



# A társadalmi szerződés és a hatalom eredete

NAGY LEVENTE

Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar Politikatudományi Tanszék

## Bevezető

A klasszikus társadalmi szerződéselméletek<sup>1</sup> kapcsán gyakran vetődik fel a kérdés, hogy mi értelme, vagy mennyire időszerű a velük való foglalkozás a 20. vagy 21. században. Hosszas fejtegetés helyett, válaszom a következő: a társadalmi szerződések elméletei (elsősorban Hobbes és Locke munkáira utalok, de hivatkozhatnánk Rousseau-ra is) máig ható gondolatokat tartalmaznak a társadalom és az állam létrejöttének, a közhatalom eredetének, a hatalomgyakorlás, valamint a hatalom iránti engedelmesség vagy ellenállás jogosságának, avagy jogtalanságának filozófiai magyarázata terén. A szerződéselméletekből olyan fogalmak, koncepciók tárthatók fel, amelyek fejlődéstörténetük során (e fogalmak diakronitásáról van szó) hatással vannak arra az európai politika értelmezésre is, amelynek kritikus pontja, de központi témája a hatalom jellege, illetve a hatalom–társadalom viszonya. A szerződéselmélet jelentőségét az sem csorbítja, ha *a priori*, történelmietlen elméletként tartják számon, hiszen a fogalomnak magának több évszázados történelme van, és mint ilyen, két kulcsfontosságú elv alátámasztásának alapjául is szolgálhat a modern politikai gondolkodásban: egyfelől olyan szabadságértelmezést lehet ráépíteni, mely szerint az *akarati*, és nem a *kényszer* a hosszú távú kormányzás biztosítója, másfelől annak az igazságosságértelmezésnek válhat tartóoszlopává, melynek értelmében a *jognak*, nem pedig a *hatalomnak* kell képeznie a politikai közösség alapját. Jelen ta-

<sup>1</sup> A 17. század, elsősorban Hobbes és Locke jóvoltából a szerződéselméletek virágkora. E kor szerződéselméleteit akár „állami szerződésnek” is nevezhetjük, hiszen a rend és a béke megteremtésére irányuló szerepük mellett, a társadalom és állam eredetére adtak filozófiai magyarázatot. Ezt *klasszikus szerződéselméletnek* is szokás nevezni, addig Rawls elmélete például meg sem kérdőjelezi a fennálló politikai intézményrendszer legitimitását, és a hangsúlyt nem az állam eredetére helyezi, hanem arra, hogy

motiválja az embereket az igazságosság fogalmának lehető legjobb megértésére, valamint arra, hogy rámutasson az együttműködési viselkedés, elsősorban a visszafogottság és az egyéni érdekek mérséklésének fontosságára a közösségi életben. Gauthier a moralitás megértésére használja a szerződést, amelyet ennek fényében nem állami, hanem inkább „erkölcsi szerződés”-nek nevez. Ennek kapcsán lásd még: Jean Hampton: *Two faces of contractarian thought*. In: *Contractarianism and Rational Choice*. Szerk. Peter Vallentyne, Cambridge, 1991, 32–33.



nulmányban nem célozom Hobbes és Locke klasszikus műveinek részletesebb ismertetése, inkább néhány, a 17. századra jellemző, és a szerződéselméletek jobb megértéséhez hozzájáruló kérdésre szeretnék rávilágítani, különös tekintettel a hatalom eredetének korabeli dilemmáira.<sup>2</sup>

Kiindulól kérdésként tételeződik, hogy milyen korszak volt a 17. század, amely jelentős mértékben formálta a két filozófus világgépét, alakította Istenről, emberről, államról, hatalomról alkotott nézeteit.<sup>3</sup> (Természetesen a 17. századi angol társadalom politikai-gazdasági körülményei is közvetlenül hatottak gondolataikra, formáltak szerződéselméleteik tartalmát, de e kontextus bemutatására itt nem kerül sor.)

A 17. századot a korábbi századok hagyományait „megszüntetve megőrző” századnak is nevezhetjük, amelynek „átmeneti” jellege többek között abból adódik, hogy ekkor kerül igazán szembe a skolasztikus álracionalizmus (és az irracionális misztika) a racionalizmussal és empirizmussal, a középkori keresztényi világgép az új tudományok eredményeire épülő világgéppel, a hagyományos feudális-arisztokratikus életforma a kibontakozó polgárosodással (kiváltképp Angliában), az Istentől származtatott uralkodói hatalom a társadalomból, individuumból eredeztetett hatalommal, az abszolutisztikus, önkényes hatalomgyakorlás elve az alkotmányos monarchia és a parlamentáris berendezkedés gondolatával, valamint a hatalommegosztás elvével. A keresztény-feudális értékrenden nyugvó szemléletről a világi, liberális-polgári szemléletre való fokozatos áttérés folyamata a két világgép szembesülését és ütközését jelentette, de nemcsak a vallásban, a tudományban és a filozófiában, hanem a társadalomban, a társadalmat irányító hatalom gyakorlásának mibenlétében is. A hagyományos és a kora modern korban jelentkező elemek kereszttüzében olyan feszültségek és ellentmondásosságok jelentkeztek, amelyek kiérződnek a *Leviatánból* és a *Második értekezésekből* is.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> A jelen tanulmány arra a feltételezésre épül, hogy az olvasó rendelkezik némi ismerettel e két szerződéselmélet tartalmát illetően.

<sup>3</sup> E század sajátosságai talán arra is adhatnak egyfajta magyarázatot, hogy miért éppen a 17. század tekinthető a klasszikus szerződéselméletek „virágkorának”. E kérdés terjedelmesebb kifejtésére azonban túlmutat e tanulmány eredeti célján.

<sup>4</sup> Egyfelől, Hobbes tudományos szintre emelt politikaelméletében felhasználta a tudomány legújabb eredményeit, és ezekre építette társadalom- és államelméletét, másfelől viszont a szerző nem törte szét a hagyományos keresztény értékrend kereteit. Míg ható vita született ugyanis abból a kérdésből, hogy Hobbes műve exegetikus, vagy netán heterodox nézetek irodalma? Vajon a szerző nem tudott kilépni a keresztényi értékrend kereteiből, vagy tudatosan nem lépett ki, és viszonyulása a bevett teológiai ortodoxiához ironikus és destruktív?

Locke-ot, a *Két értekezés* szerzőjét, mélységes vallásossága ellenére is a polgárság érdekeinek kiemelkedő képviselőjeként, valamint a „politikai filozófia modern empirikus és liberális iskolájának egyik alapítója”-ként szokás számon tartani. Lásd Skinner: *Jelentés és megértés az eszmetörténetben!*. In: Horkay Hörcher Ferenc (szerk.), 2003: 26. (Skinner eleve így említi Locke-ot, eltérően Gough-tól vagy Plamenatztól, akik egyenesen „liberális” politikai teoretikusként emlegetik). Az ilyen jellegű ellentmondásosság a kor más gondolkodójánál is előfordul, legalábbis az értelmezés szintjén. Jó példa erre Pierre Bayle (1647–1706), aki a *Történelmi és kritikai lexikon* című művében a szkepticizmus és a hit olyan keverékét mutatta be, hogy Sedanban azért fosztották meg a szerzőt tanárságától, mert katolikusellenesnek minősítették, Rotterdamban pedig azért, mert úgy vélték, nem volt eléggé katolikus (Skinner: i. m.: 36)



A tapasztalati tudományok fejlődése véget vetett a skolasztika merev nézeteinek, a metafizikára és teológiára épülő világgépnek. Fokozatosan a természettudományok átütő eredményeire alapozó, és elsősorban a természetre, az emberre, valamint az élet „realitására” figyelő világgép kezdett előtérbe kerülni. Kopernikusz, Kepler, Galilei, majd Newton eredményei<sup>5</sup> jelentős mértékben ingatták meg a statikus keresztényi világgépet, és az új eredmények alapján a Szentírásból az emberek elé táruló világgéptől lényegesen eltérő, mechanisztikus világgép kezdett körvonalazódni. A tudomány tehát *vallás, Isten, ember, társadalom* ideáit értékelte át. A tudományok eredményein alapuló meggyőződés szerint a világegyetem olyan, mint egy jól megtervezett gépezet, amelyben rend és harmónia uralkodik. (A társadalmi szerződéselméletek e rend és harmónia megteremtésére tett filozófiai-elméleti kísérletek.)

Alapvető kérdésként tevődött fel az „ésszerűen berendezett” világ megismerhetősége, és hogy az ember képes-e kezelni, rendezni saját közösségi ügyeit. (Nem meglepő, hogy ilyen kérdések foglalkoztatták az embereket a harmincéves háború, vagy az angol polgárháború korszakában.) Többen vallották, optimista töltetű választ adva, hogy a világ egymással logikusan összefüggő elemekre bontható, s ezek az elemek megismerhetőek és le is írhatóak a matematika segítségével. (Igaz, Hobbesra jóval nagyobb hatással voltak a kor tudományos eredményei, mint a későbbi Locke-ra, de szerződéselméleteik épp e „felbontáson” – mint megismerési módszeren – nyugszanak.)

A „valóság” feltárásának egyik iránya a racionalizmus (Descartes, Spinoza), amely szerint a valóság megismerhető a gondolkodás tiszta elveiből. A másik irány az empirizmus (Bacon, Hobbes, Locke), amelynek hívei a valóság megismerésének alapját az érzéki tapasztalatban látták, amelyből aztán az értelem helyes használatával az ember képes a valóság jelenségeit elrendezni, és általános következtetéseket levonni.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Nicholas Copernicus (1473–1543) nagy érdeme az 1543-ban megjelent monumentális művéhez a *On the Revolutions of the Heavenly Orbs*-hoz fűződik, amelyben a ptolemaioszi geocentrikus világszemlélet helyett a heliocentrikus világgépet hirdette meg.

Johannes Kepler (1571–1630) továbbvitte Copernicus eredményeit, és bebizonyította, hogy a bolygók nem körmozgást írnak le a Nap körül, amint azt Copernikus állította, hanem pályájuk ellipszis alakú. Kiderült, hogy a valós világ tényszerű és racionálisan harmonikus. Keplernek sikerült a bolygók mozgásának matematikai leírása.

Galileo Galilei (1564–1642): 1609-ben épített teleszkópjával sikerült megállapítani, hogy a bolygók tömeggel rendelkező valós testek, amelyek a Naptól nyerik fényüket, és visszaverik azt. Galileo a testek mozgására és a szabadesésre talált matematikai formulákat, s ő volt, aki kijelentette, hogy nem a mozgás eredetét, hanem annak változásait, törvényszerűségeit kell elsősorban tanulmányozni és megmagyarázni. A „kezdeti” mozgás okának tanulmányozása kezdett háttérbe szorulni.

Isaac Newton (1642–1725): Keplernek a bolygók mozgásával kapcsolatos eredményeit, és Galileinek a testek szabadesésével kapcsolatos számításait hozta egy tető alá, és hirdette meg az egyetemes gravitáció elméletét 1687-ben, *A természetfilozófia matematikai elvei* című művében. A tudományt akkoriban „hasznos tudás”-nak, vagy a „természet filozófiájá”-nak nevezték.

<sup>6</sup> Az empirizmus, illetve a racionalizmus két óriása, Bacon és Descartes elvetették a régiekre (elsősorban Arisztotelészre) való hivatkozást, a skolasztikát és a kizárólag deduktív elemzést, hisz az általános kijelentésével, majd annak bizonyítására irányuló törekvéssel, állítják ők, nem juthatunk előbbre. Bacon meggyőződése, hogy kutatni, kísérletezni kell, majd az induktív módszer segítségével az értelem révén végül megtalálni az igazságot. A szerződéselméletek sokat átkölcönöztek ebből.



A reneszánsz költőiséget tehát egy mechanisztikus gondolkodás, a megtapasztalás, valamint a szigorú és száraz okoskodás váltotta fel. A kor szelleme áthatotta, első-sorban Hobbes, de Locke munkásságát is.

A nagy földrajzi felfedezések rádöbbsentették az európaiakat az emberi közösségek közötti viselkedés-, szokás- és gondolkodásbeli különbözőségeire.<sup>7</sup> Ha az egyik szokás vagy érték éppoly jó lehet, mint a másik, és még el is fogadható, akkor e változatos világban megkérdőjelezhető az abszolút értékrend.<sup>8</sup> Ha értékrelativizmus jellemzi a valóságot, akkor már csak egy lépés a társadalmak kapcsán felmerülő alapvető kérdés: Mi a helyes az egyén és a közösség számára ebben a pluralisztikus értékeken nyugvó világban? Ez értelemszerűen vezet el az egyén és társadalom, az egyén és hatalom bonyolult viszonyának kérdésköréhez.

Az egyén, az *individuum* gondolatának fellendülését már a középkori merev gondolkodást romboló reneszánsz indította útjára. A kötelesség előtt meghajló lovag, vagy a jámbor szerzetes embereszménye helyett, a 17. század folyamán egyre inkább a magára és közösségére figyelő, magát és környezetét megismerni törekvő, a tudásra vágyó vállalkozó szellemű polgár jelentette az új eszményképet. A régi keresztényi ellentmondást, amelynek értelmében Isten saját képére teremtette az embert, de az embert mégis megrontotta az eredendő bűn, egy új antinómia kezdte felváltani: az ember szabad, önnön megismerésére törekedik, de csak egy apró láncszemét képezi a természet óriási gépezetének. Igaz, hogy meg kellene, de kérdés, hogy sikerül-e az embernek megtalálnia helyét a dolgok természetes rendjében? De, miként találja meg helyét az egyén a régi viszonyok összeomlásának, és az új, polgári viszonyok körvonalazódásának keresztútjában? Hogyan éljen az ember az átmeneti viszonyok teremtette mély társadalmi ellentmondások világában?

A 17. század óriási kihívása volt, hogy ne az utópiában (Morus vagy Campanella) és ne kimondottan a vallásban, az illuzórikus üdvözülésben (Luther vagy Kálvin), hanem a hétköznapi valóság talaján teremtsen meg az optimizmust, és ott találjon megoldást a társadalmi antagonizmusokra. A szerződéselméletek (noha eltérő arányban) a maguk során ilyen irányú kísérletek voltak. Úgy tűnt, hogy a vallás egyre kevésbé képes elfogadható magyarázatot adni a természet jelenségeire, mi több a hagyományos rendi életformát védő vallás nem tűnt képesnek a társadalmi problémákra megoldásokat nyújtani. A kor számos gondolkodója, közöttük Hobbes is, hitt abban, hogy a tudományok és a tudás általában olyan érték, amely alkalmas

<sup>7</sup> Természetesen nem első ízben fordul elő a történelem folyamán, de ennek hatása nagy horderejű. Hasonló megtapasztalásban jóval korábban, például a görögök is részesültek. A világ akkoriban ismert részeivel folytatott kereskedelem, a görög városállamok jóléte mellett más népek megismerését is eredményezte, amely természetes módon szélesítette a görög szellemi horizontot, és növelte az általános tudásszintet. A megismerés lehetősége hívta fel a görögök figyelmét más társadalmakban észlelhető változatosságokra. Maga Herodotosz is tett említést más népek furcsa szokásairól, rámutatván ezáltal az athéni társadalom és más vidékek népei közötti különbözőségekre, másságokra. Herodotus, 1972, iii: 38.

<sup>8</sup> Az abszolút igazság megkérdőjelezése és a relativista szemlélet igen jó érzékeltetése – Montaigne (1533–1592) kannibálokról szóló híres esszéje, melyben kifejti a kannibálok emberevő szokását, mondván, hogy nekik is megvannak a maguk szokásai éppúgy, mint nekünk. Az emberek különböznek egymástól, s kik vagyunk mi, hogy ítélezzünk? Lásd R. R. Palmer – Joel Colton, 1992: 301.



megoldási eszköz a problémákra, az emberi szükségletek kielégítésére. Egyre több, az új tudományokon nyugvó társadalomelmélet kezdett napvilágot látni, közöttük a társadalmi szerződéselméletek is, melyekről többen úgy vélték, hogy jó alapot nyújthatnak az új értékek mentén kibontakozó társadalmak számára, a rend, a béke és a biztonság megteremtésében.

### Elmélet vagy igazolási módszer?

Általánosságban véve, a társadalmi szerződés önálló elméletként, de sajátos *technikaként* is vizsgálható. A szerződés mint önálló elmélet esetében, a keretre, azaz bizonyos szempontok mentén felépülő szerkezetre, és a sajátos fogalmi apparátussal rendelkező belső tartalomra érdemes figyelni. Hobbes és Locke esetében ugyanaz az elmélet (szerződéselmélet), ugyanazok az alapvető szempontok vagy szerkezeti tényezők (természeti állapot, természeti törvények, szerződés, társadalom és állam létrejötte), hasonló a módszer (deduktív–induktív),<sup>9</sup> viszont a két szerkezet egymástól eltérő tartalommal van megtöltve. Azonos forma, különböző tartalom. E tartalmi eltérés lényege, hogy Hobbes és Locke egymástól eltérő antropológiai feltevésből (emberi természet) indulnak ki, amiből aztán az következik, hogy a természeti állapot körülményei, illetve a politika előtti normák jellege és szerepe között lényeges eltérések mutatkoznak. Ebből következik, hogy a két elméletben a szerződés okai és folyamata sem egyeznek, ez viszont a végkicsengés lényeges különbségeihez vezet: Hobbes az *abszolutizmus* máig ható és vitatott elméletét fogalmazza meg, mint szükségszerű megoldás, Locke viszont a *korlátozott hatalom*, az alkotmányos monarchia klasszikus elméletét hagyja örökségül.

Mindkét elmélet esetében az lehet a benyomásunk, hogy a sajátos kezdeti állapot és az eredmény között közvetlen deriválhatóság áll fenn. Hobbes elméletében az ember rosszra hajló természetéből (ami miatt a természeti állapot embere a *bellum omnium contra omnes* felé vezeti önmagát és másokat) levezethető az abszolutisztikus hatalom, és fordítva, az egy kézben összpontosuló önkényes hatalom létéből (létfogosultságából) visszakövetkeztethető az ember rosszra fogékony természete. Ilyen értelemben a negatív vagy pesszimista emberkép és az abszolutisztikus hatalom – Hobbes elméletében – kéz a kézben jár, kölcsönös viszonyban vannak. Azt is mondhatnánk, hogy a hatalom jellegét antropológiai megfontolások határozzák meg.

<sup>9</sup> Elemi megközelítésben a *dedukció* arra utal, hogy a bonyolult egészet (társadalom) részeire (ember) bontjuk, és a részeket tüzetesen megvizsgáljuk. Az indukció pedig azt jelenti, hogy a részek megismerése és megértése után véleményt formálunk róluk, és e vélemény függvényében a részeket egy új egészbe rakjuk össze. Hobbes és Locke szerződéselméletei igen jól lebonthatók e két módszerrel! Hasonló ehhez a *rezolutív-kompozitív* eljárás. A módszer lényege, hogy egy tárgyról kialakított „kődös” elképzelésünket világossá tehetjük, ha a vizsgált tárgyat már tovább nem bontható elemekre bontjuk, olyan részecskékre, amelyekről már világos képünk van, ezt követően pedig pontos szabályok követésével az adott tárgyat újraépítjük. Lásd Descartes, 1992: 30–32.



Locke jóval pozitívabb emberképet nyújt. A természeti állapot embere nem tökéletes ugyan, de képes többnyire a belső erkölcsi értékrendje mentén élni, és ebből levezethető, hogy az embernek nincs szüksége arra, hogy korlátlan hatalmat gyakoroljon bárki fölött is, és fordítva, az alkotmányos hatalom létéből visszavezethető az ember viszonylag jóra hajló természete. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, hogy mindkét filozófus elméletének végkicsengéséhez jelentős mértékben járult hozzá koruk társadalmi-politikai kontextusa. Hobbes az önpusztításra emlékeztető polgárháborús állapotok közepette az egykézben lévő, koncentrált hatalom létében látta a megoldás kulcsát, míg a „Dicsőséges forradalom” körül, viszonylag nyugodtabb hangulatot megtapasztaló Locke épp az önkény ellen, a békés és szabad (és a kibontakozó polgári) társadalom fenntartása érdekében ajánlotta a hatalom sajátos megosztásának elvét, javasolt alkotmány által korlátozott hatalomgyakorlást.

A szerződés mint technika, a hatalmat alátámasztó *normatív igazolási módszer*.<sup>10</sup> Alapvető kérdés módszertani szempontból, hogy a szerződéselmélet segítségével megérthető-e a politikai intézményekkel és a politikai magatartással (viselkedéssel) összefüggő normatív elvárások. A normatív elvárás pedig azt jelenti, hogy a szerződéselmélet ésszerű alapul szolgáljon a politikával kapcsolatos intuícióknak, illetve hogy megbízható orientációs eszköz legyen, amikor a politikai intézményekről vagy a hatalomgyakorlás mikéntjéről nincs határozott vélemény (Huoranszki 1998: 33).

A társadalmi szerződés, ilyen értelemben a korabeli gondolkodókat foglalkoztató alapvető kérdésekre próbált választ adni, mint például a hatalom eredete, a politikai kötelezettség vagy politikai engedelmesség, illetve hogy milyen motivációk alapján várhatjuk el, hogy az emberek betartsák a hatalmon lévők utasításait. Tény, hogy a társadalmi szerződéselméletek szerzői nem a kényszerre, nem a pusztá fizikai erőszakra építették elméleteiket, éppen ezért valamilyen morális alapot kellett keresniük a hatalomnak való engedelmesség igazolására. Alapvető feladatként tételeződött tehát az engedelmesség iránti igény morális megalapozása, mely igény (és az engedelmesség) nem feltétlen. Az engedelmesség–engedetlenség közötti választás komoly erkölcsi dilemmához vezethet, e dilemma feloldása érdekében az előbbi megfelelő igazolására, vagy az utóbbi elfogadható megindolására volt szükség. Úgy gondolom, Hobbes és Locke teljesítették a feladatot e téren, hiszen érvelések egész sorával támasztották alá a közhatalom létének szükségességét, annak létjogosultságát, és azt, hogy a társadalom javát szolgáló hatalom gyakorlása jogos, és e hatalom iránti kötelezettség indokolt. Másként fogalmazva, a szerződéselmélet, egyfelől az állam létjogosultságát és legitimitását, másfelől a politikai kötelezettség és engedel-

<sup>10</sup> Huoranszki Ferenc például úgy közelíti meg a szerződést, mint az igazolás módszertanát a *Szerződéselmélet és politikai kötelezettség* című tanulmányában In: *Politikatudományi Szemle*, 1998/3. 34–35. A szerző érvelése alapján a szerződést elsősorban igazolási módszernek kell tekintenünk, olyannak, amelynek alapja a megfigyelésre építkező induktív általánosítás, elméletalkotás, (vagy másként a Descartes-féle „rezolutív-kompozitív” eljárás). Vö.: Huoranszki Ferenc, 1999: 125. Az történet azonban, hogy a megfigyelés során különböző gondolkodóknál különböző eredmények születtek, s a tartalmi különbségek, az azonos módszer ellenére is egymástól eltérő eredményekhez vezetnek.



messég racionalitását (Hobbes), esetenként az engedetlenség jogosságát (Locke) hivatott igazolni.

A hatalom legitimitása kapcsán említést érdemel, hogy egyfelől jelenthet tényleges legitimitást, ha az emberek elismerik és elfogadják az adott politikai intézményrendszert, mint jogos hatalmi apparátust. (Ez a modern demokráciák sajátja, de a gondolatot a szóban forgó szerződéselméletek is egyértelműen magukba foglalják.) A tények szintjén e legitimitás kimutatható, ezért nem szorul filozófiai bizonyításra. Másfelől, jelenthet *de jure* legitimitást, amelynek értelmében egy állam akkor tekinthető legitimnek, ha intézményrendszere megfelel bizonyos normatív kritériumoknak, és ha ezáltal kimutatható, hogy az alattvaló erkölcsileg köteles engedelmeskedni az államhatalomnak (vagy az alattvaló a normák alapján önként engedelmeskedik). A szerződéselméletekben ez utóbbi már filozófiai bizonyítást igényel. Úgy tűnik tehát, hogy a szerződéselméletek nemcsak azt szándékozzák bemutatni, hogy a béke és biztonság érdekében elengedhetetlen az emberek szerződése révén létrejött közhatalom léte, hanem annak igazolására is hivatottak, hogy az ember alapvető kötelessége maradéktalanul betartani az egyezmény tartalmát (Hobbes), vagy épp számon kérni annak tiszteletben tartását (Locke).

Ne feledjük azonban, hogy az olvasó számára nehézséget okozhat, hogy a 17. századi hatalomértelmezés, illetve a hatalom forrásának mikéntje nem egyezik a 20. vagy 21. századi demokratikus hatalomértelmezésekkel, ugyanis a modern demokráciákban például már fel sem merül a hatalom eredetének kérdése, a hatalom Istentől eredeztetése.<sup>11</sup> Milyen és honnan ered tehát az a hatalom, amelynek létjogosultságát a 17. századi szerződéselméletek akarják igazolni, és az iránta tanúsított engedmességet indokoltnak tartani? A továbbiakban a hatalom Istentől való származtatásának, illetve a hatalom egyéntől való eredeztetésének kérdését vizsgálom meg, rámutatva az *eredet* szerződéselméletekben betöltött szerepére.

## A hatalom eredete

Alapvető kérdés, hogy vajon miként értelmezte a két filozófus a hatalmat?<sup>12</sup> Hobbes szerint „az emberi hatalom általánosságban véve azokat az eszközöket jelenti, amelyek valakinek egy adott pillanatban valamely jövőbeli, jónak látszó dolog eléréséhez rendelkezésre állnak”. Továbbá: „a legnagyobb emberi hatalom az emberek sokasá-

<sup>11</sup> Itt azért érdemes megjegyezni, hogy amíg a középkorban központi helyet foglalt el az egyházi és a világi hatalmak viszonyának kérdése, addig a világi hatalom fokozatos felülkerekedésével a kora modern korban a király és a parlament közötti hatalmi megosztás került a viták középpontjába. Angliában a 17. század első felében a forradalmi mozgalmak és elvek felgyorsították e folyamatot, a század második felében már diadalmaszkodott a parlamentarizmus („Dicsőséges forradalom”). Erre a későbbiekben még visszatérek.

<sup>12</sup> A hatalomértelmezések terén az olvasó haszonnal forgathatja Balázs Zoltánnak a modern hatalmakról szóló nagyszerű összegzését. Lásd Balázs Zoltán (1998): *Modern hatalomelméletek*, Korona Kiadó, Budapest.



gának együttes hatalma.” (Hobbes 2001: 121). A politikai hatalom, mondja Locke, az a jog, „hogy a tulajdon szabályozása és védelme céljából törvényeket hozzanak halálbüntetés és következképpen az összes többi, kisebb büntetés terhe mellett, és hogy alkalmazzák a közösség erejét e törvények végrehajtásánál, valamint a politikai közösségnek külső támadás elleni védelménél, s mindezt csakis a közjó érdekében” (Locke 1999: 42). E hatalomértelmezésekből kiderül, hogy a hatalom nem öncél, nem önmagában létező valami, hanem inkább eszköz, egyfelől az egyén evilági igényeinek kielégítésére, a számára „jónak látszó” dolgok elérésére, (s mint ilyen, a hatalom érdek- és akaratérvényesítési, illetve igények és célok elérésére irányuló cselekvés),<sup>13</sup> másfelől pedig a társadalmi rend, béke és biztonság megteremtésére. Ami nem derül ki ezekből a megközelítésekben, hogy a hatalom isteni eredetű-e, és ha igen, akkor Istentől közvetlenül háramlik-e az uralkodóra, vagy az Istentől kapott hatalomhoz csakis a nép révén juthat az uralkodó. A két klasszikus mű azonban magyarázattal szolgál ezekre a kérdésekre is.

A hatalom egységesítése, illetve eredete kapcsán megkülönböztethetünk két szempontot: egyfelől a mennyiségi képességet (*quantitative capacity*), vagyis azt, hogy az egyén képes legyen saját érdekében cselekedni, másfelől pedig a jogformálást (*right to act*) (Hinders 1988: 1–2). Az első a hatalom hatékonyságára utal, olyan értelemben, hogy vajon az osztatlan vagy a megosztott hatalom képes hatékonyabban szolgálni a rendet, békét és biztonságot. A hatalmi cselekvésre (hatalomgyakorlásra) való jogformálás kapcsán pedig arra a kérdésre keressük a választ, hogy mikor *jogos* a hatalomgyakorlás (A szerződéselméletek szempontjából minket ez utóbbi foglalkoztat inkább).

A 17. században a hatalomgyakorlás jogosságának megválaszolása a hatalom eredetének vizsgálatához vezet bennünket, hiszen az eredet tisztázása egyben a jogosságra is fényt deríthet. Ez azzal magyarázható, hogy a korszellemnek megfelelően a „kezdet” vagy az elsőbbség szakrális volta miatt a kronológiai elsőbbség egyben jogformálást is jelentett.<sup>14</sup> Az eredet kérdésének kiemelt fontossága részben azzal a

<sup>13</sup> A hatalom egyik sajátossága, amint arra Michael Mann is utal művében, az uralomra törekedés, azaz *A* hatalomra törekedik *B* fölött. Ilyen értelemben a hatalom *disztributív*, hisz egy meghatározott mennyiségű hatalom „el van osztva” a társadalom tagjai között, és *B* hatalomnövekedése annak a hatalomnak szükségszerű csökkenését eredményezi, mellyel *A* rendelkezik (*Zero-sum game*) (ez a szerződés szempontjából inkább a természeti állapotra emlékeztet). Ebben az esetben a vágyakkal rendelkező, racionális lények igényeik kielégítésére irányuló cselekvésük során kapcsolatba kerülnek a természettel és nyilván egymással (*homo politicus*), ami az emberek közötti egyfajta kooperáció létrejöttét, valamint az egyén és a közhatalom sajátos kapcsolatát eredményezi. Ennek megfelelően a hatalomnak van egy *kollektív* aspektusa is (s ez az, ami a szerződéselmélet szempontjából érdekesebb, hisz a közhatalomhoz áll közel), amelynek értelmében *A* és *B* együttes erővel növelik közös hatalmukat *C*-vel, vagy a természettel szemben (M. Mann 1986: 6).

<sup>14</sup> Ennek kapcsán a kor klasszikus példája Sir Robert Filmer *Patircha* című műve, amelyben a szerző az idősorrendiség elve alapján osztja szét az emberek között a hatalmat. Ádám az első ember a földön, akit Isten a világ urává tesz, és ezért Éva, illetve az utódok kivétel nélkül mind, az abszolút hatalommal rendelkező Ádám alárendeltjei. Az egyenlő emberek eredeti állapotát, és a természeti állapotra épülő hipotetikus szerződés, amely Filmer és Locke elméleteinek politikai párharcában testesül meg leginkább, az 1670-es évek második felében körvonalazódó politikai válság következményeként (Whig–Tory politikai összecsapás).



jellegetesen középkori felfogással magyarázható, mely még munkált a 17. században, hogy a dolgok helyes rendjének a „jelenben” való megértéséhez vissza kell nézni a múltba. A hagyományokra, a múltra való visszatekintésre az jellemző, hogy a „jelen” cselekedeteiben különleges szerepet játszik az *eredet*, a kezdeti pillanat primordiális volta, szakrális jellege, mivel az emberek keresztényi módon hittek a kezdet jóságosságában, abban, hogy jó szándékának jeleit a Teremtő beültette a világba. Mivel a 17. század az átmenet százada, ez a keresztényi felfogás még nem tűnt el, de már egyfajta súlyeltolódás volt észlelhető, olyan értelemben, hogy a múlt szentesítésének rovására egyre inkább előtérbe kezdett kerülni az előrevetítés, a kiszámítható jövőbe vetett hit kérdése.

Ilyen értelemben a hatalom forrásának nagy hivatkozási pontjai Isten akarata vagy parancsa, a természeti törvények, ősi hagyományok vagy írott források voltak. Természetesen e források képezték a hatalom legitimitásának alapját is. Ez azonban még nem oldotta fel az „átmenet” századának azt a korábban is említett élénk vitáját, hogy a közösség fölött uralkodó egyén vagy testület közvetlenül Istentől kapja-e hatalmát, vagy a hatalom – noha eredetileg isteni eredetű – a közösségre, az egyénekre vezethető vissza.<sup>15</sup>

A 17. századra jellemző módon, a hatalom Istentől ered, azonban nem mindegy, hogy az uralkodó közvetlenül, vagy közvetett formában kapja e a hatalmat. Az Istentől közvetlenül kapott hatalom esetében a király Isten kegyelméből való uralkodási jogáról beszélhetünk. Ez esetben az uralkodó, Isten akaratával összhangban ugyan, de saját belátása szerint cselekedhet, és egyedül Istennek tartozik számadással. A nép beleszólása egyáltalán nem indokolt, és az uralkodóval szembeni engedetlenség, Istennel szembeni engedetlenségnek minősül. Ha azonban a hatalom Istentől a nép révén kerül az uralkodóhoz (a szerződéselméletek, nem véletlenül, ezt a változatot karolták fel), akkor az egyik lehetőség, hogy az átruházás feltétel nélküli, és ezt követően a nép már nem szólhat bele a hatalomgyakorlás mikéntjébe (Hobbes), hiszen az emberek önszántukból (vagy az önpusztítás felismerését követő kényszerből?), saját belátásuk szerint mondtak le hatalmukról és adták át a kijelöltnek, aki korlátlanul gyakorolhatja az oszthatatlan hatalmat.<sup>16</sup> A másik lehetőség szerint, az átruházás *feltételekhez kötött*, amelynek értelmében a megbízottnak a nép érdekében kell gyakorolnia a hatalmat. Ebben az esetben a nép beleszólhat a hatalomgyakorlás mikéntjébe (Locke), akár engedetlen is lehet, ha az uralkodó nem a megbízási

<sup>15</sup> A hatalom ebben a korszakban még csak Istenben vagy az emberekben létezett. Személyeken kívüli entitásként nem értelmezték a hatalmat, mivel ahhoz az elvonatkoztatás, a politikai gondolkodás magasabb absztrakciós szintjére lett volna szükség. Ami a hatalom forrását illeti (isteni akarat, természeti törvény, ősi hagyományok stb.), érdekes, hogy a forrás, a hatalom értelmezésétől eltérően, nem a dolgok megtételének képességében, hanem épp az emberi cselekvésen kívül keresendő.

<sup>16</sup> Az oszthatatlan hatalom hívei szerint (lásd Hobbes) ha a hatalomnak több forrása van, az konfliktust, háborút eredményez. Mai szóhasználattal, a hatalmi pluralizmus, szerintük a rendetlenség és zűrzavar forrása. Ezek között szerepelnek: a szuverén hatalom elméletének megalapozója, Jean Bodin; a royalisták zöme, élén a patriarchalizmus atyjával, Robert Filmerrel; a szerződéselméletet meghirdető Grotius, Hobbes, Spinoza és mások.



feltételek mentén uralkodik.<sup>17</sup> A továbbiakban nézzük a hatalom e két forrásának bővebb kifejtését.

A hatalom Istentől való eredeztetését aligha kérdőjelezte meg gondolkodó a középkorban, vagy akár a 17. században. A természet nagy rendje, harmóniája („Telosz”) Isten érdeme. Ezt a rendet az emberek észreveszik, és helyesen cselekszenek – összhangban a természet rendjével –, ha követik Isten akaratát, ami felfogható és megismerhető az emberek által. Ez a hatalomértelmezés egy transzcendens tervező létét igényli. A Teremtő akaratának kinyilatkoztatása maga a *Szentírás*. A kérdés csupán az (és ez távolról sem kevés), hogy miként lehet alátámasztani egyfelől azt, hogy az uralkodó közvetlenül Istentől kapta az uralkodás jogát, másfelől pedig, hogy ebből az eredeztetésből majd hogyan magyarázható meg racionálisan a hatalom egyénre történő visszaeredeztetése?

A királyi hatalom közvetlenül Istentől való eredeztetésének, amint arra John Figgis is rámutat, történelmi magyarázata van, és tulajdonképpen teológiai alapokra helyezett politikai doktrínáról van itt szó. E doktrína – a *király Isten kegyelméből való uralkodási jogának* – eredete a középkoron végigvonuló, egyház és világi uralkodó közötti hatalmi versengésben, pontosabban az Egyház és a Német-római Birodalom közötti ellentétben keresendő (Figgis 1914: 12–14), és a következőket foglalja magába: a monarchia Isten akaratából létrejött intézmény, a király hatalma Istentől származik, és ennek megfelelően az egyeduralkodó egyedül Istennek tartozik számadással döntéseirért; a királyi hatalom iránti engedelmesség isteni parancs, és értelemszerűen, a király iránti engedelmisség Isten iránti engedelmisség (amint a későbbiekben is látni fogjuk, ennek elsődleges jelentősége van a hatalomgyakorlás jogosságának alátámasztásában).

A középkoron végigvonuló, az egyház és a világi uralkodó közötti hatalmi versengésben tulajdonképpen az történt, hogy az egyház fejének Istentől kapott hatalmára hivatkozva igényelték a pápa császár fölötti hatalmát, és nyilván a császár uralkodási jogának alátámasztására a világi hatalom mellett lándzsát törők nem hivatkozhattak erőtlenebb érvelésre, mint a pápa felsőbbrendűségét hirdető, ha tényleges eséllyel akartak indulni a pápa és a császár évszázadokra nyúló hatalmi versengésében. A császárnak ugyanis csak így lehetett esélye a pápáéhoz hasonló méltóság elnyerésére.

A világi hatalom Istentől való eredeztetése, ezek szerint, egyházellenes szükség-szerűségként jelent meg a politikai eszmetörténet színpadán. Az egyház és a birodalom Isten akaratából létesült intézmények, amelyek kezdetben, ha versengésben is, de a keresztény közösségen belül kiegészítették egymást, viszont a 14. századtól egyre gyakrabban jelentkezett a *sacerdotium* és a *regnum* szétválasztására irányuló törekvés. Fokozatosan a pápa világi uralkodóval szembeni felsőbbrendűségét eluta-

<sup>17</sup> Voltak tehát, akik szerint az egy kézben összpontosuló, korlátlan hatalom nem eredményezhet rendet, békét és nyugalmat, sokkal inkább önkényes uralkodást, annak minden következményével együtt. A megosztott hatalom hívei közé tartoznak a Levellerek (kiemelkedő képviselőjükkel, John Lilburne-nel), Harrington, Tyrell, természetesen Locke és mások.



sítók, a világi birodalom egyháztól való függetlenedésének jogát is Isten akaratával kezdték megindokolni.<sup>18</sup>

A világi hatalomnak az egyházi hatalommal szembeni felülkerekedésével, amelyet a reformáció döntött el végképp, a király Isten kegyelméből való uralkodási jogának doktrínája már nem az egyház ellen irányult, hanem az uralkodó abszolút hatalmát volt hivatott igazolni, az abszolút hatalom jogosságát megkérdőjelezőkkel és a nép jogait követelőkkel szemben. Az egyház ellen munkálkodó doktrína a 17. századra visszahúzódott az államon belülré, és az uralkodó szuverén és oszthatatlan hatalmának jogosságát indokolta a hatalommegosztás, a parlamentarizmus (képviselői kormányzás), valamint a kibontakozó liberalizmus kezdeti elveivel szemben. Ez a váltás a kora modern kor megérkezését jelezte, de egyben e doktrína alkonyát is jelentette, ugyanis az egyház állammal szembeni fokozatos visszaszorulásával, a király Isten kegyelméből való uralkodási jogának doktrínája elvégezte eredeti feladatát (Figgis 1914: 263).

Ilyen értelemben egyfajta lehetőség kínálkozott a hatalom „szekularizálására”, vagyis arra, hogy a hatalom ne közvetlenül, hanem a népen keresztül kerüljön az uralkodóhoz, amelynek értelmében az uralkodói hatalom már inkább az emberi közösségtől ered, és az uralkodó a néptől kapja a hatalomgyakorlás jogát. Ez azt is jelentette, hogy lehetséges a hatalom egyénre való visszaeredeztetése, ami egyben az egyén fogalmának átértékelését, és az individuum–hatalom kapcsolatának új alapokra helyezését hozta magával.

A világi hatalom egyházzal szembeni fokozatos felülkerekedése, a vallásháborúk utáni „közösségi orientációvesztés és a közös üdv együttes munkálkodásának meghiúsulása” hozzájárult ahhoz, hogy elsődlegessé váljon az egyének evilági üdvözülése, melynek biztosítására a világi hatalom hivatott. A világi élet fokozatos térnyeré-

<sup>18</sup> John of Salisbury (1110–1180) 1159-ben napvilágot látott művében, a *Policratus*ban (Államférfi könyve), Plutarkhos gondolatait kölcsönözve, az organizmus metaforája segítségével fejtegette ki gondolatait. Ez a metafora egy részletesen és szellemesen kidolgozott politikai szervanológia, amelynek alapját a testrészek kölcsönös, de meghatározott hierarchia szerinti függése alkotja. A metafora értelmében a fejedelem a fej, az egyház pedig a lélek szerepét tölti be. Nem vitás, állítja Salisbury, hogy a lélek az egész államtest fölött uralkodik.

Acquinói Szent Tamás (1224–1274) nagy ívű művében, a *Summa Theologie*-ben (1265–1273), a skolasztikus gondolkodás és a keresztény világnézet rendszereződött. A hit dolgaiban, vélte Tamás, az egyház fennhatóságának kell érvényesülnie, az állam kormányzásában azonban az egyház gyámkodására nincs szükség. Tamás elismerte, hogy a közjó (*bonum commune*) a legfőbb vezérlő cél (*de regimine principium*), de ennél nagyobb cél az üdvözülés. Az állam a földi élet tökéletesítését, míg az egyház a földöntúliság tökéletesedését, azaz az üdvözülést tűzi célul. Mivel ez utóbbit fontosabbnak tartotta, Tamás következtetésképpen, hogy az üdvözüléssel foglalkozó szervnek, az egyháznak, a világi intézmény előtt kell állnia.

Dante Alighieri (1265–1321) a világi hatalmat élesen megkülönböztette az egyházi hatalomtól. A *De Monarchiában* (1312 körül) a pápai hatalomnak a világi hatalommal szembeni felsőbbrendűsége ellen érvelt, és az egyetemes béke zálogát Dante az egyháztól független világi fejedelemben látta.

Padovai Marsiglio (1280–1343) a *Defencor Pacis*ban (1324) kifejtette, hogy a világi hatalom elkülönítendő az egyházi hatalomtól, mivel a kettőre egymástól eltérő szerepkör tartozik.

William of Occam (kb. 1280–kb. 1349) is a világi hatalom egyházzal szembeni függetlenségét hirdette meg *Dialogus*ában (1324 után).



sével az individuum, a korábban kimondottan Istenhez kötött szubjektum, aki csak Istenen keresztüli megnyilvánulásában érhetette el teljességét. Önmaga felfedezésével azonban már „egészként” is kezdett funkcionálni. Az ilyen egyénekből álló világ átértékelődik, átértelmeződik, hiszen a transzcendens világrenddel ellentétben, a természet nem más, mint nyers erők és tárgyak összessége, amelyet az embernek meg kell ismernie és saját érdekében meg kell szelídítenie. Amint már korábban is utaltam rá, a 17. századi tudományok eredményei jelentős mértékben járultak hozzá e szemléletváltáshoz, amelynek értelmében az Igébe vetett hit mellett (előtt), a megfigyelésen alapuló kísérletezés, kutatás, valamint a racionalitás (logika) összjátéka képezte a tényleges megismerés alfáját és omegáját.

A „új emberkép” formálásában jelentkezett a *szabad akarat* gondolata és a szabadnak tételezett *individuum*, ami fokozatosan az *egyén* fogalmának sajátos értelmezéséhez vezetett, ahhoz, hogy a hatalom forrása magában az egyénben kereshető.<sup>19</sup> A hatalom emberre történő visszaeredeztetése nagy jelentőséggel bír nemcsak a hatalomra való jogformálás terén, hanem a hatalomgyakorlás mibenlétét illetően is, hiszen ésszerű magyarázattal szolgálhat az antropológiai megfontolásokra alapozott korlátlan hatalom alátámasztására, illetve a hatalmi korlátozás jogosságára is. Mindez igen nagy súllyal mutatkozik a szerződéselméletekben.

<sup>19</sup> A szabadnak tételezett egyénről, az új emberképről lásd: R. Spaemann: *Az emberi természet fogalmáról*, in: *A modern tudományok emberképe*. Szerk. K. Michalski, Budapest, 1988, 129–150., valamint Ch. Taylor: *Humanitás és modernitás*, in: Michalski: 150–216. Az „új” emberkép formáláshoz nagymértékben járult hozzá a világinasodás és az individualizálódás. Szent Tamás és követői az arisztotelészi *zoopoliticonra* emlékeztető „társas lény” jelleget, az ember szerves részének, természettől való emberi tulajdonságnak vélték. A teológiai emberkép mindenképp a transzcendenciához kötődött, és a *homo naturalist* aligha lehetett másként behelyezni a középkori világképbe. A vallás integratív jellegének fokozatos csökkenésével azonban, a keresztény értékrenden nyugvó antropológiai magyarázat az ember fogalmának új meghatározását tette szükségessé, melynek következtében az ember–Isten függőleges kapcsolatról, fokozatosan az ember–ember vízszintes kapcsolatra tolódott a súlypont.

A középkori szemlélet szerint a világot egy végső hatalom teremtette, s neveléssel és fegyelmezőssel e hatalom irányt mutat az embernek az üdvözülés felé. Ez lévén a végső cél, a középkor embere úgy gondolta, hogy a világ történéseinek magyarázata kimerül annak felmutatásában, hogy mekkora a jelenségek szerepe a végső cél felé közeledés örökös folyamatában. A középkori szemlélet értelmében, a világ csak a másvilág kedvéért van. A világegyetem és a benne zajló jelenségek, dolgok nem pusztán azok, amik, hanem önmagukon túl valami mást is jelentenek. Semmi nem az ami, hanem valami annál több. Egy fa, például azon túl, hogy fa, a szél pedig, hogy szél, Isten egyetemes kinyilatkoztatásának parányi része; egy mozzanatnyi jel az üdvözülés felé tartó végtelen folyamatban. Nyilván ez nemcsak a természetre, hanem annak szerves részére, az emberre is vonatkozott. Az ember nem önmagában létező, pusztán önmagára figyelő autonóm ember, hanem elsősorban Isten gyermeke, akinek elsődleges feladata Istennel való kapcsolatának rendezése, hiszen élete értelme, e kapcsolatnak köszönhetően, az evilágon túlra tevődik (evilágonkívülség).

E világképben a reneszánsz hozott lényeges szemléletváltást, hisz a reneszánszi ember kezdett „rájönni”, hogy a földi élet nem csupán az „örök boldogság” előkészítésének egy előzetes szakasza, hanem önmagában és önmagáért létező valami, amelyben az egyre aktívabbá váló ember tevékenysége révén gyarapíthatja földi javait, részesülhet az evilági élet örömeiben, és tehetségének, valamint sokoldalúságának köszönhetően képes befolyásolni, mi több, irányítani saját sorsát. Ez már a szabad, autonóm emberkép körvonalainak megjelenése. Bizonyos fókig ennek tudható be, hogy a 16., de főként a 17. században megjelent az absztrakt természeti ember, amint az Hobbes, Spinoza, Locke, majd Rousseau esetében is igen jól megmutatkozott, jóllehet ez az ember mindannyiuknál más és más természeti tulajdonságokkal van felruházva.



A továbbiakban nézzük meg, hogy az új emberképnek megfelelően hogyan lehet a szabadnak tételezett egyénre visszavezetni a hatalmat. A hatalomforrás ilyen megjelöléséhez vissza kell térnünk a Szent Ágoston-i emberképre. Már Ágoston elkülönítette egymástól a test külső valóságát a lélek belső valóságától. Az Isten teremtményeként jelentkező végtelen külső valóság nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a belső valóság is ne nyújthatna istentapasztalatot. Ha igen, akkor lehet végtelen, akár a külső valóság. A transzcendenciához, ezek szerint, a belsőből is el lehet jutni. Fokozatosan kialakult a belső világ végtelenségének gondolata, amely arra sarkallt számos gondolkodót, hogy megismerjék e végtelen világot.

A világhasodás folyamatában filozófiai meggyőződéséssé kezdett erősödni, hogy az ember végtelen belső világában maga az egyén képes csak rendet teremteni. Az egyén belső világa tehát a megismerés tárgya, és a szubjektum érzéki tapasztalatai, valamint racionalitása révén e világ egyetlen megismerője, és egyetlen, aki talán képes e világ rendjének megteremtésére is. E megismerés elsődleges fontosságú, hiszen az értelmes létezés és az egyének közösségben élésének alapfeltétele, illetve meghatározója. E megismerés, a belső rendteremtés (ami akaratérvényesítést, azaz hatalmat is jelent) tulajdonképpen minden cselekvő egyén rendelkezésre álló képessége. A hatalom ezek szerint univerzális jelleget ölt. Így juthatunk el az egyénre visszavezetett, az egyéntől eredeztetett hatalomértelmezés egyfajta filozófiai értelmezéséhez.<sup>20</sup>

Természetesen az új emberkép nagymértékben hozzájárult a szerződéselmélet klasszikus formájának kialakulásához, megjelenéséhez, ezzel párhuzamosan azonban új kérdések merülnek fel: képes-e az individuum gyakorolni a hatalmat, vagy mindenképp külső segítségre szorul? (Erre Hobbes és Locke eléggé eltérő választ adtak.) Az új emberképnek és az egyén hatalomhoz fűződő kapcsolatának kiemelése azért fontos, mert rámutat arra, hogy a hatalom az egyéntől is eredhet, s ennek igazolása morális alapot jelenthetett a szerződéselméletek számára. Hobbes és Locke így könnyebben és talán hatékonyabban indokolhatták meg a hatalom iránti *engedelmesség*, vagy az uralkodóval szembeni *engedetlenség*, és nem utolsósorban az alattvalói *kötelezettség* eredetét is.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> E gondolatmenet bővebb kifejtését lásd: Balázs Zoltán: i. m. 127–132. Érdekes módon, a transzcendens tényező szerepének mérsékelése, háttérbe szorítása, és az átértelmezett emberképpel járó egyéni akarat és értelmes szándék előtérbe helyezése, a társadalmi hagyományok és szokások átértelmezését is jelentette. Ilyen megvilágításban ugyanis a szokások és a hagyományok már nem a Teremtő akaratának megnyilvánulásai, azok inkább az egyéni és közösségi akaratral hozhatók összefüggésbe. A „Telos” háttérbe szorulásával megnő a társadalmi élet koordinálására, szervezésére irányuló törekvés, ezért a közösséget irányító hatalom mibenlétének kérdése egyre inkább foglalkoztatja a gondolkodókat. Ennek kapcsán lásd William E. Conolly (1987): *Modern Authority and Ambiguity*, in: *Authority Revisited*. NOMOS XXIX. Szerk. J. R. Pennock and J. W. Chapman, New York, 1987.

<sup>21</sup> Az eredet kérdése mellett, a 16. századtól a hatalom gyakorlásának művészete, az állam adminisztratív jellege hatékonyságelvű kérdéssé lépett elő, amelynek következtében az állam, az államérdek elszakadt a transzcendentális orientációjú, teológiai megalapozástól. A világhasodás és a vallásháborúk utáni „közösségi orientációvesztés”, jelentősen hozzájárult ahhoz az egyre erősödő törekvéshez, hogy az állam a társadalom tagjainak evilági üdvét biztosítsa. Részben ezzel magyarázható, hogy a hatalom – modern terminológiával élve – funkcionalista megközelítésével, vagyis szerepének előtérbe kerülésével,



Az egyénre visszaeredeztetett hatalomkonceptió a szerződéselmélet lényeges mozzanata, vagy kiinduló tétele. A szabadnak tételezett egyén maga a hatalom forrása. A szabadság és a hatalom egyénben való összefonódása közelebb visz a szabad egyének önkéntes társulásának gondolatához, vagyis a hatalommal rendelkező egyének szabad és önkéntes cselekedetéhez, azaz a szerződéselmélet kiinduló gondolatához. Az így megkötött szerződéssel létrehozott uralkodó alapvető feladata tulajdonképpen a szabad egyének társadalmi kooperációjának kézben tartása. A köz hatalom tehát az emberek egyetértéséből született meg, és az egyetértést tartalmazó egyezmények betartásának követelménye képezte a számonkérés alapját, de meghatározta az egyezményben rögzített, uralkodó és alárendeltek közötti hatalmi viszonyt is. A hatalomnak így az emberek azon ígéletén kellett nyugodnia, hogy az előre megegyezett kritériumok, szabályok figyelembevételével meghozott törvényeket az emberek betartják.

### Következtetés

A engedelmség a középkorban abból a megegyezésből fakadt, hogy a hatalom isteni eredetű, a világi uralkodó iránti engedelmség Isten iránti engedelmség. Ilyen értelemben a középkori felfogás szerint az ember eleve alattvalóként születik, és a hatalom hagyományon nyugodott. A 17. századi szerződéselméletekben a hatalom Istentől származik, és Istentől kerül az emberekhez. A közhatalmat tehát az egyének hozzák létre, azaz a hatalom az emberek közvetlen produktuma. Ennek értelmében a tradíció helyett a hatalom egyre inkább az egyénhez kötődik, aki a természeti állapotban szabadnak születik, és beleegyezését adja a közhatalom létrehozásába. Az új emberképnek megfelelően szabadnak feltételezett egyénre visszavezetett hatalomértelmezéssel a klasszikus társadalmi szerződéselméletek képesek voltak filozófiai alátámasztani az állam létének jogosultságát, és igazolni a hatalomgyakorlás jogosságát, az engedelmség, vagy a természetes jogok követelésére támaszkodva a hatalommal szembeni engedetlenség indokoltságát, és nem utolsósorban a hatalom iránti kötelezettség morális alapjait. Ez utóbbi kapcsán nem véletlen Kant azon megállapítása, hogy ha a politikai jogokat és kötelezettségeket olyan alapokra helyezzük, és úgy kezeljük, mintha azok ténylegesen szerződésen alapulnának, akkor a kontraktuson nyugvó kötelezettségnek erkölcsi vetülete van: az adott szó betartásának erkölcsi normája. A korábbi szerződéselméletek újraélesztésével látott hozzá maga Rawls is a 20. században dominálónak váló utilitarizmus bírálatahoz, mondván, hogy a társadalmi berendezkedés értékelésének nem lehet az egyetlen kritériuma a hatékonyság normája.

---

központi kérdésként tevődött fel, hogy miként teremtheti meg hatékonyabban a társadalmi rendet, békét, biztonságot és az előrehaladást: ha egy kézben van osztatlanul, vagy ha megosztott. Más szavakkal: a korlátlan, vagy a korlátok közé szorított hatalom szolgálja hatékonyabban a társadalom javát? A hatalom funkcionalista megközelítése kapcsán lásd Hindess: *Discourses of Power: from Hobbes to Foucault*.



Hipotetikussága ellenére a társadalmi szerződés befolyása nem hagyható figyelmen kívül, hiszen olyan időtálló tényről közöl velünk, hogy minden szervezett közösség létének követelménye a társadalom tagjai részéről, hogy elismerjék egymás jogait, hiszen kölcsönös megértés, a szerződéselméletre emlékeztető egyezmények és egymás iránti engedelmények nélkül egyetlen társadalom sem lehet hosszú távon működőképes.

## Irodalom

- Aiken, H. D. (ed.) (1948): *Hume's Moral and Political Philosophy*. Hafner Press, New York
- Balázs, Z. (1998): *Modern hatalomelméletek*. Korona Kiadó, Budapest
- Coleman, J. (2000): *A History of Political Thought*. Blackwell Publishers, Oxford
- Conolly, W. E. (1987): 'Modern Authority and Ambiguity' In: Pennock, J. R. – Chapman, J. W. (eds.): *Authority Revisited*. NOMOS XXIX., New York University Press, New York
- Cox, R. (1960): *Locke on War and Peace*, Clarendon Press, Oxford
- Descartes, R.: *Értekezés a módszerről*. <http://mek.niif.hu/01300/01321/01321.htm> (Utolsó letöltés: 2015.09.20.)
- Dunn, J. (1969): *The Political Thought of John Locke*. Cambridge University Press, Cambridge
- Figgis, J. (1914): *The Divine Right of Kings*. Cambridge University Press, Cambridge
- Filmer, R. (2003): *Patriarcha és egyéb írások*. Polis Kiadó, Kolozsvár
- Gauthier, D. (1969): *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford
- Gauthier, D. (1986): *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford
- Gough, J. W. (1967): *The social Contract Theory*. Clarendon Press, Oxford
- Hampton, J. (1991): 'Two Faces of Contractarian Thought' In: Vallentyne, P. (ed.): *Contractarianism and Rational Choice*. Cambridge University Press, Cambridge
- Harrison, R. (2003): *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece*. Cambridge University Press, Cambridge
- Herodotus (1972): *The Histories*. Penguin Classics, New York
- Hindess, B. (1988): *Discourses of Power: from Hobbes to Foucault*. Blackwell Publishers, Oxford
- Hobbes, Th. (2001): *Leviatán*. Polis Kiadó, Kolozsvár
- Huoranszki, F. (1992): 'A „modern” társadalmi szerződéselméletek problémái' In: *Politikatudományi Szemle*, 1.
- Huoranszki, F. (1999): *Filozófia és utópia*. Osiris Kiadó, Budapest



- Kavka, G. S. (1986): *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton University Press, New Jersey
- Locke, J. (1999): *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Polis Kiadó, Kolozsvár
- Mann, M. (1986): *The sources of social power: A history of power from the beginning to A.D. 1760*. Vol. I. Cambridge University Press, Cambridge
- McPherson, Th. (1967): *Political Obligation*. Routledge & Kegan Paul, New York
- Minogue, R.K. (1978): 'Social Contract and Social Breakdown.' In: Bimbaum, P. – Lively, J. (eds): *Democracy, Consensus and Social Contract*. Sage Modern Political Series, Vol. 2, London
- Narszkij, I. Sz. (1980): *A nyugat-európai filozófia a XVII. században*. Gondolat, Budapest
- Palmer, R. R. – Colton, J. (eds.) (1992): *A History of Modern Europe*. McGraw – Hill Inc., New York
- Pateman, C. (1979): *The Problem of Political Obligation*. John Wiley and Sons, New York
- Plamenatz, J. (1958): *The English Utilitarians*, Blackwell, Oxford
- Rawls, J. (1997): *Az igazságosság elmélete*. Osiris, Budapest
- Skinner, Q. (1997): 'Jelentés és megértés az eszmetörténetben.' In: Horkay Hörcher, F. (szerk.): *A kora modern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*. Tanulmány Kiadó, Pécs
- Spaemann, R. (1988): 'Az emberi természet fogalmáról' In: Michalski, K. (szerk.): *A modern tudományok emberképe*. Gondolat, Budapest
- Tuck, R. (1989): *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford
- Zagorin, P. (1966): *A History of Political Thought in the English Revolution*. Humanities Press, New York