

Európa kilátásai és a baloldali tőkés paradoxon ideológiák keresztüzében

(Problémafelvetés) A liberális irányzatoknak a második világháború után Nyugat-Európában felbukkant változata, az ún. *liberális progresszívizmus* – ami különösen az akkori Nyugat-Németországot a „baloldali forradalmi” ifjúsági szervezetek felforgató tevékenysége folytán káoszba taszította – végül is a neoliberalizmus berkeiben kötött ki.

Az ifjúságot annakidején a német – magukat baloldalinak való – nagytőkések bujtatták fel a keresztény kultúra és minden tradíció ellen. A nagytőke anyagilag is támogatta ezeket a mozgalmakat, mindaddig – talán tovább is – amíg az ún. parlamenten kívüli opposíció – a Baader-Meinhof-bandával, a RAF-fal (Rote Arme Fraktion-nal) az élen – véres leszámolást nem indított a nem marxista társadalmi rend képviselői ellen. Ebben az időszakban született meg a baloldali tőkés paradoxon.

Napjaink neoliberalizmusa – amely a monetarizmus és a globalizmus jegyében jelentkezik, és ami Európa jövőjét döntően befolyásolhatja – itt, Európában, az akkori tragikus eseményeiből nőtte ki magát. Tanulmányom célja, hogy bemutassam a liberális progresszívizmus gyökereit és a neoliberalizmus és a liberalizmus közti áthidalhatatlan különbséget, sőt ellentétet, amit a történelmi háttér felvázolásával igyekszek áttekinteni annak a téves hiedelemnek az elosztatása céljából, miszerint a liberalizmus – a szabadság – és a neoliberalizmus – az új szabadság – azonos töről fakadnak, vagy hogy egymáshoz valami lényeges közük lenne. Tanulmányom további célja annak bemutatása, hogy a francia forradalom felvilágosultságában – amely mögött a keresztény individualizmustól áthatott neoindividuális filozófusok állnak – nincs helye az istentagadásnak, s hogy az ateista interpretációk mögött többnyire az esendő klérus bírálata húzódik meg, amelyekbe ügyes manipulációkkal az ateizmust is be lehetett csempészni. S mi több: A liberalizmus és a neoliberalizmus két különböző forrásból fakadnak: a neoliberalizmus gyökerei az angolszász eredetű szabadságfogalomba – a szabadosság elvi megalapozásába –, *a liberalizmus pedig a keresztény individualizmusba nyúlnak vissza*. A felvilágosulás csupán közhiedelemen nyugvó feltételezett ateizmusára való tekintettel nem lehet Európa kereszténységben gyökeredző kultúráját elvitatni és egy a fogyasztói társadalom megeremtésére törekvő szabados és extrém materialista közös Európát elképzelni.

2014. július hatodikán a tömegkommunikációs médiák beszámoltak a másság védelmében megrendezett budapesti melegfelvonulásról. Ebben a híradásban már nem maga a melegfelvonulás közlése volt az újdonság – ezt már megszoktuk, már amennyire az ilyen jellegű felvonulásokhoz egyáltalán hozzá lehet szokni – hanem a közlemény, hogy ezen a felvonuláson a *számos akkreditált külföldi diplomáciai kirendeltség is képviseltette magát*. *Ebben világosan megmutatkozik a baloldali nagytőkés paradoxonon túl Európa erkölcsi jövőperspektívája és az az út, amit Európa a liberális progresszívizmus születésének időszaka után maga mögött hagyott. Ha ez a trend és ez a tempó nem változik, elénk tárul az a jövőkép, ami Európa kulturális perspektíváját jellemezheti*. A liberális progresszívizmus születésének idejében az e fajta diplomáciai támogatások Európában még elképzelhetetlenek voltak. Beszámoltak egy keresztény tüntetőről is, aki egy vallásos képpel a kezében tiltakozott a felvonulás ellen, mondván, hogy a férfi és a nő közötti kapcsolat a természetes és csak ez szolgálja a szaporodást, ezért keresztény szempontból nézve nem lehet a melegek a közvéleményt felháborító törekvéseivel azonosulni.

„Figyelemre méltó a modernnek gondolt pszichológusok egy részének ellentmondásos felfogása, miszerint az anyamell funkciójának betöltését a természet szándékának elismerése alapján szükségesnek tartja, ugyanakkor a nemi szervek célirányos kialakulására visszavezethető funkcionalitást a homoszexualitás megítélése tekintetében ignorálja. *Nem a homoszexuális párok büntetésének az ébresztése, nem a megbélyegzés és nem a homoszexuális kapcsolatokkal járó jogi szabályozás megakadályozása a cél, hanem a realitás felismerése és a valóság kimondásának szükségessége.* Ha ez nem történik meg, a hamis identitások szaporodásával – a saját nemiséggel való nem-azonosulás terjedésével – és ennek súlyos társadalmi kihatásaival kell számolni.” (Menyhay 2004, 183)

A keresztény individualizmusból kiindulva jutottunk el a neoindividualizmus filozófiai irányzatához, amely a felvilágosodás filozófiai hátterét is szolgálta. Meglepő, hogyan járult hozzá a konzervatív kereszténység individualizmusa a felvilágosodás neoindividuális filozófiájának kialakulásához. Ennek lényegét – valós filozófiai hátterét – bizonyosan a neoindividualizmus egynehány jeles képviselőjének – Descartes, Hobbes, Locke, Voltaire, Rousseau és Montesquieu – filozófiájával – idézetekkel – tudjuk hitelesen bemutatni. Tanulságosak ezeknek a gondolkodóknak a véleményei az individualizmusról, a liberalizmusról és a demokráciáról. Különösen azért tanulságosak ezek, mert kiderül, hogy a felvilágosodás neoindividuális filozófiai háttere mind a neoliberalizmussal, mind a francia forradalom gorombán elharapódzott gyakorlatával összeegyeztethetetlen. Különösen a felvilágosodásba bevitt ateista elképzelések – legalábbis a neoindividualisták filozófiai eszmefuttatásainak alapján – mint látni fogjuk – *messze menően eltérnek attól a képtől, ami közkezen forog, és ami feltételezhetően az eredeti irodalom ismertének a hiányára és bizonyos körök tudatos, kevésbé tudatos manipulációs tevékenységére vagy információhiányára vezethető vissza.*

A neoindividualisták filozófiája alapján zajló felvilágosodási folyamat a polgári jogok elismerésének követeléséhez vezetett, ami nemcsak a polgárság, hanem sokkal inkább az emberiség – az ember – *természetes jogának* képviselőjét jelentette. A természetjogra való hivatkozás képviselte mindazokat a jogokat, amelyeket a mai modernnek nevezett demokratikus szabadságjogok legalábbis papíron képviselnek. Ilyenek például a szabad gondolkodás és véleménynyilvánítás – a sajtószabadság – a hatalommegosztás (a törvényhozás és végrehajtás, az utóbbin belül a közigazgatás és a bíraskodás egymástól való személyi elkülönülése) és nem utolsósorban az általános választási jog. Ezek a jogok ma a felvilágosult civilizált társadalmakban valóban a természetesség igényével lépnek fel.

A liberális progresszívizmus első szava – *a liberális szó* – eredetileg a neoindividualisták filozófiájából levezethető jogokat képviselte, majd angolszász befolyásra átesapott az angolszász szabadosság fogalmába. A klasszikus liberalizmus, ami neoindividualisták filozófiája alapján honosodott meg, alapjaiban különbözik az angolszász szabadságfogalomtól. Az utóbbi a vadnyugati szabadosság leszármazottja és kizárólag az egyéni érdeket – az örömszerzést – szolgálja a korlátlan hajtóerő-kiélésen és birtoklási vágy érvényesülésén keresztül. A liberális progresszívizmus második összetevője – *a progresszívizmus* – jelezni kívánja a haladásjellegét, azt, hogy csakis kizárólag a progresszívjellegű – amerikai ízlésű – liberalizmus jelent *valódi* fejlődést, míg a felvilágosodás alapjául szolgáló neoindividuális filozófia *a maradiság* berkeiben vegetál. Adjuk át Hayek-nek a szót, aki többek között a liberalizmus különleges értelmezéséért 1974-ben Nobel-díjat kapott. „Liberalizmus alatt – szögezi le Hayek – egy kívánatos politikai rend koncepcióját értem, amely először Angliában az »Old Wighs«, a tizenhetedik század végétől kezdve a »Gladstone«-ig a tizenkilencedik század végéig fejlődött ki. Ennek az irányzatnak a tipikus képviselői David Hume, Adam Smith, Edmund Burke, T. B. Macaulay és Lord

Acton. A személyi szabadság a törvényesség alapján először a (az amerikai) kontinensen fejlődött mozgalommá, és ez lett az amerikai politikai tradíció alapja...” Aztán így folytatja: „Ezt a liberalizmust élesen el kell választani a kontinentális európai tradíciótól, mert azt is »liberálisnak« nevezik, annak ellenére, hogy a kontinentális európai liberalizmusban az amerikai felfogás szerinti liberalizmus egy direkt leszármazott (einen direkten Abkömmling) változata is megtalálható. Bár megpróbálták a kontinentál-európaiak először az amerikai liberalizmust lemásolni és értelmezni, *de végül is megmaradtak egy konstruktivisztikus racionális gondolkodás szelleménél*, ami Franciaországban igen elterjedt volt, és ezért *az amerikai liberalizmust nem tudták megvalósítani. Ez ahhoz vezetett, hogy ahelyett, hogy a kormányzó hatalom korlátozását követelték volna, a többségen alapuló hatalmat ideállá magasztosították.*” (Hayek 1967, 11. o.) Ez a Nobel-díjjal fémjelzett hitvallás nem igényel különösebb magyarázatot. *Ha a többségen alapuló hatalom csupán ideállá magasztosítás és nem ez a valódi demokrácia, akkor mi az? Csak nem az a hatalom, amely a nemzetközi nagytőke – a baloldali nagytőke – érdekeit és a profitmaximalizálást szolgálja?*

A Hayek-idézet nyomán jogos a kérdés, hogyan alakuljon ki az a társadalmi szabályzó erő, amely a közérdekeket védelmezi az egyén egoizmusával szemben, ha nem demokratikus, a többség akaratán nyugvó hatalom gyakorlásán keresztül? Továbbá, nem úgy van-e, hogy az Amerikai Egyesült Államokban az elnököt és a törvényhozó testületet többségi döntéssel választják meg? Irritáló lehet a „megmaradtak egy konstruktivisztikus racionális gondolkodás szelleménél” mondatrész is. Miért baj az, ha az ember a racionális – ésszerű – megoldásokat választja? Végül az a kérdés is felmerül, hogy ismerték-e a Nobel-díjat odaítélők Hayek ilyen jelegű megnyilatkozásait, s ha igen, mennyiben befolyásolhatták a Nobel-díj odaítélését az Amerikának való hízélgések?

Hayek, szavaiból ítélve, rendíthetetlenül meg volt győződve az amerikai liberalizmus magasabbrendűségéről. Annak ellenére meg volt győződve, hogy *amikor az idézetek elhangzottak* – 1966 szeptemberében – a Hayek által a *korlátlan* kapitalizmus védelme érdekében alapított Mont Pelerin társaság tokiói ülésén –, *már világos volt, hogy a vesztes Nyugat-Németország gazdaságilag győztesként került ki a háborúból*, ami nem kis mértékben Keynes szociális piacgazdaságot építő filozófiájának volt köszönhető, amit a nyugatnémetek példamutató következetességgel, legalábbis nagy vonalaiban, alkalmaztak. A világ gazdasági csodának – „Wirtschaftswunder”-nek tekintette ezt a gigantikus fejlődést.

Hayek megállapítása, hogy a kontinentál-európaiak nem voltak képesek az amerikai liberalizmust megvalósítani, mai szemmel örvéndetesnek lehetne elkönyvelni, ha azóta nem telt volna el egynéhány évtized.

(*A keresztény individualizmus*) A középkort Európában a keresztény vallási erkölcsi normák jellemzik, amelyeknek egyik alaptétele, hogy *szerezd felebarátodat, mint önmagadat* – tehát az *altruizmus dogmatikus meghirdetése* – egy másik pedig az *individualizmus*, azaz a tanítás, hogy minden ember *egyedülállóan egyéni*. Az individualizmus kiterjedt a holttest sérthetetlenségére is, amely különösen az orvostudományok fejlődését gátolta. A vallási individualizmusból kiindulva, okulás céljából, tekintsük át röviden a társadalmi fejlődést a liberális progresszivismusig!

Max Weber alapos történelmi elemzéséből tudjuk, hogy a protestantizmus – a vallási reformok sora – különösen a kálvinista, az emberi karaktert illetően forradalmi volt. A protestantizmus a munkában – legyen az munkáltatói vagy munkavállalói – kevésbé egy szükséges tevékenységet, de még csak nem is önző nyereségszerzési vágy kielégítését látta, hanem sokkal inkább az önmegvalósítás egyik eszközét, a hivatást, az elhivatást,

mint morális értéket: „A Luther-féle bibliafordításban jelent meg legelőször a hivatást jelölő német szó, – a »Beruf«. A lutheranizmusra kezdettől fogva jellemző volt, hogy a világba beilleszkedő – a hivatásnak szentelt – életet erénynek tekintette...” – írja Weber (Weber 1992, 266).

Amit Max Weber a huszadik század elején kizárólag a protestantizmusban látott, azt már a tizenharmadik században Aquinói Szent Tamás úgy fogalmazta meg, hogy: „Imádkozzál és dolgozzál!” Ez nem jelellentett kevesebbet, mint azt, hogy a munkát – a szorgoskodást – az imádsággal egyenrangúnak kell tekinteni. Kétségtelen azonban, hogy a protestantizmus horderejében és mondanivalójában meghaladja Aquinói Szent Tamás értékelését (Menyhay 1993/1–2, 59).

A protestantizmus alapja is a keresztény individualizmus. Ez azonban új aspektusok hangsúlyozásával képes volt a társadalmat a középkori tiszteletből kimozdítani. Az individualizmus magas értékelésére a protestantizmusban jellemző, hogy a munka eredményességét egyenesen az isteni kiválasztás, az isteni kegyelem jeleként fogták fel. A nyereséget nem sorolták a fogyasztási javak közé. Ez maga után vonta a tőkeszaporodást, investíciót és az expanziót, ami aztán összességében fellendítette a kapitalizmus kialakulását.

Max Weber tézisének alátámasztására szolgált az a tény, hogy a kapitalizmus azokban az országokban fejlődött ki először, ahol a protestantizmus kiterjedtebb volt, Németországban, Svájcban, Angliában és Hollandiában. Ellenpróbaként megállja a helyét az a tény, hogy a tradicionálisan katolikus országokban a kapitalizmus sokkal lassabban és később alakult ki.

(Neoindividualizmus és liberalizmus) A protestantizmus mellett megfigyelhetők olyan ideológiákra épülő beállítódások térhódítása is, amelyek egyértelműen a keresztény individualizmusból származnak, és amelyeket az *akkori szélsőségesen dogmatikus és tudományellenes beállítódás alapján könnyen ateizmussal lehetett vádolni*. Ez a vádaskodás rögződött a köztudatban és a mai napig képesnek mutatkozik a valóságot eltorzítani. Például Hobbes filozófiáját nem tartják kereszténynek, annak ellenére, hogy mai szemmel meglepő éleslátással megvilágítja az Isten – mint a többdimenziós lét felé törő öserő – lényegét.

A neoindividualizmus a liberalizmus felé való törekvés alapja. A neoindividualizmus egyénközpontú szemlélete nem jelentette a cselekvési szabadság korlátlanságának, a szabadosság burjánzásának szentesítését, mint ahogy ez Hobbes is hangsúlyozta. Állította, hogy az ember természetes jogát, hogy szabadon gondolkodjon és cselekedjen meg kell védeni – elment egészen a hajtóerők kiélésének a szabadságáig(!) –, de természetesnek nyilvánította az embernek azt a törekvését is, hogy szerződéses alapon egy állam által meghatározott törvényes rendbe beilleszkedjen. Gyakran tagadta ugyan, hogy eredeti, abszolút értékek léteznek, de az állami törvények szabályozó erejét nem vonta kétségbe. Ellenkezőleg, ebben látta a minden tekintetben szabad egyedek együttműködésének reális alapját.

Hogy a *liberalizmus eszméjétől való lényeges eltávolodást* a liberális progresszívizmus és a neoliberális irányába be tudjuk mutatni, nézzük meg a neoindividualizmus egynéhány jeles képviselőjének véleményét az individualizmusról, a liberalizmusról és a demokráciáról.

(René Descartes 1696–1750) René Descartes erőteljesen racionális filozófiájában már az *egyéni központú – liberális – társadalomalkotó szociokulturális értékrend felé való törekvés* nyilvánul meg.

Descartes neoindividuális filozófiája csak abban az értelemben már nem keresztény, hogy szembehelyezkedett az akkori egyházi hatalmak nézetével, és a tudományt, a racionalizmust helyezte előnybe a szélsőséges dogmatizmus irracionálisusával – *a népiesített naiv vallási felfogással – szemben*. Kritikáját indirekt, kifinomult érzékkel fogalmazza meg: „Azt hiszem, ... a tudományokban előforduló minden tévedés csakis abból származhat, hogy kezdetben nagyon elhamarkodva ítéltünk, amennyiben elveknek fogadtunk el homályos dolgokat, amelyről nincs világos és határozott fogalmunk.” (Descartes 1980, 239)

Tanulságos, hogy Descartes *metafizikai tételeiben is a racionalizmus elvét követi és mégsem kényszerül arra, hogy az istenség létét cáfolja*. Epistémonhoz szólva Edoxussal ezt mondatja: „Ne csodálkozzék ... kedves Epistémon, hogy ... annyira pontos és szabatos vagyok, hogy csak azt tartom igaznak, amiben éppolyan biztos vagyok, mint amilyen biztosan tudom, hogy vagyok, hogy gondolkodom és gondolkodó lény vagyok.” (Descartes 1980, 239) Descartes alaptétele – „Cogito ergo sum” („Gondolkodom, tehát vagyok”) – racionalizmusa és a természettudományok előnybe helyezése mellett a szellemiség magasabbrendűségét fejezi ki. Ugyanis alaptételében *a létet a gondolkodás függvényévé teszi*: Csak a gondolkodáson, a szellemiségen keresztül jut el a léthez. Többek között az *Értekezés a módszerről* című munkájának ötödik fejezetében ezt konkrétan meg is fogalmazza: „Megmutattam, melyek a természet törvényei; s anélkül, hogy okoskodásaimat más elvre alapítottam volna, mint Isten végtelen tökéletességeire, igyekeztem bebizonyítani mindazokat a törvényeket, amelyekhez bármi kétség férne, s olyanoknak látni őket, hogy ha Isten több világot teremtett volna, akkor nem lehetne egyetlen egy sem olyan, amelyben e törvények ne lennének érvényesek.” (Descartes 1980, 191)

Descartes két szubsztanciát különböztet meg, a végest és a végtelent, az Abszolútumot. A végtelen szubsztanciában ok és okozati összefüggések nem találhatóak, mert ez önmagának az oka (causa sui). A *Szabályok az értelem vezetésére* című munkájában az abszolút fogalmát így írja le: „Abszolútnak nevezem mindazt, ami a kérdéses dolog tiszta és egyszerű természetét tartalmazza. Így abszolút mindaz, amit mintegy függetlennek, oknak, egyszerűnek, egyetemesnek, egynek, egyenlőnek, hasonlónak, egyenesnek, vagy más e felének tekintünk.” (Descartes 1980, 110. Vö. Menyhay 1990, 14–38.)

Egyértelmű a teremtő ősenergia oszthatatlan egységének – az Abszolútumnak, az egynek, a kozmológiai semleges állandónak (E_0) és ennek önszervezési képességének (α) a felismerése, amelynek önmaga feszültséggel járó formában való megélése felé való törekvései végül is az emberhez (Ω) vezettek. Igaz, nem Descartes volt az első, aki az abszolútumban az Egy-et, az Egységeset vélte felismerni. Már Lao-ce ebben az irányban kereste a létezés lényegét: „Nézzük, nem látjuk, s így nevezzük: a »Változatlan«. Figyelünk rá, nem halljuk, és így nevezzük: a »Kivehetetlen«. Igyekszünk megragadni, nem találunk rajta fogást, s így nevezzük: a »Nehezen Megfogható«. E három minőséggel (a dolog) nem körülírható; ha egybeolvasztjuk őket, az »Egy-et« kapjuk.” (Lao-ce 2001, 14.1.) Továbbá: „A Tao hozta létre az Egyet, az Egy állította elő a Kettőt, a Kettőtől ered a Három, a Három adta az Összes dolgot. Az Összes dolog maga mögött hagyja a homályt (amelyből jött), és előrehalad, hogy a Ragyogást felöllelje (amelybe átemelkedik), mialatt az Üresség Lehelete harmonizálja” (Lao-ce 2001, 42.1)

Nem kell sok fantázia ahhoz, hogy a fenti idézetekben *a relativitáselmélet* alapvető képletéhez ($E = m \cdot c^2$) való kapcsolódás nyilvánvalóvá váljon. Az összes dolog – a formák összességének alapja, az atomban rejlő alapvető feszültség – maga mögött hagyta a homályt (E_0), a foghatatlant, a kozmológiai állandót, a vákuum ürességét, hogy *ragyog-hasson*. Csak egy test ($m=$ Masse) tud ragyogni, fényleni. A relativitás, a dolgok, az m , a

tömeg háromdimenzionalitása, és a dolgok egymáshoz viszonyított helyváltoztatási lehetősége, a mozogás, *a sebesség az idő (t)* függvényében, és *a fény (c)* születésének összefonódása – a teremtés – tárul elénk.

Ugyancsak a *Szabályok az értelem vezetésére* című munkájában világosan előtérbe helyezi *a ráció, a gondolkodás, az értelem* szerepét, amely – ismétlem – nem csorbította istenhitét, ellenkezőleg: az értelem a tudományos gondolkodással összefonódva egyenesen megköveteli az istenség felismerését. Ez a filozófiai eszmefutatás „ontologischer Gottesbeweis” néven képezi a filozófia gerincének egyik fontos szegmentjét.

Descartes ebben a munkájában első szabályként leszögezi: „A tanulmányok célja kell, hogy az értelem olyan vezetése legyen, hogy minden elébe kerülő dologról jól megalapozott és igaz ítéletet mondhasson.” (Descartes 1980, 98) Az értelem tisztelete végighúzódik gondolatmeneten. Már a negyedik szabályban utal a matematika fontosságára. Ettől kezdve a XXI. szabályig behatóan foglalkozik a matematika és a geometria jelentőségével az értelem vezetésével kapcsolatban (Descartes 1980, 106–163).

Említésre méltó Descartes *racióális felfogása az intuícioról. Még itt is az értelem szerepét hangsúlyozza*: „Intuíción nem az érzékek változó tanúságát, vagy a helytelenül társító képzelet csalóka ítéletét értem, hanem egy tiszta és figyelmes elmének annyira könnyű és határozott felfogását, hogy ahhoz, amit megértünk, semmiféle további kétely nem fér...” (Descartes 1980, 102)

A természettudományok jelentőségét az „Értekezés a módszerről” című művében így fogalmazza meg: „Elhatároztam, hogy életem hátralévő idejét olyan természeti ismeretek megszerzésére fordítom, amelyekből az orvostudomány számára biztosabb szabályokat lehet levonni, mint amilyenek az eddigiek voltak.” (Descartes 1980, 211)

Világosan kifejezésre jut Descartes humanizmusa és *minden féle szabadosság elvi elutasítása* a következő sorokból: „Hajlalom annyira távol tart engem minden olyan tervtől, különösen az olyanoktól, amelyek csak úgy lehetnek hasznára némelyeknek, hogy ártanak másoknak: hogy még ha valamely alkalom kényszerítene az ilyen dolgokkal való foglalkozásra, nem hiszem, hogy sikert tudnék benne elérni.” (Descartes 1980, 211)

A következő idézet Descartes *Az igazság kutatása a természetes világosság által* című munkájából származik. Ez leckéül szolgálhatna mindazoknak, akik a liberalizmusra hivatkozva a pedagógusokon keresztül próbálják meg felgyülemlett agresszivitásukat levezetni, és nem tudatosan, kevésbé tudatosan, vagy éppen tudatosan a liberalizmus és demokrácia nevében befolyásukat saját szűklátókörű politikai céljaik elérésére használják. Descartes Edoxus szájába a következőket adja: „Nem volt szándékomban és nem is lesz, hogy korholjam az iskolákban dívó vulgáris tanítási módszert; hiszen neki köszönhetem azt a keveset, amit tudok, és segítségével ismertem fel mindannak bizonytalanságát, amit ott tanultam. Ha tehát tanítóim nem tanítottak nekem semmi biztosat, mégis köszönettel tartozom nekik...” (Descartes 1980, 229)

(Thomas Hobbes 1588–1679) Thomas Hobbes neoindividualizmusa is a természetjogon nyugszik. Hobbes is a racionalizmus híve és *nem keresztény, de nem erkölcstelen. Filozófiájának egészét tekintve nem jogosít fel szabadosságra*. Nézzük meg ezt közelebbről!

Hobbes az individualizmusra hivatkozva tagadja, hogy a természet valamiféle humánus erkölcsi normákat érlelt volna ki az evolúcióban. Ezzel kapcsolatban érdemes Joseph H. Fichter-t, a chicagói egyetem tanárát idézni: „Egy társadalomkutató nem foglalkozik megváltoztathatatlannal, abszolút szociális értékekkel. Amennyiben ilyenek léteznek, ezek analízisa a filozófusok, teológusok és etikusok feladata... A szociokulturális értékítéle-

tek flexibilitását és megváltoztathatóságát mi sem mutatja jobban, mint a különböző kultúrák, egy kultúrán belüli változások a történelem folyamán, és mi több, a szubkultúrák egy társadalmon belül, tájak és társadalmi osztályok szerint... [azonban] bizonyítható, hogy minden társadalomban fellelhető egy konszenzuskészség, amely *alapvető szociális értékeket biztosít*... Ha az alapvető szociális értékeket [„die letzten Werte”] társadalmak szerint különbözően is értékelik és alkalmazzák, mégis minden társadalom tiltja a vérfertőzést, gyilkosságot, istengyalázást, hazugságot és a lopást. Minden társadalom nagyra értékeli a hűséget, a barátságot, a szeretetet és az igazságosságot. Ezzel a ténnyel kifejezésre jut, hogy *nemcsak egy pszichikus egység* létezik az emberek között a gondolkodás és akarás alapvető hasonlóságain keresztül, hanem létezik egy minimális egyöntetűség *a szociális lelkiismeretet* illetően is.” (Fichter 1969, 185–186) Hobbes e tekintetben nyilván tévedett.

Hobbes a természet által követelt *humánus* erkölcsi normák hiányával indokolja meg az egoizmus létjogosultságát – amit azonban *korlátozni kell*. Az individuum egyedülállósága a természet akarata (Isten akarata helyett), ezért a társadalomban *a féktelen egoizmus uralkodása természetes*. Az egoizmus, mint féktelen természeti adottság reprezentálja egyben az *agresszió* jelenlétét az ember természetében és azt, hogy *maximális előnyöket* harcoljon ki magának, amit a *birtoklási vágy* képvisel. Ebben Hobbes-nak igaza van. Az agy ősi nyúlványaiiban – a zsigeri agyban – programozva vannak ezek a hajtóerők. Hobbes ezt jól látta, és ki is nyilvánította, amivel akarva, nem akarva a klasszikus kapitalizmusha hajló polgárság érdekeit fogalmazta meg.

A piaci mechanizmusok alapja az aeb-komplexum: az agresszió, az egoizmus és a birtoklás összehatása. Az agresszió a vállalkozás – a rámenősség –, az egoizmus a profitszerzés, és a birtoklás pedig az investíció, a mindig többet elv hajtóereje (Menyhay 2000, 24).

A kiiktathatatlan aeb-komplexum felismerésével Hobbes – ha nem is használja ezt a kifejezést – egyengette az utat Adam Smith klasszikus, a szabad versenyen alapuló kapitalizmus alapelveinek megfogalmazásához, amelyek lényegében nem Adam Smithtől származtak. Ezek a tézisek nagy részben a feltörekvő polgárság követeléseinek voltak, amelyek már jóval Smith fellépése (1776) előtt aktuálisak voltak. Smith érvelése megegyezik a polgárság érvelésével: Amíg az állam a gazdaság dinamikáját és produktivitását saját céljainak elérésére, értsd háborúkra, luxusra, fogyasztási eszközök felélésére fordítja, addig nem gyűlhet össze az a *privát*tőke, amely a nemzetek jólétének az alapja. Következtetés: az állam kezéből ki kell venni az anyagi javak – főleg a pénz – fölötti rendelkezési jogot és ezt erőteljesen privát kézbe kell átcsoportosítani. Innen származik a mondat, hogy az állam nem jó gazda. Hobbes az erkölcsről alkotott véleményével ugyan akaratlanul egyengette az utat az állam jelentéktelenségre való ítélese előtt, de kifejezetten utalt az állam szükségességére: mivel a természetre és az őállapokra való hivatkozással mindenkinek mindent szabad – *bellum omnium contra omnes*, mindenki háborúja mindenki ellen – *szükség van egy korlátozó természetes hatalomra. Ez az állam*. A legjobb államforma a monarchia – állította Hobbes.

Kétségtelen, hogy Hobbes filozófiájának szellemi öröksége hozzájárult a liberális progresszív társadalompolitika kialakulásához. Hobbes filozófiájának tanulmányozása közben nyilvánvalóvá válik a feltételezés, hogy individualizmusa és liberalizmusa a feltörekvő polgárság érdekeit, *eredetileg egy szabad, semmi által nem korlátozott verseny ideológiai, erkölcsi alapjait kívánja szolgálni*. Kísérletiesen megismétlődött ez az érdek-összefonódás a szabadság hangoztatása és a gazdasági érdekek között a liberális progresszívizmus történetében, *amikor is a német szociáldemokrata párt tőkés tagjai(!)*

elindították a liberális progresszívnek nevezett, minden autoritást kétségbe vonó, a hajtóerők korlátlan kiélésére apelláló mozgalmat, (Anrich 1972, 32) ami az európai baloldali tőkés paradoxon születéséhez vezetett.

A semmi által nem korlátozott verseny – általában a nem korlátozott magatartás, a szabadság – végül is extrém módon a globalizált neoliberális alapokon nyugvó monetarizmusban valósult meg. A pénz egyoldalúan olyannyira privát kézbe került, hogy az állam képtelen neoliberális körülmények között mederbe terelő feladatát és a társadalmi cél-összeférhetőséget biztosítani. A tipikus állami feladatokat privatizációs hullámok veszélyesen privát kézre jutatták, s amennyiben még nem jutatták teljes mértékben oda, ott a nemzetközi nagytőke befolyása – kívánsága – érvényesül, ha ez nem érzékel karakteres határozott ellenállást.

Hobbes természetjogának alapján nem okoz nehézséget a liberális progresszív társadalompolitika szabadságáig eljutni, ha az ember a szabadság létjogosultságát csak az ember természetéből vezeti le, azaz, ha elhanyagoljuk a szocializáció, a nevelés és az ember formálhatóságának lehetőségeit konszenzus és kondicionálás – azaz egybehangzó vélemény- és szokásképzés segítségével. Ennek lényege, hogy az ember szociális lelkiismeretén túl veleszületett egoizmusát altruizmussal egészítse ki és a veleszületett agressziót akarattá, ideális esetben hitté formálja.

A hit nem valamilyen dogmában vagy ideológiában való hitet jelent. A hit az énszichológiában kiegyensúlyozott önbizalmat jelent, ami lehetővé teszi, hogy az ember nyugodtan, lazán cselekedjen. Az akarat megegyezik azzal az erőfeszítéssel, ami egy cél elérésére szükséges. A hit ennél is hatékonyabb. Az ember egyszerűen végzi a dolgát, anélkül, hogy az, amit tesz, különleges erőfeszítésbe kerülne.

Mint már mondtam, Hobbes szerint az uralkodó hatalma abszolút. Hogy az alattvalóknak nincsenek jogaik az uralkodóval szemben, szerinte nem okozhat problémát. Először azért nem, mert az *éhszerűség* ellene mond annak, hogy az uralkodó visszaéljen hatalmával. Másodsor a jogviszony lehetetlenné tesz visszaélést, mert az államszerződést – az individualizmusnak megfelelően – egymástól izolált egyedek kötik egymással. A hatalmat ebben a szerződésben *raciónalis okokból átruházzák* az uralkodóra. Mivel az uralkodó nem szerződő fél, így nem is tudja a szerződést megszegni. Ez is logika...

Hobbes a természetjog fogalmát a legismertebb művében *Leviatán* (= szörny, átvitt értelemben hatalom, abszolutisztikus állam) címmel, a XI. fejezet első soraiban így írja le: „A *természetjog*, amit az irodalomban *jus naturalénak* neveznek, mindenki számára azt a szabadságot jelenti, hogy önön erejét saját akarata szerint lényének, vagyis életének megoltalmazására használhatja, s következképpen mindent megtehet, amit a cél érdekében saját megítélése és értelme szerint a legelőnyösebbnek tart.” Megtehet, *ha nincs korlátozás!* A neoliberálisok az idézett mondatot azonban nem ebben az értelemben magyarázzák, hanem szabados értelemben, úgy, hogy az ember valóban mindent megtehet, amit kíván. A Hobbes által szorgalmazott korlátozás szükségességének elemét egyszerűen ignorálják. Ha nem ignorálnák, akkor nem lehetne igaz Marx állítása, hogy a nagy hal megeszi a kicsit. Márpedig megeszi.

Ha Hobbes természetjog fogalmának csak azt az oldalát vesszük figyelembe, ami a neoliberális filozófiát igazolja, akkor az idézett természetjog fogalma a liberális progresszívizmus törekvéseinek tökéletesen megfelel. Különösen a „*mindent megtehet*” és „*a saját megítélése és értelme szerint*” (Hobbes 1970, 111) kapóra jönnek a neoliberális törekvéseknek. Hobbes klasszikussá vált állítása „*homo homini lupus*”, az ember embernek farkasa, jól kifejezi ezt a tendenciát.

A következő idézet megerősíti a szabadság felé való hajlamot, de nem ennek támogatóját: „És a szónak ebben a pontos és általános elfogadott értelmében szabad embernek az

olyan embert nevezük, akit semmi sem gátol abban, hogy amit ésszel és erővel megtehet, azt saját akaratából meg is tegye.” (Hobbes 1970, 180) Saját akaratából igen! De hol marad a korlátokat nem tűrő szabad akarat érvényesülése, ha a Hobbes szabadnak nevezett emberét – ha nem is az egyházak, de minden esetre az abszolutisztikus állam – korlátokkal utasítja rendre! A liberális progresszívizmusnak a lényeg elhallgatásával, a filozófiai gondolatmenet összefüggéseiből való kiragadással „testre szabottak” a kifejezések „*semmi sem gátol*” és „*amit ésszel és erővel megtehet, azt meg is tegye*”. Végkövetkeztetés: ha valakinek az esze azt mondja, hogy kábítószerezés jó, mert kellemessé teszi az életet és segít elfelejteni a gondokat, akkor az fogyassza nyugodtan. Persze, ha nincs korlátozás.

Akinek az esze azt mondja, hogy az a pénzszerzésen túlmenően jó buli, ha idős emberek-től a pénztárcát fényes nappal el lehet venni, ha le lehet ütni őket, úgy, hogy megússza az ember, akkor is ha elkapják, mert a törvényhozás „liberális”, akkor tegye meg, amíg erővel bírja. Ezek a megállapítások Hobbes részéről azok számára, akik szabados cselekedeteiket igazolni akarják, tökéletesek mindaddig, amíg Hobbes elmélete *teljes egészében nem jut kifejezésre*. Kétségtelen, hogy Hobbes filozófiáját egyik oldalról egy erőteljes „laissez-faire” (a szabadosság elve) uralja, *viszont ha a másik oldalt vesszük figyelembe, megsemmisül a liberális progresszívizmus szabadosságának alátámasztása, annak ellenére, hogy Hobbes filozófiája abban az értelemben nem keresztény, hogy tagadja olyan természetes erkölcsi normák létezését, amelyeket a „mindenki mindenki ellen”, vagy „aki kapja marja” elvekkel szembe lehetne állítani – az állami korlátozásokat kivéve*. Az állam léte tehát elengedhetetlen! „Következésképpen, ahol nincs »enyém-tied«, vagyis tulajdon, ott nincs igazságtalanság se, és ahol nem jött létre kényszerítő erő, azaz nincs állam, ott nincs tulajdon, ott mindenkinek joga van, s ezért ahol nincs állam, ott semmi sem igazságtalan” – vonja le a következtetést Hobbes (1970, 124). A liberális progresszívizmus pedig fejre állítja a dolgok lényegét: amíg az állam tartani tudja magát, addig „a rosszat” – az állam létét – a haszonnal kell összekötni: A liberális progresszívizmus az államtól *elvárja*, hogy olyan törvényeket hozzon, amelyek a piaci mechanizmusokat és a tőkeérdeket, valamint a tömeg – különösen az ifjúság – egyre inkább elkapott izlésének megfelel.

Hobbes tévedésének súlyossága a nevelés és a társadalomalakítás szempontjából abban keresendő, hogy *belső elkötelezettség helyett egy külső hatalom kényszerét elegendőnek tartja a társadalmi magatartások szabályozására*. Belsővé – lelkiismereti kényszerre – nem vált parancsok azonban nem képesek az egyedek egymás cselekvéseit megnyugtató módon kiegészíteni. Külső kényszer csak akkor hatásos, ha folyamatos ellenőrzéssel párosul. Ez rendkívül költséges, és társadalmi szinten teljes mértékben aligha lehetséges.

Hobbes filozófiájában az általa kidolgozott korlátozási lehetőségek erkölcsi oldala messzemenően kompenzálja a laissez-faire – szabados – jellegű téziseket. Figyelemre méltó, hogy a Hobbes-ról közkézen forgó portérből a korlátozási lehetőségek *erkölcsi oldala* elsikkad. Látni kell, hogy Hobbes mindenképpen az eredeti, az emberben még mindig működő *animális hajtóerők mederbe terelése érdekében* szállt síkra, ha ezek a korlátozások az államtól jönnek és nem az egyháztól. Szó sincs itt szabadosságról! Arról van szó, hogy az ember *örömszerzésre beállított természete – amit szociális lelkiismerete nem mindig és nem teljes mértékben képes szabályozni – az adott evolúciós szinten még nem tartalmaz kielégítő korlátokat, ezért ezeket az államnak kell meghatározni*. Meglepő, hogy ezek a normák a *kereszténység alapelveivel megegyeznek*, és gyakran azokból vezeti le őket. Hát ugye ezt így is lehet. Nézzünk meg egynéhány ilyen normát!

Idézzünk a Leviatánból: „mindenki békére törekedjék, ameddig annak elérésére reménye van... amilyen viselkedést megkívánsz másoktól magad iránt, olyat tanúsíts mások iránt... megkötött megállapodásokat teljesíteni kell... ha valaki pusztán jóindulatból előny-

ben részesít minket, arra kell törekednünk, hogy jötevőnknek semmilyen ésszerű okot ne szolgáltatassunk arra, hogy jóakarátát megbánja... mindenkinek alkalmazkodnia kell embertársaihoz... jövőre vonatkozóan biztosíték mellett mindenki bocsássa meg azoknak múltbeli sérelmes tetteit, akik ezt bünbánóan kívánják... a bosszú (vagyis a rossznak rossz által való megtorlása) alkalmával ne a múltbeli rossznak, hanem az elkövetkező jónak a nagyságára gondoljunk... senki se mutasson mások iránt gyűlöletet vagy megvetést, se tettel, se szóval, se arckifejezéssel, se testmozdulattal..." (Hobbes 1970, 124)

Szemléltetésnek feltehetően ez elég. Ha még tovább idézzük Hobbest, kiderülhet, hogy keresztényebb, mint sok ember, akik kereszténynek vallják magukat. Mindenesetre, *Hobbes filozófiája összességében nem támasztja alá a neoliberalizmus szabadosságát, kivéve, ha kiragadjuk filozófiájából azokat a mondatokat, amelyek beillenek a liberális progresszívizmus ideológiájába.*

Hobbes teóriája ellentmondásos, mert az individualizmusra való hivatkozással minden hatalmat az *abszolutisztikus államhatalom* kezébe ad. Ez az oka annak, hogy Hobbes abszolutisztikus államelméletét a felvilágosodás szellemének megfelelően nem lehetett fenntartani. A 17. század vége felé közeledünk.

(John Locke 1632–1702) John Locke filozófiájában a neoindividualista vonás még erősebben kidomborodik, mint Hobbes-nál.

Locke Hobbes filozófiájából indul ki. A neoindividualizmus alap gondolatát megtartja: A természetjog, az egoizmus, a társadalmi szerződés és a racionalizmus központi szerepet kapnak fejtegetéseiben, amelyeknek új értelmezést ad. Ebben az értelmezésben Hobbes rosszabb megítélésben részesül, mint a pogányok: „Az, hogy az embereknek meg kell tartani megállapodásaikat, bizonyára nagy és tagadhatatlan erkölcsi szabály. De ha egy keresztényt, aki a másik életben vár boldogságot vagy szenvedést, megkérdeznénk arra nézve, hogy miért kell az embernek szavát megtartania, azt a megokolást fogja adni, hogy Isten, akinek hatalma van az örök élet és a halál felett, ezt kívánja tőlünk. Ha Hobbesnak egyik követőjét kérdezzük meg, azt válaszolja, hogy azért, mert a közösség kívánja, és mert a Leviathan megbüntet, ha nem tesszük. És ha megkérdezték volna az egyik pogány filozófust, azt felelte volna, hogy azért, mert becstelen, alatta van az emberi méltóságnak és ellentmond az érénynek, az *emberi természet legmagasabb tökéletességének*, hogy másképpen cselekedjék.” (Locke 1979, I. kötet, 50)

Locke Hobbes-szal ellentétben itt az evolúcióban érlelt erkölcsi értékekre – a szociális (társadalmi) lelkiismeretre, az emberi természet tökéletességére – bízva az erkölcsös magatartást, amit az *Értekezés az emberi értelemről* (I. kötet, 1979) című munkájának első könyvében cáfol, amikor is ezt a következő címmel látja el: „Nincsenek sem velünk született elvek, sem ideák.” Ez azonban nem csökkenti a lelkiismeret jelentőségét. Ha ugyanis a lelkiismeretben bensőségessé vált erkölcsi normák hiányoznak, akkor ez társadalom összeomlásához vezet: „Semmiképpen sem tűrhetők azok, akik tagadják Isten létét. Az Istentagadók előtt ugyanis nem szilárd és szent a hűség, a szerződés, az eskü, amelyek pedig a társadalom összetartó kötelékei, annyira, hogy ha Istent, vagy akárcsak eszméjét kivesszük belőle, az egész társadalom összeomlik.” Érdekes lehet ez a megállapítás abból a szempontból is, hogy az Európai Unió parlamentje nem tartotta érdemesnek alkotmányában Európa keresztény voltát leszögezni.

Hobbes a természetjogot egy ősalápotból vezeti le. Ebben az egyéni érdek, az egoizmus és az azzal párosuló agresszió – „homo homini lupus”, az ember embernek farkasa –, szabad érvényesülést nyer. Ezt az állapotot Hobbes természetesnek tartja. Locke nyilvánvalóan a vallási ideológiából kiindulva azt állítja, hogy létezett ugyan egy ősalápot,

de ebben az ember békeességben és boldogságban élt. Locke felteszi a kérdést: „Miért választanak az emberek olyasmit, ami boldogtalanná teszi őket?” A bűn az, ami ezt az állapotot megzavarja. „Alapos okunk van tehát az imára: Ne vigy minket a kísértésbe.” (Locke 1979, I. kötet, 265) Kézenfekvő a hasonlóság azokkal a paradicsomi állapotokkal, amelyben az ember boldogan élt, és amely csak Ádám engedékenysége az ördög kísértésével szemben veszt el.

Locke naivitása abban is megnyilvánul, hogy az embert helyenként jobbnak kívánja látni, mint amilyen. Ez a beállítódás közel áll a keresztény individualizmushoz, de nem hiányzik belőle a kritika sem: Az igazi vallás „nem külső pompára, nem is egyházi uralomra, tehát nem a hatalomra törekszik, hanem a helyes istenes életformára.” (Locke 1973, 43) Kritikus szemlélete nem tántorítja el vallásos beállítódásától. Ennek oka abban keresendő, hogy a vallás által képzett lelkiismeret szabályzó ereje belső elkötelezettség alapján igen hatásos – de látta azt is, hogy a lelkiismeret tartalma szociokulturális érték-ítéletek függvénye: Az erkölcsi szabályok, „bárhogyan szereztek is, nem egyéb, mint véleményünk vagy ítéletünk saját tetteink erkölcsileg helyes vagy erkölcstelen voltáról.” (Locke 1979, I. kötet, 52) Ez a tézis fedi a már említett könyvcímet, miszerint „Nincsenek sem velünk született elvek, sem ideák”.

Locke a természetjogot kiterjeszti az általános természetes viszonyokra. Ezek alatt vérségi kapcsolatokat ért. A liberális progresszívizmus szemszögéből nézve hallatlan következtetésre jut, mármint hogy ezekből, a vérségi, leszármazotti, családi és nemzeti köteleléből köteleességek származnak, többek között a saját szociális dimenzió védelme. Ezt írja: „Ezekből [mármint a természetes viszonyokból] bizonyos emberközi köteleességek következnek.” (Locke 1979, I. kötet, 346)

Locke-nál már a nép szerepel, mint szuverén. A népi törvényhozás egy olyan társadalmi szerződésen alapszik, amelyet minden tekintetben szabad egyedek kötnek – nem egymással, hanem az uralkodóval. Ez az álláspont merőben ellenkezik Hobbes felfogásával, amely szerint a szabad egyedek egymással kötik meg a társadalmi szerződést, és az uralkodóra átruházzák a hatalmat. Az egyedeknek az abszolutisztikus uralkodóval szemben semmi joguk nincsen, mert az uralkodó nem szerződő partner.

Locke az uralkodót szerződő féllé „degradálja” és ezzel megteremti az alkotmányos monarchia elméleti alapjait.

Locke szerint az individuum szabadságának a lehető legnagyobbnak kell lenni, és ki kell terjedni az élet minden területére. *De nem korlátok nélkül.* A korlátok kétoldaliak: Az állam kötelessége hogy az őállapotokat (a paradicsomiakat) a lehető legtisztábban megtartsa, és ne engedje meg, hogy az egoizmus és agresszió – a bűn forrásai – eluralkodjanak a társadalomban. A nép feladata viszont, hogy a lelkiismeret erősítésén és a parlamentáris törvényhozáson keresztül az őállapotoktól való eltérést megakadályozza, illetve, ha eltávolodott attól, akkor azokhoz visszatérjen.

A személyes jogok védelme érdekében szükség van a hatalommegosztásra: a törvényhozást el kell választani a törvények végrehajtásának jogától. Locke hatalommegosztása képezte Montesquieu államelméletének alapjait.

Locke szerint a nevelés fő célja az erkölcsösség, mások tisztelése, a jó modor és a megfontoltságra való nevelés. Elsősorban a személyiség képzés fontos, amit a tudásnak ki kell egészítenie. Ennek alapja az Isten tisztelése – és ezen keresztül a tisztelet fogalmának bensőségessé válása –, ami azonban magától nem alakul ki. A nevelés elengedhetetlen: „Hogy Isten tisztelni kell, az kétségtelenül oly nagy igazság, amilyen csak emberi elmébe férhet, és a gyakorlati elvek között első helyet érdemel...” S mégis: „Úgy gondolom, hogy semmi sem lehetne nevelésesebb, mint azt mondani, hogy ez a gyakorlati elv:

Istent tisztelni kell, a gyermekekkel együtt születnék, mikor a gyermekek nem is tudják, mi az istentisztelet. De hagyjuk ezt.” (Locke 1979, I. kötet, 71)

Locke az *örömszerzés hajtóerejét* a cselekvésre való motiválás alapjának tekintette. Az emberi magatartás természetes hajtóereje a boldogságra való törekvés, az, amit a neoliberais ideológia a *szabad érvényesülés jogával – a vadonban érvényes korlátlan szelekció elvével – ruházott fel.*

Locke a sikerélményen alapuló kondicionálás tanulási mechanizmusát – aminek az alapja az örömszerzésre való törekvés – világosan látta: „Az érzékek feladata az, hogy figyelmeztessenek mindarra, ami a testnek sérelmes vagy előnyös, tehát természetből folyó bölcs rendelkezés, ... hogy bizonyos ideák befogadását fájdalom kísérje. A gyermeknél ez elfoglalja a meggondolás és az okoskodás helyét és gyorsabban hat, mint felnőttéknél a meggondolás... óvintézkedést iktat az emlékezetbe a jövőre vonatkozólag.” (Locke 1979, I. kötet, 141)

Locke már tisztában volt a dekonkcionálás – a kondicionált reakciók, a szokások, kioltásának – a mechanizmusával is: „Az elménkre írt képek színhagyó festékekkel készülnek. Ha olykor fel nem frissítjük őket, eltűnnek és megsemmisülnek.” (Locke 1979, I. kötet, 142)

Empirikus szemléletének lényege megfelel a mai tudományos követelményeknek, ugyanis, hogy minden megismerés legértékesebb alapja a tapasztalat: „Igazság szerint ez az egyetlen út, amelyet fel tudok fedezni arra, hogy a dolgok ideái az értelemben kerüljenek.” (Locke 1979, I. kötet, 153)

Remélhetőleg a Locke-ról alkotott kép elemzésünk számára kielégítő. Zárjuk le ezt az ismertetést egy idézettel: A hit nem egyéb, „mint határozott helyeslés az elme részéről. Ez pedig, ha kellően szabályozzuk – és ez kötelességünk –, nem irányulhat semmire jó megokolás nélkül, tehát nem lehet észellenes.” (Locke 1979, II. kötet, 346) Az előbb már hozott idézet szerint Istent tisztelni kell, és ez „kétségtelenül olyan igazság, ami csak emberi elmébe férhet, és a gyakorlati elvek között első helyet érdemel”. Ezek szerint az istenhit nem észellenes. Aki csak egy kicsit elgondolkodott az élő anyag bonyolult és csodálatos szerkezetéről és az elemek periodikus felépítésének logikájáról, az tudja, hogy miről beszél Locke.

(*Voltaire, Francois Marie Arouet 1694–1778*) „A rómaiak, akik sokkal bölcsebbek voltak, mint a görögök, egyetlen filozófust sem üldöztek nézeteiért. Másként volt ez a rómaiak helyébe lépő barbár népeknél. II. Frigyes, alighogy vitába keveredett a pápával, rögvést azzal vádolták, hogy ateista” – írja Voltaire (1983, 20–21).

Egy bevett módszerrel van szó: a címkézéssel. Magyar Beck a címkézés lényegéről ezt írja: „*Alpári szinten... a pszichológiai terrorizmus ma már igencsak áttetsző eszközeivel él. E terrorizmus lényege a címkézés: ha ezt és ezt gondolod, mondd, teszed stb., akkor ilyen és ilyen elvetendő kategóriákba eső személy vagy.*” (1994, 125)

Voltaire tipikus neoindividualista filozófus: Az istenhittel nem volt semmi problémája, annál inkább volt a címkéző klérussal!

Voltaire szemében a vallás többek között azért fontos, mert törvényeivel istenfélelmet idéz elő, ami visszatartja az embereket a korlátok megsértésétől. Ő maga az Istenbe való hitre nincsen ráutalva. *Tudja, hogy van Isten. „Mi a hit? Abban hinni, ami nyilvánvalónak tetszik? Nem: nyilvánvaló, hogy létezik egy szükségszerű, örök, értelmes Legfőbb Lény; ez nem hit, ez az értelem szava.”* (1983, 202) A racionalizmus legmagasabb fokával állunk itt szemben.

A következő idézet kapóra jöhet azoknak, akik Voltaire filozófiájában az ateizmust vélik felfedezni. Voltaire ugyanis felteszi azt a provokatív kérdést is, hogy mi veszedel-

mesebb, a fanatizmus, vagy az ateizmus. „A fanatizmus kétségtelen ezerszer ártalmasabb; az ateizmus ugyanis nem sugall vérengző szenvedélyeket, a fanatizmus igen. Az ateizmus nem akadályozza meg a bűnöket, a fanatizmus bűnre sarkall.” (1983, 29)

Voltaire nem csak a félelemkeltésben látta az emberi magatartás korlátozásának a lehetőségét. A normák bensőségesé válását, a személyiségből fakadó beállítódások szerepét a magasabb rangú és képzettségű emberek esetében egyedülálló értékűnek tekintette. Szem előtt kell tartani, hogy Voltaire származásánál, iskoláztatásánál fogva és baráti körére való tekintettel mindazt, amit írt, elsősorban egy magasabb intelligenciájú és képzettségű polgárságra vonatkoztatta. Ez a barátságról alkotott véleményében is kifejezésre jut: „A barátság hallgatólagos szerződés két érzékeny és erényes ember között” (1983, 56) – írja. *Az érzékenység*, a barátság előfeltétele, nem egyéb, mint az, amit ma *szociális intelligenciának* nevezünk. Az *erény* összefoglalja mindazt a pozitív emberi tulajdonságokat, amire hagyatkozni és egyben a barátság alapja lehet.

„Nyomorult földgolyókon lehetetlen – írja Voltaire –, hogy a társadalomban élő emberek ne tagolódjanak két osztályra, az elnyomók és az elnyomottak osztályára; e két osztály ezer rétegre oszlik, s ezeknek a rétegeknek is különféle árnyalatai vannak.” Gyilasz *Az új osztály* című könyvét jutatják ezek a sorok az ember eszébe, amelyben a kommunizmus felé haladó társadalmakban a szándék ellen létrejött differenciálódásokat írja le. Ezért Tito állítólagos volt barátját, Gyilaszt is hajlandó volt börtönbe vetetni. (L. Gyilasz 1958.) A liberális progresszívizmusból tapasztalható *egyenlősdivel* párhuzamosan alakultak ki azok a *szociális szerepzavarok*, amelyek a társadalom elbizonytalanodásához vezettek. Voltaire tisztában volt az egyenlősdi és az ebből fakadó szerepzavarok problémájával. Leszögezi: „Minden embernek jogában áll, hogy tökéletesen egyenlőnek tartsa magát a többi emberrel, de ebből nem következik, hogy egy bíboros szakácsa parancsolja meg urának, hogy főzze meg a vacsoráját.” (1983, 114)

A liberális progresszívizmusról nevezett társadalompolitikát – ami Európában a neoliberalizmus terjedésének melegágya volt – a hozzá nem értés, a szűklátókörű politikai és egyéni érdekek érvényesülése jellemezte. Voltaire ezekről az emberi gyarlóságokról sem feledkezett meg. A szerénységről – ami az erények köréhez tartozik – és az öntelt hozzá nem értők szerepéről, ezt írja: „Nézd a búzamatot, amit elvetek a földbe, s mond meg, hogyan szökken szárba, hogyan növekszik kalásza? Taníts meg rá, hogy az egyik fán miért terem alma, a másikon miért gesztenye? ...Te mindössze két szóval felelnél rájuk: Fogalmam sincs. S lám, mégis tudományos fokozatokat szereztél, prémekekbe burkolódsz, még a főveged is prémes, s mindenki mesternek nevez. Egy másik ripők pedig, aki pénzen tisztességet vásárolt, azt hiszi, egyszersmind annak a jogát is megvásárolta, hogy véleményt alkosson és ítélkezzék olyan dolgokban, amelyekhez semmit sem konyít.” (1983, 306)

(*Jean-Jacques Rousseau 1712–1778*) Rousseau filozófiájának egészét tekintve *távol áll minden fajta szabadságtól*.

Rousseau is az őállapotokból indul ki, de ezeket merően másként képzei el, mint Hobbes. Nem fogadja el Hobbes azon állítását, hogy az ember az ember farkasa, és ezért lenne szükség egy külső szabályzó erőre, az államra.

Rousseau – hasonlóan, mint a neoindividualista Locke – abból indul ki, hogy az ember eredetileg jó, mindaddig, amíg elzárkózott individualizmusában élhet. Amikor az ember rászorul másokra, megszűnik az eredeti, örömteli természetes őállapot. Rousseau ezzel egyrészt egy tudományos tényt írt le, a differenciálódás elkerülhetetlenségét közösségekben, másrészt logikai ellentmondásokba keveredik. Az ember szociális lény, ezért a szociális dimenzióra rá van utalva. S ha ez így van, már pedig így van, akkor a jóság

fennmaradásának előfeltétele eredetében hiányzik. Továbbá felmerül a kérdés, mi az, ami abban a pillanatban az önzőség felé hajt, amikor az ember egy szociális dimenzióba kerül, ha nem éppen az önzőség, az egoizmus? A kérdés jogos, mert hiszen Rousseau is világosan látja az ember egoizmusát és az agresszív vagyonszerzési törekvését, s mi több, ebben látja az emberiség minden bűjának, bajának okát. *Az emberek közötti különbségek* című munkájában keserű szavakkal és szenvedélyesen azt panaszolja, kár, hogy annak idején, amikor valaki először bekerített egy földdarabot, nem lépett ellene fel senki, mondván, hogy „örizkedjete e gazember meghallgatásától, elvesztek, ha elfelejtitek, hogy a gyümölcs mindnyájunké és a föld senkié” (1905, 86).

Rousseau viszonya a birtokláshoz hasonló, mint Montesquieu felfogása. Montesquieu erről *A törvények szelleméről* című munkájában így ír: „A fényűzés mindég arányban van a vagyonok egyenlőtlenségével. Ha valamely államban a vagyonok egyenlően oszlanak meg, fényűzés egyáltalán nincs, mert ez csupán az élet olyan kellemességein alapul, amelyeket az ember mások munkája árán szerez meg.” (Montesquieu 1962, I. 237)

Korának megfelelően Rousseau is megtartja a szerződésen alapuló társadalmi szerveződések fikcióját, de ezt alaposan átértékeli. Hobbes szerződés elméletében a polgárok kötnek egymással szerződést és a hatalmat az uralkodóra ruházzák. Az uralkodó nem kötése a hatalom gyakorlásáról a polgároknak számot adni, mert nem szerződő fél.

Locke egy lényeges lépéssel továbbmegy: nem a polgárok kötnek szerződést egymással, hogy átruházhassák a hatalmat az uralkodóra, hanem a nép köt szerződést az uralkodóval. A népnek tehát már itt megvan az ellenőrzéshez való joga, ami Locke követelésében a hatalommegosztást illetően világosan kifejezésre jut.

Montesquieu nem abból indul ki, hogy a hatalomnak feltétlenül az uralkodó kezében kell lennie. *A törvények szelleméről* írt munkájának különösen az első kötet hatodik, hetedik és nyolcadik könyvében a három lehetséges kormányzások sajátosságait taglalja. Ezek az önkényuralom, a monarchia és a köztársaság. A monarchiát elfogadhatónak tartja.

Rousseau ebben a kérdésben már egyöntetűen a népi hatalmat helyezi előnybe, ami a társadalmi szerződés alapos átértékelését vonja maga után. *A társadalmi szerződés* című művéből azokat a részleteket nézzük meg, amelyek a liberális progresszívizmus megítélése szempontjából jelentősek.

A társadalmi szerződés harmadik fejezetében Rousseau az erősebb jogát taglalja, ami a vezetési és nevelési stílusok szempontjából jelentős. „A legerősebb sohasem elég erős ahhoz, hogy örökre úr maradhasson, hogy ha erejét jogra, az engedelmisséget kötelességre nem váltja át.” (1955, 89) Rousseau itt bölcsen az engedelmisséget kötelességbe viszi át, azaz a külső nyomásra kényszerű engedelmisséget bensőségessé, a személyiség részévé formálja. Csak ez biztosít maradandó értéket, csak ebben rejlik az egyed és a társadalom fennmaradásának lehetősége.

A társadalmi szerződés negyedik fejezetben a rabszolgasággal foglalkozik. Ezt írja: „Lemondani a szabadságról annyit jelent, mint lemondani emberi mivoltunkról, sőt kötelességeinkről.” (1955, 92) Rousseau az emberi mivoltot a kötelességekkel köti össze. Ahol a kötelességek elsikkadnak, ott ezt az emberségesség sínyli meg.

A kötelességek elengedhetetlenségének gondolatát következetesen továbbviszi, és *A társadalmi szerződés* hetedik fejezetben, amelyben a főhatalomról ír, megállapítja, hogy „a szövetezés kölcsönös kötelezettséget foglal magában...” Az individualizmus legkifejlettebb művelését, és egyben az emberi magatartás bensőségességére való támaszkodást, valamint egy köztársaságban a kötelességek megduplázását tükrözi vissza a folytatás: „Az egyén mintegy önmagával szerződik, s így kettős kötelezettséget is vállal: tudniillik a főhatalom tagjaként a magánosokkal szemben, és mint az állam tagja a főhatalommal

szemben.” A kötelezettség kihangsúlyozásnak különleges jelentősége van, mert a liberális progresszívizmusra épített nevelés alapelve a diákok jogainak hangsúlyozása a kötelességek említése nélkül. Erről saját tapasztalataim alapján tudok beszámolni.

1990-ben plakátok jelentek meg az ausztriai iskolák hirdetőtábláin 60×85 cm-es méretben. A plakát első sora – a fejléc – közepes nagyságú betűkkel nyomtatva, felhívja a figyelmet arra, hogy ez a plakát egy „Schülerrechtserklärung” (Diákjogi nyilatkozat). Ezután jön a java. A második sor, a főcím, óriási fekete-piros betűkkel deklarációnak nevezi a művet. Köztudott, hogy a deklaráció szóhasználat magas színvonalú jogi értelmezésű és emelt szintű szándéknyilatkozatok alkalmával használatos. A deklaráció minden „fejezete” azzal kezdődik, hogy „A diákok joga, hogy...”. Kötelezettségekről nem esik szó. A plakát alján a kiadásért felelős szervezet neve is olvasható: egy „baloldali” szakszervezet.

Térjünk vissza Rousseau társadalmi szerződéséhez! Rousseau – talán lelkesedésének hevében – egy tévedés áldozatául esett, ugyanis az egyedek és az államközösség lényegi azonossága alapján arra a következtetésre jut, hogy egy népi állam, egy köztársaság, nem sértheti meg tagjainak érdekét, mert ezzel önmagát sértené: „Létalapját jelentő szerződés megsértése önmaga megsemmisítését vonná maga után” – szögezi le.

Tudjuk a nuróziánból – nem kevésbé a gyakorlatból –, hogy létezik *egy az ember önnönmaga megsemmisítésére irányuló tendencia*, amit a háborúk tükröznek vissza a legélesebben, de az élet más területein is – a liberális progresszívizmusból is – felfedezhető.

A liberális progresszívizmus különösen azért veszélyes, mert racionalizálja, megmagyarázza az önellenes magatartások szükségességét. *A szabadság, egyenlőség és demokrácia jelszavaival és címkézéssel majdhogynem lehetetlenné teszi az ellene való fellépést, mert hiszen ki az az elvetemült, aki ezeket ne támogatná?* Igaz, a háborúk okait is mindig megmagyarázzák, csak hogy ott patakokban folyik a vér, a szétroncsolt emberi testek látványa annyira kézen fekvő, hogy az embertelenséget, az irracionális önellenességet tudomásul kell venni. A liberális progresszívizmus – a neurózishoz hasonlóan – alattomosan teszi tönkre az embert, lépésről lépésre *engedi* az embert a sajátmagát károsító szabadság mocsarába süllyedni. Következései csak alapos elemzésen, következetes vizsgálatok és ellenőrizhető tények felsorakoztatása útján válhat evidenssé.

A címkézés már a progresszívjelzőben is benne van, mert ugye a liberális beállítódás – ami a progresszív jelzőn keresztül már neoliberalis – progressziót, haladást képvisel, s ha valaki nem csatlakozik ehhez a beállítódáshoz, az értelemszerűen nem konzervatív, hanem egyenesen maradi.

Az önellenesség irányba mutat Freud hajtóerő elmélete is, amelybe bevezeti a halál felé sodródás hajtóerő fogalmát. Ajánlatos ezekre az összefüggésekre jobban ügyelni, mint eddig.

A társadalmi szerződés nyolcadik fejezete a honpolgári állapotokról szól, ami elemzésünk szempontjából nem kevésbé jelentős. Itt arról van szó, hogy *a hajtóerők kiélését az erkölcsnek, az erkölcsi normák szabályzó erejének kell felváltania*. Ez nagyon világos állásfoglalás a szabadsággal szemben: „A természeti állapotból a honpolgáriba történő átmenet igen jelentős változást idéz elő, mivel az emberi magatartásban az igazság lép az ösztön helyébe, s cselekedeteiben az eddig hiányzó erkölcsi elem kerül előtérbe.” (1955, 109–110) Az ösztön alatt nyilván a hajtóerőket érti, mert az ember ösztönszegény, de az öröm felé hajtóereje annál intenzívebb, mert az ösztön determinál, a szabad akarat pedig az öröm habzsolását is lehetővé teszi. Viszont az ösztönök fogságából való kitorés az emberré válás lényeges eleme, a korlátozott szabad akarat kifejlődésén keresztül.

Rousseau *A társadalmi szerződés* című könyvének elemzését ebben a szellemben tovább szöhetnénk. Ehelyett szenteljük figyelmünket egynéhány szemelvény erejéig annak,

hogyan vélekedett Rousseau a nevelésről. Az alábbi idézetek az *Emil, avagy a nevelésről* című munkájából származnak (1965).

„A gyerekeknek szeretni kell az anyját, mielőtt tudná, hogy kötelessége.” (1965, 23) A „kell” szóhasználat a szándékolt eredményesség megfordításának pszichológiai alaptörvényére való tekintettel problematikus, mert a természet által automatizált folyamatok és állapotok akarattal – sőt már látens szándékkal – való befolyásolása is eleve eredménytelenségre van ítélve. Például, a saját szívdobogás figyelésére az organizmus ritmuszavarokkal válaszol. (Menyhay 2004, 33–45) Frankl ezt a jelenséget paradox intenció néven vizsgálta. (1979, 118–140) A helyes és pontos fogalmazásnak valahogy így kellene hangzani: Az anyai szeretet képes a gyermekben szeretett ébreszteni, mielőtt az rádöbben, hogy az anyát szeretni kell, mert ez a jó és ez a természetes. Az érzelmek, elismerések kicsikarása, erőltetése visszavág.

Rousseau tudta és kimondta, hogy az agresszió mögött gyengeség – mi azt mondanánk, éngyengeség – húzódik meg. Írja, hogy „amikor Hobbes a gonosz embert életerős gyermeknek nevezte, teljességgel ellentmondásos dolgot mondott. Minden gonoszság (én) gyengeségből ered.” A nevelésen túl társadalmi tragédiával állunk itt szemben, ha meggondoljuk, milyen méreteket öltöttek az agresszív tendenciák az élet minden területén, amelyek előszeretettel a kereskedelmi televíziókon keresztül mételyezik meg az ember jóra való hajlandóságát.

Rousseau a gyermek korlátozásának szükségességéről többek között ezt írja: „Semmit sem engedjünk a szeszélynek vagy az oktalan kívánságnak, mert a szeszély csak olyankor kínozza (a gyermeket), ha felébresztik (benne).” (1965, 49)

A véletlen asszociációk jelentőségét nyilvánvalóan Rousseau is felismerte: Ha nem tudtok segíteni a gyereken, „maradjatok vesztég, ne igyekezzetek cirógatással elcsitítani! A becézegetés nem gyógyítja meg gyomorgörcseit, ő viszont emlékezni fog majd, hogy mit kell tennie ahhoz, hogy kedveskedjetez neki, s ha egyszer már rájött, hogy miként kell rábíri benneteket, hogy kénye-kedve szerint foglakozzatok vele, akkor aztán parancsolótokká vált és mindennek vége.” (1965, 49) Világos állásfoglalás a szabados laissez-faire-beállítódás ellen.

A következő idézetben nemhogy minden szabadosságot kizár, hanem *nagyon keményen* hangsúlyozza a *határozott pedagógiai fellépés* szükségességét, amit ma bizonyosan *másként fogalmaznánk* meg. Ezzel az idézettel a neoindividualisata Rousseau-val kapcsolatos elemzésünket azzal a bizonyossággal zárhatjuk le, hogy az európai liberalizmus e jeles képviselője sem volt a szabadosság híve, mint ahogy egy józan, felelőssége tudatában lévő ember sem lehet az.

„Életkorának megfelelően kezeljétek növendékeiteket. Ne tudjon egyebet, csupán annyit, hogy ő gyenge és hogy ti erősek vagytok, továbbá, hogy kettőtök helyzeténél fogva ő szükségképpen ki van szolgáltatva nektek. Tanulja ezt meg, értse és érezze. Idejében érezze gögös fején a kemény jármot, amelyet a természet kényszerít az emberre, szükségszerűen súlyos jármát, amely alatt minden véges lénynek meg kell hajolnia. *Lásza ezt a szükségességet, mégpedig a dolgokban, és sohasem a szeszélyben.* A zabola, ami visszatartja, a kényszer legyen ne a tekintély. Amitől tartózkodnia kell, azt ne tiltsátok meg neki, hanem *akadályozzátok meg, hogy megtegye, magyarázgatás és okoskodás nélkül.*” (1965, 49)

(*Charles De Montesquieu 1689–1755*) Locke elképzelései a *hatalommegosztásról* Charles De Montesquieu *A törvények szelleméről* (1962) című munkájában talált végleges formára, ami még ma is a demokratikus államalkotmányok alapját képezi: A törvényhozás hatalmát el kell választani a törvényeket végrehajtók hatalmától, és a végrehajtáson belül is meg kell osztani a hatalmat a közigazgatási és igazságszolgáltatási szervek között.

Montesquieu is természetes jognak tekintette a racionális szabad gondolkodást és cselekvést és e tekintetben került konfliktusba vallással. Montesquieu, mint korának többi filozófusa deista, azaz Isten létezését nem tagadta. Isten szerepét és jelentőségét *a világ első és arra mindent visszavezethető okának tekintette*. Tagadta azonban egy olyan Isten létezését, amely a társadalmat és a természetet *közvetlenül* irányítja.

Montesquieu, mint korának a felvilágosodás szellemében alkotó többi filozófusai, csak a vallási dogmatizmus ellen lépett fel, ami az ember szabad gondolkodásának útjában állni látszott. Ez még csak azt sem jelenti, hogy a vallást nem tartotta szükségesnek és hasznosnak: az idézett főművében a huszonnegyedik könyv XV. fejezetében azt tárgyalja, hogy: „A világi törvények hogyan igazíthatják néha helyre a hamis vallásokat”, viszont a rákövetkezőben már azt, „Miként igazíthatják helyre a vallási törvények az alkotmány-törvények helytelenségét”.

Montesquieu-t a történelem mint a felvilágosodás és a Francia Forradalmat előkészítő szellemi nagyságát tartja számon, ezért elemzésünk számára rendkívül fontos, hogyan vélekedett ez a kiváló gondolkodó mindarról, amit ma liberális progresszívizmusból kifarjadt neoliberalizmusnak neveznek. Ezt érdemes idézetek sorával bemutatni. Ezekből az is kiderül, hogy a szabadosság gyökerei nem mai keletűek. A demokrácia és a liberalizmus ideájának kezdete óta fennáll a demokrácia és a liberalizmus téves értelmezésének a veszélye. Ezt a téves interpretációt és súlyos következményeit a kiteljesedett noliberalizmusnak sikerült megvalósítania.

„Nem kell sok becsületesség ahhoz, hogy egy monarchikus kormányzat, vagy egy önkényuralmi kormányzat fennmaradjon, vagy megtartsa erejét. Az egyikben a törvények ereje, a másikban a fejedelem mindég felemelt karja szabályoz vagy fegyelmez mindent. Egy népi államban eggyel több rugóra van szükség, és ez az *Erény*.” (1962, III. könyv, 3. fejezet, 142)

„A görög államférfiak, akik népi kormányzatban éltek, nem ismertek más fenntartó erőt, mint az erényt. A maiak kizárólag iparról, kereskedelemről, pénzügyekről, gazdaságról, sőt fényűzésről beszélnek nekünk.

Amikor az erény eltűnik, helyette a becsvágy tölti be azok szívét, akik erre fogékonyak, és a fősvénység pedig mindenkiét. Ami eddig *életelv* volt, azt most *szigornak* nevezik; ami *szabály* volt, annak most *kényszer* a neve; ami *fegyelem* volt, most *félelem*. Azelőtt az egyesek vagyonaiból állt a közvagyon; mostantól a közvagyon az egyesek örökségévé lett. A köztársaságot zsákmánynak tekintik, s ereje már csak néhány állampolgár hatalma és valamennyinek *szabadossága*.” (1962, III. könyv, 3. fejezet, 142)

Montesquieu nem elégedett meg egy olyan magatartásszabályozással, ami kizárólag kívülről hat. A személyiségbe integrált értéktételezések fontosságát, az önbecslés által kormányzott viselkedési módot tartotta egy társadalom számára döntőnek. Világosan látta – a neoliborális extrém materialista üzleti szellemmel szemben, hogy „a köztársasági kormányzatban van leginkább szükség a nevelés teljes hatóerejére. Az önkényuralmi kormányzatokban a félelem magától születik meg a fenyegetések és büntetések közepette; a becsületnek a monarchiában kedveznek a szenvedélyek, s viszont ez is azoknak; a politikai erény azonban *önmegtagadást jelent, ami mindég nagyon keserves dolog*.” (1962, IV. könyv, 5. fejezet, 159–160)

Montesquieu felismerte az irracionális szerepét az ember életében. Nemzetköziség ide vagy oda, a haza *szeretete* fontos: „Köztársaságban az erény nagyon egyszerű dolog: szeretet a köztársaság iránt. Ez egy érzelm, nem pedig ismeretek sorozata. A hazaszeretet jó erkölcsökhöz vezet, s az erkölcsök jósága megint hazaszeretetre indít.” *A Demokrácia elvének megromlásáról* című fejezetben ezt írja: „A demokrácia elve nem csupán akkor

romlik meg, amikor az egyenlőség szelleme elenyészik, hanem akkor is, *ha az egyenlőség szellemét túlzásba viszik*. Ilyenkor nem uralkodhat többé az erény a köztársaságban. A nép akarja gyakorolni a hatóság teendőit, a szabályokat *nem tartja tiszteletben*.” (1962, V. könyv, 2. fejezet, 169)

(*Rezümé*) A felvilágosodás a keresztény individualizmusból kiindulva és a neoindividuális filozófiára támaszkova, valamint az *ésszerűség előnybehelyezésének a fontosságát felismerve* a dogmatizmussal és a babonákkal szemben bontakozott ki. Az új korszak az ember körüli jelenségek újraértékelését vonta maga után. Az emberiség felébredt illuzórikus álmából, és rádöbbsent a valóságra, ami az Istennek nevezett teremő őserőt és a keresztény erkölcsöt *éppen az ésszerűség nagyrabecsülése miatt* nem iktatta – nem iktathatta ki. A liberális progresszívizmusnak nevezett mozgalomból kisarjadt neoliberalis filozófia individualizmusa Európában olyannyira felmagasztosította az egyéni érdek és az üzleti szellem materializmusát, hogy a tőkével szövetkezett „baloldal” szükségesnek látja az útjában álló keresztény erkölcs kiiktatását. A kommunista ideológia materializmusa a *tőkés baloldal közreműködésével* szinte észrevétlenül belopta magát az európai kultúra berkeibe. Ezzel a *baloldali nagytőkés paradoxon* köre bezárult: Európában a liberális progresszívizmusnak nevezett mozgalom a második világháború után a nagytőke közreműködésével kapott lánggra és a neoliberalizmus fénykorát is ennek jegyében éli meg. A liberális progresszívizmus születését és ennek nagytőkés vonzatát a következő idézet mutatja be:

„*Az iskola szétrombolása*. Első periódus: Húsz éven keresztül, 1945-től 1965-ig megtörtént (Nyugat-Németországban) a morál általános elértéktelenedése egy átnevelési folyamatban, amit a kormányok magukévá tettek, a nélkül, hogy a CDU (kereszténydemokrata párt), az FDP (a szabad demokraták) és SPD (a szociáldemokraták) ebbe az irányba elkötelezte volna magát.” (Anrich 1972, 32)

Figyelemre méltó, hogy eredetileg a morál általános elértéktelenedési folyamatában *egyik párt sem vállalt szerepet*. A morál általános elértéktelenedése nyilvánvalóan a győztes hatalmak kulturális befolyásának az eredménye. Ebben a folyamatban egyértelműen *csak a német kormányok elkötelezettsége a győztes és megszálló hatalmakkal szemben nyilvánul meg, különösen az Amerikai Egyesült Államokkal szemben*, amelyek 1945 után a nyugati demokrácia védőpajzsaként léptek fel a keleti bolsevizmus ellen. Folytassuk az idézetet:

„Második periódus: Úgy 1967 körül a morál általános elértéktelenedéséből kiindulva lépett fel a *szélsőséges baloldali parlamenten kívüli opposzió a Német Szociáldemokrata Párt nagytőkés tagjainak előzetes hatalmi és anyagi támogatásának a segítségével*. Például az *első uszító és pornólapot az 1960–61-es években a frankfurti városi tanács szociáldemokrata képviselője, Bärmeier adta ki saját kiadóján, Bärmeier és Nickel kiadóvállalaton keresztül, 120.000 példányban, mégpedig »Underground – Das Deutsche (!) Schülermagazin« címmel*. Ez robbantotta ki a német diák- és egyetemi hallgatók szövetségének felkelését. A radikális követelések között található a demokratizálás, a tekintélyellenes nevelés, a kényszerek alól való felszabadítás, az eddigi oktatási szisztéma felszámolása és a marxizmus oktatásának kötelező bevezetése.” (Anrich 1972, 32)

HIVATKOZÁSOK

- Anrich Ernst: *Der Sozialismus der Linken. Nicht Fortschritt, sondern Rückschritt und volle Zerstörung*. D.N.-Verlagsgesellschaft m.b.H., Rosenheim, 1972.
- Hayek von, Friedrich. A.: Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung. In: *Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*. Düsseldorf – München, 1967, 10–33.
- Descartes, René: *Az igazság kutatása a természetes világosság által. Válogatott filozófiai művek*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980.
- Descartes, René: *Szabályok az értelem vezetésére. Válogatott filozófiai művek*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980. Vö. Menyhay, Emmerich: Interdependenzen zwischen dynamischem Denken und der Innovation pädagogischer Wirkungssysteme. In: Menyhay, Emmerich: *Kreativ-innovatives Denken und pädagogische Einsichten*. Frankfurt a/M – Bern – New York – Paris, 1990, 14–38.
- Descartes, René: *Az igazság kutatása*. In: *Descartes: Válogatott filozófiai művek*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980.
- Fichter, Joseph H: *Grundzüge der Soziologie*. Springer Verlag, Wien – New York, 1969.
- Frankl, Viktor E.: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*. Piper Verlag, München, 1979.
- Gyilasz, Milován: *Az új osztály*. Európa Verlag, Zürich – Stuttgart – Wien, 1958.
- Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Helikon Kiadó, Budapest, 1970.
- Lao-ce: *Tao te King*. Máté János fordítása. Gondverő Kiadó, Budapest, 2001.
- Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*. I. és II. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.
- Locke, John: *Levél a vallási türelemről*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973.
- Magyar Beck István: *Műzsák a piacon. Esszé a kultúráról és arról a kábitószerről, amit kultúrának hívnak*. Aula Kiadó, Budapest, 1994.
- Menyhay Imre: *Bevezetés az általános szociológiába. A társadalomelmélet alapvető kérdései*. Soproni Egyetem–Phare kiadás. Sopron, 2000.
- Menyhay Imre: *A gazdaságpszichológia fejlesztése és képzése Magyarországon*. In: *Gazdaság és társadalom, Társadalomtudományi folyóirat*. 1993/1–2.
- Menyhay Imre: *Homo oeconomicus és a befejezetlen teremtés. Az analitikus gazdaságpszichológia alapvetése és alkalmazása*. Akadémiai, Budapest, 2004.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat: *A törvények szelleméről*. I. és II. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1962.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Emil, avagy a nevelésről*. Tankönyvkiadó, Budapest, 1965.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Az emberek közötti különbségek*. Franklin-Társulat Magyar Irodalmi Intézet és Könyvnyomda kiadványa. Budapest, 1905.
- Rousseau, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződés*. Paris, 1955.
- Voltaire: *Filozófiai ábécé*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1983.
- Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonásai*. 1/2. Közgazdasági és jogi Könyvkiadó, Budapest, 1992.