

A szabadság politikai értelme Isaiah Berlin szerint¹

GÁJER LÁSZLÓ

A politikai szabadság negatív és pozitív fogalmának bemutatására sokan vállalkoztak már. Isaiah Berlin híres 1958-as előadása a szabadság két fogalmáról óriási hatást gyakorolt a politikai gondolkodás történetére. Én sem vállalkozom másra, mint a politikai gondolkodás nagy paradigmáinak – Hobbes, Machiavelli, Rousseau és Constant elméleteinek – értelmezésére Berlin szempontjai alapján. Miközben megpróbálom felfejteni a politikai cselekvés ilyen kettős mintázatát, egyben a közösségi felelősségvállalás fontossága mellett is szeretnék érvelni, amelyre nézetem szerint az említett megkülönböztetés kevés lehetőséget hagy.

The Meaning of Political Liberty According to Isaiah Berlin

Many philosophers have already undertaken the task of presenting the negative and positive characteristics of political liberty. Isaiah Berlin's famous lecture on two concept of liberty (1958) had a huge impact on the history of political thinking. I do not want to propose anything else than the interpretation of great political paradigms – the theories of Hobbes, Machiavelli, Rousseau and Constant – from Berlin's viewpoint. While unravelling such a dualist pattern of political action, I will argue for the importance of communitarian responsibility which, in my opinion, has almost no place especially in this dichotomy.

Az alábbiakban a politikai szabadság kettős – negatív és pozitív – értelmezését szeretném mérlegre tenni. Isaiah Berlin (1909–1997) klasszikussá vált megkülönböztetése szerint a pozitív szabadság politikai értelemben egyfajta közösségi, integráns szabadságot jelent, amelynek érvényesülése, vagyis egy nagyobb politikai hatékonyság érdekében érinteni és integrálni kell az egyén szabadságának intim köreit, míg a politikai szabadság negatív értelmezése azokra vonatkoztatható, akik – még az esetleges hátrányok ellenére is – meg akarják óvni az egyéni szabadság integritását, az egyén sérthetetlen szentélyeként értelmezve annak politikai szabadságát. Berlin kettős modellje alapmintázatokat jelöl,

1 A mű a KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 azonosítószámú, „A jó kormányzást megalapozó közszolgálat-fejlesztés” elnevezésű kiemelt projekt keretében működtetett Ludovika Kutatócsoport keretében, a Nemzeti Közszolgálati Egyetem felkérésére készült.

amelyek időről időre megjelennek a politikaelmélet történetében. Alább ezt a két alapmintázatot szeretném példákkal árnyalni. Eközben – az egyéni szabadság maximális tisztelete mellett – érvelnék a nagyobb közösségi felelősségvállalás érdekében, mert ezen az úton járva az is kitűnik, hogy Berlin dichotómiája szűk lehetőséget hagy e közösségi elköteleződés megvalósításának.

A politikai szabadság értelmezési határai

Mindennapi társas életünkben az egyes emberek és csoportok törekvései nem érvényesülhetnek egyszerre. Gyakran egyik a másikba ütközik, egyik a másiknak akadályát képezi. Be kell látnunk, hogy ahogy Isaiah Berlin megfogalmazta, egy közösség életében – bármekkora legyen is az – „a tökéletes egész, a végső megoldás fogalma, amelyben minden jó dolog együtt létezik”,² vagyis minden cél egyszerre, maradéktalanul érvényesül, elérhetetlen. „Az a világ, amelyben azok a dolgok, amelyeket mi összeegyeztethetetlen értékeknek látunk, nincsenek konfliktusban egymással, olyan világ, amelyik teljes egészében kívül esik látókörünkön... Hérakleitosznak igaza volt, a dolgok nem lehetnek mozdulatlanok.”³ Az érdekek, a célok és a törekvések szétartanak, és nem lehetséges azok teljes összehangolása. Az állandóan változó események és a különböző szándékok közepette a tökéletes társadalmi állapot, az összhang nem fog elkövetkezni. Ugyancsak Berlin szavaival: „A szabadság és az egyenlőség elérése sok évszázadon át az emberiség elsődleges céljai közé tartozott, de a farkasok teljes szabadsága halált jelentett a bárányok számára, a gazdagok, a tehetségesek szabadsága nem egyeztethető össze a gyengéknek és a kevésbé tehetségeseknek a kielégítő élethez való jogával.”⁴

Berlin szerint az ellentétes érdekek között a lehetséges együttélés biztosítéka az egyéni politikai szabadság egy minimumának teljesülése minden állampolgár számára. Szükséges ugyanis, hogy a közös érdeket megelőzően az egyes szereplők számára biztosítva legyen a szabad cselekvésnek az a legkisebb köre, amely még emberhez méltó életet biztosít számukra. Az egyéni cél ilyen arányú megőrzése és teljesülése elsődleges a közös érdekekhez képest, határa pedig a másik ember egyéni érdeke. Ebből az igényből fakadóan Berlin kétféle szabadságról beszélt. Az egyéni szabadság köréről – ezt negatív szabadságnak nevezte –, amely az olyan személyes javak köre, ahová a magasabb közösségi érdek már nem férkőzhet be. Ugyanakkor a közösség szabadságáról – amelyet pozitív szabadságnak hívott –, ahol egy nagyobb jó egyesíti az egyéni érdekeket, gyakran megformálva azokat, hiszen az igényeket ki kell egyensúlyozni, egyezségekre kell juttatni. A negatív és a pozitív szabadság sosem egymás mellett, egymástól függetlenül létezik, hanem a különböző politikai helyzetekben keverednek a helyzetnek megfelelően.

2 BERLIN 1996, 28.

3 BERLIN 1996, 28., 30.

4 BERLIN 1996, 26.

A politikai szabadságot Berlin jórészt utilitarista és individualista módon közelítette meg. Nem vette figyelembe az ember magasabb meghatározottságait, csupán a közvetlen tapasztalatból származó igényeket, az egyén érdekét pedig többre tartotta a közösség javánál. Így fogalmazott: „Az ember... a saját életét szeretné élni... Ebből az individualisztikus – és sokat vitatott – emberfelfogásból ered a polgári szabadságjogok és az egyéni jogok melletti minden kiállítás, minden tiltakozás a kizsákmányolás és megalázás ellen, a közhatalom túlkapásai ellen.”⁵ Érvelésében túlsúlyba került a személyes szabadság és az egyéni szabad kezdeményezés értékének hangsúlyozása, valamint annak az igénye, hogy ezt az egyéni politikai szabadságot a közösség mindenképpen biztosítsa.⁶ Az a véleményem, hogy Berlin megközelítése problémás lehet, mert túlhangsúlyozza az egyéni szabadság értékét, de azért is, mert bizonyos értelemben a valóságnak a tapasztalati valóságra való leszűkítését jelenti, ahol az ember törekvéseinek értéke csak a hasznosság szempontjából határozható meg. Jelen esetben azonban nem célom, hogy bíráljam az ő premisszáit, kiindulási szempontjait, mint ahogy nem akarom megítélni álláspontjának alaposágát sem. Tisztában vagyok azzal is, hogy a szabadság két fogalma még a pusztán politikai jellegű szabadság leírásához is szűk értelmezési lehetőséget kínál a különféle helyzetekben. A szabadság két fajtájáról szóló megkülönböztetést ezért úgy használom, mint a lehetséges társadalmi együttélés megközelítésének egy modelljét. Berlin kettős szabadságfogalma talán leegyszerűsítő dichotómiát kínál, mégis felvállalom, hogy ebből a felosztásból kiindulva mutatom be példákon keresztül a politikai szabadság kettős fogalmának érvényesülési lehetőségeit. Ebből a szempontból – az alább megvizsgált modellek közül – Hobbes, a republikánus álláspont vagy Rousseau a pozitív szabadság dominanciájának különböző lehetőségeit mutatják, míg Constant és maga Berlin a negatív szabadság melletti kiállítás példái.

A szabadság két fogalma

A szabadság politikai értelmét elsőként közelítsük meg annak szempontjából, amit Berlin *A szabadság két fogalma* című tanulmánya legvégén „mély és gyógyíthatatlan metafizikai szükségletnek” nevezett.⁷ Ez a szükséglet a tökéletes egész, a végső megoldás igénye, az ember azon törekvése, hogy meggyőződéseinek egyetemes érvényt tulajdonít, és azok mélyebb, átfogó megalapozását keresi. Berlin szerint nem hagyhatjuk, hogy ez a szükséglet határozza meg politikai gyakorlatunkat. A politikai gondolkodásban a társas együttélés érdekében fenn kell tartanunk az egyéni érdek és vélemény bizonyos területét, átfogó meggyőződéseink korlátozása árán is. A rendszerek alkotása helyett el kell fogadnunk, hogy a „pluralizmus emberségesebb”, mert

5 BERLIN 1990, 354.

6 Vö. MONDIN 2014, 205.

7 BERLIN 1990, 334–443.

meghagyja az egyén azon lehetőségét, hogy önmaga életét folytonosan alakítsa, anélkül, hogy valamilyen távoli és végleges eszme határozná meg őt.⁸

Berlin kezdetben a szabadság „romantikus” és „liberális” megközelítésének ket-tösségéről beszélt, idővel azonban kikristályosodott benne a szabadság „pozitív” és „negatív” fogalmának magyarázata. Az általa képviselt liberális krédó különbözik a jakobinus, szocialista és kommunista elképzelésektől,⁹ liberalizmusa részben a hidegháború összefüggésében válik érthetővé. A szabadság két fogalmáról szóló idézett tanulmányában – a szöveg 1958-as székfoglaló az Oxfordi Egyetemen¹⁰ – törekedett rámutatni arra, hogy az úgynevezett pozitív szabadság és az azzal összefüggő túlzott racionalizmus a politikában könnyen despotizmushoz vezet. Tette ezt a marxizmus erős társadalomszervező törekvéseivel szemben is.¹¹ Ha valaki a politikában átfo-gó eszmények fenntartásának igényével lép fel, akkor törekvése – Berlin felosztása szerint – a szabadság pozitív koncepciójához kötődik. A pozitív szabadság fogalmá-ból következő jogok olyan politikai jogok, amelyek leginkább a kormányzásban való részvétel, a közös cél elérésében való együttműködés lehetőségeként öltenek testet.¹² Amikor a pozitív szabadságra kérdezzük rá, azt kérdezzük: „Ki az, aki uralkodik felet-tem?”, illetve: „Ki mondja meg, hogy mit tegyek és mit ne tegyek, és ki mondja, hogy milyen legyek és milyen ne legyek?”¹³ A pozitív szabadság akkor valósul meg, amikor a közösség egy „valódi én”, egy nagyobb egész, egy „kollektív, organikus és egyetlen akarat” érvényesülése által vívja ki a maga szabadságát, ezáltal tagjainak is magasabb rendű és fokú szabadságot biztosítva.¹⁴ A közösség tagjai, akik ilyenkor egy nagyobb folyamat részei, személyes szabadságukat bizonyos mértékig ennek a folyamatnak, közös társadalmi akaratnak rendelik alá. Ez a szerves akarat ugyanis úgy lép fel, mint ami jobban tudja, hogy mi a jó nekik, mint ők maguk. A közösség racionális szervező ereje az egyén szabadságát magasabb szintre hivatott emelni. Berlin ennek tudatában arra hívja fel a figyelmet, hogy a szabadság ilyen értelmezésének iránya olyan tenden-ciát hordoz magában, amely mentén haladva semmibe vehetik az egyének és a tár-sadalmak tényleges kívánságait, megfélemlítve, elnyomva és megkínózva őket a fel-tételezett „igazi” énjük nevében.¹⁵ Amennyiben a pozitív szabadság nagyívű törekvése felülkerekedik a szükséges közösségi szabadság elfogadásának minimumán, az okot szolgáltathat másoknak arra, uralkodjanak az egyén felett, tudva, hogy az igazságot a bölcsek – a platóni filozófus vezetők kasztja (?) – jobban ismerik, mint az egyén. A pozitív szabadság igénye a tökéletesedés és az igazság monizmusának¹⁶ igénye.

8 Vö. BERLIN 1990, 442.

9 Vö. IGNATIEFF 1998, 226.

10 Vö. IGNATIEFF 1998, 225.

11 Vö. KELLY 2002, 27.

12 BERLIN 1990, 429.

13 BERLIN 1990, 359.

14 BERLIN 1990, 364–365.

15 BERLIN 1990, 363–364.

16 Vö. BERLIN 1990, 440.

A monizmus azonban rugalmatlan. Alapvetésével összeegyeztethetetlen események bekövetkeztével gyakran arra használják fel, hogy annak merev sémájába kényszerítsék az alatta állókat. A monizmussal szemben szerzőnk tehát a pluralizmust állítja alternatívaként. Ez a pluralizmus pedig „emberségesebb, mert (ellentétben a rendszeralkotókkal) nem foszt meg – valamilyen távoli vagy összefüggéstelen eszme nevében – azon dolgok nagy részétől, amelyeket szükségesnek tartunk ahhoz, hogy nem megjósolható, önmagukat állandóan alakító lényekként élhessük életünket”.¹⁷ A pozitív szabadság létjogosultságát egy magasabb rendű, átfogó eszme érvényesülésének igénye adja. Mindennapi életünkben azonban felismerjük, hogy eszméink és elveink – bármilyen kiérlelték, átgondoltak is azok – mindig viszonylagosak maradnak, és ez a tapasztalat a pluralizmus elfogadása felé vezet bennünket. Ilyenkor megelégszünk azzal, hogy egyes szabadságokat elnyerjünk és megtartsunk. Ezekért a szabadságjogokért harcolunk, mert tudjuk, be kell érniük bizonyos, a jog által biztosított szabadsággal, lemondva arról, hogy egy nagy szintézis keretében, osztársadalmi szinten valósítsunk meg valami igazat és időtállóat. A választás lehetősége egyben befejezetlenséget jelent, a tökéletlenség elfogadását annak tudatában, hogy az egyetemes – legalábbis a politika területén – rejtve marad előttünk. A részlegesben, a töredékesben élő ember szabadsága sokkal inkább a negatív szabadság, amely azt jelenti, hogy mások beavatkozása nélkül megteszem, amit megtenni képes vagyok, és olyan leszek, amilyen lenni tudok.¹⁸ A negatív szabadság valamitől, a külső uralomtól való szabadság: személyes szabadságunk egy minimális sávja, a politikai szabadságnak „az a foka, amit már nem adhatunk fel anélkül, hogy ne helyezkednénk saját természetünkkel ellentétbe”.¹⁹ Nem más, mint megelégedettség az elegendővel. A negatív szabadság a tökéletességről való lemondás, a töredékesség szabadsága.

John Lukács Berlinre utalva úgy fogalmazott: nagy szakadék van azok között, akik mindent egyetlen központi vízióhoz viszonyítanak, és azok között, akik több kisebb, gyakran össze nem egyeztethető, sőt egymásnak ellentmondó célra törekcsenek. Ez utóbbiak élük az életüket, cselekednek, eszméket fogalmaznak meg, és mindezt sokkal inkább a centrifugális, mint a centripetális hatás jellemzi.²⁰ A negatív szabadság nyilván széttartó hatású, hiszen az a személyes szabadság megóvására való törekvés, amelyet olyan liberálisok védelmeztek, mint Locke és Mill Angliában, Constant és Tocqueville Franciaországban. Ez a kényszer ellentéte, a be nem avatkozás, amely önmagában jó.²¹ A politikai szabadság nyilván nem a legfontosabb, nem az egyetlen célja az embernek. Azon is lehet gondolkodni, hogy mekkora lehet a személyes szabadság tere. Nem beszéltek erről egyformán a liberális gondolkodók sem. Az azonban vitathatatlan, hogy szükséges egy határ a magánélet és a nyilvános hatalom területe között. A pozitív, egy valamire való szabadság, „az ész útján való felszabadulás pozitív

17 BERLIN 1990, 442.

18 Vö. BERLIN 1990, 342.

19 BERLIN 1990, 351.

20 Vö. LUKÁCS 2005, 321.

21 Vö. BERLIN 1990, 346., 352., 354.

elmélete”, az emancipációs politikai elméletek alapvetése, amelyek arra használnák a politikai erőt, hogy számos korlátozott lehetőséget megvalósítsanak.²² Ezzel szemben a negatív szabadság, a valamitől való szabadság, a szabadság védelmének negatív célja: a beavatkozások elhárítása.²³ Eszerint hagyni kell az egyént, hogy azt tegyen, amit akar, de meg kell őt óvni attól, hogy cselekvése mások szabadságát zavarja.

Az állam mint személy

Berlin javaslata után a szabadság kettős fogalmának érvényesülését az állam fogalmán keresztül szeretném megvizsgálni. Quentin Skinner (1940–) legkedvesebb témái között található a polgári szabadság úgynevezett új-római vagy republikánus értelmezése (*neo-roman or republican theory of civil liberty*), amelynek kialakulása az angolszász világban az angol polgári forradalomhoz köthető.²⁴ A politikai szabadság új-római értelmezését az a részben a római jogban már kimutatható elgondolás²⁵ határozta meg, miszerint a szuverenitás valódi alanya és hordozója nem az uralkodó személye, de nem is más természetes személyek testülete, hanem maga az állam. A *status reipublicae* ebben az összefüggésben az államot, az államközösséget (*commonwealth*) jelenti, amely mesterséges személy (*artificial person of the state*).²⁶ Ezt az elképzelést találjuk Samuel Pufendorf (1632–1694) *De Iure Naturae et Gentium* (1672) című művében, aki az államot mint erkölcsi személyt (*persona moralis*) határozta meg,²⁷ valamint Thomas Hobbes (1588–1679) érvelésében, ahol az állam mint önálló személy szerepel a *De Cive* (1642) és a *Leviatán* (1651) című munkáiban egyaránt.²⁸ Ebben az összefüggésben az állam hatalma korrelál az állampolgárok szabadságával. Az államot az emberek a béke és az önfenntartás érdekében hozzák létre, szu-

22 Vö. IGNATIEFF 1998, 226.

23 Vö. BERLIN 1990, 352–353., 386–387.

24 Vö. SKINNER 1998, 12.

25 Vö. SKINNER 1989, 91–92.

26 Vö. SKINNER 1998, 3.

27 „Persona moralis composita constituitur, quando plura individua humana ita inter se uniuntur, ut quae vi istius unionis volunt aut agunt, pro una voluntate, unaque actione, non pro pluribus ceaseantur.” PUFENDORF 1744, 14.

28 „Ebben rejlik az állam lényege, amely – mint meghatároztuk – egyetlen személy, akinek cselekedeteit illetően egy nagy emberi sokaság minden egyes tagja egymással kötött kölcsönös megállapodás alapján megbízónak tekinti magát avégett, hogy e személy mindannyiuk erejét és eszközeit a béke és a közös védelem érdekében úgy használhassa fel, ahogy célszerűnek tartja.” HOBBS 1970, 149.

„Now union thus made is called a City, or civill society, and What civill also a civill Person; for when there is one will of all men, it is to be society is. esteemed for one Person, and by the word (one) it is to be knowne, and distinguished from all particular men, as having its own Rights and properties; insomuch as neither any one Citizen, nor all of them together (if we except him whose will stands for the will of all) is to be accounted the City. A CITY therefore (that we may define it) is one Person, whose will, by the compact of many men, is to be received for the will of them all; so as he may use all the power and faculties of each particular person, to the maintenance of peace, and for common defence.” HOBBS 1983, Chapter V. IX. 89.

Vö. SKINNER 1998, 4.

verén hatalommal ruházzák fel azt, mesterséges láncokat véve ezzel magukra. Ezeket a láncokat nem azért nem törik szét, mert nehéz volna összezúzni azokat, hanem azért, mert veszélyes széttörni őket.²⁹ Alárendelve tehát magukat e magasabb entitásnak, saját szabadságukat is jobban megóvják.

Hobbes ugyanakkor meghatározta a politikai szabadságot az állampolgárok szempontjából is. A *Leviatánban* az alattvalók szabadságáról szóló 21. fejezetben³⁰ így írt: „A szabadság az ellenállás hiányát jelenti.”³¹ Szabad embernek azt nevezte, akit nem gátol semmi abban, hogy azt, amit ésszel elhatározott, meg is tegye. Az állam, a „leviatán” arányos működését a jog szavatolja: ahol a jog véget ér, ott kezdődik a személyes szabadság.³² Nincs ugyanis olyan állam, ahol mindent a törvény szabályozna. „Az alattvalók pedig minden, törvény által nem szabályozott dologban mindazt szabadon megtehetik, amit értelmük sugalmazása alapján önmaguk számára a legelőnyösebbnek tartanak.”³³ Berlin megkülönböztetése szerint ez a polgárok negatív szabadsága. Jóllehet a polgároknak megvan ez a szabadságuk, Hobbes szerint mégis ők maguk követelik, hogy valaki uralkodjon felettük a béke és a nagyobb biztonság érdekében. A szabadság szükségessé teszi a leviatán létét, és ez már a szabadság pozitív értelmezése.

Az új-római szabadságfelfogást republikánus szabadságértelmezésnek is nevezük, utalva ezzel a római köztársaság eszményére. Hobbes a pozitív szabadság értékét olyannyira hangsúlyozta, hogy úgy fogalmazott: az állam az uralkodó maga. Az ókori görög és római művekben nagy tisztelettel emlegetett republikánus szabadságesezményt is úgy közelítette meg, hogy az „nem az egyén szabadsága, hanem az államé.”³⁴ Hozzátette, hogy „az athéniak és a rómaiak szabadok voltak, vagyis az államuk szabad volt, ami azonban nem azt jelenti, hogy mindenkinek szabadságában állt képviselőjével szemben ellenállást tanúsítania, hanem hogy a képviselőnek szabadságában állt más népekkel szemben ellenállást tanúsítania, vagy azokat megtámadnia.”³⁵ Látjuk tehát, hogy a republikánus eszmény is kötődött a közösség szabadságához, a pozitív szabadság fogalmához. Ahogy Hobbes megfogalmazta: „szabadságunk az alárendelés szabadságában rejlik”³⁶. Az állam mint személy felette áll az egyénnek, és a pozitív szabadság érdekében lehet szuverén.

29 Vö. HOBBS 1970, 182.

30 Vö. „Liberty or freedom signifieth (properly) the absence of opposition.” HOBBS 1839, Part II. Chapter XXI, 196. Robin Douglass így foglalja össze Hobbes szabadságfogalmát: „Liberty as absence of impediments to motion and liberty as absence of obligation.” DOUGLASS 2015, 285.

31 HOBBS 1970, 180. Vö. BROWNING 2016, 193.

32 Vö. SKINNER 1998, 5.

33 HOBBS 1970, 182.

34 Vö. HOBBS 1970, 184.

35 HOBBS 1970, 184.

36 HOBBS 1970, 185.

Civitas libera

A reneszánsz Itáliában a szabadság ilyen, az antik köztársaságot példaként állító republikánus értelmezésének másik példáját találjuk. Niccolò Machiavelli (1469–1527) *Beszélgéseiben* a *civitas libera*, a szabad állam ókori eszméje kerül a középpontba. „A bölcs államszervezők egyik legszükségesebb ténykedése az volt, hogy megszervezték a szabadság védelmét”³⁷ – írta. Az ókori Spártában és Rómában vagy az újkori Velencében – ezek Machiavelli példái – ugyanis „a szabadság érdekében hozott minden törvény a nép és a nagyok ellentétéből születik”³⁸. A szabadság, amelyről Machiavelli beszél, a közösség szabadsága, a politikai életben való részvétel, az állam alakításában és a közügyekben való részvétel szabadsága. A republikánus íróknak nem céljuk, hogy olyan egyéni szabadságjogokról értekezzenek, mint a szólásszabadság, a mozgás szabadsága vagy a szerződés szabadsága.³⁹ Szabad állampolgárokról beszélnek, de azokat mindig a közösségen belül értelmezik, az állam részeként szemlélik. Ilyen szellemben beszélt például John Milton közös szabadságról (*common liberty*) vagy szabad kormányzatról (*free government*),⁴⁰ James Harrington pedig a nemzetközösség szabadságáról (*the liberty of a commonwealth*).⁴¹ Ez a megközelítés a közjó elsődlegességének hangsúlyozásával, és azzal a meggyőződéssel jár, hogy a közösség szolgáskorba taszítása óhatatlanul magával hozza az egyéni szabadság elvesztését is. A közösség szabadsága (*social freedom*) – vélekednek a republikánus szerzők – megtartja az egyént is a szabadság állapotában.⁴² Ezzel együtt igaz marad, amit Skinner Machiavellit idézve ír: „Amikor valaki a közjó előmozdításáért cselekszik, mindig fennáll annak a veszélye, »hogy egyik-másik intézkedése sérti néhány polgár érdekeit«.”⁴³ Ennek hátterében az is meghúzódik, hogy az ókori görög gondolkodók úgy beszéltek az emberről, mint amely *naturale sociale et politicum*, természeténél fogva közösségi élőlény. Az egyén jogai, a személyes szabadsága csak abból fakad, hogy aláveti magát a szabad közösségnek, hogy annak a része. Egyéni szabadság másodlagos a közösség által biztosított szabadsághoz képest, vagyis a szabadság úgynevezett negatív értelmezése másodlagos annak pozitív értelmezéséhez képest.⁴⁴ A görög polis és a köztársasági Róma állampolgárság-elmélete éledt újra a reneszánsz Európa republikánizmusában, a szabadság pozitív fogalmát előtérbe helyezve.⁴⁵

37 MACHIAVELLI 1978, 105.

38 MACHIAVELLI 1978, 103.

39 Vö. SKINNER 1998, 20.

40 Vö. MILTON 1962, 343., 472., 561.

41 Vö. HARRINGTON 1992, 19.

42 Vö. SKINNER 1984a, 213.

43 SKINNER 1997, 70.

44 Vö. SKINNER 1984b, 232.

45 Vö. SKINNER 1984a, 203.

A totalitárius demokrácia

Az egyén és a közösség szabadságának sajátos viszonyát, a pozitív szabadság radikális érvényesülésének igényét találjuk Jean-Jaques Rousseau (1712–1778) írásaiban. Ő tisztában volt vele, hogy „bármely egyénnek, mint embernek a magánakarata el-
lentmondhat az általános akaratnak... magánérdeke esetleg egészen mást mondhat neki, mint a közérdek... és úgy tekinthet a közügyekkel kapcsolatos kötelezettségeire mint ellenszolgáltatás nélküli hozzájárulásra”.⁴⁶ Tűnhet úgy is, hogy ennek elmulasztása kisebb veszteséget jelent a közösségre nézve, mint amekkora terhet ró az egyénre – érvelt Rousseau – így az egyén az államot könnyen csak valami agyszüleménynek tarthatja. Hogy ezt elkerüljük, a társadalmi szerződés eszméjébe bele kell érteni azt a megállapodást is, hogy „aki nem hajlandó követni az általános akaratot, azt az egész alakulat fogja engedelmeskedésre kényszeríteni, más szóval kényszeríteni fogják, hogy szabad legyen”.⁴⁷ Ennek értelmében az igazi szabadság nem az egyén fizikai függetlenségének állapota, hanem az, hogy az egyén része a közösségi énnnek, kötelességteljesítésével annak általános akaratát követi és ebben nyilvánul meg erkölcsi magatartása. A közösség tagjaként tehát az egyén erkölcsi magatartást követ, helyes morális állapotban van, míg ha egyéni akaratát követi, akkor önös magánérdek vezérli, amelyből vissza kell őt vezetni a hiteles közösségi élet erkölcsi szintjére. Ez az egyén érdeke, és csak így képes működni az állam gépezete, amely törvényessé teszi a polgárok közötti megállapodásokat és megóvja azokat a zarnoki visszaélésektől.⁴⁸

Rousseau hozzáállásáról Berlin megjegyezte, hogy a francia forradalom szabadsága a kollektív önrendelkezés pozitív szabadsága, hiszen annak eredményeként a nemzetek ugyan felszabadulnak, de ez sokak egyéni szabadságjogainak csorbulásával jár. Így fogalmazott: „Rousseau szabadságon nem az egyén »negatív« szabadságát érti, nem azt, hogy meghatározott területen nem avatkozhatnak az egyén életébe, hanem azt, hogy a társadalomnak nem csupán egyes tagjai, hanem valamennyi teljes jogú tagja részesül a közhatalomban, amely jogosult arra, hogy minden polgárának életébe minden tekintetben beavatkozzon”.⁴⁹ A szabadság ilyen pozitív fogalma könnyen lerombolhatja a negatív szabadságot, az oly keservesen kivívott szabadságjogokat. Berlin érveléséből kitűnik, hogy más, ha úgy tekintenünk a közösség szabadságára, mint amelyet az egyén szabadsága érdekében kell megóvnunk, és megint más a közösség szabadságát úgy megragadnunk, mint amely az egyén szabadsága ellenében is érvényesül. Rousseau-t ezért nevezik a „totalitárius demokrácia” apostolának, aki megalapozta Robespierre uralmát azzal, hogy a nyilvános szabadság és a szociális igazságosság megvalósulása érdekében kényszerítette volna az egyént.⁵⁰

46 ROUSSEAU 2017, 279.

47 ROUSSEAU 2017, 280.

48 Vö. ROUSSEAU 2017, 280.

49 BERLIN 1990, 425.

50 Vö. TALMON 1919, 40.; BROWNING 2016, 223–224.

A régiek és a modernek szabadsága

A pozitív szabadság különböző érvényesülési lehetőségei után utoljára vizsgáljunk meg egy szerzőt, aki a negatív szabadság jelentőségét saját korának jelenségei által magyarázta. Benjamin Constant (1767–1830) *A régiek és a modernek szabadságának összevetése* (1819) című előadásában megfogalmazott álláspontjának lényege az egyéni szabadságjogok védelme, a Rousseau-féle politikai szuverenitás elméletének kritikája.⁵¹ Rousseau-ról azt írta, hogy a türelmetlenség új válfajának alátámasztására gyakran őt idézik, aki „dicsőítette a szabadság minden elméletét, és aki ürügyet szolgáltatott a zsarnokság mindennemű követelésének... Nem ismerem a szolgaság egyetlen olyan rendszerét sem, amely végzetesebb hibákat szentesítene, mint *A társadalmi szerződés* fenséges metafizikája.”⁵² Constant a francia forradalom szélsőségeivel és a köztársasági egalitarianizmussal, ugyanakkor a restauráció és az ultramontán katolicizmus képviselte fundamentalizmussal szemben egyfajta negatív szabadságként – „a szabadság védelem” – határozta meg a politikai szabadságot.⁵³ Berlin így írt róla: „Benjamin Constant, a szabadság és a magánélet védelmezőinek legékeszőbbika, nem feledvén a jakobinus diktatúrát, azt mondta, hogy a vallás, a gondolat, a kifejezés és a tulajdon szabadsága azok a minimális szabadságok, amelyeket minden illetéktelen beavatkozással szemben meg kell védelmezni.” Majd így folytatta: „Jefferson, Burke, Paine, Mill más-más egyéni szabadságjog-katalógust állítottak össze, de lényegében mindnyájan hasonló érvekkel indokolták a hatalom visszaszorításának szükségességét.”⁵⁴ *A régiek és a modernek szabadságának összevetése* című szöveg nagyban hozzájárult a politikai szabadság negatív és pozitív szabadságként való értelmezésének kialakulásához.⁵⁵

Constant szerint „az ókoriak szabadsága abban állt, hogy közösen, de közvetlenül gyakorolták a főhatalom bizonyos vonatkozásait... Miközben ezt szabadságnak nevezték, az ókoriak a kollektív szabadsággal összeegyeztethetőnek tekintették azt, hogy az egyént teljességgel alá vessék a közösség hatalmának.”⁵⁶ A régiek kollektív szabadságának lehetősége a modern államokban már szinte megvalósíthatatlan, hiszen azok sokkal nagyobbak, mint a régiek, így a modern korban a hatalomban való széles körű részvétel lehetősége jóformán megszűnik. Minél nagyobb egy ország, annál jobban csökken az egyes állampolgárok politikai jelentősége, miközben a modern korban, a rabszolgaság megszűnésével a polgárok közügyekre fordítható szabadideje is lecsökkent.⁵⁷ „Mi már nem élvezhetjük az ókoriak szabadságát, melynek lényege a kollektív hatalomban való tevékeny és állandó részvétel volt. A mi szabadságunk

51 VINCENT 2011, 178.

52 CONSTANT 1997, 161–162.

53 Vö. LUDASSY 1997, 31.

54 BERLIN 1990, 351.

55 RYAN 1986, 510–513. Vö. KYMLICKA 2002, 295.

56 CONSTANT 1997, 329.

57 Vö. CONSTANT 1997, 243.

a magánfüggetlenség békés élvezetében áll⁵⁸ – vonta le a következtetést Constant. Szerinte a régiek szabadsága abban állt, hogy a társadalmi hatalmat felosztották a közösség tagjai között. Vagyis az egyén a közösség tagjaként élhetett a szabadságával. Ezzel szemben a modern ember szabadsága negatív szabadság, amely a magánévezetek biztonságában áll. A modern ember legnagyobb igénye az egyéni függetlenség. Ezt pedig törvények és intézmények biztosítják számára, „amelyeket úgy kell összehangolni, hogy a hivatalok ne lehessenek az érdek számításainak céljai.”⁵⁹ Ez a megközelítés a hangsúlyt a negatív szabadságra tette. „Az állampolgároknak bizonyos, minden társadalmi hatalomtól független, személyi jogai vannak, mégpedig a személyes szabadság, a vallásszabadság, a szabad véleménynyilvánítás joga, a védelem az önkénnyel szemben, illetve a tulajdon birtoklásának joga.”⁶⁰ A modernnek szabadsága tehát abban áll, hogy az egyénnek vannak bizonyos jogai, amelyek függetlenek a közösségtől, és azokat a közhatalom semmilyen módon és okon nem sértheti meg anélkül, hogy ne válna zsarnokká. Így például a szólás és a gondolat szabadságával kapcsolatban azt írta: „Az anyag soha nem tudja befolyásolni a szellemet. Márpedig a politikai hatalomnak, mint pusztá hatalomnak a szolgálatában mindig csak az anyag állt. A pozitív törvények az anyagi erőt képviselik. A gondolat és a gondolat kifejezése számukra hozzáférhetetlen.”⁶¹ Ha a zsarnok korlátozza a gondolat szabadságát, a végzetes hibákkal együtt elfolytja a gondolatban kibontakozó igazságokat is. A civilizáció fejlődése és a kereskedelem kiterjedése a béke és a magánszabadság igényét hozta magával, ezért a modern kor szabadsága már egészen más lesz, mint a régieké. Constant számára az individuális szabadság megelőzi a közösségit, a közösségi felelősségvállalás pedig egészen háttérbe kerül az egyén politikai szabadságának hangsúlyozásával.

Következtetések

Érintve a negatív és a pozitív szabadság különböző megvalósulásait, a felsoroltakból szeretném kiemelni a republikánus eszményt, amely szerint a politikai szabadság akkor maradhat szerves, ha az egyén egy közösségi felelősségvállalás által is tevékenyen mutatkozik annak megóvásában. A republikánus gondolkodó ezért akár joggal teheti fel a kérdést a liberálisnak, hogy ha az egyén saját érdekeire összpontosítva hagyja el a nyilvánosság terét, akkor hogyan tudja majd megóvni azokat. Hiszen a közösség meggyengülése könnyen az egyéni szabadság elvesztését is magával hozza.⁶² A kérdésre adható liberális válasz arra hivatkozva tart távolságot a szabadság pozitív fogalmától, hogy a francia forradalom egyenlőségelve már megmutatta, hogy hová vezet a közösségi szabadság túlhangsúlyozása.⁶³ Berlin ezért egyértelműen a negatív

58 CONSTANT 1997, 245–246.

59 CONSTANT 1997, 112.

60 CONSTANT 1997, 148.

61 CONSTANT 1997, 226.

62 Vö. SKINNER 1984a, 213.

63 Vö. GODDIN–PETTIT–POGGE 2012, 380.

szabadság mellett kötelezi el magát, gondosan ügyelve arra, hogy a másik nézet vitathatatlan értékeit ne kérdőjelezze meg.⁶⁴ Nem kérdezi, hogy mi az ember, vagy hogy milyennek kellene lennie, csak azt, hogy mit akar az ember. Annak céljaival és szándékaival lehet vitatkozni, meg lehet őt győzni, de kényszeríteni sosem szabad, mert az emberek kinyilvánított preferenciái egyben a politikai cselekvés határát is jelentik. A közéletben való tevékeny részvétel igénye tehernek tűnik Berlin érvelésében, és ha hallgatólagosan is, de megvéd egyfajta politikai kvietizmust, azok szabadságát, akik távol akarnak maradni a közélettől, a politikától. Úgy véli, hogy semmi sem támasztja alá azt, hogy a politikai részvétel, az állampolgárságból fakadó jogok tevékeny gyakorlása jobbá tenné az emberi jellemet.⁶⁵ A republikánus gondolkodás kevésbé végletes javaslata szerint ugyanakkor a közösségi felelősségvállalás elősegíti az egyéni szabadság kibontakozását is. Skinner amellett érvel, hogy a közösség szabadsága a biztosítéka az egyén negatív szabadságának akkor is, ha ezzel sok kortárs gondolkodó nem ért egyet. Azok képesek ugyanis megőrizni egyéni szabadságukat, akik teljes szívükkel vesznek részt a közösség szolgálatában. Mivel a politikai életben való részvétel az egyén számára gyakran tényleg teherként tűnik, buzdítanunk kell ennek a tehernek az elfogadására, mert – Skinner szerint – a részvétel által működnek az intézményeink, és így tudjuk megóvni mind az egyéni, mind pedig a közösségi szabadságunkat. Ebben rejlik a politikai részvétel belső értéke, amely a szabadság pozitív és negatív formájának arányos érvényesüléséhez vezet.

E gondolatmenet végén szeretném hangsúlyozni, hogy a politikai szabadság nem a legfontosabb emberi érték, és annak mibenléte nem a legjelentősebb filozófiai kérdés. Az ember ugyanis több mint a tapasztalat valósága, ezért az ember szabadsága is több mint politikai szabadság. Jelen esetben mégis megelégedtem azzal, hogy az embert a politikai szabadság szempontjából vizsgáljam. A fenti példákban is kitűnik, hogy a szabadság két fajtája nem különül el teljesen egymástól, csak azok aránya változik. A politikai szabadság érvényesülését és védelmének lehetőségét nagyban az egyes helyzetek határozzák meg, a politikai berendezkedés minősége pedig attól függ, hogy megtaláljuk-e a történelmi kornak és helyzetnek, vagyis a körülményeknek megfelelő arányt a szabadság két fajtájának érvényesítésekor.

Felhasznált irodalom

- BERLIN, Isaiah (1990): A szabadság két fogalma. In BERLIN, Isaiah: *Négy esszé a szabadságról*. Budapest, Európa Könyvkiadó. 334–343.
- BERLIN, Isaiah (1996): *Az emberiség göcsörtös fája*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- BROWNING, Gary (2016): *A History of Modern Political Thought*. Oxford, Oxford University Press.
- DOUGLASS, Robin (2015): Thomas Hobbes Changing Account of Liberty and Challenge to Republicanism. *History of Political Thought*, Vol. 36, No. 2. 281–309.

64 Vö. HÖRCHER 1991; Vö. IGNATIEFF 1998, 226–227.

65 Vö. IGNATIEFF 1998, 227.

- GODDIN, Robert E. – PETTIT, Philip – POGGE, Thomas (2012): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. New Jersey, Wiley-Blackwell.
- HARRINGTON, James (1992): *The Commonwealth of Oceana és System of Politics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HOBBS, Thomas (1839): *The English Works of Thomas Hobbes. Leviathan*. MOLESWORTH, William ed. III. London, John Bohn.
- HOBBS, Thomas (1970): *Leviatán*. Budapest, Magyar Helikon.
- HOBBS, Thomas (1983): *De Cive. The English Version*. Oxford, Oxford University Press.
- HÖRCHER Ferenc (1991): Szabadelvű gondolatok a szabadságról. *Holmi*. Forrás: www.holmi.org/1991/02/horkay-horcher-ferenc-szabadelvu-gondolatok-a-szabadsagrol-isaiah-berlin-negy-essze-a-szabadsagrol (2018. 05. 28.)
- IGNATIEFF, Michael (1998): *Isaiah Berlin. A Life*. New York, Metropolitan Books.
- KELLY, Duncan (2002): The Political Thought of Isaiah Berlin. *British Journal of Politics and International Relations*, Vol. 4, No. 1. 29–45.
- KYMLICKA, Will (2002): *Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- LUDASSY Mária (1997): Bevezetés, Benjamin Constant, a modernnek szabadságának szószólója. In CONSTANT Benjamin: *A régiek és a modernnek szabadsága*. Budapest, Atlantisz Kiadó. 7–32.
- LUKACS, John (2005): Isaiah Berlin and Leo Tolstoy. In LUKACS, John: *Remembered Past*. Wilmington, DE, ISI Books. 321–330.
- MACHIAVELLI, Niccolò (1978): *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- MILTON, John (1962): Eikonoklastes. In HUGHES, Merrit Y. ed.: *Complete Prose Works of John Milton*, New Haven, Conn., Yale University Press, Vol. III. 337–601.
- MONDIN, Battista (2014): *Etica e politica*. Bologna, ESD.
- PUFENDORF, Samuel (1744): *De Iure Naturae et Gentium*. Francofurti & Lipsiae, Ex Officina Knochiana.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2017): A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei. In ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Politikafilozófiai írások*. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- RYAN, Alan (1986): Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism. *Political Theory*, Vol. 14, No. 3. 510–513.
- SKINNER, Quentin (1984a): The Idea of Negative Liberty. In RORTY, Richard – SCHNEEWIND, J. B. – SKINNER, Quentin ed.: *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 193–224.
- SKINNER, Quentin (1984b): *The Paradoxes of Political Liberty*. The Tanner Lectures of Human Values. Forrás: https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/skinner86.pdf (2018. 04. 08.)
- SKINNER, Quentin (1989): The State. In BALL, Terence – FARR, James – HANSON, Russell L. ed.: *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge, Cambridge University Press. 90–131.
- SKINNER, Quentin (1997): Machiavelli *Beszélgetései* és a republikánus eszmék prehumanista eredete. In HORKAY HÖRCHER Ferenc szerk.: *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe*. Pécs, Tanulmány Kiadó. 55–74.
- SKINNER, Quentin (1998): *Liberty before Liberalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TALMON, Jacob Leib (1919): *The Origins of Totalitarian Democracy*. London, Mercury Books.
- VINCENT, K. Steven (2011): *Benjamin Constant and the Birth of French Liberalism*. New York, Palgrave Macmillan.

