

SZABADNAK SZÜLETTÜNK

Mester Béla: *Szabadságunk születése. A modern politikai közösség antropológiája*
Kálvin Jánostól John Locke-ig
Argumentum, Bibó István szellemi műhely, 2010.
183 oldal, 2500 Ft

„Szabadnak születünk, mert racionálisnak születünk” – hirdette meg John Locke 1689-ben az újkor szabadságfilozófiáinak krédóját. Ám ennek a szabadságfogalomnak – a karteziánus cogitóval ellentétben – nem egy olyan racionalitásfogalom a bázisa, melyet a magányos elmélkedő magamagának vív ki a történelmi tradícióktól és kortársi szokásmechanizmusoktól való elvonatkoztatás eredményeként, hanem a korábbi és kortársi teológiai viták kontextusában értelmezhető. Ennek az értelmezésnek fontos filozófiatörténeti fejezete Mester Béla könyve SZABADSÁGUNK SZÜLETÉSÉ-RŐL.

Mester Magyarországon nagy nővumnak számító módon, az adiaphoravita fogalmi keretében keresi a modern szabadságesszme eredetét. Megismerhetjük a „közömbös dolgok” szerepét a stoikus etikában – az etikai megítélés alá nem eső tettek és elvek szférája, mely a politikai ítéletek kikapcsolását is szolgálta, míg a reformáció adiaphoravitáiban épp ez vált központi kérdéssé: a politikai hatalom határai a vallásilag közömbös dolgok szabályozásában, ill. a „keresztény szabadság” forrása „az önmagukban véve sem jó, sem rossz” (Kálvin) dolgokkal kapcsolatban. Ám amíg a stoikus etikában az individuális döntés tereuma az erkölcsileg közömbös dolgok közti választás, a kereszténységben kollektív joggá – vagy talán pontosabb, ha azt mondjuk: kollektív kötelességgé – vált a politikával való viszony kérdése, Pál apostol rómaiakhoz írt levelének szellemében: az istentől eredő hatalomnak való engedelmisség minden „közömbös”, tehát kifejezett isteni parancsolatokat vagy tilalmakat nem érintő ügyletben. A hívő szabadsága az alattvaló engedelmisség határainak lelkiismereti mérlegelése. Pontosabban ezekről a határokról szólnak a protestáns adiaphoraviták, melyek bemutatása Mester könyvének fontos fejezetét jelenti. Az erasztiánus álláspont – melyet majd minden jelentős angol gondolkodó képviselt Bacontól Hobbesig, Hookertől a fiatal Locke-ig – a polgárháború elkerülése érdekében állami feladattá teszi „az önmagában kö-

zömbös gesztusok” (LEVIATÁN) előírását, csakhogy: „E viták sorra eredménytelenül végződtek, mert kiderült, hogy ami az egyik fél számára adiaphoron, az a másiknak hite lényegéhez tartozó parancs.” Az orgonától a miseruháig, a színházaktól a latin nyelv minden közömbösnek hitt dolog csak fokozta a vallási viták, ha nem a vallásháborúk hevét. A vesztes csak az egyéni lelkiismeret lehetett, mely számára nem maradt szabad tér a világi és egyházi hatalmak harca közepette (27.).

A Kálvin felfogását bemutató fejezet hozza be a könyv központi kérdését, a kereszténység erkölcsi parancsolatainak a politikai hatalommal való viszonyának antropológiai alapjait.

Természetesen az eredeti/áteredő bűn problémájáról van szó: Kálvin koncepciójában ez kizárja az ember politikai hatalomtól mentes életének lehetőségét – ahogy ezt az anabaptistákkal vitatkozván kifejti –, ám azt is elveti, hogy ennek a hatalomnak egy és csakis egy formája felelne meg az isteni eredet elvének. Innen a jus resistendi, a hírneves ellenállási jog igazolása: a minden emberben meglévő természetjogi igazság felhatalmazhat a politika pozitív törvényeivel való szembeszállásra. De nem egy új hatalom teremtésére: ugyanez az eredendő bűn teszi lehetetlenné, hogy az ember a maga képeire teremtsen a társadalmi hatalmat, csupán a már meglévő – különféle – helyi és központi hatalmak között kereshetjük az igazságunkat, az egyikkel szemben a másikhoz állván, de semmiképp sem a társadalmi szerződéselméletek logikájának megfelelő ex nihilo teremtés formájában.

A Szent Bertalan-éji mézszárlások persze radikalizálták az ellenállási jog koncepcióját: a monarchomachiánus elvek egyenesen erkölcsi parancsolattá teszik a zsarnokságnak való ellenállást, sőt a zsarnokgyilkosságot (ez tovább él az amerikai forradalom híres jelmondatában: „a zsarnoksággal való szembeszállás Isten parancsának való engedelmisség”).

„Eljutottunk azokhoz a kálvini fejtegetésekhez, amelyek továbbgondolása jelentősen hozzájárult a politikafilozófia újkori újjászületéséhez, s amelyek hosszú idő óta először tették lehetővé a politikum világának lelkiismeret szerint való, azaz etikai végig-gondolását úgy, hogy közben szekularizálták is azt” (46.) – írja Mester, majd egy olyan kitérő következik, melyet csak „mi” tudunk értékelni: adiaphorapéldák a magyar reformáció eszme-történetéből. A fordításirodalom áttekintése, a

servus, minister, officium, princeps, potestas magyar nyelvi megfelelőinek keresése fogalmi finomodást is nyomon követ, sőt néhol egyéni interpretációs kísérleteket is: „*E szöveg hely egyben saját eszük használatára biztatja a híveket, és ha meggondoljuk, egyszerre magányba is taszítja őket: intenzív együttléte lelkiismeretükkel*” – írja Mester Melius egy Kálvin-kommentárja kapcsán (56.).

S végül egy tragikusan magyar dilemma: engedelmesség és ellenállás idegen uralom alatt. Protestáns szempontból ez a „két pogány közt” szituációja, azzal a szomorú felismeréssel, hogy a pogány-török uralom még mindig több szabadságot biztosít a reformáció hívei számára, mint a katolikus-keresztény Habsburg-hatalom...

A 2. fejezet már a címadó szabadságesszme eredetéről szól: az ételek szabadságától a polgári szabadsáig – Locke politikafilozófiájának forrásvidéke. Az eddigiek után talán nem meglepő, hogy a szerző szerint egyenes logikai és történelmi út vezet Zwingli híres böjti kolbászszü-tetéséről Locke TOLERANCIA-LEVELÉ-nek jeles passzusáig: „*Meg van-e engedve latinul beszélni a piacon? Engedtessek meg akkor a templomban is azoknak, akiknek ehhez van kedvük. Lehet-e otthon térdet hajtani, állni, ülni, fehér vagy fekete ruhába öltözni, rövid vagy hosszú köntöst viselni? Ne legyen hát tiltott a templomban kenyeret enni, bort inni vagy vízzel tisztálkodni.*” Locke immár a világi hatalom határait kívánta megvonni (ill. az egyházakét – a közbüntény tilalmán túl – csak akkor, ha a „világi kar” segítségét kéri). Mester ismerteti, de másodlagos fontosságúnak tekinti Locke formális vallási hovatartozásának kérdését: John Marshall unitáriánus elkötelezettségű interpretációja nem annyira a szentháromság-tagadásként releváns, mintsem az unitárius antropológiai optimizmus, azaz az áteredő bűn tagadásaként, az anglikán, sőt a kálvinista Locke-értelmezések számára is az az alapvető kérdés, hogy milyen érvek és hatások következtében lett a TRAKTÁTUSOK erasztiánus szerzője a TOLERANCIA-LEVÉL-ben csaknem a minimal state hívévé.

Fontos a toleranciátétel ismeretelméleti igazolása: nincs csalhatatlan ember (vagy hivatal), tehát bölcsebb, ha a tévedés jogát magunk és mások számára is fenntartva, toleráljuk azt. „*Ebben a helyzetben Locke a toleranciát ajánlja, amely magatartás úgy jelenik meg, mint az emberi természetbe kódolt megismerési korlát tudatos belátása, és az ennek megfelelő cselekvés, illetve bizonyos cseleke-*

detektől való tartózkodás.” (79.) Persze ez újabb dilemmát vet fel: a szabadnak és egyenlőnek, mert racionálisnak született emberi természettel kapcsolatos kétely szükségszerűen kizáratik az ezen antropológiai alapokra építkező locke-i rendszerből.

Mester Béla Locke-interpretációjának legfontosabb eleme a politikai közösség szubsztantív értékalapú felfogása (például az antik polisz a jó polgár és a politikai erény bázisán) helyett kommunikatív közösségként való felfogása, „*amelynek, ellentétben a liberalizmussal szemben gyakran hangoztatott nézetekkel, vannak közös normái, ezek azonban a kommunikáció normái, nem pedig vélemények kötelező közössége. A tolerancia mint kommunikációs szabály Locke igazi újítása, nem pedig az erőszaktól való tartózkodás szubsztantív elrvé emelése...*” (80.) A politikai közösség mint kommunikációs közösség biztosítja a modern szabadság keretét, a pluralizmust, azaz azt, hogy a különféle vélemények és vallások ellenére a társadalom egy közösség maradjon. „*Ennek a kornak a kommunikációs típusa typographicus.*” (81.) Egyedül olvasom a nyomtatott könyvet, a BIBLIÁ-t, de saját individuális interpretációm mellett az ugyanazt a szöveget olvasó, értő és értelmező embertársaim ezreire is gondolok. Ebből a közösségből csak az zárja ki magát, aki nem merészel maga olvasni, hanem vak tekintélytiszteltből egyetlen autoritás olvasatát fogadja el (a pápisták), illetve aki egyáltalán nem hajlandó referenciaként elfogadni A könyvet, a Szentírást (az ateisták): s ez a megfejtése Locke tolerancialevelé közismert korlátjának, az ateisták és a katolikusok kizárásának a toleráns társadalomból. És megint egy amerikai hatástörténet: a vasárnapi iskolákban a BIBLIA-olvasókörök természetes társa az alkotmány értelmezése az ember elidegeníthetetlen jogairól...

Az áteredő bűn tagadásának a teológián túlmutató következménye antropológiai és politikai filozófiai: az emberi természet nem Ádám bűnének terhe alatt roskadozó, az istentől eredő politikai hatalom támasza nélküli túlélésre képtelen kreatúra, hanem önálló, tudatos teremtetésre – a társadalom szabad és racionális létrehozására – képes lény, a társadalmi szerződés teremtetője, önnön szabadságának és ésszerűségének megfelelő törvények alkotója. „*Az ember éppen azért bonthatja fel a társadalmi szerződést, mert legalább elvileg elképzelhető egyszerre emberként és társadalmi szerződésen kívüli lényként, hiszen nem*

bűnösként és így nem hatalom alá született... Szabadnak születik ebben az értelemben is, szabadon kezdhet újabb hatalmi és etikai történetet.” (92.)

A következő kitérő az Ádám-tól való származás jelentőségéről szól. Tudjuk, a polgári kormányzatról szóló ÉRTEKEZÉS vitapartnere, Filmer számára létfontosságú az uralkodók Ádám-tól való származásának bizonyítása, ami persze nem kevés okot adott a kritikusok gúnyolódására: van-e valaki, aki nem Ádám leszármazottja. A korban oly divatos útleírások szerint van: egész népcsoportok élnek igen sajátos szokásrendszerek szerint, akik nem csak a keresztény megváltásról, de Ádám bűnéről sem hallottak soha. Ezek léte egyrészt bizonyíthatja a „nincsenek velünk született erkölcsi elvek” tételét az emberi elméről szóló alaplumban, de azt is, hogy a BIBLIA népein kívül is vannak racionális lények, akik ismerik a természeti törvény erkölcsi előírásait, még ha ezek nem is nagyon hasonlítanak a katolikus egyház preskripcióira. Locke legjelentősebb XVIII. századi tanítványa, Voltaire a METAFIZIKAI ÉRTEKEZÉS-ben még az empirizmusnak – és a poligenezisnek – ezeket az etikai következtetéseit hangsúlyozta. Aztán jött La Barre lovag ügye és a Calas-per, s már nem tűnt olyan megnyugtatónak a pozitív törvényeknek a kártyajáték szabályaihoz hasonlatos konvencióként való fel fogása. Vissza a jól bevált jusnaturalizmushoz, az etikai relativizmus immár nem az écrasz l'infame fegyvere, hanem a világi és egyházi inkvizíciók szellemi szövetségese.

A könyv legizgalmasabb – nem csak a modernitás problémáit, de modern problémáinkat elemző – fejezete AZ ÉTELEK SZABADSÁGÁTÓL A SZELLEMI TÁPLÁLÉK SZABADSÁGÁIG – JOHN MILTON AREOPAGATICÁJA című. Az orális társadalmaktól – melyek természetes állapota, ahogy De Bonald, az ultramontán gondolkodó írta, hogy „*egy beszél, és mindenki más hallgat*”, a chirographicus társadalmakon keresztül – melyek a kézíratos szövegek szakrális interpretációján alapulnak – eljutunk a typographicus társadalmakig, a könyvnyomtatás koráig.

(Csak zárójelben jegyzem meg, hogy Miltonhoz hasonlóan Condorcet 1794-ben írt nagy történelemfilozófiai művében, AZ EMBERI SZELLEM FEJLŐDÉSÉNEK TÖRTÉNELMI VÁZLATÁ-ban szintén a könyvnyomtatás megjelenésével magyarázza, hogy a reformációt – a középkori eretnekségekkel ellentétben – többé nem lehetett meg nem történtté tenni.) E korszakban „*az íróvá válás, a*

szövegek létrehozása és értelmezése elvileg minden olvasónak joga és lehetősége” (104.), mely jogot csak a cenzúra intézménye korlátozhatja – kérdés, legitim-e ez a korlátozás. Bibliai textusok alapján nem könnyű sajtószabadságot igazoló passzusokat találni, de mindig kézenfekvő a protestáns megoldás: a cenzúra pápista elv és gyakorlat, tehát a reformáció – a megreformált reformációról nem is szólva – csak elutasíthatja. Igaz, hogy Luther a kezdeti lelkesedés után megrettent a vallási röpiratok sokaságától: elég volna csak egy jó könyvet kiadni, mondta, a vita csak addig szükséges, amíg meg nem találjuk az igazságot. Milton – John Stuart Millnek A SZABADSÁGRÓL írt gondolatait megelőlegezve – épp az igazság megtalálása elengedhetetlen eszköze-nek tekinti a szabad vitát és az ennek teret adó szabad sajtót, mégpedig minden könyv publikálásának szabadságát (a más véleményen lévők szükségyszerűen rossznak tekintik a „jó” könyvet is, tehát egy könyv kiadására szorítkozni valamely csalhatatlan autoritás létét tételezné fel...). „*Egy könyvet megölni szinte felér egy ember megölésével, aki embert öl, értelmes lényt, Isten képmását öli meg, de aki egy jó könyvet pusztít el, magát az értelmet, Isten képmását mintegy csirájában öli meg*” – írta Milton. Az ideális köztársaság miltoni képe, hogy minden gondolat szabad, és szabadon tettet ölthet könyv formájában, azaz ahogy Mester fogalmaz: „*az ideális politikai közösség nem más, mint egymástól szeparáltan gondolkodó individuumok reflexiója egymás gondolataira, ami úgy lehetséges, hogy minden gondolat nyomtatott dokumentumként jelenik meg*” (112.).

Az adiphoravita kolbászából könyv lett, szellemi táplálék, mely még az eredendő bűn értelmét is átértelmezi: a jó és rossz közti különbségtételre képtelen ember jósága nem lenne érdem, a rossz elutasítása nem lehetne erény. „*...az ember a rossz ismeret nélkül miféle bölcsességet választhat? Aki a bűnt minden csábításával és látványos gyönyörével egyetemben meg tudja érteni és fontolni, s mégis lemond róla, mégis megkülönbözteti a valóban jótól, s a jót előnyben részesíti, az az igazi harcok keresztény*” – mondja Milton, s a jó és rossz megkülönböztetésének legfontosabb eszköze a sajtószabadság, mely a jó könyveknek állandó lehetőséget ad a rossz művek cáfolatára, amit a tiltás sohasem érhet el.

Különben is. Az erkélyek, az ablakok, a kocsmái pultok látványát és beszédét ki cenzúrázza – kérdi nem kevés iróniával. Igen modern mó-

don – mondhatni Habermas kommunikációelméletét megelőlegezve – a nyilvánosság és a szabad vita az egyetlen legitim cenzúra, pontosabban a politikai közösség önkorrekciós mechanizmusa.

A kötet zárótanulmánya Locke neveléstudományát tárgyalja (KÍSÉRLET A KORA MODERN ANTROPOLÓGIA ELLENTMONDÁSAINAK MEGOLDÁSÁRA: GONDOLATOK A NEVELÉSRŐL). A téma eddig kevésbé érdekelte a filozófiatörténészeket: művelődéstörténészek, esztétikátörténészek és teológiatörténészek terrénuma volt inkább Locke-nak ez a dicsőséges forradalom után írt s talán nem is a nagy nyilvánosságnak szánt írása, mely körüli vitákat inkább a Locke felekezeti hovatartozását firtató írások generálták. Egy optimista neveléstudományt szükségképpen elveti az eredendő bűn dogmáját – ezért az unitarizmus, ill. a latitudinarizmus „vádja” természetszerűleg felmerül, miképp az a miltoni hatástörténeti kapcsolat is, mely a jó és rossz közötti választás lehetőségét nem a tudással inherens bűnnek, hanem az emberi természettel inherens szabadságnak tulajdonítja. A locke-i episztemológiából átvett tabula rasa koncepció a francia felvilágosodás közhelyeszerű „pedagógiai optimizmusának” forrása lett (amíg Diderot Helvétiusnak Az EMBERRŐL című könyvét Locke vulgarizálásaként olvasva rá nem döbrent arra, hogy a gyermek formálását teljesen a külső környezet hatásaira bízni a lehető legveszedelmesebb világnézet), ahogy a latin retorika és grammatika tanulmányozása – a „praktikus” ismeretek, ill. az anyanyelvi kul-

túra rovására – közös kritika tárgya az angol és a francia felvilágosodásban. Ez utóbbi téma azonban Locke-nál külön dimenziót kap: a közéleti szerepvállalásra készülő gentlemannek az anyanyelven való szónoki készségek kialakítása alapvető fontosságú (a nyelvtani ismeretek nélkül is idegen nyelven kiválóan beszélő nőkről szóló rész igen szórakoztató).

Könyvtárnyi Locke-interpretáció foglalkozik a szerző művei belső koherenciájának kérdésével: összeegyeztethető-e a szabadnak születünk kvázi apriori elve a velünk született eszmék létét hosszasan cáfoló episztemológiai nézetekkel? Mester Béla éppen a neveléstudományban találja meg a „rendszerint” közvetítő kapcsolatot: „*csupán az előzőleg autonómmá nevelt felnőttek tudnak élni az őket elméletben megillető politikai szabadsággal, autonómmá nevelésüknek a legjobb eszköze pedig éppen saját neveléstudománya, mely ismeretelméletével és teológiájával is összhangban áll*” (153.).

A zárófejezet tematikája az, amiben Mester Béla valóban mester: Locke neveléstudományának magyar kontextusa. Itt és most azonban Wespéremi művének érdekes ismertetése helyett egy másféle magyar kontextusra hívnám fel a figyelmet: ha valóban azért születünk szabadnak, mert racionálisnak születünk, akkor a racionalitás pozícióinak feladása szükségképpen szabadságunk elvesztésével jár. A folyamatot akár a modern politikai közösség antropológiai alapjainak tanulmányozása is késleltetheti.

Ludassy Mária