

Mester Béla: Szabadságunk születése

A modern politikai közösség antropológiája

Kálvin Jánostól John Locke-ig. Budapest, Argumentum Kiadó –

Bibó István Szellemi műhely, 2010.

Balog Iván, Dénes Iván Zoltán, Gángó Gábor, Kecskeméti Károly, Kovács Gábor, Tóth-Matolcsy László, Percz László és Trencsényi Balázs művei után megjelent az Argumentum Kiadó *Eszmetörténeti Könyvtár* című sorozatának tizenharmadik kötete. A szerteágazó érdeklődésű eszmétörténész, Mester Béla – akinek a bölcséleti érdeklődésű olvasók kommunikációs és médiaelméleti, illetve politikafilozófiai írásait ismerhetik – könyvének előszavában szabatosan definiálja munkája célkitűzését: azt kívánja vizsgálni, miképpen kapcsolódnak be az újkorban forgalomba kerülő új (vagy inkább régi-új) ismeretelméleti, antropológiai vagy éppen teológiai nézetek a politikai közösség konstitúciójával kapcsolatos vitákba. A jó közösségre való rákérdezés hagyományával részben szakító modernitás ugyanis nem hajlandó kész tényként elfogadni az ember társadalomra és politikára születtségének tézisért, inkább arra kérdez rá, hogyan lehetséges egyáltalán az állam és a társadalom, illetve, hogy miként vezethető le a közösség létrejötté az egyén antropológiai meghatározottságából? A fordulat logikus következménye: a politikai közösség szubsztantív módon történő definiálását az együttélés procedurális szabályainak – itt a nyilvános tér kiterjedésére és a közösségen belüli kommunikációra kell gondolnunk – a tárgyalása váltja.

A munka első fejezete ennek megfelelően a reformáció – illetve elsősorban Kálvin – politikáról alkotott elképzeléseit mutatja be, méghozzá egyetlen központi fogalom, a sztoikus filozófiából kölcsönzött *adiaphora* köré csoportosítva. A fogalomtörténeti vizsgálat módszertani nehézségeit és buktatóit is tematizáló – s e téren igen tanulságos eszme-futtatásokat tartalmazó – fejezetből kiderül, hogy a keresztény gondolkodás nagyban átértelmezte a fogalom jelentését, hiszen míg a sztoikusok annak idején az egyén számára erkölcsileg közömbös tulajdonságokat értették *adiaphorán*, addig Kálvin és a reformátorok az Isten által sem el nem rendelt, sem meg nem tiltott – s így a *keresztény szabadság* részét képező – dolgokat nevezték így. A sztoikus és a keresztény felfogást egymástól elsősorban az választja el, hogy utóbbi jóval érzékenyebb a kérdés közösségi aspektusára: a híveknek még a teológiai szempontból valóban közömbös – például az időszámítással vagy étkezéssel kapcsolatos – témákban is tekintettel kell lenniük arra, hogy véletlenül se botránkoztassák meg a hit külsőségeit illetően szigorúbb álláspontot elfoglalókat. Ez azt jelenti, hogy az egyénnek nemcsak saját meggyőződése alapján kell vezetnie életét, hanem – a közösségi együttélés zavartalansága érdekében – mások (tév)eszméit is figyelembe kell vennie. S persze a

leginkább közömbösnek tűnő dolgok is az etika tárgyává lényegülnek át, ha azokat – a *Római levél* útmutatásának megfelelően szentként tisztelt – állami hatalom parancsolja az emberre. Ily módon segít minket hozzá az *adiaphora*-kérdés tárgyalása az előszóban már tárgyalt nagy jelentőségű fordulat jobb megértéséhez: az embert körülvevő dolgok jelentős része önmagában – szubsztantíve – sem nem jó, sem nem rossz, etikai státuszt ezeknek kizárólag a közösség (embertársaink és az államhatalom) róluk alkotott ítélete kölcsönöz. E meglátás fényében tárgyalja a szerző a protestáns *adiaphora*-vitákat (bár nem teljesen világos, miért éppen az e fejezetben említett hátrmat), Kálvin felfogását, s végül – egy úgynevezett „kitérőben” – a magyarországi reformáció eszmetörténetéből vett példákat. Az igen gondolatgazdag Kálvin-alfejezetben szerzőnk meggyőzően veti el azt a hagyományos nézetet, amely felületi és retorikai hasonlóságokra építve a francia reformátorban a sztoikus eszmék krisztianizálóját látja (bár szerintem itt nyitott kapukat döngtet, hiszen arról nem vagyok meggyőződve, s a *Cambridge Companion to Jean Calvin* [2006] áttekintése után különösen nem, hogy volnának ma komolyan vehető tudósok, akik készek lennének e felfogás mellett érvelni). A világi hatalomról és az ember politikai képességeiről alkotott kálvini elképzelések ugyanis egyértelműen a bűnbeesés antropológiai következményeire vezethetők vissza: a szenvedélyvezérelt ember nem élhet öt kordában tartó politikai hatalom nélkül, annyi *iustitia civilis*szel azonban feltétlenül rendelkezik, hogy e hatalom működését ésszerű kritériumok alapján megítélje. Meggyőzően bizonyítja azt is, hogy a magisztrátus kezébe letett ellenállási jog tézise nem a 16. század közepének franciaországi történései okán kerül be az *Institutióba*, hanem eredetileg is fontos részét képezte a szövegnek. A terjedelmes első

fejezet végkövetkeztetésében arról esik szó, hogy a reformáció eszméi igen fontosak a jövő – a politikum fokozatos szekularizálódása – szempontjából, hiszen például alkalmasak az állampolgári engedelmesség megalapozására. Az is nyilvánvaló persze, hogy a kései újkor már nem feltétlenül a lutheri–kálvini antropológiai alapokra fogja építeni politikai filozófiáját – márpedig ha a közösségi élet alapja már nem a bűnbeesett ember korlátozott *iustitia civilis*e, akkor a szabadság nem merül majd ki a fennálló opciók racionális mérlegelésében, hanem legitimmé válhatnak a teljesen új körülmények teremtésére vonatkozó szándékok is.

A magyarországi reformációt tárgyaló „kitérő” nyelvészkedéssel kezdődik: szerzőnk azt vizsgálja, miként fordítottak a 16. században magyarrá a *Római levél* hatalomra vonatkozó kifejezéseit. Vizsgálódásának eredményei nem meglepőek: egyfelől a magyar teológiai nyelv fogalmi szegényességét bizonyítják, másfelől pedig azt is nyilvánvalóvá teszik, hogy a fordítók és értelmezők nem feltétlenül képesek a hatalommal bíró személy és a hatalmi poszt fogalmi elválasztására, bár Melius Péter szentíráscommentárjainak tanulmányozásából ezzel ellentétes tendenciák is levezethetők. A „két pogány” közé vetett magyar protestantizmusnak mindenesetre bőven van alkalmja megtapasztalni a tőle idegen szellemiségű főhatalomnak való alávetettséget, az ebből következő meg hasonlottságot, s a fensőbbiséggel szembeni lojalitás nehézségeit.

A könyv második fejezetének főhőse Locke, s a fejezet végcélja annak a folyamatnak bemutatása „amelyben a *iustitia civilis*re való, Kálvin megfogalmazta korlátozott képességünk helyett végül Locke minőségileg többet, az államalkotás és az állam újraalkotásának képességét tetelezi”. Az eredendő vagy áteredő bűn dogmájának – szociniánus/unitárius eredetű – tagadása

nyilvánvalóan olyan jelentős antropológiai fordulatot jelent, amely nagyban meghatározza a modernitás politikai filozófiáját. A kálvini paradigma elhagyását azonban a Locke-ot követő, az új emberképet természetes kiindulópontjuknak tekintő filozófusok többé már nem tematizálják – pontosan ebben az egyik hagyományt lezáró, s egy másiknak utat nyitó átmenetiségben rejlik az oxfordi filozófus életművének nagy jelentősége.

Ahhoz azonban, hogy a fejezet gondolatmenetét így összefoglalhassam, némi erőszakra volt szükségem. Szerzőnk ugyanis csak több, igen részletes módszertani/életrajzi/elméleti kitérő után veszi fel újra művének fonalát. Nem kérdéses, hogy ezek a megjegyzések igen tanulságosak, s szerzőjük több irányba kiterjedt érdeklődéséről, s minden irányban igen alapos tájékozottságáról árulkodnak. (Tartalmi problémám ezek közül csak egyetlen eszmefuttatással van: némileg sommásnak és leegyszerűsítőnek tartom azt a szemrehányást, hogy az újkori gondolkodók interpretátorai alig foglalkoznak hőseik pusztán vallásos tematikájú szövegeivel, amelyekben gyakran nem látnak többet kuriozitásnál. Milton és Newton esetében ez akár igaz is lehet, de recenzens – nyilván korlátozott, s elsősorban francia szerzőkre vonatkozó – tapasztalata az újkori filozófia nagy és kevésbé nagy alakjaival foglalkozó szekunder műveket illetően nem ebbe az irányba mutat: az életművek egységben látását célzó szándékok legalább olyan erősnek tűnnek, mint az egyes szférák leválasztására vonatkozó értelmezői kísérletek.) Bármennyire is tanulságosak tehát ezek a módszertani megjegyzések, a fejezeten belüli arányukat mégis eltúlzottnak érzem, hiszen az olvasónak néha igen nehezebbé esik visszatalálnia a mű gondolatmenetének fősodrához.

Visszatalálunk pedig érdemes: a második „kitérő” tárgyát a preadamiták, pontosabban az emberiség mono- vagy poli-

genezisével kapcsolatos eszmefuttatások képezik. Olyan kérdés ez, amely – egészen más szempontból – engem is foglalkoztat, s ennek megfelelően rendelkeztem is némi előzetes tudással Jacobus Palaeologus-ra és Isaac de la Peyrère-re vonatkozólag. Szerzőnk azonban számomra egészen új és váratlan perspektívákat is megnyitott, amikor nemcsak a vita lehetséges ismeretelméleti, politikai és etikai implikációit (a Biblia mint történeti forrás megkérdőjeleződése; az európai fölény és a rasszizmus különböző megnyilvánulási formáival való összefüggés; az erkölcsi relativizmus/univerzalizmus problémája stb.) tárta fel a legnagyobb éleselméjűséggel, hanem a jellegzetesen 20. századi tudományosság – a genetikai és paleoantropológiai kutatások – paradigmái felé is utat nyit. Hiszen mi más is volna a multiregionális fejlődés és a kirajzós elmélet képviselői között zajló vita mint az emberiség mono-, illetve poligenézisével kapcsolatos kontroverzia új – természetesen már nem bibliai – terminusokban történő megfogalmazása? A dolog veszélyessége ugyanakkor abban rejlik, húzza alá szerzőnk, hogy „a tudományt fogyasztó laikus közvélemény ma is az identitására vonatkozó választ vár minden újabb emberős-lelettől”, azaz a genetikai vizsgálatokra könnyen politikai argumentációk épülhetnek – s ez a modernitás legfontosabb vívmányainak „biopolitikai” indíttatású megkérdőjelezéséhez vezethet.

A harmadik fejezet új aspektusból, a könyvnyomtatás és a gondolat közlésének szabadsága szempontjából tárgyalja a keresztény szabadság és az *adiaphora* kérdését. A fejezet főszereplője az *Areopagitica* Miltonja, aki a reformációt akarja megtisztítani a „pápista szellemiséget tükröző” cenzúrától, ám miközben amellet érvel, hogy az eszmék szabad áramlása – amelyet a könyvnyomtatás tett lehetővé – a keresztény szabadság részét képezi, Platón és némely bibliai passzusokat kommentálván

kénytelen szembesülni az antik írásbeliség *bimedialis* hagyományának szükség-szerű továbbélésével. Nem másról van itt szó, mint annak felismerésével, hogy az egyes történelmi korszakokat nem „tisztá” kommunikációs típusok jellemzik: a korábbi *chirographicus* korszak nyelven túli, nem-írással, nem-diszkurzív összetevői továbbélnek, és hatást fejtenek ki a *typographicus* kultúra korában is. Miközben tehát Milton a korábbi *adiaphora*-viták fogalmi készletét a szellemi szabadság és a cenzúra mentes nyomtatott könyvkultúra ügyének szolgálatába állítja, azt ismeri fel, hogy Platón (sőt, Pál apostol is) legalább annyira az írott szövegek értelmezési módjáról és a rájuk épülő írástudó-elit fennmaradásának szükség-szerű voltáról beszél, mint a közlés pusztá szabadságáról. Márpedig, mivel könnyen bizonyítható, hogy az értelmezés még kevésbé cenzúrázható, mint maguk a művek, az eredendő bűn dogmáját tagadó Milton voltaképpen elérte célját: meggyőzően illusztrálta a cenzúra intézményének diszfunkcionális voltát. Mester Béla azonban, kifejezetten eredeti érveléssel, arra hívja fel az olvasó figyelmét, hogy az írott betűn, a nyomtatott könyv kultúráján kívül eső műveltség Milton szemében – Locke-hoz némileg hasonlóan – a gyermekek, a nők, a komoly dolgokat észszel felérni képtelen emberek világa; s bár szerinte a kommunikáció ezen archaikus formáinak szabadsága is kívánatos, a politikai közbeszéd szférájából értéktelenként számúzi őket.

Annál komolyabb helye van mindezeknek a nevelés szférájában, hiszen „felnőtt korukban csak azok próbálnak kommunikálni a közszférában gyermek módjára, akik nem mentek át megfelelő nevelési folyamaton”. Ennek megfelelően a kötet utolsó fejezete a kora újkor neveléstudományának elméletével, s ezen belül Locke – a nagy ismeretelméleti és politikafilozófiai szövegek mögött kissé háttérbe szorult – neve-

léselméleti értekezésével, a *Some Thoughts concerning Education* című munkával foglalkozik. Szerzőnk először a mű születésének körülményeit tárgyalja, majd beszámol a mű némiképp ellentmondásos recepciójáról: bár a 18. században Locke leginkább elismert művei közé tartozott, a 20. századi filozófiatörténeteszekből a legkisebb érdeklődést sem váltotta ki. A neveléstörténeti szakirodalom áttekintéséből és a lockei értekezésre való alkalmazásából azonban kiderül, hogy a filozófust nem valamiféle általános intézményellenesség mozgatta, hanem inkább a begyepesedett uralkodó intézményrendszer megkerülésének esélyét látta az egyéni, házi nevelésben. Ezt követően szerzőnk meglehetősen meggyőző bírálatát adja azoknak az értelmezéseknek, amelyek valamely kortárs teológiai irányzat (például a latitudinárius anglikánizmus vagy a puritanizmus) jellemző dogmatikai meggyőződésével próbálja ütköztetni vagy megfeleltetni Locke vagy Milton nevelésre vonatkozó elveit. Sokkal érdekesebbnek ítéli Alex Neill interpretációját, amely nem az „egyének képlékenysége etikai semlegességének lockei posztulátuma és a bűnös természetű ember keresztény nézőpontja” között észlel feszültséget, hanem a szokatlan pedagógiai elve és az autonóm életvezetés ideálja között. Ha a filozófus kitér az ágostoni és a pelagiánus – egyaránt determinista – antropológiai elvek érvényességének elfogadása elől, könnyen arra a meggyőződésre juthat, hogy a nevelésnél aligha van fontosabb dolog a világon, hiszen a jó nevelő autonómiára és értelemre tudja szoktatni a gondjaira bízott ifjút. A dolog politikai relevanciája nyilvánvaló, s szerzőnk a fejezet utolsó lapján nem is habozik levonni a megfelelő következtetéseket: az alakíthatóság (*malleability*) ismeretelméletének kidolgozója tisztában volt azzal, hogy autonóm ember nélkül nem működhet az általa elfogadhatónak ítélt politikai és vallási közösség.

Pontosabban fogalmazva: „csupán az előzőleg autonómmá nevelt felnőttek tudnak élni az őket elméletileg megillető politikai szabadsággal, autonómmá nevelésüknek a legjobb eszköze pedig éppen saját [értsd: Locke-é] nevelésmélete, mely ismeretelméletével és teológiájával is összhangban áll.” Így zárul Mester Béla nagyszabású történeti értelmezése arról, miképpen alakult át a nézetek kötelező homogenitására épülő szubsztantív politikai közösség a viselkedési normák és kommunikációs szabályok elfogadására épülő procedurális politikai közösséggé. (A kötet utolsó kitérője Locke nevelésméleti gondolatainak felvilágosodás-kori magyar recepcióját, jelesül Weszprémi István gyermekápolási kézikönyvét, illetve Székely Ádám franciából készült *Gondolatok*-fordítását tárgyalja. Szerzőnk érdeklődésének középpontjában – a könyv fő gondolatmenetével összhangban – itt annak vizsgálata áll, hogy a református Székely miképpen próbálja a Locke-mű kapcsán összeegyeztetni a felekezeti eredetű ágostoni emberképet a felvilágosodás filozófiájának ismeretéből kö-

vetkező némiképp optimistább felfogással, illetve, hogy miképpen próbálja a magyar viszonyokra alkalmazni a mű fentebb már tárgyalt politikai relevanciáját.)

A könyv legnagyobb erénye véleményem szerint az, hogy a világosan megfogalmazott perspektívájának nyilvánvaló aktualitása – hiszen a politikai közösség konstitúcióját tárgyaló mai vitákban kiforrott szempontrendszerrel van szó – ellenére sem erőltet rá anakronisztikus fogalmi hálót az elemzett újkori szövegekre, hanem magukból a szövegekből bontja ki a kérdéseket és az ezekre adott válaszokat. Kitérő – és élvezetes stílusban megírt – könyve minden olvasója számára nyilvánvalóvá teszi, hogy a modernitás hívei és ellenfelei között zajló filozófiai természetű kontroverzia milyen mélyen gyökerezik a kora újkor politikai gondolkodásában, s hogy a politikai együttélés alapelveiről aligha tehet érvényes állításokat az az értelmező, aki ezt a kulcsfontosságú korszakot átugorni szándékozáva közvetlenül az ókort vagy a középkort idéző ideálokat állít a közösség elé.