuverénnek nem kell számot adnia saját tevékenységéről senkinek. Az alattvalók nem tudják visszakövetelni sem a saját jogaikat, hiszen azok átruházása megtörtént és úgy is marad örökre. Ezt azt is magában foglalja, hogy a forradalom sem megengedett<sup>34</sup>.

Hobbes szigorú abszolutizmust képvisel, ahol az állam olyan szervezet, amely minden polgára felett áll, mint egy hatalmas leviatán, a tengeri szörny, amiről Jób könyve beszélt. A tengerből kiemelkedő leviatán egyik kezében kardot, másikban pedig pásztorbotot tart, hiszen Hobbes úgy írta le az államot, mint amely az egyház felett is abszolút szuverénként jelenik meg a hit dolgában, annak szellemében, hogy Angliában VIII. Henrik önmagát az egyház fejének kiáltotta ki.

Reinhart Koselleck, modern politikai gondolkodás pontos megfigyelője Hobbes filozófiája kapcsán megjegyezte, hogy az nem csupán egy elvont spekuláció, mint például Campanella esetében, hanem sokkal inkább a kor tragikus történelmi tapasztalata által meghatározott, amely egy haraggal, háborúkkal és bosszúval tetézett kor, melyet Németországban a harminc éves háború, Angliában és Franciaországban pedig a véres polgárháborúk tapasztalata határozott meg. Hobbes a maga politikaelméletével az ember

---

<sup>34</sup> Vö. Hobbes Thomas, *Leviatán* 17-18. fejezet, ford. Vámosi Pál, Magyar Helikon, Budapest 1970, 145-159.

természetének erőszakos voltárának magyarázatát kereste, illetve annak megalapozását, hogy az állam miként tudna olyan közösséggé válni, amely garantálja az emberek békéjét.

„Hobbes rendszere csak a polgárháborúra és az abból fakadó racionális törvényre vonatkoztatva válik szervessé. Az erkölcs megköveteli az úrnak való alávetettséget, hiszen az úr vetett véget a polgárháborúnak, így az által teljesedik tehát be a legfőbb morális törvény. A szuverén erkölcsi minősítése arra vonatkozik, hogy az politikai funkciójában megalapozza és fenntartja a rendet. A fejedelem érinthetetlen szuverenitásának a polgárháború pártjainak sokaságából való levezetésében, amely azt erkölcssteológiai és vallási szinten is legitimálja, áll Hobbes válasza az általa megtapasztalt történelmi helyzetre”<sup>35</sup>.

#### - **Locke paradigmája**

John Locke fontos helyet foglal el a filozófia történetében úgy is, mint az empirizmus atyja, de úgy is, mint aki kidolgozott egy demokratikus politikai paradigmát, amely magában foglalja a liberalizmus csíráit is. Politikai gondolkodását a *Két értekezés a polgári kormányzatról* (1690) című írásában találjuk.

Locke politikai gondolkodása sok tekintetben rokon Hobbes megközelítésével, így a politika empirikus vizsgálata vagy az állam létrejöttének szerződéses megalapozása tekintetében, de a kormányzat demokratikus jellegét tekintve nyíltan eltávolodik attól.

A természetes állapotot Locke nem úgy fogta fel, mint amelyben minden embernek korlátlan joga volna bármihez.

„A természetes állapotot természeti törvény kormányozza, amely mindenkit kötelez; és az ész – amely maga ez a törvény – mindenkit, aki csak hozzá fordul, megtanít arra, hogy mivel az emberek valamennyien egyelők és függetlenek, senki sem károsíthat meg egy másik embert életében, egészségében, szabadságában vagy javaiban”<sup>36</sup>.

Az ember joga a saját személyére korlátozódik, és ez a jog az élethez, a szabadsághoz, és a tulajdonhoz való jogot jelenti, mely utóbbi a munka által keletkezik. Ez a jog kétségtelenül magában foglalja annak megbüntetését is, aki veszélyezteti ezeket az értékeket, nem jelenti

<sup>35</sup> Koselleck, Reinhart, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna, 1972, 33-34.

<sup>36</sup> Locke, John, *Értekezés a polgári kormányzatról* 6.pont, ford. Endreffy Zoltán, Gondolat Kiadó, Budapest 1986, 42.

azonban az akaratlagos és határtalan erő alkalmazásának lehetőségét, csupán olyan mértékben, amennyiben az értelem és a lelkiismeret a törvény áthágásával arányosnak találja.

A polgári társadalom létrehozását leginkább azoknak a formáknak a bizonytalansága és instabilitása eredményezi, amelyekben ez a legelső jog gyakoroltatik a természetes állapotban. A polgári társadalom, vagyis az állam tehát akkor keletkezik, amikor az emberek egy közös szerződésben megbízzák a közösséget a törvényalkotás hatalmával, vagyis azzal, hogy szabályozzák a törvény megszegéséért járó büntetéseket, és a törvényszegés esetén alkalmazandó erőszak határait. A társadalmi szerződés tehát tekintélyt hoz létre, azaz néhány polgárra rábízva mindenki jogai védelmének feladatát. Ez a polgári és politikai társadalom. Egy ilyen együttélési szerződés alapján azonban, amely a többség döntését veszi figyelembe, nem lehetséges a mindenki által jóváhagyott egyhangú konszenzus.

A cél, amiért az emberek társadalomba egyesülnek, kettős: egyrészt a tulajdon és a szabadság védelme, másrészt az ezen javak elleni vétkek megbüntetése. A hatalomnak ezeket a feladatokat kell végrehajtania a mindenki által jóváhagyott törvények által. A törvényhozó hatalom a legfőbb, de jól körülírt korlátokkal határolt, ahogy az alábbi sorokból is kitűnik:

„S habár az emberek, amikor társadalomba lépnek, feladják azt az egyenlőséget, szabadságot és végrehajtó hatalmat, amellyel a természeti állapotban rendelkeztek, s átengedik a társadalomnak, hogy a törvényhozó hatalom úgy rendelkezze vele, ahogy a társadalom érdeke megkívánja, ám ez mindenki részéről csakis azzal a szándékkal történik, hogy a társadalom annál jobban megvédje kinek-kinek a szabadságát és tulajdonát (hiszen egyetlen értelmes lényről sem tételezhető fel, hogy azért akar változtatni a helyzetén, hogy rosszabb legyen); és ezért sohasem tételezhető fel, hogy a társadalom hatalma vagy a törvényhozó hatalom többre is kiterjedhet, mint amit a közjó megkíván; viszont köteles biztosítani mindenkinek a tulajdonát azáltal, hogy gondoskodik azoknak a fent említett hiányosságoknak a kiküszöböléséről, amelyek oly veszedelmessé és kellemetlenné tették a természetes állapotot. Bárki rendelkezze is tehát egy államban a törvényhozó vagy a legfőbb hatalommal, annak kötelessége, hogy ne rögtönzött rendeletekkel, hanem érvényes, állandó törvényekkel kormányozzon, amelyeket kihirdettek és ismertettek az emberek előtt, hogy a hatalmat elfogulatlan és igazságos bírák által gyakorolja, akiknek a törvények alapján kell eldönteniük a vitákat; és hogy a közösség erejét otthon csakis e törvények végrehajtására, idegenben pedig külső sérelmek megelőzésére vagy orvoslására

használja, és megvédje a közösséget ellenségek betöréseivel és támadásaival szemben. És mindez nem szolgálhat más célt, mint az emberek békéjét, biztonságát és a közjót”<sup>37</sup>.

Locke szigorúan hangsúlyozta a természeti törvény és az isteni örök törvény elsőbbségét az állam pozitív törvényével szemben.

„Legvégső határait tekintve a törvényhozók hatalma a közjóra korlátozódik a társadalomban. Olyan hatalom ez, melynek egyetlen célja a védelem, és ezért sohasem lehet joga arra, hogy elpusztítsa, rabszolgasorba döntse vagy szándékosan tönkre tegye az alattvalókat. A társadalomban nem szűnnek meg a természeti törvény előírásai, hanem sok esetben csak világosabbá válnak, és megtartásuk kikényszerítése végett az emberi törvények ismert büntetésekkel kapcsolják össze ezeket. A természeti törvény tehát örök szabály, mely mindenkire, a törvényhozókra és másokra egyaránt kötelező. Azoknak a szabályoknak, amelyeket más emberek cselekedeteire előírnak, valamint saját cselekedeteiknek és másokéinak összhangban kell lenniük a természeti törvénnyel, vagyis Isten akaratával, amelynek ez kinyilatkoztatása, s mivel az alapvető természeti törvény az emberiség megvédése, semmiféle emberi törvény nem lehet jó vagy érvényes, ha ellentétes ezzel”<sup>38</sup>.

Amikor a törvényhozó hatalom előre meghatározott ideje lejár, akkor az visszaszáll a közösségre. Ugyanakkor aki kormányoz, elveszíti a hatalmát akkor is, ha megszegi a kötelességét. Vagyis a népnek megvan a joga, hogy szuverénként viselkedjen, visszavegye a törvényhozó hatalmat, vagy új formában intézményesítse azt, úgy ahogy a legjobbnak itéli.

Locke filozófiai és politikai írásai mellett nagyon fontosak a vallási türelemről szóló levelei is. Ezek alapja az, hogy Locke lehetetlennek tartotta annak megállapítását, hogy melyik az igazi vallás vagy melyik az igazi egyház, így a béke megőrzése érdekében a legjobb, ha mindegyiket hagyjuk együtt élni.

#### - **Rousseau paradigmája**

Jean Jaques Rousseau egy olyan politikai terv szerzője, amely korának, mely a felvilágosodás kora, minden hibáját és érdemét magában foglalja. A termékeny gondolat e mozgalma

<sup>37</sup> Locke, *Értekezés a polgári kormányzatról* 131.pont, 129.

<sup>38</sup> Locke, *Értekezés a polgári kormányzatról* 135.pont, 134-135.

határtalanul megbízott az ész erejében és az emberi természet alapvető jóságában. Az ember tökéletesen elég önmagának: nincs szüksége semmi másra, sem Istenre, sem a társadalomra, amely ennek következtében már nem egy a természetéből fakadó, hanem konvencionális intézmény. Ezek a *Társadalmi szerződés*, Rousseau politikaelméleti művének legfontosabb állításai.

A *Társadalmi szerződés*ben elképzelte az emberiség eredeti állapotát, amelyet az ártatlanság állapotának is hívhatnánk, és amelyben azokból a visszaélésekből, amelyeket a mai társadalmunkban megfigyelhetünk, semmi sem volt tapasztalható. Ebben az állapotban „minden egyén önmagában zárt és tökéletes” létező. Ebből következik, hogy nem létezik semmilyen természetes társadalom, leszámítva a családot, amely addig tart, amíg arra a gyermekeknek szükségük van a túlélésük érdekében, és addig atyjukhoz vannak kötve. A társadalom minden más formája akaratlagos. Maga a nép – a politikai közösség – is egy mesterséges és akaratlagos valóság, amelyet egy úgynevezett társadalmi szerződés és a jogalkotás hozott létre. A társadalmi szerződés által az egyének sokasága egy szuverén testületet alkot. Ebbe belépve alávetjük magunkat az általános, univerzális és absztrakt népakarat legfőbb iránymutatásának. A népakarat pedig nem tűrhet meg semmilyen társadalmi alakzatot egyén és állam között, a családot kivéve, hiszen minden társadalmi alakzat, amely e háromtól különbözik, az általános akarat kárára van. „Ahhoz, hogy a közakarat helyesen nyilatkozzék meg, szükséges tehát, hogy az államban ne legyenek különálló csoportosulások”<sup>39</sup>. El kell tehát törölni az olyan köztes társadalmi csoportok gazdag hálózatát, melyeken keresztül él a társadalom. A közösségi társulás egy olyan elmélet kihívásával nézett szembe a francia forradalom idején, miszerint az minél kevésbé történeti, annál inkább előre mozdítja a modern civilizáció haladását, szocializálja az életet, és így a társadalmi viszonyok egyre vaskosabbak és bonyolultabbak lesznek.

A polgári társadalom tehát a társadalmi szerződésen alapszik: valójában ez alkotja meg a népet. A társadalmi szerződés egy olyan „ügylet, mely által a nép néppé válik... a társadalom valódi alapja”<sup>40</sup>. Hasonlóképpen fontos a nép megformálásában a törvényhozó szerepe:

„Valójában minden egyénnek mint embernek külön akarata is lehet, mely ellentétben áll a közakarral vagy eltér attól s amelyhez mint honpolgár, ő is hozzájárul: magánérdeke egészen mást köveelhet tőle, mint a közérdek... az

<sup>39</sup> Rousseau, Jean-Jaques, *A társadalmi szerződés*, II, 3, ford. Mikó Imre, Bibliotheca Könyvkiadó, Budapest é.n., 122.

<sup>40</sup> Rousseau, *A társadalmi szerződés*, I, 5, 97.

államot alkotó erkölcsi személyt eszmei lénynek tekinthetné, mivel az nem ember, s élvezné az állampolgári jogokat az alattvalók kötelességeinek teljesítése nélkül; ez pedig olyan jogtalan állapot lenne, amelynek az elharapódzása a politikai közület összeomlását vonná maga után”<sup>41</sup>.

Rousseau műve akkor lenne kézenfekvő, ha egy olyan tiszta emberi valóságról szólna, amelynek nincsenek mélyen gyökerező szokásai és beidegződései, vagyis egy kezdet nélküli állapotban létezne, múlt, hagyományok és történelmi emlékezet nélkül.

Ahogy az helyesen megjegyezte Vittorio Possenti:

„Rousseau állásfoglalása egy olyan akarat kifejeződése, amely a totális kezdet állapotában van, egy olyan álláspont, amely feltételezi, hogy képes lenne visszamenni a teljes kezdetekig, egy olyan eszme, amelyben az ember kezdettől fogva mindent megformálhatna. Úgy tűnik, hogy ebben a megközelítésben a nép, a politikai közösség létrejötte nélkülöznél az úgynevezett *trial and error*, vagyis a vizsgálódás és a lehetőségek minden formáját”<sup>42</sup>.

A társadalmi szerződés Rousseau szerint minden esetben a következő következményekkel jár: az egyén nem egyszerű ember többé, hanem állampolgár, ezért elutasítja az egyéni jogokat a közösségi javára és elfogadja az ösztönök adta normák helyett a törvényt. Amikor érvénybe lép a társadalmi szerződés, akkor a cselekedetek egy olyan erkölcs mérlegére kerülnek, amely előtte nem létezett.

A törvénynek való engedelmisség nem egy külső akaratnak való engedelmisséget jelent, hanem egy olyan akaratnak való alávetettséget, melyet az egyén maga alkot meg: az állampolgár a törvény alkotója és egyben alávetett is annak. Mivel a jog egyetlen forrása a nép (a társadalmi szerződésben elutasítjuk minden olyan más jog gyakorlását, amely nem a miénk), az alattvalók felett határainkon belül nem áll semmilyen más tekintély, és a jog marad az egyetlen kifejezett tekintély. A kormányzat a nép határain belül egyedül felelős, és ha nem a nép akarata szerint jár el, akkor el kell utasítani.

<sup>41</sup> Rousseau, *A társadalmi szerződés*, I, 7, 106-107.

<sup>42</sup> Possenti, Vittorio, *Le società liberali al bivio*, Torino 1991, 115.



### - Hegel paradigmája

Hegelnél az állam fogalmának alapja a történelem koncepciója, amely az igazság manifesztációjának, azaz a valóság racionalitásának abszolút helye. Ebből a szempontból nézve a történelem nem lehet más, mint az értelem progresszív megvalósulása és kifejeződése. Ezt a folyamatot a tézis-antitézis-szintézis dialektikája szabályozza, amely a történelemben való cselekvés egyetemes és szükségszerű törvénye. A történelem Hegel számára a mozgás, a folyamatok története. A történelem a szellem története, amely magát kibocsátja és visszatérve önmagához önmagát meghaladja. Ezért ezt a dialektikát nem a hagyományos logika szigora, hanem egyfajta rugalmasság jellemzi, amely megengedi a közvetítést akár ellentétes értékek között is úgy, hogy mindig egy szintézisre juttatja azokat, amely meghaladja a köztük levő ellentéteket.

A történelem Hegel számára azt a dimenziót jelenti, amelyben az ember a saját egyénfeletti dimenzióját megtalálja. A történelem egy eleven, de önmagában nem elegendő fejlődés helye, melyben benne foglaltatik az abszolút érték kibontakozása. Ezért a politikatudomány nem lehet metafizikailag levezetett dedukciók összessége, hanem dialektikus fogalmakkal történő rekonstrukciója a népek konkrét valóságának, amely a különböző történelmi korokban megmutatkozott. Ezekből a premisszákból Hegel politika felfogásának egy másik meghatározó eleme is fakad, ez pedig nem más, mint az állam lényegének, mint abszolút értéknek a meghatározása. Az ember azért semmi a néppel és az állammal szemben, amelynek a részét képezi, és amiért teljesen fel kell áldoznia saját magát.

Hegel szerint az egyén úgy valósítja meg teljességében a saját életét, hogy beilleszti azt egy nép valóságos életébe. A nép egy szubsztancia, nem csupán egy egyénekből álló tömeg, amelyet csak a szükségletek és az érdekek tartanak egyben. Egy élő és szerves totalitás, amelyben közös szokások és értékek mutatkoznak meg. A nép olyan, mint az értelem képmása, mert annak legtokéletesebb objektívációja, az amelyet egy nép objektívációján keresztül tud kifejezni. Hegel álláspontjának felvilágosodás- és individualizmus-ellenessége nyilvánvaló. A szubsztancia Hegel számára a nép és az állam. Az egyén esetleges, míg Hobbes, Locke és Rousseau a szerződéses rendszereiben a helyzet éppen ellentétes, hiszen azokban az egyén jelenti a szubsztanciát, míg a politikai alakzat teljesen esetleges.

Így Hegel rendszerében az egyén csak a nép organikus teljességében valósul meg, mint ember, vagyis csak ebben a teljességben valósítja meg az erkölcsi valóságot, azaz az etika egyetlen valóságos inkarnációja a népben van. A nép az egyének és a társadalmi csoportok

szintézise, amelyet egy közös kulturális hagyomány által ismernek el, melyhez tartoznak, és amely nem más, mint egy haza és/vagy egy nemzet. A haza egy olyan autentikus spirituális képződmény, amelyben minden egyén és társadalmi csoport megtalálja a saját racionalitását, szabadságát és sorsát.

Azonban maga a nép sem jelenti a Szellem legnagyobb megvalósulását. Ennek a helye egyedül az államban van. Sőt, a nép az államban és az államon keresztül jön létre, mert „az állam az egyedi és meghatározott nép közvetlen valósága”. A nép valósága így a hatalom jellege által lesz meghatározott, amiből következik, hogy „a nép, amennyiben állam, nem más, mint szellem a maga lényegi racionalitásában és közvetlen valóságában, és így abszolút hatalom a maga territórium felett. Ebből pedig következik az államnak más államokkal szembeni szuverén függetlensége. Ilyennek lenni a mási számára, azaz elismertnek lenni a másiktól az állam elsődleges abszolút joga”<sup>43</sup>. Minden másnál fontosabb az állam szuverenitása, függetlensége és autonómiája, melyet más államok tisztelnek, mert az állam autonómiája „a nép elsődleges szabadsága és legfőbb méltósága”<sup>44</sup>.

A hegeli politikai paradigmában a legfőbb politikai totalitás a politikai állam és nem a politikai nép. A politikai Minden az állam, míg a politikai társadalom a polgári társadalom része. Ebből következik, hogy a nép másodlagos, az államok pedig előtérbe kerülnek, mint az egyetemes történelem főszereplői. Az egyetemes történelemben, melybe a domináns állam koncepciója beilleszkedik egy meghatározott korban, a Szellem korában, növelve annak öntudatát, mellyel szemben a népeknek nincs joga és nem számítanak semmit.

Életének utolsó évtizedében Hegel a porosz államban vélte leginkább felfedezni az abszolút szellem megvalósulását.

Az egyes népek egyéni sorsa a történelemben nyilvánvalóan a közöttük lévő konfliktusokhoz vezet, hiszen minden nép meg akarja valósítani a történelemben a maga kulturális és politikai identitását, vagyis a saját öntudatát, saját kultúrájának fényében. A történelem ezért a népek és nemzetek közötti küzdelem helye, ahol az egyik felülkerekedik a másikon, és ez szükségessé teszi a háborút. A háborúk azonban éppen a népek egységét eredményezik, hiszen azok hiszen azok a népek erkölcsi egészségének transzcendentális feltételei, („a háború a népek higiénája”) amennyiben akadályozzák a népeknek részleges- és osztályérdekekben történő elidegenedését. A népek közötti háborúk egészségesek, mert

<sup>43</sup> Vö. Hegel, Jogfilozófia, n. 331.

<sup>44</sup> Uo. n. 332.

megakadályozzák az egyes nemzeteken belül az egyének és az osztályok közötti háborúkat, mintegy becsatornázzák az egyének és az osztályok minden erejét a nemzet és a haza legfőbb javának megvalósításába.

A történelemben működő értelem, a történelmi érzék és a történelmi sors furfangosan szolgálják az emberek szenvedélyeit. Az emberek ugyanis abban a tudatban, hogy saját céljaikat követik, valójában egy másik, sokkal fontosabb célt valósítanak meg: a szellem szabadságának a folyamatát, melyet később Croce „a szabadság vallásának” nevezett.

### - **Marx paradigmája**

Karl Marx paradigmájának konstitutív elemei a következők: történelmi materializmus, dialektika, és a társadalom prioritása az egyénnel szemben.

Mindenekelőtt a történelmi materializmus. Marx materializmusáról beszélve meg kell különböztetnünk annak két aspektusát, a dialektikus és a történelmi materializmust. Az első megközelítés azt jelenti, hogy vannak legfőbb törvényszerűségek, amelyek az egész valóságot kormányozzák, míg a második azt jelenti, hogy vannak részleges törvények, amelyek a gazdasági változásokat szabályozzák végig a történelem folyamán. Sokkal inkább kitalált, mint valós különbségről van persze szó, amennyiben Marx nem tett különbséget a történelem és a valóság között. Számára ugyanis az egyetlen valóság maga a történelem, amely a maga nemében nem más, mint az anyag fejlődése a maga erőszertiségében, beleértve az emberi dimenziót is. A történelmi materializmus pedig a történelem fogalma, amelyben az emberi események a gazdasági tényező által meghatározottak. Ez érvényesül mind az egyén, mind pedig a társadalom szintjén.

Egyéni szinten, mert az ember elsődleges és alapvető dimenziója nem a nyelv vagy a gondolat, hanem a munka. Az ember ugyanis éppen a munka miatt különbözik az állatoktól:

„Az állat közvetlenül a létfenntartás miatt cselekszik és nem tesz különbséget a dolgok között. Az ember az akarat és az értelem célkitűzése végett is cselekszik... Az állat csak azt hozza létre, amelyre neki és utódainak közvetlenül szüksége van, így csak részlegesen cselekszik, míg az ember egyetemesen. Az állat csak a közvetlen fizikai szükség okán cselekszik, míg az ember a fizikai szükségtől szabadon is képes arra, hogy javakat hozzon létre. Az állat csak saját magának termel, míg az ember képes az egész természet újra alkotására. AZ állat

által létrehozott javak annak fizikai testéhez tartoznak, míg az ember szabad a saját maga által létrehozott javaktól”<sup>45</sup>.

Mindez társadalmi szinten igaz, mert a társadalomban az alapstruktúra a gazdasági struktúra. A társadalom ellenben rendszerek és felépítmények összessége. Ez ellenétetes az eddigi politikai paradigmákkal, amelyekben a politikai, a vallási vagy a jogi struktúra volt az elsődleges, a gazdasági rendszert pedig alárendelt rendszerként kezelték. Marx ezzel szemben a gazdasági rendszert tette az első helyre, és a többi szempontot a felépítményhez sorolta, melyek a társadalmi tudat meghatározott formáival működnek együtt.

Marx politikai paradigmájának második meghatározott eleme a dialektika. Marx elismerte a dialektika hegeli alapelvének fontosságát: a valóságnak minden kétséget kizáróan van egy dinamikus és nem statikus jellege. Ez folyamatos fejlődést, alapvető és folyamatos változásokat jelent, melyek nem egyenesen, hanem dialektikusan zajlanak le, vagyis ellentéteken és ellentmondásokon keresztül, állításokon, tagadásokon és viszonyításokon keresztül, mind fejlettebb szinteket kirajzolva ilyen módon. Marx azonban határozottan tagadta, hogy mindezen dialektikus mozgás alapja az idea volna. Minden dialektikus változás alapja az anyag, hiszen a lélek, az elme, a tudat és az eszmék nem mások, mint az anyag fejlődésének állomásai. Így a hegeli dialektikát gyakorlatilag a feje tetejére állította.

Marx politikai gondolkodásának harmadik faktora az egyén társadalomnak alárendelése. Míg a felvilágosodás korának politikai paradigmái az egyén prioritását hangsúlyozták, akit önmagában tökéletesnek tartottak, és aki csak az együttélés kapcsán egyesül a többiekkel, megkötve azokkal az úgynevezett társadalmi szerződést, amely az állami közösség alapja. Marx ezzel szemben az egyént csak, mint a gazdasági társadalom részét ismerte el, aki így teljesen alá van vetve e társadalom törvényeinek. A lényeg így a társadalom, míg az egyén csak ennek a járulékos része.

Felhasználva ezt a három alapelvet (materializmus, dialektika és „szocializmus”), Marx az emberiség történetének különböző korszakait különböztette meg:

„A fejlődés egy bizonyos pontján a termelőerők a társadalomban konfliktusba kerülnek a meglévő termelési viszonyokkal, vagyis a tulajdonviszonyokkal, melyek keretei között eddig léteztek. Ezek a társadalmi viszonyok, melyek eddig a termelőerők evolutív formái voltak, láncokban formálódnak át. Belép tehát a

---

<sup>45</sup> Marx, Karl, *Opere filosofiche giovanili*, Roma 1981, 199-200.

társadalmi forradalom időszaka, átalakítva a társadalom gazdasági alapjait, előbb vagy utóbb forradalmasítva az egész társadalmi felépítményt... Egy társadalmi átalakulás nem történik meg előbb, csak akkor, amikor az összes termelőerők kifejlődnek, amelyeket az adni tud, és az új társadalmi erők nem helyettesítik a régieket, csak akkor, amikor létezésük anyagi feltételei végleg kizáródnak a társadalomból... A nagy korszakok, mint a gazdasági társadalom fejlődésének nagy korszakai jelentkeznek: ilyen az ázsiai, az antik, a feudális és a modern vagy burzsoá termelési forma. A burzsoá termelési viszonyok jelentik az utolsó antagonisztikus formát, nem a személyes, szubjektív ellentétek formájában, hanem az egyének társadalmi életének feltételeiből fakadóan. Másrészt azonban a termelőerők, amelyek a burzsoá társadalomból kifejlődtek, kitermelik azokat az anyagi feltételeket is, amelyek feloldják ezt az antagonizmust. Egy ilyen társadalmi átalakulás bontakozik ki tehát egyenesen az emberiség őstörténetétől”<sup>46</sup>.

A Marxtól idézett bekezdés a társadalom általános gazdasági struktúrájáról, illetve a történelem azon korszakairól szól, amelyeket e gazdasági szerkezet határozott meg, valamint azokról a törvényekről a gazdasági rendszer átalakulását.

A társadalom általános gazdasági rendszere a termelőeszközök elosztása által meghatározott. A termelőeszközök háromfélék lehetnek: a föld (vagy első anyag), a munkaeszközök és maga a munka. A társadalom tagjainak viszonya a termelőeszközökhöz meghatározza a gazdasági rendszert, amely aztán meghatározza a társadalmi rendszert. Így például ott van rabszolgaság, ahol a társadalom egy része az összes termelőeszközt birtokolja, míg mások semmit. Ott van kapitalizmus, ahol egyesek (a tulajdonosok) a földet és a munkaeszközöket, míg mások (a munkások) csak a munkát.

A család, az állam, a vallás és a jog stb. a felépítményhez tartoznak. A felépítmény így az alaptól függ, amelyet a maga részéről a tagoknak a termelőeszközökhöz való viszonya határoz meg.

A történelem különböző, a gazdasági rendszer különböző fajtái által meghatározott korszakai a következők:

1. primitív kommunizmus: a termelőeszközök teljesen közös tulajdonban vannak

---

<sup>46</sup> Marx, Karl, *Critica della economia politica*, Prefazione.

2. rabszolgaság: a rabszolgák nem birtokolnak semmilyen eszközt
3. kapitalizmus: a szolgák és a proletárok egyetlen dolgot, a munkát birtokolják
4. jövőbeli kommunizmus: a termelőeszközök teljes mértékben köztulajdonba kerülnek.

A törvény, amely a társadalom gazdasági rendszereinek átalakulását szabályozza dialektikus jellegű: az alap fejlődése, változása és a felépítmény statikus jellege közti belső ellentmondásra épül. Mivel a felépítményt a domináns osztályok alakították ki a saját javukra, az a megőrzésre törekszik és a gazdasági evolúció folyamatainak ellenáll. Az alap, vagyis a termelőeszközökhöz való viszony azonban folyton a változásra törekszik, a termelőeszközök természetes fejlődésére.

Marx szerint a kapitalizmus egy olyan gazdasági rendszer, amely eleve a munkás kizsákmányolására irányul. Sőt, a tőkés által befektetett tőke, és a haszon között, amelyet a termékek eladásával megszerez, mindig van egy értékkülönbség: a tőkés többet kap a termékért, mint amit annak előállításába befektetett.

„A tőke és a munka viszonyának elemzése megmutatja a tőke valódi eredetét. A munkaerőt megvásárolják (azok, akiknek vannak munkaeszközeik) és megfizetik, annak értéke alapján, egy arányos fizetéssel, amely megfelel annak értékének. Ez a fizetés arányos a befektetett idővel és a szükséges eszközök újratermelését szolgálja, vagyis a szükséges eszközöket a munkás és családja önfenntartására. A munkaerőt használva a munka így meghosszabbítható a fizetés által meghatározott módon. Az elvégzett és a megfizetett munka közötti különbség többletértéket képez, és ez az, amit a tőkés birtokol”<sup>47</sup>.

A kapitalista jogtalanul birtokolja el ezt a többletértéket azért, hogy újabb termelőeszközökre fordítsa, azzal újabb többletértéket termelve, és még jobban kizsákmányolva a munkást.

Hangsúlyossá válik a munkások nagy száma, a tőkés kis számával szemben. Azonban idővel a munkások észreveszik, hogy ők azok, akik a javakat előállítják, és mégis az ő helyzetük lett teljesen kiszolgáltatott és igazságtalan. Így a munkások idővel saját erejük tudatára jutnak, kiobbantják a proletárforradalmat, így eltávolítva a kis számú tőkés csoportot, valamint megalkotva a kommunista társadalmat, ahol a termelőeszközök teljesen köztulajdonba kerülnek.

---

<sup>47</sup> Zanardo, A., *Il marxismo*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. V, UTET, Torino 1972.

Marx elképzelése szerint tehát maga a kapitalista társadalom az, amely önmaga megszűnését eredményezi, megteremtve a kommunista társadalom alapjait. Ezt pedig az alábbiak jellemzik:

- a magántulajdon megszűnése
- egyenlőség: nem lesznek többé különbségek a társadalmi osztályok között, illetve nem lesznek többé kizsákmányolók és kizsákmányoltak
- igazságosság: a társadalom mindenkinek biztosítja azt, ami a szükséglete
- a dialektikus folyamat folytatódik: a fejlődés a dialaktika törvényei alapján végtelenül folytatódik, az osztályok közötti harcot az egyének közötti harc követi, végül pedig az ember harca a természet ellen.

#### - **A liberális paradigma**

A 19. század a két nagy ideológiához, az idealizmushoz és a marxizmushoz kötött nagy politikai paradigmákon túl egy harmadik paradigmának is életet adott, amely kevésbé volt ideológiai és jobban hagyatkozott a konkrét tapasztalatra. Ez a liberalizmus paradigmája. Ez az elképzelés leginkább az angolszász világban bontakozott ki, elsősorban az angol filozófia individualista és utilitarista jellege miatt.

A liberalizmus egy összetett valóság, amely három alapelv: a gazdasági alapelv (kapitalizmus), az ideológiai alapelv (individualizmus) és a politikai alapelv (demokrácia) együttes hatására bontakozott ki. E három alapelv közös nevezője az individuális szabadság, valamint az egyéni szabad kezdeményezések értékének vitán felül álló elismerése, illetve annak az igénye, hogy a társadalomnak és az államnak ezt a szabadságot bármilyen körülmények között feltétlenül és minden más értékkel szemben meg kell védenie.

A liberalizmus premisszái már megtalálhatók voltak a reneszánsz és a reformáció történetében is: a vallásszabadságért való küzdelemben, a hatalmi ágak felosztásának és egyensúlyának tanításában, amelyet Montesquieu fogalmazott meg elméletben és amelyet az angol politikában már gyakoroltak, a természetjog fogalmában, amely minden tételes jog alapja, Grotius-tól egészen Rousseau szerződéselméletéig. Jóllehet a liberalizmus e három gyökerének megvan a maga saját eredete is.

A polgári demokrácia a francia forradalom hatására bontakozott ki, amelynek programként kibontakozó alapelvei (szabadság, egyenlőség, testvériség) voltak, és amely a hatalmat a harmadik rendre bízta.

A gazdasági liberalizmus, vagyis a kapitalizmus különböző angol gondolkodóktól ered, akik közül a legfontosabb Adam Smith e David Riccardo, aki levezették a termelés és a kereskedelem szabadságának szükségességét, valamint a munkamegosztás fontosságát, annak alapján, hogy az egyén szabadságát mindennél jobban tisztelni kell.

Az individualizmus, a polgári demokrácia és a kapitalizmus ilyen szövetsége által a liberalizmus vitathatatlanul a leghatékonyabb politikai paradigmává vált, amely meghatározza a nyugati országokat, és megfelelő módosításokkal és újításokkal ugyan, de mára uralja a fejlett országok túlnyomó részét.

E gondolkodás legfontosabb és legeredetibb képviselőit tehát Angliában találhatjuk meg, ahol ez a megközelítés kibontakozott és felvirágzott, majd elterjedt egész Európában. A liberalizmus leghitelesebb megalkotója az angol Jeremy Bentham volt. E gondolkodó nevéhez fűződik a liberalizmus legfontosabb alapelveinek megfogalmazása: „a lehető legnagyobb boldogságot kell biztosítani a lehető legtöbb embernek”. Ezt az alapvetet a Bentham által alkotott szó – maximalizálás – fejezi ki a legjobban. A cél ugyanis a boldogság maximalizálása, vagyis lehető legnagyobb kibontakoztatása és elterjesztése. Bentham számára e kutatás legnagyobb eredménye az alapvető érdek felfedezése, amely nem más, mint hogy az ember azt keresse, ami őt a legjobban boldoggá teszi, vagyis ami örömet okoz neki, a fájdalmat pedig utasítsa el. „Az akarat szükségszerűen a kívánt legnagyobb jó teljesítésére irányul”<sup>48</sup>. A boldogság tehát azonos az egyéni örömmel? Nem teljesen. Bentham számára az egyén érdeke egybeesik a társadalmi jóval, amennyiben az beavatkozik az értelem erejével, hogy világosan megmutassa, hogy az egyéni öröm forrása, ugyanaz, mint amikor mások boldogságát előmozdítva cselekszünk. Ezen a ponton Bentham filozófiai eszmefuttatása elhagyja az elvont morális fejtegetéseket és konkrét politikai következtetések területére tér át. Számára a törvényesség megteremtése az állam feladata. A kormányzat cselekvését ezért nemcsak vitathatatlan formális és apriorisztikus értékeknek, illetve a szokásoknak kell megalapozniuk, hanem a közjóra irányuló közvetlen következményeknek, vagyis az egyének boldogságának és elégedettségének.

---

<sup>48</sup> Bentham, J., *Deontologia o la scienza dalle Moralità*, I, 8.



Az angol liberális iskola másik meghatározó gondolkodója Jon Stuart Mill volt. Ő kiterjesztette Bentham empirisztikus megközelítését, elvonatkoztatva végül az utilitarizmus és a szabadság alapelveitől. Ami az utilitarizmust illeti, Mill a hasznosságot tartotta minden etikai és politikai kérdés végső kritériumának:

„A hasznosságot tekintem minden etikai érvelés végső alapjának; a szó legtágabb értelmében, mely szerint az a fejlődő lénynek tekintett ember tartós, nem változó érdekein alapul. Ezek az érdekek, véleményem szerint, csak azon tettek esetében adnak felhatalmazást az egyéni spontaneitás külső korlátozására, amelyek más emberek érdekeit érintik”<sup>49</sup>.

Mill az egyéni szabadság lehető legnagyobb kiterjesztését igényli:

„Alapelvünk feltételezi az ízlés és a foglalatosság szabadságát; szabadságot, hogy úgy alakítsuk az életünket, ahogy hajlamainknak megfelel; hogy vállalva a következményeket, azt tegyük, amit tenni akarunk embertársaink akadályozásától mentesen mindaddig, amíg az, amit teszünk nincs az ő kárukra, s azt tegyük, még akkor is, ha viselkedésünket ostobának, ferdének vagy helytelennek vélik... A szabadság egyetlen fajtája, amely megérdemli ezt a nevet, ha a saját javunkra a magunk módján törekedhetünk mindaddig, míg nem próbálunk másokat ugyanebben megakadályozni, vagy gátolni ezt célzó erőfeszítéseiket. Saját testi, lelki vagy szellemi egészségének mindenki maga a legjobb őrzője”<sup>50</sup>.

Ezért Mill szerint a nyilvános közhatalom és az egyéni szabadság közti interferenciát a lehető legminimálisabbra kell redukálni. A közhatalom csakis a közösség védelmének céljából korlátozhatja az egyéni szabadságot: „Az egyetlen cél, amelynek érdekében jogosan lehet egy civilizált közösség bármely tagjával szemben – akarata ellenére – erőszakot alkalmazni: mások sérelmének megakadályozása”<sup>51</sup>. Ahhoz ugyanis, hogy az egyén meggyőzését vagy kényszerítését „igazolni lehessen, ki kell mutatni arról a magatartásról, amelytől el kívánjuk téríteni, hogy hozna valaki másra. Az egyén csak annyért felelős a társadalomnak, amennyi

<sup>49</sup> MILL, John Stuart, *A szabadságról*, Magyar Helikon, Budapest 1980, 29.

<sup>50</sup> Uo. 32-33.

<sup>51</sup> Uo. 27.

viselkedéséből másokat érint. Mindabban, ami csak őt érinti, jogos függetlensége korlátlan. Önmagának – saját testének és lelkének – mindenki korlátlan ura”<sup>52</sup>.

Ezekből az előfeltételezésekből Mill politikai gondolkodásának két jellegzetessége rajzolódik ki. Mindenekelőtt annak az igénye, hogy önálló és felvilágosult egyéneket képezzünk, akik képesek a társadalmi valóság racionális értékeit alkalmazni, azaz képesek felismerni és előmozdítani a boldogságra vezető értékek megvalósulását. A másik jellegzetesség a civil társadalom politikai értékének hangsúlyozása, amiből következik az állam alulértékelése és lebecsülése.

A harmadik szerző, aki nagy hatást gyakorolt nemcsak az angolszász, hanem az európai politikai gondolkodásra is, Herbert Spencer. Spencer a liberális politikai gondolkodás egy evolutív értelmezését képviselte, amely egész filozófiának jellegéből következett. Spencer számára a politika feladata nem más, mint hogy egyensúlyt találjon a két pólus, az egyén és az állam között. Az individualizmus kritikusaként az állam érdekében emelt szót, hiszen egyfajta evolúciós következményként úgy vélte, hogy az egyénnek mind inkább részt kell vennie az állam életében. Egy antiabszolutista hozzáállás jellemezte, nemcsak az „absztrakt szabadság” koncepciójával szemben, de a meghaladás konkrét formáját is előnyben részesítve, amely, mint fejlődés, az egész kozmosz jellegzetessége.

„Érdekes lehet megjegyezni, hogy az individualizmus Spencer gondolkodásából kiindulva, nem tűnik aggasztónak, az evolúció általa képviselt elméletének szemszögéből, amely történelmi jelenség és a valódi egyéni szabadságjogok letisztulásához vezet. Sőt, az életért vívott harc, amely ezt az evolutív folyamatot jellemzi, sokkal összetettebben jelentkezik, mert például a szabadság ebben bizonyos módon egy kompromisszum, míg tökéletes társadalmi egyenlőség a liberalizmus igénye ellen szól”<sup>53</sup>.

A liberális paradigmát sok 20. századi szerző újraértelmezte s tökéletesítette, különösen Karl Popper és Hans Kelsen, míg Jaques Maritain egy sajátos keresztény politikai paradigma javaslatát vetette fel. E három elmélet bemutatásával zárjuk le a történelmi áttekintésünket.

- Popper paradigmája

---

<sup>52</sup> Uo. 27.

<sup>53</sup> Spiazzi, F., *Enciclopedia del pensiero sociale cristiano*, 283.

- Kelsen paradigmája
  - Maritain paradigmája
3. A személy, mint a politika elsődleges alanya
- A személy abszolút értéke
  - Az emberi személy, mint megtestesült lélek
  - Az emberi társas természete
4. A közjó
- A közjó fogalma
  - A közjó egyetemes volta
  - Az értékek hierarchiája
5. A politikai hatalom: tekintély és szuverenitás
- A politikai hatalom
  - Tekintély
  - Szuverenitás
6. Hatalom
- Az állam eredete
  - A kormányzat formái
  - A demokrácia igazolása
7. A politikai erények: okosság, engedelmesség, igazságosság
- Az okosság
  - Az engedelmesség
  - Az igazságosság
  - Az igazságosság és az Egyház tanítóhivatala
8. A polgári jog és a jogállam
- A polgári jog
  - A jogállam
  - Szankció és kényszerítés
  - A törvények pedagógiai szerepe
9. Az ember jogai és kötelességei
- A jogok
  - A kötelességek
  - Konklúzió
10. Az Egyház társadalmi tanítása
- Az Egyház társadalmi tanításának eredete és fejlődése

- Szolidaritás és szubszidiaritás
- A gazdasági élet
- A kultúra
- Ökológiai kérdések

11. Néhány szocio-politikai problémára adott keresztény válasz

- Keresztény hatású társadalomelmélete
- A keresztény ember és a társadalmi, politikai lelkiismeret
- A társadalom új meghatározásai

12. A szeretet és a béke, mint a globális politika legfontosabb értékei

- A szeretet
- A béke