

A sokféle igazságigény és a rend problémája

MOLNÁR ATTILA KÁROLY*

A kortárs európai politika hangsúlyos értéke a szabadság, amelynek egyik fontos eleme lett – az antikvitásban és a középkorban ismeretlen – az önkifejezés különböző módozatainak szabadsága. A röviden szólásszabadságnak és életforma-szabadságnak nevezett szabadságok viszonylag újak, a XVII. század során és azt követően fogalmazódtak meg a lelkiismeret szabadsága kapcsán. A lelkiismeret fogalmához kapcsolódott a kifejezés szabadsága és az egyéni és politikai igazságosság problémája mellett a sokféleség tapasztalata. A morális sokféleség és a rend problémája e premodern kortól uralja az európai gondolkodást. Ha a szabadság azt jelenti, hogy mindenki követheti és megfogalmazhatja szabadon azt, amit jónak vél, akkor lehet-e rend? A liberalizmus önképe szerint az e problémára adott válaszként jött létre. A probléma, az igazságigény és a rend viszonya jóval régebbi, mint ahogyan azt a hegeliánus eredetű *Öffentlichkeit* kapcsán Jürgen Habermas és az őreá épülő nyilvánosságelméletek (*public sphere*) sejtetik. Az egy és a sok problémája az antikvitás óta velünk él.¹ Az igazságigény megjelenése és a rend problematikussá tétele a reformáció korában lett tömeges. Akárhogyan is, a rend igazságigényekből eredő problémája a premodern és a modern kísérőjelensége.

A politikai rend igazságigényből eredő delegitimációja Platónnal kezdődött, aki maga is tisztában volt az immanens rend (a barlanglakók) és a transzcendencia (a filozófia) közti konfliktus lehetőségével, és reflektált arra a problémára: mit is tegyen az igazságot ismerő filozófus a transzcendens tudásával? De ez csak e dilemma elméleti felismerése volt, míg a gyakorlatban a kereszténység megjelenésével vetődött fel. Előtte a vallási és a politikai közösség egybeesett, a vallás etnikai vagy politikai csoportokhoz, a *polishoz* kapcsolódott. De a kereszténységgel megjelent a specifikus vallási közösség, amely tagságának feltétele nem valamely politikai vagy etnikai közösséghez tartozás volt, bármilyen jogi helyzetű vagy származású ember tagjává válhatott. Csak egyetlen feltételt kellett a tagnak teljesíteni, elfogadnia Jézust Krisztusnak. Ugyanakkor a keresztények elutasították a római istenek és a császár kultuszát, hűtlenek voltak a létező politikai rendhez. A specifikus vallási közösség megjelenése azt jelentette, hogy a politikai és vallási közösség már nem fedi le egymást, szimbólumaik, határaik és a megkövetelt hűségük

* Habilitált egyetemi docens, ELTE TÁTK. E-mail: alitta@tatk.elte.hu.

¹ „Szókratész: És az ellenségeskedés meg a harag, jóemberem, miféle véleménykülönbségből fakad közöttünk? Vegyük ezt ilyenformán szemügyre: vajon ha te meg én valamilyen számmal kapcsolatban lennénk eltérő véleményen, hogy melyik a nagyobb, ez a véleménykülönbség egymás ellenségévé tenne-e bennünket, és egymásra haragítana-e vagy számolni kezdenénk és hamar kiküszöbölnénk a dolgokat?

Euthüphrón: Minden bizonyos úgy volna...

Szókratész: Hát akkor mire vonatkozhat az a véleménykülönbség, amiben nem tudnánk dönteni, s miatta egymás ellenségévé válnánk és haragudnánk egymásra? Ez az igazságos és igazságtalan, és a szép meg a rút, és a jó meg a rossz. Vajon nem az ezekre vonatkozó véleménykülönbségek-e az, amiben nem tudnánk kielégítően dönteni, s ami miatt válnánk egymás ellenségeivé, ha azzá válnánk, és te is, és minden más ember is

Euthüphrón: De igen, ez az a véleménykülönbség.” PLATÓN: *Euthüphrón* 110b–d.

nem esnek egybe. Sőt, a két közösség konfliktusba is keveredhet egymással, és a kereszténység megjelenése óta a vallási és politikai tekintélyek eltérő elvárásai a kultúránk folytonos konfliktusainak és vitáinak forrásai. Ennek a más kultúrákban nem ismert konfliktusnak a mellékterméke az európai-keresztény kultúrában létrejött szabadság. Az erastiniánusok vagy a bizánci gyakorlat ellenére látnunk kell a keresztény hagyományban fellelhető kettősség sajátos voltát. „Senki sem szolgálhat két úrnak.” (Mt 6,24) És „Inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek.” (ApCsel 5, 29) A kereszténység kettéválasztotta a közösség két oldalát – a *sacerdotiumot* a *regnumtól*. „A Nyugat történetében a politika és vallás közti viszony a következő dilemmával írható le: vagy azonosnak tartják a vallást a politikával (cezaropapizmus, teokrácia, *sacrum imperium* és mindenféle totalitarizmus), vagy az egyik szembekerül a másikkal, mintha a vallás és politika kölcsönösen kizárnák egymást és kibékíthetetlenek lennének (állam és egyház, szent és világi, Isten és Cézár, és mindenféle liberalizmus).”²

A bibliai és antik világképben egyaránt fontos a határok, korlátok létrejötte és őrzése, amelyek a kaosztól védik a világot. Mivel az ember is a teremtés része, ezért jótékony korlátok közé van állítva. Az ember saját természete tartalmaz jótékony korlátokat, és ha az ember ezeket átlépi, akkor az ember belső természete reagál erre: ha például túl sokat eszik, akkor rosszul érzi magát. A morálisan rossz cselekvésre a lelkiismerete reagál. Isten bosszúja a határátlépésért lehet külső (*forum externum*) vagy belső (*forum internum*), de a rend megzavarása probléma.

A keresztény lelkiismeret egyszerre jelenti a határok átlépését (a *syneidesis* eredeti jelentése szerint) és az igazság ismeretét, az igazság szerinti cselekvést (a keresztény kiegészítés szerint). Az igazság szerinti cselekvés pedig az igazságtalan világ határait lépi át, szembefordul az emberek, a *forum externum* ítéletével. Van-e mód elválasztani az igazság miatti és a lázadás bűne miatt elkövetett határátlépést? Ha a lelkiismeret (az igazságigény) pusztán szubjektíven átértzett és csak ezen alapul, van-e esély rendre? Felismerhetőek-e a hamis proféták?

Szt. Ágoston tanítása szerint az áteredő bűn miatt kell a világi hatalom és kényszer a békés együttélés érdekében, hiszen a lázadó ember a bukás utáni állapotában mindig konfliktusba kerül a többiekkel. A reformáció során a világi hatalom kényszerének problémája kiegészült a lelkiismereti politika okozta zűrzavar, békétlenség és lelkiismeret-szabadság témájával. A keresztény lelkiismeret, döntéshozatal és az intézményes tekintély közti feszültség valamennyire korábban is fennállt, de tömeges ekkor lett. Rendjén való-e és igazolható-e, hogy bárki a saját ítélete bármilyen sérelme esetén szembeforduljon egy külső ítélőszékkal, mint Kohlhaas Mihály? Rendjén való volna-e, ha valaki az ujsa megkarcolása miatt lerombolná az egész világot? Ha mindenki Jézusra hivatkozik bármely tette esetén – Ne gondoljátok, hogy békét jöttem hozni a földre. Nem békét jöttem hozni, hanem kardot³ –, az beláthatatlan gondokat hozhat a földi életben. Ha mindenkinek szabadsága és kötelessége a saját vélekedése szerint áthágni bármilyen határt, akkor lehetséges-e bármiféle együttélés?

A rajongók azt állították, hogy közvetlen személyes viszonyuk van a Megváltóval, a béke belső érzése ad nekik szent bizonyosságot. A saját kegyelmük felőli kételkedés, a magabiztosság

² Raimon PANIKKAR: Religion or politics: The Western dilemma. In: Peter H. MERKL – Ninian SMART (szerk.): *Religion and Politics in the Modern World*. London–New York, New York University Press 1983. 44.

³ Mt 10,34

hiánya a kárhozat jele lenne.⁴ A kegyelem azonban lerombolta a természetüket és új embert alkotott meg, új képességek jöttek létre a megvilágosodással. Az illuminált szabad az emberi törvénytől, konvencióktól és intézményektől. Azok felett áll tökéletességében. A rendkívüli személyes tapasztalat – amit mániának, karizmának⁵ neveztek – miatt elvetették a történeti hagyományt és a gondolkodást, a gyakorlati szillogizmussal járó tévedés lehetőségét. A rajongókat a környezetük úgy látta, hogy rövid utat vélnek találni az abszolút igazsághoz, a hagyományos igazságok alternatívájához.⁶

A lelkiismeret politikai probléma lett, mivel a rossz lelkiismerettől politikai változások eredményeképpen kívántak megszabadulni, és a keresztény lelkiismeret – a számtalan sokféle igazságigény – viták és konfliktusok forrása lett.

Az Egyház középkori immunitása megszűnt, de az igazságigényt átvette a lelkiismeret. A XVI. század elejétől az addig nagyra értékelt és a keresztény erkölcspszichológia központi elemévé vált lelkiismeret kikerült az erkölcssteológiai traktátusok világából, köznyelvi lett. A *sola fide*⁷ elv erkölcsi relativizmust és káoszt eredményezhetett a követők közt, mivel az igazságosság, erényesség helyett a szentség *élményét* hangsúlyozta. A lelkiismeret végső hivatkozás lett, olyan hivatkozás, melyet feltétlenül tisztelnie kell mindenkinek, és amelynek feltételen szabadság jár minden további indoklás nélkül. „Nincs szó, ami gyakrabban hagytná el az emberek száját, mint a lelkiismeret.”⁸ A lelkiismeret „undorító dolog” lett, az önkényesség szinonimája.⁹ „[N]agy mértékben visszaél sok ember ezzel a szóval, akik más jelentést adnak neki, olyat, ami sosem volt a Mindenható Isten szándéka.”¹⁰

A lelkiismeret népszerű használatával megjelentek a gondok. „Soha olyan igazán és olyan vidám szívvel nem cselekszünk rosszat, mint amikor lelkiismeretre hivatkozva cselekszünk.” „Az ember nem angyal, sem nem állat, s a legnagyobb baj az, hogy aki angyal akar lenni, állattá válik.”¹¹ A lelkiismereti megoldásból (az antik és keresztény gondolkodásban) gond lett a premodern idején: amiben addig bíztak, hogy az igaz keresztény életre, erényekre vezető önfegyelem gyakorlója lesz, az a népszerűsítésével párhuzamosan egyre inkább az önhiúság és önigazolás eszköze lett. Pontosan ellentétes lett a fogalom az antikvitás óta tartó történetével.¹²

⁴ R. A. KNOX: *Enthusiasm, A Chapter in the History of Religion*. Oxford, Clarendon Press, 1950.

⁵ Vö. Fil 2,13 és PLATÓN: *Ión* 533e–534d.

⁶ A kortársak közt megfogalmazódott az a máig élő közkeletű nézet, mely szerint a rajongók és ateisták egymást erősítik, affinitás van köztük. Vö. Henry MORE: *Enthusiasmus Triumphatus*, William Andrews Clark Memorial Library, University of California, 1966 (1662.).

⁷ Thomas TAYLOR: *Regula Vitae*, The Rule of the Laws Under the Gospel (1631) című írásában azok ellen tiltakozott, akik azt hirdették, hogy Jézus eltörölte Isten törvényét, és a *sola fide* elvből eredő morális felelőtlensége ellen. In: Ismeretlen szerző, *Liberty of Conscience, in its Order to Universal Peace*. London, Thomas Parkhurst, 1681.

⁸ Idézi Dennis R. KLINCK: Lord Nottingham and the Conscience of Equity. *67 Journal of the History of Ideas* (2006) 123–147. Theodore K. RABB: *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*. New York, Oxford University Press, 1975.

⁹ Idézi KLINCK (8. l.).

¹⁰ Jonathan SWIFT: On the testimony of conscience. In: *The Prose Works of Jonathan Swift*, Vol. I–IV: Swift's Writings on Religion and the Church, Vol. II. p. 120.

¹¹ Blaise PASCAL: *Gondolatok*. Budapest, Gondolat Kiadó, 1983. 358, 895.

¹² Edward G. ANDREW: *Conscience and its critics: Protestant conscience, enlightenment reason, and modern subjectivity*. Toronto, University of Toronto Press, 2000.

Ami azért figyelemreméltó fordulat, mert a lelkiismeret eredeti jelentése (*syneidesis*) a rossz cselekedetek miatt érzett szégyenre vonatkozott, és ezért a politikai közösséget lehetővé tevő mások előtti szégyenérzethez és annak visszatartó hatásához kapcsolódott. Eredeti értelmében a lelkiismeretnek semmi köze sem volt az autonómiává magasztosított erkölcsi szubjektivizmushoz, eredeti értelme nem az egyén ítélete önmaga felett.

A lelkiismeret fogalma a természetes értelem és a különleges kegyelem közt ingadozott, és egyre inkább a véleménnyel, meggyőződéssel lett azonos. E szubjektivizálódása miatt kiszámíthatatlan lett, nem lehetett rá rendet építeni. Az erkölcsi rend órból annak problémájává lett. Bár a lelkiismeret sokféle parancsot ad, de követni kell, még ha téved is. Hogyan lehet az ilyen tömeges lelkiismeret-tudatosságot a köz békéjének szempontjával összeegyeztetni? Ha a határátlépés dicsőség dolga, akkor lehetnek-e határok? A lelkiismeretre hivatkozás önmagában nem tesz egy cselekedetet vagy nézetet helyessé vagy jóvá. A lelkiismeret a vélemény értelmében nem felfedezi vagy felfogja, hanem képviseli az igazságot. A lelkiismeretre hivatkozás annak rövidítése lett, hogy „Isten ezt parancsolta nekem”, és minden embernek meg kell hajolnia Isten előtt, azaz a lelkiismeretere hivatkozó előtt. A lelkiismeretre hivatkozó ember magabiztos lett és kategorikus imperatívuszt fogalmazott meg a környezetével – többi emberrel, intézményekkel – szemben: „ezt és ezt kell tennem, és ezt el kell fogadnotok”. A „lelkiismeret, bár téves, akkor is úgy köt, hogy aki ellene cselekszik, az bűnt követ el. Ennek értelme az, hogy az, aki a lelkiismerete ellen tesz, az Isten akarata ellen tesz: még ha nem is valóságosan és igazából, de formálisan és az értelmezés szerint: ugyanis amit a lelkiismeret kinyilvánít, azt Isten akarataként nyilvánítja ki.”¹³ Mivel nem tudható mi Isten akarata, de az igen, hogy mit parancsol a lelkiismeret, az pedig *lehet* Isten akarata, követni kell a lelkiismeret parancsát. Ezért az, „aki elítéli a lelkiismeretet, magát Istent ítéli el, mivel az, amit a lelkiismeret diktál, az feltehetően Isten akarata. Ezért az bűnözök, aki bármit is a lelkiismerete ellen tesz”.¹⁴ De van-e megoldás arra, amikor a lelkiismeret és az Egyház parancsa ellentétes, hisz mindkettő Istentől ered? Noha a fundamentalista racionalizmus lehetségesnek tartja a perplexusok és dilemmák végső megoldását, ezek a normatív politikaelmélet lehetőségei határait mutatják meg.

Az átalakuló lelkiismeret-fogalom anarchikus hatásait, a sérthetetlen, de esendő *lelkiismeret képzetének tömeges elterjedése problémáit* a kortársak közül az igazságszolgáltatásban, államigazgatásban működők vették először észre, mint Thomas More, Francis Bacon vagy Michel de Montaigne. „És ezt nevezik evangéliumi szabadságnak, ami lerombol minden rendet és törvényt, és azt teszik, amire kedvük van, akár jó, akár rossz az, és ami semmi más szerintük, mint Isten műve bennük.”¹⁵ A jámborság látszata a lázadást takarta el. A lelkiismeret szabadságát a lázadással tekintette egyenlőnek.¹⁶ „Mindközönségesen láthatjuk, hogy a jó szándékok, ha mérték felett ragaszkodnak hozzájuk, igen káros következményekre vezetnek.” A „vallás, szabadság és törvény állítólagos védelmezői”¹⁷ „ürügyként használják”, hogy „egyéni bosszújukat” vagy

¹³ William AMES: *Conscience With the Power and Cases Thereof*, Amsterdam, (1639) 1975. p. 11

¹⁴ Uo. 12

¹⁵ Thomas MORE: A Dialogue Concerning Heresis. In: *The Complete Works of St. Thomas More*. New Haven, Yale University Press, 1969. vol. 6.1. p. 405.

¹⁶ Michel MONTAIGNE, A lelkiismereti szabadságról. In: *Esszék*. Pécs, 2002. II. könyv.

¹⁷ Henry FERNE: The Resolving of Conscience. In J. L. MALCOLM (szerk.) *The Struggle for Sovereignty: Seventeenth-century English Political Tracts*. Indianapolis, Liberty Fund, 1999. 182.

fősvénységüket kielégítsék.¹⁸ „Ez a szabadság elősegíti a pártoskodást és az ármánykodást, és megnehezíti, hogy a nép összefogjon (...) nincs az ember számára félelmetesebb fenevad az embernél.”¹⁹ A jó lelkiismerettel, meggyőződéssel cselekvőket tilos kényszeríteni a hatalomnak, de mit kezdjen a hatalom azokkal, akik tévednek, vagy csak a világi törvényeket megsértő bűnözők, akik ebbe az újfajta asylumba menekülnek? Ha ezeket sem bünteti meg vagy üldözi a főhatalom, akkor elmulasztja teljesíteni a kötelességét.

A puritán radikálisok feltételezték, hogy a lelkiismeret azért lehet minden kormányzat érvényességének megítélője, mert tartalmazza az Istentől kapott természetes értelmet, ismeri a jót és rosszat, és csalhatatlanul alkalmazza, azaz, a szabad és a jó döntés egybeesik. A kormánynak a lelkiismeretben Istent kell tisztelnie, a lelkiismeret-szabadság nem más, mint Isten kormányzati tisztelete. A gyakorlatban azonban ez végtelen vitákat eredményezett.

A lelkiismeretek sokféleségére és konfliktusokra adott kritikák szubjektivitás-ellenesek: valamiképp a kiszámíthatatlanságot és önkényességet utasították el.²⁰ Ez az elutasítás különböző mértékű lehet: vannak, akik csak a közéletből zárnák ki a lelkiismeretet, míg sokan az emberből, hogy a helyét valami más vegye át. A XVII. század végén, a felvilágosodás egyik hőse, John Locke fogalmazta meg a lelkiismeretlen értelmes ember képét az *Értekezés az emberi értelemről*ben, majd a XVIII. századtól egyre bővebben találunk erre példákat. Talán legkifejezőbb Julien Offray de la Mettrie embergépe, amelyben nincs lélek és a lelkiismeret ironikus módon csak a legősibb jelentésében maradt fenn e modern szövegben.²¹

1. A tolerancia egyik igazolása a politikai, prudenciális. Ide tartozik Niccolò Machiavelli, Jean Bodin,²² Montaigne, Thomas Hobbes, Locke és mások, akik a politikai békére hivatkozva állították, hogy az állam egy vallási irányzatot se üldözzön, de tartson fenn egy minimalista és egységesítő vallást. A tolerancia a polgárháború egyik alternatívája, de ennek az uniform és minimalista államvallás mellett a másik előfeltétele, hogy a törvények iránti engedelmesség független a polgárok sokféle lelkiismeretétől, hitbéli meggyőződéseitől, igazságigényeitől, azokat nem viszik ki a közéletbe. Ekkor olyan lelkiismeretük vagy véleményük lehet, amelyet csak akarnak. A politikai rend akkor egyeztethető össze a sokféleséggel, ha a főhatalom nem reprezentatív, nem az alattvalókat reprezentálja, vagy ha az alattvalók politikai nézetei előzetesen egyenművé lettek már téve. Ez esetben békén hagyhatja a lelkiismeretüket, hiszen az közömbös számára. Csak az a fontos, hogy engedelmeskedjenek, de mindegy, hogy miért teszik ezt.

Az eltérő és ütköző igazságigények burjánzása hozta létre a reformáció idején az igazságos rend, a sokféleség és szabadság összeegyeztethetőségének problémáját. A következőkben az e problémára adott karakteresebb megoldásokat veszem sorra. Az ellentétek képzeletbeli felszámolása monista módon a szeretet/értelem vagy a szimpátia/kölcsönösség révén a máig ható re-

¹⁸ MONTAIGNE i. m. (16. l.) 420.

¹⁹ Uo., 424.

²⁰ Stephan DARWELL: *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640–1740*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

²¹ Julien Offray de la METTRIE: *Filozófiai művek*. Budapest, Akadémiai, 1981. 428, 432.

²² Franklin L. FORD: Dimensions of Toleration: Castelleo, Bodin, Montaigne. In: 116 *Proceedings of the American Philosophical Society* (1972) 136–139.

mény, azonban a probléma gyakorlati politikai megoldást kívánt: „hogyan lehetséges igazságos és szabad társadalom mély tanításbéli konfliktusok esetén, amelyek nem fognak megoldódni?”²³

A hierarchiát és ezzel a rendet felborító emberek problémájára adott egyik legmarkánsabb válasz bizonyosan Hobbesé²⁴ volt: a hierarchiát helyre kell állítani, és a megalkotandó politikatudomány (a *De Cive*, az *Elements of Law* és a *Leviatán* programja, a *civil science*²⁵) ezt beláthatóvá teszi. Mivel a pluralitás és szubjektivizmus veszély a politikai rendre, a megoldása ezek kizárása a közéletből.

A *De Cive* „Előszavában” írta Hobbes, hogy létezett egy – feltehetően hipotetikus – aranykor, amikor teljes volt az autoritás, amit azután a „magánemberek vitái”²⁶ romboltak le. A vita ugyanis sosem teremtett egyetértést vagy békét, csak az autoritás.²⁷ A vita, avagy a politikai lázadás a lázadó vágyakból és nyelvből ered, így úgy tetszik, a *conditio humana* része. A vita tárgya az igazság – szemben Milton *Areopagiticájának* érvelésével – magánemberek általi megítélésének a probléma: „mennyi lázadásnak volt már az a vélemény az oka, amelyik azt tanítja, hogy a magánemberek bírnak azzal a tudással, ami alapján el lehet dönteni egy király parancsa igazságos vagy igazságtalan voltát, és mielőtt engedelmessé válnának, nem pusztán vitathatják, hanem vitatniuk kell azokat! (...) Az államtanácsba hívott magánemberek (...) a saját ítéletük és felfogásuk alá szeretnék gyűrni az igazságot, helyette egy üres és hamis árnyat ragadnak csak meg, ők szülik a morálfilozófusok részben helyes és nyájas, részben vad és kegyetlen hermafrodita véleményeit, a harcok és vérfürdők okait.”²⁸ A nyelv a háború és lázadás forrása, a lázítók a tanárok és könyvek, hiszen ezek nem megbékélyözzák, hanem kiszolgálják az ember büszkeségét.²⁹ A retorikai hagyományban, ahonnan Hobbes indult, a nyelvi zűrzavar megelőzi és kiváltja a politikait. „Az emberi nyelv harc és lázadás harsonája.”³⁰ A politikai zűrzavar kapcsolódik a nyelvihez.³¹ A számára fontos Thuküdidész szavaival: a vétkes tetteknek „szépen kidíszített beszéd kell takaróul” és a „jogtalan tetteket szép szavakkal leplezik.”³² Ezért is a *civil science*-et e tévedések elleni harcnak tekinti a *De Corpore* „Ajánlásában”. Hobbesban és a kor protestánsaiban erős félelem és viszolygás volt a jezsuita kazuisztika *equivocatio* tanával szemben.³³

A sokféle magánítélet és a természeti állapot összefüggenek. Az egyéni tévedések és vágyak mindig eltéréseket fognak eredményezni, az pedig vitákat. Csak egy megoldás lehet, az, ha az egyének nem ragaszkodnak a nézeteikhez és döntéseikhez. A *Leviatán* szerint még az értelem, sőt a matematikai értelem is téved, még a professzoré is, ezért keverednek az emberek elszámolo-

²³ John RAWLS: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993. xxviii.

²⁴ Edward G. ANDREW: Hobbes on Conscience within the Law and without. 32 *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* (1999) 203–225.

²⁵ Thomas HOBBS: *De Cive*. Cambridge, Hackett, 1991. 95.

²⁶ Uo. L. még: Frederick G. WHELAN: Language and Its Abuses in Hobbes' Political Philosophy. 75 *The American Political Science Review* (1981) 59–75.

²⁷ HOBBS i. m. (25. lj.) 97.

²⁸ HOBBS i. m. (25. lj.) 97–8.

²⁹ Thomas HOBBS: The Epistle Dedicatory. In: *The Elements of Law*. Oxford, Oxford University Press, 1994.

³⁰ HOBBS i. m. (25. lj.) 168–169.

³¹ David JOHNSTON: Plato, Hobbes, and the Science of Practical Reasoning. In: Mary DIETZ (szerk.): *Thomas Hobbes and Political Theory*. Lawrence, University of Kansas Press, 1990. 37–54.

³² THUKÜDIDÉSZ: *A peloponnészoszi háború*. Budapest, Osiris Kiadó, 1999. 231.

³³ Henry GARNET: *A Treatise of Equivocation*. London, Longman, Brown, Green, and Longmans, 1806.

lasi vitákba, és ekkor is döntőbírárt keresnek. Tehát még az értelem is kíván értelmező autoritást, még az értelem sem önfelhatalmazó, kényszerítő a gyakorlatban. „Aligha van olyan elv, akár Isten imádata vagy a humán tudományok terén, amiből ne támadhatna ellentét, széthúzás, sértegetés és lassanként háború. Ez nem az elv hamissága miatt történik, hanem az emberek hajlama miatt, akik önmaguk számára bölcsnek tűnnek, és ugyanilyenek kívánnak látszani a többiek előtt is. Bár az ilyen ellentét létrejötte nem akadályozható meg, mégis korlátozható a főhatalom által”.³⁴ Hobbes a kor egyik uralkodó témáját, a *vanitást* nevezte meg a konfliktusok forrásának, amely kiterjed az embereknek az önmaguk értelmébe, nézeteibe vetett bizalmára is. A ragaszkodás az önítélthez, saját magunk ítéletéhez és véleményéhez a hiúság eredménye és az együttlét problémája: „ha minden ember a saját véleményét követi, szükségszerűen viták keletkeznek köztük, számtalan és eldönthetetlen, amiből (...) először gyűlölet, majd veszekedés és háború lesz, és így mindenféle béke és társas élet megszűnik”.³⁵ A szuverén autoritása alkotta egyértelmű nyelv alternatívája lehetne a *scientia civilis* megteremtése. Vagy főhatalmat, vagy tudományt kell alkotni a rend érdekében eszerint. A főhatalom értelmezési hatalom: az „összes vitát az táplálja, hogy az emberek véleménye eltér a *meum* és *tuum*, igaz és igazságtalan, hasznos és haszontalan, jó és rossz, tiszteletreméltó és szégyenletes és hasonló ügyekben, amiket mindenki a maga ítélete alapján értelmez”.³⁶ A kormányzás szavak útján történik,³⁷ ezért is érdekes a nyelvi fordulat a XX. századi társadalomtudományban.

A béke feltétele az értelmezési vitákat eldöntő autoritás. A *Behemoth*ban Hobbes azt írta, hogy a polgárháború annak volt köszönhető, hogy lefordították a Bibliát és ebből alakult ki a presbiteriánus mértéktelenség: minden ember a maga bírója lett, az autoritás iránti tisztelet eltűnt. „Öfelsége ellenségei a Szentírás magánértelmezéséből fakadtak.”³⁸

A békés élet ellenfele, a lelkiismeret, eredetileg igaz tanúvallomást jelentett, de „később az emberek ezt a szót átvitt értelemben (*metaphorically*) saját tikos tényeik és gondolataik ismeretére alkalmazták, s ezért szokták szónokiasan azt mondani, hogy a lelkiismeret ezer tanúval (*mille teste*) felér.”³⁹ És végül az *olyan emberek, akik a saját – mégoly képtelen – véleményükbe szerelmesek, és makacsul ragaszkodnak hozzá, a véleményüket is a lelkiismeret tiszteletre méltó nevével jelölik*, amivel azt a látszatot akarják kelteni, hogy törvénytelen dolog volna változtatni rajta vagy szembeszegülni vele. *És véleményüket ily módon igazságnak tüntetik fel, holott nagyon jól tudják, hogy csak annak hiszik.*”⁴⁰ (Kiemelés tőlem – MAK)

A lelkiismeret a tévelygő, szeszélyes és változó vélemény megszentelése lett. A lelkiismeret-szabadság a véleménykifejezés és a cselekvésre vonatkozó ítélet szabadsága lett. Ezért írja azt Hobbes, hogy a természeti állapotban működik a lelkiismeret, ami nem azt jelenti, hogy a ter-

³⁴ HOBBS, *De Cive*. Cambridge, Hackett, 1991. 179–180.

³⁵ Hobbes i. m. (25. l.) 364-5.

³⁶ Hobbes i. m. (25. l.) 178. – kiemelés részben az eredetiben. Ez a gondolat kerül elő az *Elements of Law*ban is (Thomas HOBBS: *The Elements of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1994. 180.)

³⁷ Thomas HOBBS: *Leviatán*, Budapest, Magyar Helikon, 1970. 301.

³⁸ Thomas HOBBS: *Behemoth*. In: *English Works of Thomas Hobbes*. London, John Bohn vol.6. [1839] 167.

³⁹ Hobbes folytatta a lelkiismeret hagyományos, Quintilianusnál használt jelentését. QUINTILIANUS: *Szónoklattan*. Pozsony, Kalligram, 2008. V.xi.41.

⁴⁰ HOBBS i. m. (38. l.) 56.

mészeti állapot embere ne lett volna amorális, hanem pont ellenkezőleg, hiún ragaszkodott a véleményéhez.⁴¹ A lelkiismeret adta magabiztos erő a zsarnokéval vethető össze.

A lelkiismerettel az a baj, hogy közvetlenül Istenre hivatkozva az egyén kivonja magát a világi főhatalom alól (mint egykor a pápa) és ezzel végtelen harc kezdődhet. Hobbest nem a lelkiismeretek eltérése, nem is a vitáik, hanem a közéleti igényt lelkiismerettel megalapozók zavarják. „És a népet végeredményben az háborítja fel, hogy nem úgy kormányozzák, mint ahogyan az egyes emberek önmagukat kormányoznák, hanem ahogyan azt a hivatalos képviselő (...) helyesnek ítéli, vagyis önkényes kormányzattal. Emiatt aztán feljebbvalóikat becsmérlő nevekkel illetik.”⁴² A lelkiismeret a lázadás ürügye lett. Az egykori szégyenérzet és *forum internum* megnevezését a XVI–XVII. századtól igénybejelentésre és engedtelenségre használták. A lelkiismeretre hivatkozás az igazság ismeretére utaló képmutatás, holott csak a saját véleményéhez ragaszkodás.⁴³ Hobbes a vélemény maszkjául használt lelkiismeret-jelszót bírálta. A lelkiismeretet maszkul használó ember a büszkeségét, a *libido dominandit* – Hobbes antropológiája alapelemét – takarná el a lelkiismeret fogalmával és igényével. A gyakorlatban a lelkiismeret önhitt önitélet, ami *per definitionem* lehetetlen és problémaforrás. A *Leviatán* 29. fejezetében a lelkiismeretre való hivatkozás azért probléma, mert e hivatkozásban a lelkiismeret „csak” a vélemény igazolása céljából jelenik meg, és nem jelent a *hagyományos értelemben korlátozó, visszafogó büntudatot (syneidesis)*. Hobbes pont ellentétesen látta a lelkiismeretet, mint Hamlet, aki szerint a lelkiismeret gyává tesz. Hobbes szerint a lelkiismeret romboló, mert felbátorít (amint az angol polgárháború tapasztalata mutatta), mivel szubjektív bizonyosságot ad. A lelkiismeret emiatt az ereje miatt veszélyes. „Ha lehetséges volna, hogy az alattvalók ellenálljanak a királynak, ha a parancsai ellenkeznek a Szentírással, azaz, ellenétesek Isten parancsaival, és ők lennének a Szentírás értelmének a megítélői, akkor lehetetlen lenne, hogy a király élete vagy a bármely keresztény királyság sokáig biztonságban legyen.”⁴⁴

Hobbes elutasította, hogy a lelkiismeret (az egyesek véleményének) helyeslése legyen a működő autoritás mércéje. Ugyanis ez, a gyakorlatban látszott, lehetetlen. A sokféle szubjektív ítéletre nem lehetett az autoritást alapozni. A szubjektivitás csak végeláthatatlan harcot eredményez. Ezért senki sem ítéltet saját ügyében.⁴⁵ Az ember ugyanis nem *zoón politikón*, nem szociábilis, hanem büszke. A büszkesége miatt harcol a többiekkel, de a büszkesége miatt is él velük: kívánja az elismerésüket. A lelkiismeret magán-ítéletalkotást jelent elsősorban Hobbes számára, ezért nincs tekintélye. „Ebben a kérdésben egyikünknek sem szabad a magánértelmét vagy lelkiismeretét bírónak megtenni, hanem csakis a nyilvános (*public*) értelmet, tehát Isten legfőbb földi helytartójának értelmét.”⁴⁶ A *Leviatán* elítéli, hogy a lelkiismeret lehetne a döntés és cselekvés forrása, mivel mindenkit önmaga urává tenne. Az önkormányzat lehetetlen,⁴⁷ és ezért a *békéhez szükséges autoritás egyéni ítéletekre, véleményekre alapozása is az. A világi hatalom azt a képességet jelenti, hogy mások helyett és mások számára eldöntheti, mi a jó és mi a rossz, mi az igazságos.*

⁴¹ Uo., 248.

⁴² Uo., 585.

⁴³ Uo., 55–56.

⁴⁴ HOBBS i. m. (38. lj.) 225.

⁴⁵ HOBBS i. m. (38. lj.) 134.

⁴⁶ HOBBS i. m. (38. lj.) 379. A fordítást módosítottam – M. A. K.

⁴⁷ Uo. 585.

2. A másik tolerancia melletti érv az igazság megismerésével érvel. A politikai rendet az igazságra alapozná, így annak megismerése politikai ügy lett. A lelkiismeret-szabadság szólás-szabadsággá átértelmezése John Miltonnál egy ma meglehetősen népszerű gondolaton alapul: a megváltás kollektív keresése gondolatán. Amennyiben a megváltás feltétele az igazság ismerete, annak ismerete pedig bizonytalan, akkor a feltételezett tökéletes ész a szabad vitákban eljuthat az igazságig. A megváltás ezek szerint a szabad racionális vita eredménye lehet, amennyiben az ész mentes az eredendő bűn okozta hiányosságoktól.

A szabadság és a reformáció viszonya meglehetősen ellentmondásos volt. Bár az ember Isten képmása, szabadnak születik, parancsolásra és nem engedelmességre, de Ádám miatt elbukott, ezért szüksége van előljáróra, aki büntet és kényszerít. A puritán államok a gyakorlatban nem voltak a lelkiismeret-szabadság úttörői, a romlottak és bűnösök nevelését és büntetését fontosabbnak tartották, mint azok szabadságát. Reformálni akartak, és csak a jó szabadság ért valamit a szemükben.

A puritán *commonwealth* megalkotásának vágya azt feltételezte, hogy némely ember tudata még sincs meghatározva a korrumpáló emberi intézmények által, hanem a kegyelem eredményeként a többi embert alakíthatják, javíthatják, és az ő megvilágosodott tudatuk képes új és tökéletes viszonyokat és intézményeket alkotni. Némelyeket az isteni kegyelem kimentett a világ korrumpáló befolyásai alól: az Istennel való megbékülés az ember elidegenedését igényli a természetes beállítottságtól. Isten szolgálata csak tudatos lehet, és nem lehet szokáson, habituson alapuló. A puritánok (és a XVIII. századi racionalisták) paradoxona az, hogy az emberi világ minden készen talált eleme bűnös, mert az ember alkotta (hiszen az embert megrontották a rossz intézmények), ezért a keveseknek (az *intellectual ray* révén megvilágosodott keveseknek, a szenteknek) kell újraalkotni a világot. Ez esetben csak ezeknek, a Föld sóinak követeljék a szabadságot, vagy a megvilágosítatlanok tömegének is? Milyen mértékben és kik számára kell megengedni a lelkiismeret-szabadságot?

A lelkiismeret-szabadságra tehát azért van szükség, mert ez vezet az igazsághoz és a békéhez, azonban „a jó és a rossz együtt nőnek a világ mezején majdnem szétválogathatatlanul, és a jó tudás úgy összegabalyodott a rosszal, és oly sok cseles hasonlóság van, hogy alig lehet az összekevert magokat, amik a lélekbe hullottak, szüntelen munkálkodással szétválogatni”.⁴⁸ A világoosság a földre jött, de az emberek a sötét cselekedeteik miatt jobban szeretik az árnyat.⁴⁹ „Az igaz, hogy ha megadatik az embereknek, hogy azt tanítsanak, amit akarnak, akkor több hamis tanító jelenik meg, mint valaha, de az mégis jobb, ha sok hamis tant terjesztenek, főleg ha jó szándékból és csak gyengeségből, mintsem hogy egy szilárd igazságot erővel elnyomjanak vagy szándékosan felszámoljanak.”⁵⁰ Az embernek szabadnak kell lennie, de nem szabad értelmét rosszra használnia.⁵¹ Mi lehet az igaz hit kritériuma, hogy az egyetértés és az igazság helyreállítható legyen? A tekintély és a hagyomány nem megbízható. De ha Isten mindenkibe beültette az igazság magját, mindenki lelkiismeretébe, akkor azt kell táplálni és az alapján lehet béke ismét

⁴⁸ John MILTON: *Areopagitica*. In: *Complete Prose Works of John Milton*. New Haven, Yale University Press II. 514.

⁴⁹ Jn 3,19–21.

⁵⁰ Henry ROBINSON: *Liberty of Conscience, or the Sole Means to Obtaine Peace and Truth*. Yeare, 1643. 56.

⁵¹ 1Pét 2,16.

az emberek közt.⁵² Goodwin szerint a lelkiismeret-szabadság nem azért kell csupán, mert így Isten ítélőszéke működhet az emberben, hanem azért is, mert a lelkiismeret nem pusztán ítélőszék, hanem az igazság felismerésének lehetséges helyszíne, forrása. Ezért nem szabad elnyomni a nem csak önmaga felett, de a politikai ügyekben – törvények és intézmények elfogadásában – is ítélő lelkiismeret-szabadságot, ami így megváltoztatja a jó rend és szabadság értelmét: az az egyéni ítéleteken kell, hogy alapuljon: „Add meg nekem mindenekelőtt annak a szabadságát, hogy a lelkiismeretem szerint szabadon megismerjek, fogalmazzak és érveljek”.⁵³ A királyság építésének eszköze a keresztény szabadság, amelyre mindannyian születünk. E szabadság a puritánoknál nagyon is evilági jelentést kapott: a szabadság révén juthat el a keresztény az igazsághoz, tehát szabadság nélkül nincs igazság, igaz hit. Ezért inkább legyen sok tévedés, mintsem hogy az igazság esetleg el legyen nyomva.⁵⁴ A vita tehát jó és nem probléma, mivel az igazságra juthatunk általa. A keresztény szabadság eszerint vitaszabadság, és ez az erény és igaz hit legjobb iskolája: a szabad ember lesz kegyes, jámbor és igaz. A szentek közösségében a tolerancia sem gond, mivel mindenki jó lesz, ha szabad lehet. S a puritán érvelés szerint nem a viták okoznak háborút és konfliktusokat, hanem a kényszer.⁵⁵ A keresztény szabadság a kívülről korlátozatlan és befolyásolatlan lelkiismeret, ami csak jóhoz – az igaz hitből fakadó erényekhez és békéhez – vezet.⁵⁶ A puritánok hangsúlyozták, hogy a lelkiismeret dönti el, ki a zsarnok, Isten gyermekei ellenállhatnak neki, és minden politikai tevékenység alapja a szabad lelkiismeret.⁵⁷

Az igazság konfliktussal jár,⁵⁸ és csak a végső győzelme esetén lesz béke, mindez az eltérés, konfliktus felértékeléséhez vezetett.⁵⁹ Az *Ancient Bounds* (1645) szerint a tolerancia nélkül az igazság nem ismerhető meg, mivel az igazságnak több alakja lehet. Sőt John Bunyan azt tanította, hogy az igazság profitál az eretnekségből, az segíti, hogy az ember folyamatosan növekedjen, tökéletesedjen a hitben. De az „üldözés tűrhetetlen”.⁶⁰ Az Istentől eredő tant elnyomó, üldöző Isten ellen van, és nem tudjuk melyik tan való Istentől.⁶¹

Milton tolerancia melletti érvelése kiolvasható a *Visszanyert Paradicsomból* és a *Küzdő Sámsonból*, és nyíltan megfogalmazta az *Of True Religion, Heresy, Schism, Toleration*ban (1673). Az *Areopagitica*ban (1644) érvel azzal, hogy az isteni igazság váratlan helyeken bukkanhat fel, ezért engedni kell, hogy „keressük azt, amit még nem tudunk, azzal, amit tudunk, közelítve az igazsághoz”.⁶² Az igazság egykor itt volt az emberek közt a Földön, de szétszóródott, és tökéletesen meg sem található a Második Eljövételig.⁶³ A parancs világos szerinte: a szétszóró-

⁵² Jn 1,9.

⁵³ MILTON i. m. (48. lj.) 560.

⁵⁴ Lásd ennek tisztán politikai megfogalmazását John Stuart Mill *A szabadságról* c. esszéjében.

⁵⁵ Ez a puritán érv lett a Locke és Spinoza-féle toleranciaérvelés alapja.

⁵⁶ JOHN GOODWIN: *Independency God's Verity*. In: A. S. P. WOODHOUSE (szerk.): *Puritanism and Liberty*. London 1986. 186.

⁵⁷ SAMUEL RUTHERFORD: *Lex, Rex*. Roger Williams, *The Bloody Tenent of Persecution*. In: WOODHOUSE i. m. (57. lj.).

⁵⁸ Lk 12,51.

⁵⁹ GOODWIN: *Theomaxia*. London, Henry Overton, 1644. 32.

⁶⁰ ROBINSON i. m. (50. lj.) 50.

⁶¹ GOODWIN i. m. (59. lj.) 11–12.

⁶² MILTON i. m. (48. lj.) 551.

⁶³ Uo., 549.

dott Igazságot össze kell gyűjteni mindenféle forrásból. Az *Areopagiticával* megegyező módon, a *Küzdő Sámson* szerint is az igazság szét van szórva a törzsek közt és ezért még a filiszteusoktól is tanulhatnak a zsidók. A közös igazságkeresést segíti a nyomtatási szabadság, nem kell félni a szektáktól és skizmától. Bár a hatalommal bírók eltorzíthatják az igazság keresését erőszakkal, megakadályozhatják a megtalálását, de az igazság és megismerése nem monopolizálható. Ezért kell az eszmék szabad vására. A lelkiismeretek sokfélesége nem probléma, hanem megoldás az igazság megtalálására.

Eddig azt tudtuk, hogy a lelkiismeret ítélt jó és rossz ügyében, és az kívülről nem ismerhető és nem javítható meg. De arról nem volt szó, hogy ezt az ítéletet közzé kell tenni, és a közzététel tiltása károsan hatna vissza az ítéltre. Az ítélet nem nyilvános volta valamiképpen károsan hat az ítéletalkotó lelkiállapotára és szabadságára.

A véleményből a vita során lehet az igazság ismerete, tudás: „Ahol nagy a tudásszomj, ott szükséges sokat érvelni; ugyanis a vélemény a jó emberekben nem más, mint a formálódó tudás. A szekták és szakadárók rémsége miatt elítéljük a komoly és lelkes törekvést a tudásra és megértésre, amit Isten támasztott e városban. Minek bánkódnunk, inkább örvendeznünk kéne miatta.”⁶⁴ A „konform butaság”, a „különdleges konformitás vasigája” és a „szokás szorítása” a szabad vita és ezzel az Igazság ellenségei.⁶⁵ Az *Areopagitica* elítélte a „prelatusi hagyományt”, amely a „szabad lelkiismereteket és a keresztény szabadságot kánonokba és előírásokba gyömöszölte.”⁶⁶ A reformátorok és Milton is egy olyan csatában látták magukat, ami az elnyomás ellen zajlik. Az elnyomó (politikai és egyházi) rezsim, minden evilági baj forrása, ellene pedig a leghatékonyabb fegyver az igazság.⁶⁷ „Minden ember száját ki kellene nyitni, hogy a tévedésről kiderüljön hibás volta, és az igazság még győzedelmesebb legyen a nyílt mezőn megvívott csatában elért győzelem után”,⁶⁸ ami csak akkor értelmes feltevés, ha hanyagolja az eredendő bűnből fakadó problémákat és felteszi, hogy mindenki bír világos értelemmel, képes az igazságot–hamisságot felismerni és elfogadni. Ezért „a sajtó szabad kell, hogy legyen mindenki számára.”⁶⁹

Amikor Milton azt írta „bízd a lelkiismeretükre, hogyan döntenek”,⁷⁰ a lelkiismeret (szemben az eredeti antik és keresztény értelmével) nemcsak az egyén bírója, nemcsak az egyén tetteit vagy önmagát ítéli meg, hanem alternatívák közt ítélt. A világ bírója is. A lelkiismeret-szabadság az ítélet szabadsága és a hozzáférés az *igazsághoz*.⁷¹ A lelkiismeret egyenlő az ítélettel.⁷² Mi a szabadság, ha nem választás? – kérdezte Milton. Bár a *heresis* jelentése választást jelent, a szabadság és azzal járó egyéni döntések nem eretnokség, mivel mindenki bír „a fénnel, amit megkaptunk.”⁷³ A „szabadság minden nagy dolog bábája (...) ez világosítja fel a szellemünket, mint a Menny.”⁷⁴

⁶⁴ Uo., 554.

⁶⁵ Uo., 563–564.

⁶⁶ Uo., 554.

⁶⁷ KENNETH MINOGUE: *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology*. Wilmington, DE, ISI Books, 2008.

⁶⁸ WILLIAM WALWYN: *The Power of Love*, London, 1643. 60.

⁶⁹ Uo., 78.

⁷⁰ MILTON i. m. (48. lj.) 548.

⁷¹ The Ancient Bounds. In: WOODHOUSE i. m. (56. lj.) 247.

⁷² *Liberty of Conscience* (7. lj.) A2.

⁷³ MILTON i. m. (48. lj.) 550.

⁷⁴ Uo., 559.

Az igazság győzni fog az eszmék versenyében, ezért az élénk vita fenntartása az igazságkeresőknek jó, és az *Areopagitica* szerint a nép igazság(Isten)keresőkből áll.⁷⁵ Az *Areopagitica* pragmatikus érve szerint azért sem érdemes tiltani a vitát, mert a tiltás nem éri el célját, nem hatékony a rossz megakadályozásában. A hamis eszmék terjednek, ami nem is baj, mivel leporolják, fényesítik az Igazságot.⁷⁶ Csak a reflektált jó jó, és a reflexiót segíti a szabad vita.⁷⁷ A bölcseknek meg úgysem ártanak a balgaságok, míg a balgákat a legbölcsebb könyv sem teszi értökké.

Bár az „üldöztetés az igaz egyház jele és ismertetője”,⁷⁸ de ebbe természetesen nem értette bele a katolikusokat, akiknek nincs lelkiismerete. Két okból is lehet a katolikusokat üldözni: veszélyesek a szabadságra, és nincs lelkiismeretük (vagy félretették), így az üldözésük nem a lelkiismeret-szabadság megsértése. (Ha lenne lelkiismeretük, nem is lennének katolikusok.)

A lelkiismeret-szabadság és rend összeegyeztetésének egyik módja, ha az előbbit csak a szentek, a kegyelemben részesült igazak kapják meg, akik azt csak jóra, a világ jobba tételére használják. Csak azok, akik esetében az isteni kegyelem miatt a szabad és jó ítélet egybe esik. A másik lehetőség, ha mindenki megkapja a lelkiismeret-szabadságot, és a szabad vitájukkal együtt érik el az igazságot a mindenkiben teremtésétől fogva meglévő értelem segítségével.

3. A tolerancia mellett érveltek erkölcszociológiai érvekkel is: „nagyon nem keresztényi és hitvány dolog (...) más emberek lelkiismereti békéje ellen harcolni”.⁷⁹ Ez az érvelés a skolasztika *contra conscientiam agere peccatum* elvét népszerűsítette. Ugyanis, ha az egyén felelős a saját lelki üdvéért és a lelkiismeretét nem változtathatja meg akarattal, akkor nem keresztényi cselekedet kényszeríti a hívőt, hiszen az engedelmisséggel az üdvössége kockáztatását várja el tőle az őt kényszerítő. A lelkiismeret autonóm a világgal szemben, a kárhozat kockáztatása nélkül ebbe nem szabad beleavatkozni senkinek, ezért a legjobb, ha kölcsönösen tisztelik az emberek egymás lelkiismeretét.

A jó lelkiismeret felszívta a közlés-kifejezés szabadságát is: aki úgy érzi, mondandója van, annak ki kell mondania, vagy a rossz lelkiismeretet, a kárhozatot kockáztatja. Jobb, ha kint van, mint ha benn. Eszerint a tolerancia sajátosan keresztény és erkölcsös attitűd. „Ami nem hitből ered, az bűn (...) a lelkiismeret ellenére kényszeríteni engem azt jelenti, hogy az ellen kényszerítenek, amit igaznak vélek, és így a hitem ellen. Mivel ami nem hitből ered, az bűn, a lelkiismeretem ellenére tenni kényszerítés arra kényszerít, hogy bünt kövessék el”⁸⁰. Mivel erőszakkal senkit nem lehet vallási ügyekben meggyőzni, ezért „az ember saját lelkiismeretének kell először és véglegesen döntésre jutnia mielőtt enne vagy inna.”⁸¹ Az embernek kell önmagát megítélnie: „mivel biztos, hogy számot kell adnom, bűnbánatot kell gyakorolnom és hinnem kell önmagamért, és egyiket sem lehet a távolból, mivel senki sem ismeri az ember dolgait, kivéve az emberi szellem, ami benne van, ezért ha a saját választásom és akaratom miatt bukom el, akkor köny-

⁷⁵ Uo., 553–554.

⁷⁶ Uo., 514.

⁷⁷ Uo., 516–517.

⁷⁸ ROBINSON i. m. (50. lj.) 55.

⁷⁹ GOODWIN i. m. (59. lj.) 28.

⁸⁰ Walwynt idézi John van TIL: *Liberty of Conscience. The History of a Puritan Idea*, New Jersey, The Craig Press, 1972., 97.

⁸¹ ROBINSON i. m. (50. lj.) 21.

nyebben elfogadom a bukásomat a saját balgaságomból, és kijelentem, hogy Isten ítélete igazságos. Ha a saját balgaságom miatt pusztulok, akkor az egy ember vesztesége, de ha mások vezetnek félre, akkor együtt esünk a szakadékba.⁸² John Canne szerint csak a hamis egyház, az Antikrisztus kényszeríti a lelkiismeretet, és az igazi keresztény meghagyja minden lelkiismeret szabadságát, mivel könyörületes és tiszteli felebarátja üdvözülését. „Isten nem üldözi az embereket vallási ügyek miatt.”⁸³

Nemcsak nem keresztényi, de felesleges is az üldözés, mert csak a külső embert tudják kényszeríteni, a szívet nem.⁸⁴ De ugyanezen érv szerint éppen ezért engedelmeskedhetne az ember a kényszernek, hiszen a lelkiismerete attól nem változik.⁸⁵ De ha az ember hite, nem pedig tettei által üdvözülni, és a tetteknek nincs szerepe az üdvözülésben, akkor miért ne engedelmeskedhetne valaki a kényszernek? Bármit megtehet, engedhet a kényszernek, hiszen a cselekvés – vagy annak elmulasztása, nem befolyásolja az üdvösséget. Az üdvösség úgy tűnik, mégis a cselekedetektől függ, azért kell ellenállni a kényszernek, mert a rossz cselekedettel a cselekvő elveszti az üdvösségét, függetlenül a cselekvő szándékától.⁸⁶

Locke érvelése a tolerancia mellett a *Levél a vallási türelemről*ben nem a kényszer ellen, hanem főképp a kényszer indoklása ellen irányult. A politikai kényszeret elfogadta, csak a vallásit utasította el itt. Locke nem az állami kényszer ellen, hanem a nézetek kényszerrel megváltoztatása ellen érvelt. A polgárháború után 40 évvel a puritán érveket ismételte: mivel az üdvösséghez nem elég elfogadni a tanokat, jó cselekedetek is kellenek, így a hitbéli kényszer nem segít az üdvösségre. Hisz kényszerrel a hit nem változtatható meg, Isten pedig csak az igaz hittel, jó lelkiismerettel végrehajtott tetteket fogadja el. Az igaz vallás és gyakorlása kikényszerítése nem az állam dolga, hisz az állam kényszeret alkalmaz, de a kényszer nem győz meg, szemben az érveléssel. A kényszer az egyén akaratát tudja befolyásolni, akarattal pedig senki sem tudja a nézeteit megváltoztatni. A vallási igazság eldöntését azért kell a lelkiismeretre hagyni, mivel mindenki a saját üdvösségét viszi vásárra.

Locke a lelkiismeret teológiájából eredő érvelést összekapcsolta a politikai prudenciálissal. Az 1667-ben írt *Essay on Toleration*ban tette fel a kérdést, hogy a kényszer, vagy a tolerancia hatékonyabb-e a béke szempontjából?⁸⁷ Pár évvel korábban Locke egyértelműen az abszolutista álláspontot fogadta el a béke érdekében. A *Two Tracts* (1660–62.)⁸⁸ abszolutizmusa és a *Levél a vallási türelemről*ben (1685) leírtak megegyeznek abban, hogy privatizálják a vallást, és ebben a formájában tolerálják a vallási igazságigényeket, azaz akkor, ha nem vonatkoznak a közéletre, szemben Milton közéletre is vonatkozó, közéleti kérdésekben is ítélő lelkiismeret fogalmával. Mivel a vallási viták megoldhatatlanok és az igazság megtalálása a viták során szintén reménytelen, vagy abszolutista megoldás kell, vagy mindegyik szekta elfogadása. De a béke feltétele mindkét esetben az igazságigények távoltartása a közélettől. A pluralitás és a béke összeegyezte-

⁸² Uo., 39.

⁸³ Uo., 25.

⁸⁴ Uo., 51.

⁸⁵ Róm 3,28 és Jak 2,24.

⁸⁶ John LOCKE: *Levél a vallási türelemről*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1982. 101.

⁸⁷ John LOCKE: An Essay concerning Toleration. In: John LOCKE: *A Letter Concerning Toleration and Other Writings*. Indianapolis, Liberty Fund, 2010. 122.

⁸⁸ John LOCKE: *Political Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

tésének módja a sokféle lelkiismeret (igazságigény) kizárása a közéletből. A tolerancia képviselői a lelkiismeret és vallási meggyőződés depolitizálásának államépítő funkciókat tulajdonítottak. Tolerancia azért kell, mert az intolerancia gyengíti az államot, hiszen lázadásokat szül, és nem az üdvösség esetleges veszélyeztetése miatt. De csak a közéletben irreleváns pluralitás tolerálható.

A megoldás, amihez Locke ragaszkodott, a köz és magán, a páli külső és belső hit és cselekedet szétválasztása.⁸⁹ Locke követte a toleranciavitát, és számos értekezést írt a témában,⁹⁰ amiben a szétválasztás, a „külön szférák” elkülönítése volt az elterjedt megoldás a lelkiismeretszabadság problémájára. Például W. Penn⁹¹ is a polgári és spirituális ügyeket választotta szét a Marsiglio di Padova óta ismert módon. Ez esetben mindenki dönthet vallási ügyekben szabadon, hiszen nem lép ki a polgári életbe a döntésével, és a polgári élet sem avatkozik be a lelkiismeretbe. Locke megoldása a *Levél a vallási türelemről*⁹² szerint a korlátozott állam, amely nem törődik az alattvalói lelki üdvével, eltérve a középkor és a reformáció keresztény fejedelem gondolatától. A korlátozott állam csak a politikai békét tartja fenn, mint a *Leviatánban*, és nem foglalkozik az igazsággal. De a lelkiismeret sem fogalmaz meg közéletre vonatkozó igazságigényeket. A megoldás a korlátozott állam és lelkiismeret-szabadság, és egyiknek sem feltétele az igazságosság. Ez az állam lehet abszolutista vagy liberálisan toleráns is.⁹³ A vallási igazságigények egyik esetben sem avatkozhatnak bele a közügyekbe.

A *Levél a vallási türelemről*ben sugallt megoldás a politikai békére az olyan lelkiismeret, amely nem dogmatikus (nem komoly) és nem is a papoktól függ. Ez akkor lehet, ha a lelkiismeret tartalmát (helyeslését a közéleti tettekkel kapcsolatosan) nem tekintik az üdvözülés feltételének vagy előjelének. A köz és magán (belső) szétválasztása megoldásként a politikai gondolkodásból került át Locke nyelvébe. A lelkiismerettel semmit sem tehet a világi hatalom, az titkos, radikálisan elérhetetlen és kiismerhetetlen a többiek számára. Ami pedig kiismerhetetlen, az ellenőrizhetetlen is.⁹⁴

A *Levél a vallási türelemről* élesen szemben áll a *Two Tracts*ben leírtakkal, de az *Essay Concerning Toleration*tól is eltér. A *Two Tracts* és az *Essay concerning Toleration* hobbesi, fél a lelkiismeret-szabadság inherens politikai romboló hatásaitól, míg a *Levélben* ez a félelem nem jelent meg. A *Levél* és a *Two Treatises* nem kapcsolja a lelkiismeret-szabadságot az irracionális viselkedéshez, rajongókhöz, pártoskodáshoz és a káoszhoz. Ez utóbbi két írást nem a rend és

⁸⁹ Róm 7,14–23.

⁹⁰ Richard ACHCRAFT: *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*. Princeton, Princeton University Press, 1986.

⁹¹ William PENN: *The political writings of William Penn*. Indianapolis, Liberty Fund, 2002.

⁹² Bár négy levelet is írt e címen, a továbbiakban *Levélként* az elsőre fogok hivatkozni. Mindegyik megtalálható John LOCKE: *A Letter concerning Toleration and Other Writings*, Indianapolis, Liberty Fund, 2010. Jeremy WALDRON: Locke: Toleration and the Rationality of Persecution. In: Susan MENDUS (szerk.): *Justifying Toleration*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Alex TUCKNESS: Rethinking the Intolerant Locke. 46 *American Journal of Political Science* (2002) 288–298.

⁹³ Robert P. KRAYNA: John Locke: From Absolutism to Toleration. 74 *The American Political Science Review* (1980) 53–69.

⁹⁴ Lásd a *conscientia politica et civilis* és a *conscientia naturalis et interna* szétválasztására Dennis R. Klinck, *Conscience, Equity and the Court of Chancery in Early Modern England*. Farnham, Ashgate, 2010.

béke, hanem a jó rend és a zsarnokság problémája foglalkoztatja. Ha a lelkiismeretet úgy értelmeznék ezekben az írásaiban, ahogyan a *Two Tracts*-ben és az *Értekezés*-ben, akkor nehezen volna védhető, miért is tiszteletreméltó a pártoskodó, békebontó viselkedés; ez esetben csak az abszolútistáktól ismert politikai prudenciális érv maradna a tolerancia mellett. A zsarnoki igától mentes szabadság megoldása a *Levéln*-ben és a *Two Treatises*-ben egy olyan terület megalkotása, ahol a békét és rendet az emberek fenn tudják tartani a főhatalom kényszerintézkedései nélkül is, és ezt meg is teszik, ezért ott megadható nekik a szabadság. Itt, e körön belül lehetséges a sokféleség, a lelkiismeret-szabadság. De e szabadság elsősorban csak a főhatalomtól mentességet jelenti, és csak e területen belül, amit társaságnak nevezett. Közügyekben nincs lelkiismeret-szabadság. A *Levéln*-ben a köz és a magán elválasztása mellett az állam és egyház elválasztásával oldaná meg a tolerancia problémáját.⁹⁵

Az érvelése a *Levéln*-ben is erősen politikai prudenciális. Az állam és egyház elválasztása a béke miatt kell: „minden lelkiismeret nevében történő ellenségeskedésnek és háborgásnak az ürügye eltűnne.”⁹⁶ Mivel a „különbözőség, amit nem lehet elkerülni” a békétlenség oka a keresztény világban, azért a világi hatalom a legfőbb feladatát, a békét azzal éri el, ha (majdnem) senkit sem üldöz vallási meggyőződése miatt.⁹⁷ A magisztrátus a külső emberrel, a cselekedetekkel foglalkozik – a bűn következményeivel – és magisztrátus eszközeivel nem tudja a lelkiismeretet elérni. Ehhez csak azt a tengernyi újabb problémát és kérdést támasztó feltételezést kell elfogadni, hogy a tudat és cselekvés elválasztható, előbbi az egyház, utóbbi a magisztrátus dolga.⁹⁸

Az állami-világi kényszerre nem a kegyelemben részesültek miatt van szükség, hanem a többiek miatt. A „törvények feladata nem az, hogy a vélemények igazsága fölött öröködjének, hanem a polgárok és az állam biztonságán és sértetlenségén.”⁹⁹ A köz–magán és állam–egyház elválasztással Locke egyszerre jelölte volna ki a szabad lelkiismeret terét és védte volna meg a békét és rendet az egyének irracionális, kaotikus viselkedésétől.

A szétválasztás esetén ugyanis nem gond az emberek büszkesége és a lelkiismeretükhöz ragaszkodásuk. Csak az a fontos, hogy ne gondolkodjanak dogmatikusan a lelkiismeretükben, ne akarjanak keresztény államot, ne legyen a lelkiismeretnek közéleti parancsa, ne higgyék magukat csalhatatlannak. Csak arra kell vigyázni, hogy ne legyen viszály a hatóság és a lelkiismeret között,¹⁰⁰ amire megoldás, ha a világi hatalom távol marad a köz békéje szempontjából közömbös tartalmú lelkiismerettől, a lelkiismeret pedig a közügyektől. Csak ez a tolerancia hoz politikai békét.¹⁰¹

Másrészt, követve Marsigliót, nem pusztán az államot mentesítette az igazság-problémából eredő feszültségektől, hanem az egyházakat is megfosztotta az autoritástól: azok csak önkéntes társulások.¹⁰² A vallási közösségekben semmiféle kényszer nem alkalmazható, az erőszak

⁹⁵ LOCKE: Levél, p. 49–51., 71., 105. LOCKE i. m. (92. lj.).

⁹⁶ Uo., 113–115., 123–125.

⁹⁷ Uo., 121.

⁹⁸ Vö. John MILTON: *Reason of Church Government* in: *Complete Prose Works of John Milton*, New Haven, Yale University Press III, 254.

⁹⁹ LOCKE i. m. (92. lj.) 99–101.

¹⁰⁰ LOCKE i. m. (87. lj.) 101.

¹⁰¹ Uo., 67.

¹⁰² Uo., 55–59.

csak a világi hatóságé.¹⁰³ Az egyházaknak támogatniuk kell az államot a béke és egyenlőség, barátság előmozdításában.¹⁰⁴ A politikai hatalomra és olvasóira Locke elsősorban nem morális érvekkel próbált hatni, hanem politikai prudenciális érveléssel. Ezt egészíti ki a *Levéln*ben az erkölcs- teológiai érv, amely szerint a lelkiismeret tiltja mások zaklatását a vallás ürügyén.¹⁰⁵

A sokféleség elfogadható, ha a fontos, vitás ügyekben – ezek a politikai ügyek – valamilyen monista megoldás működik (a hit helyét az ész vette át). A tolerancia nem határtalan. Locke szándéka az volt, hogy határokat találjon, amelyek közt lehetséges és kell a lelkiismereti sokféleséget tolerálni a béke megőrzése mellett: az állam–egyház, köz–magán, külső–belső – vitatható – határai mellett el nem hagyható volt a protestáns–katolikus és ateista határvonal. Hogyan lehetne a protestáns vallást megvédeni a katolikusok ártalmaitól a lelkiismeret-szabadság mellett érvelve? A problémák forrása a lelkiismeretet torzító ösbűn helyett csak a papság, és főleg Róma: „az egyház vezetőit a kapzsiság és az uralomvágy hajtotta (...) népet minden módon felingerelték és ösztöklétek a más hitet vallók ellen”.¹⁰⁶ Locke ez esetben is politikai prudenciális és vallási érvelést használ. A közjó érdekében korlátozná vagy tiltaná a katolikusokat és ateistákat.¹⁰⁷ De a katolikusok elnyomása nem a lelkiismeret elnyomása, mivel nekik olyan nincs, hiszen vakon engedelmeskednek a pápának. Lelkiismeretük csak a protestánsoknak van. Locke mindig antikatólikus volt és maradt, mint Milton és Pierre Bayle.¹⁰⁸

Mindezek az Istentől kapott, természetes értelemmel belátható határmegvonások nem csökkentik a jók szabadságát, ami mindenekelőtt az önkény (döntéstől) alóli mentesség. Így az ember csak az értelme kényszere, korlátozása alatt áll, és azon belül lehet szabad a lelkiismerete, azaz modern megfogalmazásban: morálisan szuverén.¹⁰⁹ Szemben a radikálisabb Miltonnal, aki szerint a lelkiismereti meggyőződés kifejezése és cselekedetté alakítása a lelkiismeret-szabadság lényeges eleme, Locke úgy látta, hogy a lelkiismeret-szabadság és a rend és béke csak határmegvonásokkal és korlátozásokkal, a lelkiismeretnek a közéletből történő kirekesztésével oldható meg még a protestánsok esetében is. A világi hatalomnak nincs hatalma kényszeríteni a lelkiismeretet az igaz hitre, hiszen nem hatékony a kényszerítés, ezért a megoldás az állam–egyház, köz–magán és lelkiismeret–cselekvés szétválasztása, valamint az egyház kényszerítő jellegének felszámolása. A bajok forrása e határok összezavarása, ami a papság uralomvágyából ered. A sokféleség szabad határok közt, de nem szabad a politikában. A politikai rend nem építhető sokféle lelkiismeretre (véleményre). A *Second Treatise*-ben Locke egyértelműen elutasítja, hogy a szeszélyes, változó tartalmú, sokféle és szubjektív magán-ítéletekre, véleményekre lehetne rendet alapozni. Azok ellenére kell rendet alkotni: „ésszerűtlen dolog, hogy az emberek a saját

¹⁰³ Uo., 61.

¹⁰⁴ Uo., 63.

¹⁰⁵ Uo., 45.

¹⁰⁶ Uo., 122–123.

¹⁰⁷ Uo., 95., 109–111. David J. LORENZO: Tradition and Prudence in Locke's Exceptions to Toleration, 47 *American Journal of Political Science* (2003) 248–258.

¹⁰⁸ Paul HAZARD: *The European Mind 1680-1715*, New York, Fordham University Press, 1990. 102. Barbara Sher TINSLEY: *Pierre Bayle's Reformation: Conscience and Criticism on the Eve of the Enlightenment*, Selinsgrove, Susquehanna University Press, 2001.

¹⁰⁹ James TULLY: *An Approach to Political Philosophy, Locke in Context*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

ügyeikben bírák legyenek, mert az önszeretet részrehajlóvá teszi az embereket önmaguk és barátaik iránt (...) Ennélfogva csak zűrzavar és felfordulás lehet az eredménye.¹¹⁰ A rend és polgári kormányzat ellentétes az önmaga felett ítélő emberrel.

3.a) Mindezt kiegészítette egy mérsékelt szkepticizmus, legerősebben Bayle esetében: senki sem lehet biztos az igazság ismeretében, így az esetleges tévedést másokra kényszeríteni önhittség, azaz bűn.

A lelkiismeret fogalma népszerűvé és hétköznapivá válásával a hagyományos lelkiismeret-fogalom és problémái eltűntek. A téves lelkiismeret lehetősége és a dilemmák gondja feledésbe ment, mivel az igaz lelkiismeret episztemológiai kritériuma teljesen az egyes emberekre tudatára lett bízva. A lelkiismeret új értelmet kapott. Az igaz, és ezért követendő és a világi hatalom által tiszteletben tartandó lelkiismeret igazságának mércéje pszichológiai lett: a hit és az őszinteség [*sinceritas*].¹¹¹ Az ebből kialakuló hitetlen, intellektuális lelkiismeret a szubjektív ítélet szentesítésévé vált. Azonban, ha nincs Istennel kapcsolatban a lelkiismeret fogalma, a lélek állapotának nincs köze az örök élethez, akkor miért kellene szentnek, sérthetetlennek tekinteni? Megalapozható-e Isten nélkül a szubjektivitás szentség igénye? A *conscientia* két jelentése – tudatosság (ez lett a *consciousness*) és az Istentől kapott mércéket alkalmazó erkölcsi reflexió (bírói és törvényhozó lelkiismeret, múltra és jövőre vonatkozó) – ekkoriban vált el.

Locke *Levél a vallási türelemről* c. írása egyik érve a tolerancia mellett a szkeptikus érv: mivel az igazságigények nem dönthetőek el, a vita sem teszi ezt meg, ezért nem is kényszeríthetők.¹¹² Milton az igazság megtalálására hivatkozva igényelte a toleranciát, a szkeptikus az igazság megtalálhatatlanságára követelte azt. Locke mérsékelt szkeptikus módon érvelt a tolerancia mellett: igazság létezik, igaz hit is, és az meg is ismerhető, azonban sokféle úton-módon lehet eljutni az üdvösséghez, de nem bizonyítással. Ezzel lényegében elvetette Miltonnak az *Areopagitica*-ban használt érvelését. A *Levél* retorikájában a szkeptikus érvelés az intézményes autoritás, a hagyomány és a tutorizmus ellen irányult: senkiben sem bízhat az ember, mindenkinek magának kell gondolkodnia. Locke itt arra tanított, mint az *Értekezés*-ben, hogy mindenkinek csak saját maga ítéletében, mentális erőfeszítéseiben bízhat; bár a szkeptikusok általában inkább a saját tudatal szembeni óvatosságra intették olvasóikat. A lelkiismereti sokféleség és béke problémájára a megoldás a szétválasztás mellett az általános kétely az igazság, a lelkiismeret ügyeiben: sem a protestáns zsinat, sem a pápai zsinat nem csálthatatlan a Biblia értelmének megállapításában, a kinyilatkoztatás értelmezésében: „senki ember vagy emberi testület nem tud csálthatatlan ítéletet hozni vagy a vallás ügyeit meghatározni más ember lelkiismerete számára, csak a magáéra”.¹¹³ Mivel minden ember esendő, ezért nem kényszeríthetik egymás lelkiismeretét, hanem mindenkinek csak a maga üdvösségét kockáztathatja. De hogyan lehetséges a szkeptikus és/vagy keresztény egyén bármiféle önmagába vetett bizalma?

¹¹⁰ JOHN LOCKE: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Gondolat, Budapest, 1986. 47.

¹¹¹ LOCKE i. m. (87. l.) 81.

¹¹² Uo., 65., 75–77.

¹¹³ JOHN MILTON: A Treatise of Civil Power. In: *Complete Prose Works of John Milton*. New Haven, Yale University Press VII. 2.

A kétely nem feltétlenül toleranciát szül, vezethet abszolútizmushoz és a kényszer szükségességének elfogadásához is, mint Montaigne, Hobbes vagy Bodin esetében,¹¹⁴ hiszen a polgárháború a legrosszabb. A helyzet értelmezése mindig bizonytalan, az episztemológiai bizonytalanság univerzális, ezért kell egy döntnök. A politikai társulásban az ember feladja a jogát, hogy önállóan értelmezzen a *Leviatán* 46. fejezete szerint. Szkeptikusan a tolerancia nem megalapozható: „Mert engedetlenségért még azokat is meg lehet törvényesen büntetni, akik bár igaz, de törvényellenes filozófiát hirdetnek.”¹¹⁵ A szépszis kikezdte az autoritást és hagyományt, de a tolerancia melletti érveket és az elválasztásokat is. A szépsziszből abszolútista következtetésre jutott fiatalabb korában Locke is.¹¹⁶

A lelkiismeret-szabadság és tolerancia melletti skeptikus érvelés, amely értelemszerűen szemben áll Milton igazságkereső érvelével, legkidolgozottabb megfogalmazása Bayle *Filozófiai kommentárja*.¹¹⁷

A lelkiismeret-szabadság mellett érvelő protestánsoknak gondot okozott Szt. Ágoston nevezetes XCIII. levele Vincentinushoz,¹¹⁸ amely az eretnekek kényszerítését egy jézusi példabeszéddel támasztotta alá. Lukács evangéliuma szerint a meghívottak nem mentek el az esküvőre, a gazda kiküldte a szolgáját az utcára, hogy hívjon vendégeket, de azok nem jöttek. Ezután mondta a gazda a szolgájának, hogy kényszerítse be őket.¹¹⁹ Bayle Szt. Ágoston értelmezésével vitakozott, de nem történeti vagy nyelvészeti érvekkel, hanem az „értelemnek” nevezett érvel. Eszerint Krisztus semmit sem parancsolhatott, ami szemben állna az értelem fényével, „az értelem fénye pedig azt mondja, nem szabad kényszeríteni a lelkiismeretet”.¹²⁰ És mivel a kényszerített megtérés rossz, nem lehet ez Jézus szándéka e történettel.¹²¹ A hívóknak el kell fogadniuk a racionalisták ítéleteit az Írás bármely elemével kapcsolatban.¹²² A Kinyilatkoztatást megelőzte a természetes értelem – amire a kétely nem vonatkozott –, a természetes fény a lelkiismeretben: „És e szabály semmi más nem lehet, mint a természetes fény, a minden ember lelkébe beleírt jó és rossz tudata (*conscience*), egyszóval, mint a szellemet megvilágító univerzális értelem.”¹²³

Ez esetben a lelkiismeret nem vélemény, hanem biztos tudás és nem lehet téves. Ekkor azonban az nem érthető, hogy az univerzális értelem léte ellenére hogyan lehet mégis sokféle a lelkiismeret, amiért is a tolerancia problémája egyáltalán felmerült. A Bayle által javasolt kiindulópont – az értelem megítéli a Bibliát és Jézus szavait – magát a problémát, a sokféle lelkiismeret létét számolta fel, hiszen nem lehet sokféle lelkiismeret, ha mindenkiben a természetes

¹¹⁴ Richard TUCK: Scepticism and toleration in the seventeenth century. In: MENDUS i. m. (94. l.)

¹¹⁵ HOBBS i. m. (38. l.) 588.

¹¹⁶ John LOCKE: *Correspondence*, vol. I, 123.: Levél Tomnak [Thomas Westrowe?], 1659. október 20.

¹¹⁷ Pierre BAYLE: *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14.23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*. Indianapolis, Liberty Fund, 2005. Richard H. POPKIN: *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford–New York, Oxford University Press, 2003. Walter REX: *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1965.

¹¹⁸ Szt. Ágoston: Letter XCIII. In: Philip SCHAFF (szerk.): *The Confessions and Letters of St. Augustine*. Buffalo, 1886. vol. I. 382–441.

¹¹⁹ Lk 14, 23.

¹²⁰ BAYLE i. m. (117. l.) 176., 179., 180., 208.

¹²¹ Uo., 554.

¹²² HAZARD i. m. (108. l.) 111.

¹²³ BAYLE i. m. (117. l.) 68., 70., 71.

értelem fénye működik. A lelkiismeret-szabadság (a tévedés joga) és a természetes értelem egymással ellentétes állítások, amennyiben a lelkiismeret része az univerzális értelem. Természetes értelem léte esetén megállapítható, ki téved, ki nem, ki a helyes, ki nem, és akkor megítélhető és kényszeríthető. Ekkor annyira merülhet fel a tolerancia problémája, mint egy matematika órán. A természetes értelem képzele esetén a személyes meggyőződés kevés valamely cselekvés igazolására. A téves lelkiismeret megítélhető, csak politikai prudenciális indokból lenne értelme tolerálni, de ez nem merült fel itt.

Az erkölcs terén is lehetséges az igazság elérése. Bizonyos lehet az értelem a tolerancia ügyében, de nem a lelkiismeret tartalma ügyében. A lelkiismeret lehet téves, de a tolerancia szükségességének felismerése nem. Miért?

Mivel a kortársak a lelkiismeretre hivatkozást a lázadás ürügyének tekintették, Bayle megfordította az érvelést: a vallási sokféleség eltűrése vezet a békéhez és stabilitáshoz. A „bajok nem a toleranciából, hanem a hiányából fakadnak”,¹²⁴ és a kényszer értelmetlen, mert csak kép-mutatást eredményez. A tolerancia-érv abból alakult ki, hogy a lelkiismeretet világi törvény nem sértheti.¹²⁵ Bayle azzal védte a lelkiismeret tévedése jogát,¹²⁶ hogy azt, ha téved is, tilos kényszeríteni, hiszen a lelkiismeret ellen cselekedni bűn, még akkor is, ha az téves. A lelkiismeret kényszerítése az igazság (Isten) elnyomása¹²⁷ és „a téves lelkiismeretnek ugyanazok a jogai, mint egy megvilágosodottnak”.¹²⁸ Mivel senki sem csalthatlan, ezért senki sem kényszeríthető rá másra az értelmezését.¹²⁹ Bayle egy retorikai fogással a lelkiismeretről az azt kényszerítőre helyezte az igazság bizonyításának terhét. És mivel ez a bizonyítás lehetetlen, ezért a kényszerítés megalapozhatatlan,¹³⁰ irracionális. De következik-e ebből, hogy a tolerancia bizonyítható és racionális?

Az uralkodó senkit sem kényszeríthet a lelkiismerete ellenére cselekedni,¹³¹ de mivel a lelkiismeretnek nincs köze az üdvösséghez, csak morális meggyőződés, így az ateistát is védte Bayle. A lelkiismeretbe senki sem avatkozhat bele, mindenki azt tart igaznak, amit akar. Az ateista is azt hisz, amit akar. Azonban nem derül ki, hogy miért kellene tisztelni az ateista ítéletét, hiszen nincs lelkiismerete saját maga szerint és szerinte nincs üdvösség sem, amit veszélyeztetne a kényszerítése.

A lelkiismeret-szabadság melletti ilyen érvelés egyszerre érv a tolerancia és az üldözés mellett is: ha valaki meg van győződve az üldözés helyességéről, Istennek tetsző volta felől, akkor kötelessége ezt tenni. Nem követ el bűnt. De Bayle meg volt győződve, hogy a természetes értelem számára evidens a tolerancia, és csak a bűnös sérti ezt meg. Csak az üldözés elítélése esetén hivatkozott a természetes értelemre, de a lelkiismeret – bárhogy is tévedjen a lelkiismeret – esetében nem. Ha igaz az, hogy nem lehetünk biztosak az igaz-hamis kérdésében, az államnak

¹²⁴ Uo., 200.

¹²⁵ Uo., 110.

¹²⁶ Uo., 233.

¹²⁷ Uo., 100.

¹²⁸ Uo., 219.

¹²⁹ Uo., 2, 10. fejezet.

¹³⁰ Uo., 144.

¹³¹ Uo., 384-5.

tartózkodnia kell ennek eldöntésétől, akkor miért állíthatja Bayle, hogy az üldözés ellentétes a természetes értelemmel?

Három állítást kellett egyszerre igazolni: tolerancia kell, a protestáns vallás igaz (ezen esetekben az igazság megismerhetősége iránti szkepszis eltűnik) és a lelkiismeretnek joga van a tévedésre. Ha az ember képtelen megismerni az igazságot, akkor tarthatatlan a protestáns elv, amely szerint mindent vizsgálj meg és ítéld meg. A vizsgálat és az ítélet értelmetlen, amennyiben komolyan vesszük az igazság megismerhetőségével szembeni kételyt. De ha az igazság mégis megismerhető lenne a természetes értelem által, akkor a lelkiismeret tévedésének joga és a tolerálása nem védhető.

A lelkiismeret ítéletalkotást és meggyőződést jelentett: a katolikuson kívül minden meggyőződés tisztelendő, beleértve az ateistát is.¹³² A katolikus természetesen tűrhetetlen.¹³³ A lelkiismeret nem jelenti az igazság biztos birtoklását, csak valamilyen látását. Ha valaki téves meggyőződésből cselekszik, de jó szándékból, jó lelkiismerettel, akkor az jó tett, ugyanis Isten csak a szándék, és nem a külső tett alapján ítéel meg egy cselekedetet. A meggyőződése szerint cselekvő jóra törekszik, még ha téved is esetleg, és Isten számára ez a fontos. Ezért követendő a lelkiismeret és tilos a lelkiismeret kényszerítése. De ha mindenki cselekedhet úgy, ahogyan lelkiismerete döntött, akkor mi a baj a zsarnokkal és a pápistákkal, intoleránsokkal, hacsak nem a tetteik következménye? Azonban főlv az, hogy a lelkiismeretet nem a következményeiből, hanem a szándékból kell megítélni, kivéve az intoleránsokat, katolikusokat és zsarnokokat.

A reneszánsz végétől folyamatosan ugyanazokkal a kérdésekkel szembesült az európai gondolkodás: honnan ered a tekintély és lehetséges-e nélküle együtt élni, mi autentikus, vannak-e bizonyosságok, mi a rend, mi az igazság és mennyire biztos, megbízhatunk-e bármiben is? Minden bizonytalan lett, és a kérdés az: lehet-e bizonyosságot, ellenőrzést elérni. A reformáció korában a külső bizonytalanságtól, káosztól való menekülés egyik útja a belső bizonyosság (*solace*) keresése lett (Blaise Pascal, René Descartes, puritánok), a másik út Hobbesé és Bodiné, akik gondolkodásában az állam emelkedett ki a viták és bizonytalanságok eszközeként.

Az állam üdvtana Marsiglió óta azon alapul, hogy az állam a béketeremtő.¹³⁴ Hobbes és Locke Marsiglióhoz hasonlóan idézték Jézus szavait: az én világom nem e világból való.¹³⁵ Marsiglió tanítását, miszerint csak az uralkodónak van joga kényszerítő erőt alkalmaznia, az Egyháznak nincs, Luther terjesztette el a *Világi hatalomról* és a *Német nemességhez* című írásai-ban: két kormányzat alatt áll minden keresztény, a kényszerítő erő csak az uralkodóé a béke érdekében. A kényszerítő erő csak világi intézményeké lehet és csak világi ügyekben. Ezzel együtt a vallás fogalmát rögtön háziásítva alkották meg a béke érdekében. Azonban eltérés van abban, ahogy a lelkiismeret-szabadság mellett Milton azzal érvelt, hogy a szabad nyilvános vita szükséges az Igazság, azaz Isten megtalálása miatt, és aközött, ahogyan Locke az állam–egyház szétválasztásával, a vallás magánéletbe száműzésével oldaná meg a problémát. A lelkiismeret-szabadság melletti érvelés mind az abszolutisták, mind Locke esetében határozott etatizmussal

¹³² Uo., 226., 437–441.

¹³³ „*A Political Reason for not tolerating Papists*” című fejezet In BAYLE i. m. (117. lj.) 72–4.

¹³⁴ Vö. az 1945 utáni etatista kedvenc: Norbert ELIAS: *A civilizációs folyamat*. Budapest, Gondolat, 1987.

¹³⁵ Jn 18,33–37.

társult: a béke fontosabb az igazságnál, és a béke csak úgy tartható fenn, ha a vallási igazságigényeket kizárják a nyilvánosságból. Csak akkor értelmes a lelkiismeretet tolerálni, ha feltesszük, hogy semmi köze sincs a cselekvéshez, de legalábbis a közéleti cselekvéshez, és az a gyakorlat szempontjából irreleváns. A lelkiismeretnek irrelevánssá kellett válnia, hogy szabad lehessen. A szent/karizma ugyanis kiszámíthatatlan hatású, ezért is csökkentették a relevanciáját a kiszámíthatóság kedvéért. A korlátozott relevancia esetén az igazságigény felforgató hatása is korlátozott.

A békevágy és igazságigény ütközésének megoldása Marsiglio óta a szétválasztás, és az utóbbi alárendelése az előbbinek, az igazságigények privatizálása (magánéletbe zárása). A lelkiismeretek, a szubjektívvá tett egyéni ítéletalkotás sokfélesége és a béke összeegyeztetésének a premodern szerzők által javasolt módja a sokféleség, az eltérések kizárása a közéletből. Ezt különféle határmegvonásokkal tették azóta is. A határmegvonások azonban rögvest két problémát vetnek fel: a határátlépéseket és a határátlépések hiányából fakadó gondokat. A lelkiismeret antik jelentése a határátlépésből származó szégyenérzet a többi ember előtt. Platón határátlépő filozófusának visszatérve a barlangba azonban nem volt szégyenérzete. A filozófusoknak, úgy tűnik, nem volt (rossz) lelkiismeretük. A keresztény lelkiismeret a platóni helyzet értelmezése, ez esetben a lelkiismeret Istent (Igazságot) képviselve határátlépő és az emberi normák szégyentelen, büszke megsértője. Mindez felveti, hogy Locke elválasztásokon alapuló megoldása a sokféleség és rend problémájára a keresztény (igazságot előfeltételező) lelkiismeret megszűnését kívánja meg. Azonban olyan transzcendens mércék híján, mint az igazság, szabadság, az emberek hogyan jöhetnének rá, hogy vajon rossz vagy jó rendben élnek-e? Észreveszik-e az emberek, ha az igazság megszüntetésével az országuk egy hatalmas rablóbandává változik?¹³⁶ Az igazságigény kivesztével olyan világ lenne, ahol csak az érzéki benyomások maradnak, és minden transzcendentális lehetséges bajkeverő és empirikusan igazolhatatlan, mint a disznók állományában.¹³⁷

Az antik világ megkérdőjelezetlen bölcsessége volt, hogy senki sem lehet bíró a maga ügyében a gyarló elfoglaltságunk miatt: „márpedig a legtöbb ember rossz bíró a maga dolgában”.¹³⁸ Ezért az empirikus rend gyakorlati igénye miatt az emberek reflektáltak az abból eredő problémára, hogy némelyek saját állításuk szerint közvetlen kapcsolatban állnak istennel vagy az örök igazsággal. Az e problémára adott, messze nem tökéletes válasz a vallás interszubjektív jellege, az egyház volt. Gyakorlatilag, nincsen semmilyen episztemológiai, csak e társas gát az igazságigényből fakadó lehetséges veszélyek fékezésére. A ma liberálisnak nevezett felfogás lényege az, hogy a megoldhatatlan problémákat ki kell venni a közéletből, eldöntöttnek tekinteni és az intézményes kényszerekkel e vitathatatlanságukat fenn kell tartani.

A modernitásban nem a pluralitás az új, hanem a domináns szekuláris kultúra. A Machiavelli *Fejedelméhez* kapcsolt új politikai gondolkodásra – amely az erőszakot a politika normális jelenségének tekintette – adott reakcióként alakult ki az a gondolkodási irány a XVII. századtól, amely legfőbb céljának olyan viszonyok megteremtését tekintette, amelyekben nem

¹³⁶ Szt. Ágoston: *Isten városáról*. Budapest, Kairosz, 2005. 265.

¹³⁷ Platón, *Allam* 369a.

¹³⁸ Arisztotelész, *Politika*. 1280a; Bír 17,6; 21,25; Zsolt 19,13; Róm 13,1–6.

lehetséges az állami erőszak, vagy csak minimálisan.¹³⁹ Locke és Bayle célja a fizikai és lelki kegyetlenség lehetetlenné tétele volt a protestáns hívekkel szemben. E félelem miatt a politikát megfosztották a vallási megfontolásoktól, miként Hobbes; igaz, hogy az előbbieik számára az állami erőszak, Hobbes számára a polgárháború kölcsönös erőszaka volt a *summum malum*. Hobbes szerint az államot és a vallást egyaránt a félelem szüli, Locke és Bayle pedig a protestánsok állami kényszerítésétől féltek. Locke és Bayle a protestáns hívők esetleges lelki sérelme miatt kívánta a lelkiismeret és vallás szabadságát.¹⁴⁰

A sokféleség és a rend Európa folytonos problémája, mióta a szabadság egyik jelentése az (szubjektív) igazságigény megfogalmazása és az azzal összhangban álló cselekvés lett. A szabad és jó cselekvés egybeesése problémamentes a paradicsomi állapotban, azonban elérhető-e emberi okoskodás révén? Ez a fajta utópizmus vagy perfekcionizmus jellemzi a mai közéleti hivatalos gondolkodást. 1945, majd 1989, a szocializmus bukása után az utópia meglehetősen diszkreditált fogalom lett, míg a politikai perfekcionizmusnak John Rawls¹⁴¹ adott pejoratív jelentést, annak ellenére, hogy ő maga azon törte a fejét, és a kortárs liberálisok jelentős része ma is azon töri, hogy a konfliktusmentes szabad és igazságos politikai rend hogyan lenne lehetséges. Mivel Rawls a szabad világ ellenfelének a tökéletességre törekvő politikát tartotta, így kialakult az antiperfekcionista perfekcionizmus: a világ attól jó, hogy az állam nem feltételezi, hogy tudja, mi a jó élet.

Ugyanakkor a liberálisok is szembekerültek azzal a problémával, hogy a szabad döntés és vélemény nem feltétlenül jó a liberális megfontolások szerint (gyűlölet, politikai inkorrekt vagy „emberi méltóságot” sértő beszéd stb.). Amennyiben az intoleráns, sértő vagy bántó nézetek és cselekvések tilthatók és tiltandók, akkor a liberális demokrácia mégis csak bír valamilyen tudással a jó vélemény és cselekvés mibenlétéről, és amennyiben kikényszeríti azt, ezek szerint perfekcionista és távolról sem agnosztikus vagy semleges. Képmutatóbb, mint akárhány pedofilgyanús pappal bíró egyház.

¹³⁹ Judith N. SHKLAR: Putting Cruelty First. 111 *Daedalus* (1982) 17–28. Judith N. SHKLAR: Liberalism of Fear. In Nancy L. ROSENBLUM: *Liberalism and the Moral Life*. London, Harvard University Press, 1989.

¹⁴⁰ Vö. „Egy olyan uralkodó, akit a jobbitás szelleme vezet, jogosult bármilyen eszközt igénybe venni, ha ezzel egyébként esetleg elérhetetlen célt tud megvalósítani. Barbárokkal szemben a zsarnokság jogosult kormányzási forma, ha a cél viszonyaik jobbá tétele, s az eszközök bizonyítottan e cél elérését szolgálják.” (John Stuart MILL: *A szabadságról*), MOLNÁR Artilla Károly: Sikerükben meglették büntetésük. In: *Feljegyzések a kaotikus fégyházból*. Budapest, Kairosz, 1999. A pluralizmussal összeegyeztethető, hogy némely jóról vallott felfogás értéktelen „és minden politikai cselekvés megtehető és meg is kell tenni ezek felszámolására vagy megszüntetésére (...) minden politikai cselekvés célja az, hogy az egyéneket képessé tegyék az érvényes jóról vallott felfogás követésére és távol tartsák őket a gonosztól vagy értelmetlenektől”. Joseph RAZ: *The Morality of Freedom*. Oxford, Clarendon, 1986. 133. „Az autonómia csak akkor értékes, ha a jóra használják”. Uo., 381. Az „autonómia alapú szabadság (...) nem terjed ki az erkölcsileg rosszra és visszataszítóra. Ugyanis az autonómia csak akkor értékes, ha a jóra irányul és nem ad semmiféle indokot értéktelen, sőt rossz választási lehetőségek fenntartására vagy védelmére. Az autonómia valóban vak a választott lehetőségek minősége iránt. A személy akkor is autonóm, ha rosszul választ. Sőt az autonómia a lehetséges választási lehetőségek minősége iránt is vak. (...) Az autonómia összefér a rossz választási lehetőségek létével is, azok nem járulnak hozzá az értékéhez. Sőt az autonóm rossz választása az ember életét rosszabbá teszi, mint a nem autonóm élet. Uo., 411.

¹⁴¹ John RAWLS: *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris, 1997.

Szemben Kant reményével, a magára hagyott, autonóm ember nem feltétlenül jól dönt, úgy tűnik még a liberálisok utcán járó-kelő része szerint sem. Ha fenn akarják tartani a rendet és nem akarják elfogadni az abszolutista megoldást, akkor a sokféleséget vagy korlátozniuk kell elválasztásokkal (magán–köz, állam–egyház stb.), vagy azt fel kell számolniuk a közügyek tereén, hogy ott a monizmus valamely változata legyen csak érvényes, ami ma jellemzően az „ész”. Mi történjen azokkal, akik nem fogadják el a liberális elválasztásokat, határmegvonásokat és monizmust? Vagy lefizetendők, vagy kényszert kell alkalmazni velük szemben, hogy szabadok lehessenek azok, akik jól döntenek.
